ALAIN DE

BENOIST

Aufstand der Kulturen

Europäisches Manifest für das 21. Jahrhundert

Erweiterte Auflage

EDITION JF

Alain de Benoist

Aufstand der Kulturen

Europäisches Manifest für das 21. Jahrhundert

EDITION
JUNGE FREIHEIT
WOCHENZEITUNG FÜR POLITIK UND KULTUR

Druck und Bindung: WB-Druck, Rieden
Aus dem Französischen: Claude Michel

Die Deutsche Bibliothek – CIP-Einheitsaufnahme

Benoist, Alain de:

Aufstand der Kulturen : europäisches Manifest für das 21. Jahrhundert / Alain de Benoist. [Übers.: Claude Michel]. – Berlin : Junge Freiheit Verl., 1999

ISBN 3-929886-04-9

ISBN 3-929886-04-9

1999 by Junge Freiheit Verlag GmbH & Co.
Hohenzollerndamm 27a, 10713 Berlin

Gedruckt in Deutschland

Alle Rechte, insbesondere das der Übersetzung in fremde Sprachen, vorbehalten. Ohne ausdrückliche Genehmigung des Verlages sind Vervielfältigungen dieses Buches oder von Buchteilen auf fotomechanischem Weg (Fotokopie, Mikrokopie) nicht gestattet.

Inhaltsverzeichnis

7
Vorwort

11
Manifest
Die Nouvelle Droite des Jahres 2000

59
Die Kritik am Liberalismus

85
Nationalismus: Phänomenologie und Kritik

91
Identität – was ist das?

101
Das Recht auf Verschiedenheit

107
Einwanderung bedroht unsere kollektive Identität nicht

117
Nieder mit dem Krieg!

133
Die neue soziale Frage

153
Wie die soziale Bindung aufgelöst wurde

167
Die Ideologie der Arbeit

179
Die beiden Ökologien

197
Ökologie und Religion

213
Repräsentative und mitwirkende Demokratie

221
Kommunitaristen versus Liberale

235
Vom selben Verfasser

Vorwort

Die Globalisierung ist zweifellos das beherrschende Merkmal unserer Zeit. Sie ist nicht nur umfassend, sondern auch unmittelbar. Genauso wie die Information arbeiten die Finanzmärkte in ›Null-Zeit‹, indem sie die Dauer abschaffen. Diese Globalisierung erfolgt vor dem neoliberalen Hintergrund einer doppelten Polarität von Moral und Wirtschaft: einerseits die Ideologie der Menschenrechte, andererseits die Versessenheit auf Produktivität, Wachstum und Profit. Die erste soll vor allem die zweite legitimieren: Die Rhetorik der Menschenrechte dient vor allen Dingen, den Widerstand gegenüber der Globalisierung zu brechen und die Erschließung neuer Märkte zu ermöglichen. In dieser Sicht wird der Mensch nur noch als Individuum ohne Zugehörigkeiten wahrgenommen, das abstrakte Rechte besitzt und lediglich darauf bedacht ist, sein besseres Interesse zu maximieren. Letzten Endes gehorcht die Welt nur noch dem Gesetz des Geldes.

Die erste Folge der Globalisierung ist die zunehmende Ohnmacht der Staaten und der Regierungen. Als typische Produkte der Moderne sind die Staatsnationen inzwischen zu groß, um die Probleme des Alltags zu lösen, und zu klein, um Problematiken zu begegnen, die sich weltweit ausbreiten. Angesichts der internationalen Wirtschafts- und Finanzzwänge wird ihr Handlungsspielraum immer enger. Die Regierungen steuern auf Sicht, ohne die Entwicklung kontrollieren zu können. Die Programme der politischen Parteien gleichen sich immer mehr, nicht nur, weil deren Handlungsfreiheit geringer wird, sondern auch, weil sich das ›Einheitsdenken‹, das heißt die Ansicht, daß es nur eine Lösung für die sozialen Probleme gebe, ständig ausbreitet. In einem Klima, in dem die Wirtschaft herrscht, beschränkt sich die Regierung der Menschen auf die Verwaltung der Dinge. Die öffentliche Arbeit ist nur noch eine Durchwursteln, unter der Regie einer sich aus Experten und Technikern zusammensetzenden Neuen Klasse. Man macht sich keine Gedanken mehr über die Ziele. Normative Fragen finden keine Gesprächspartner mehr.

Das Wiederauftreten der ›sozialen Frage‹ bildet eine weitere Folge der Globalisierung. In einer Welt, in der sich der Dienstleistungssektor zunehmend entwickelt, wird der technische und abstrakte Verstand immer mehr privilegiert. Die Gesellschaft wird zu einer ›Gesellschaft mit zwei Geschwindigkeiten‹, eine immer größere Kluft trennt den Teil der Bevölkerung, der sich mühlos den Ansprüchen und Zwängen der Globalisierung anpaßt, von dem, der mitzukommen Mühe hat und seinen Rückstand vergrößert. Der ›fordistische Kompromiß‹, der jahrzehntelang die soziale Frage gelöst hatte, indem er den sozialen Frieden gegen die allmähliche Bereicherung der arbeitenden Schichten getauscht hatte, verschwindet langsam, aber sicher von der Bildfläche. Die Arbeitslosigkeit ist nicht mehr konjunkturell, sondern strukturell. Vor dem Hintergrund einer allgemeinen Krise der Lohnbeschäftigung zählt die Gesellschaft gleichzeitig immer mehr Reiche und immer mehr Arme. Eine ständig wachsende Anzahl Menschen wird verwundbar und schließlich überflüssig: Sie werden nicht mehr ausgebeutet, sondern ausgeschlossen.

Dritte Folge der Globalisierung: die zunehmende Vereinheitlichung der Bräuche und Verhaltensweisen auf der ganzen Welt. Überall gibt es die gleichen Produkte, die gleichen Showgeschäfte, die gleichen Bauten, die gleichen Werbespots, die gleichen Marken. Die Globalisierung verbreitet überall die Herrschaft des Gleichen. Sie verwirklicht auf sanfte Weise eine weltweite Gleichschaltung. In dieser Sicht stellen alle kollektiven Identitäten und kulturellen Besonderheiten Hindernisse dar, die es auszurotten gilt. Die Sphäre der Interessen, über die sich stets verhandeln läßt, steht im Gegensatz zur Sphäre der nichtverhandelbaren Werte. Wirtschaft und Technowissenschaft versuchen, sich gegen Politik und Kultur durchzusetzen, was überall Widerstände hervorruft. Doch diese Widerstände verfallen häufig in das gegenteilige Extrem dessen, was sie verurteilen. Sie nehmen pathologische Formen an, speisen chauvinistische Zuckungen, krampfhafte, intolerante Irredentismen. Die Lage hat Benjamin Barber mit der Formel zusammengefaßt: die Konfrontation zwischen ›Djihas‹ und ›McWorld‹.

In einem Weltbestseller hat Samuel Huntington vorausgesagt, daß das 21. Jahrhundert einen »Kampf der Kulturen« erleben werde. Das ist eine ausschließlich negative Betrachtung. Wenn die Kultu-

ren gegeneinander kämpfen, dann wird die Globalisierung zum Abschluß kommen. In diesem Buch stelle ich eine andere Sicht der Dinge vor: nicht etwa einen Kampf der Kulturen, sondern ein Bündnis aller starken kollektiven Identitäten, aller Kulturen, die sich nicht damit abfinden, unter der Dampfwalze der Globalisierung zu verschwinden. Ich bin der Ansicht, daß die kulturellen Unterschiede, die Vielfalt der Völker und der Kulturen den eigentlichen Reichtum der Menschheit ausmachen. Doch die Verschiedenheit darf nicht als Mittel benutzt werden, die anderen auszuschließen. Was unsere Verschiedenheit am meisten gefährdet, ist nicht die Verschiedenheit der anderen, ihre Andersheit, sondern was *alle* Unterschiede gefährdet. Die weltweite Ausweitung des Gleichen ist kein Friedensfaktor: Sie erzeugt vielmehr eine Aufreizung der mimetischen Rivalität bis zum Äußersten. Nur die Anerkennung der Unterschiede ermöglicht den Kulturen, sich gegenseitig zu bereichern in der Perspektive eines echten Dialogs, wie ihn Martin Buber (*Ich und Du*) formuliert hat.

Der Liberalismus ist das Gegenteil der Demokratie, weil er an sich zerstörerisch auf die Identität und die Freiheit der Völker wirkt. Wir brauchen heutzutage mehr konkrete Demokratie. Eine solche Demokratie kann aber nur an der Basis erfolgen, innerhalb von Gemeinschaften, die über besondere *nomoi,* das heißt über geteilte Werte, verfügen. Hier sollte man sich an dem bereits im 16. Jahrhundert von Althusius entwickelten Modell orientieren: weitgehende Autonomie auf sämtlichen Ebenen, föderative Umgestaltung der Gesellschaft, systematische Anwendung des Subsidiaritätsprinzips, dem zufolge jede Ebene der nächsthöheren nur die Probleme übertragen soll, die sie zu behandeln nicht in der Lage ist.

Der Fall der Berliner Mauer hat nicht nur die Wiedervereinigung Deutschlands und Europas gekennzeichnet, sondern auch das Ende des 20. Jahrhunderts und darüber hinaus das Ende der Moderne. Wir sind aus der Zeit heraus, als die politischen Parteien mit der Machtübernahme hoffen konnten, die Gesellschaft nach Belieben zu verändern. Die Entwicklung der Sitten und der Lebensweise geht nunmehr der der Gesetze voraus, und die Technik schreitet mehr denn je eigenständig fort. Wir lebten gestern im Zeitalter der Staaten, der Nationen und der Völker. Heute leben wir im Zeitalter der Kontinente, der Gemeinschaften und der Netze. Die Revolution ist

zwar nicht mehr möglich, aber die Revolte ist es immer noch. Die Zukunft gehört den Rebellen.

In eine solche Perspektive ordnet sich dieses Buch ein. Die darin enthaltenen Texte wurden in Frankreich in den letzten Jahren einzeln veröffentlicht. Die deutsche Ausgabe widme ich allen, deren ideelles Wirken ihr Erscheinen ermöglicht haben.

ALAIN DE BENOIST

Manifest

Die Nouvelle Droite des Jahres 2000

EINFÜHRUNG

Die Nouvelle Droite ist im Jahre1968 geboren. Sie ist keine politische Bewegung, sondern ein Arbeitskreis und eine Denkschule. Die Aktivitäten, die sie seit nunmehr über dreißig Jahren entfaltet (Veröffentlichung von Büchern und Zeitschriften, Abhalten von Kolloquien und Vorträgen, Organisation von Seminaren und Sommeruniversitäten usw.), befinden sich von vornherein unter einem metapolitischen Blickwinkel.

Metapolitik ist keine andere Art, sich politisch zu betätigen. Sie ist keineswegs eine ›Strategie‹, die auf die Durchsetzung einer intellektuellen Hegemonie hinzielen würde; ebensowenig will sie andere, mögliche, Vorgehensweisen und Haltungen für untauglich erklären. Sie beruht lediglich auf der Feststellung, daß die Ideen eine entscheidende Rolle im Kollektivbewußtsein und überhaupt in der gesamten Geschichte der Menschheit spielen. In ihrer Zeit haben Heraklit, Aristoteles, Augustinus, Thomas von Aquin, René Descartes, Immanuel Kant, Adam Smith oder Karl Marx mit ihren Werken entscheidende Umwälzungen hervorgerufen, deren Auswirkungen noch heute spürbar sind. Die Geschichte entwickelt sich zwar aus dem Willen und dem Handeln der Menschen, doch dieser Wille und dieses Handeln äußern sich immer im Rahmen einer bestimmten Zahl von Einstellungen, Glaubensüberzeugungen und Vorstellungen, die ihnen einen Sinn geben und sie lenken. Die Nouvelle Droite verfolgt das Ziel, zur Erneuerung dieser sozial-historischen Vorstellungen beizutragen.

Der metapolitische Erkenntnisweg bezieht eine Betrachtung über die Entwicklung der westlichen Gesellschaften am Beginn des 21. Jahrhunderts mit ein. Nicht nur die zunehmende Ohnmacht der Parteien, der Gewerkschaften, der Regierungen sowie sämtlicher herkömmlichen Formen der Machteroberung und -ausübung ist festzustellen, sondern auch das beschleunigte Überholtsein aller Tren-

nungslinien, die die Moderne gekennzeichnet hatten, allen voran die traditionelle Trennungslinie zwischen links und rechts. Außerdem ist eine noch nie dagewesene Explosion des Wissens zu beobachten, das sich ständig vermehrt, ohne daß alle Folgen richtig erkannt werden. In einer Welt, in der geschlossene Einheiten zusammengeschalteten Netzen gewichen sind, in der die Bezugspunkte immer verschwommener werden, besteht das metapolitische Vorgehen darin, auf höchster Ebene durch neue Synthesen dem Leben wieder Sinn zu geben, außerhalb des berufspolitischen Wettstreits eine bewußt querverbindende Denkweise zu entwickeln und schließlich sich mit sämtlichen Wissensbereichen zu befassen, um eine zusammenhängende Weltanschauung zu bieten.

Das ist unser Ziel seit dreißig Jahren.

Das vorliegende Manifest stellt es unter Beweis. Im ersten Teil (»Ausgangslage«) entwickelt es eine kritische Analyse unserer Zeit. Der zweite Teil (»Grundlagen«) beschreibt den Grundstock unserer Menschenauffassung und Weltanschauung. Beide Teile werden von einer multidisziplinären Vorgehensweise geprägt, die die meisten heute anerkannten geistigen Trennungslinien umstößt. Tribalismus und Mondialismus, zentralistischer Nationalismus und Internationalismus, Liberalismus und Marxismus, Individualismus und Kollektivismus, Progressismus und Konservatismus stehen sich nämlich in derselben selbstgefälligen Logik des ausgeschlossenen Dritten gegenüber. Seit einem Jahrhundert verdecken diese künstlichen Gegensätze das Wesentliche: das Ausmaß einer Krise, die eine grundlegende Erneuerung unserer Denk-, Entscheidungs- und Handlungsweisen erfordert. Deshalb wird man auf den folgenden Seiten vergeblich nach Spuren von Wegbereitern suchen, deren Erben wir bloß wären. Die Nouvelle Droite hat nie gezögert, aus den verschiedensten theoretischen Errungenschaften, die ihr vorausgegangen sind und ihr richtig schienen, Nutzen zu ziehen. Sie betreibt ein extensives Studium der Ideengeschichte und zögert nicht, in allen Denkströmungen auf diejenigen zurückzugreifen, die ihr richtig erscheinen.

Diese querverbindende Vorgehensweise erzeugt übrigens regelmäßig den Zorn der eifersüchtigen Denkwächter, die sich darauf verstehen, die etablierten Lehrmeinungen einzufrieren und damit jede neue Synthese, die ihre intellektuelle Trägheit gefährden könnte, zu lähmen.

Seit ihren Anfängen, schließlich, führt die Nouvelle Droite Män-

ner und Frauen zusammen, die in ihrem Wohnort bewußt leben und an deren konkreter Entfaltung sie mitwirken wollen. In Frankreich wie in anderen Ländern bildet sie einen Arbeitskreis, dessen Mitglieder nicht unbedingt Intellektuelle sind, sondern sich alle aus dem einen oder dem anderen Grund für den Kampf der Ideen interessieren. Der dritte Teil dieses Manifests (»Orientierungen«) bringt also unsere Standpunkte zu den großen Debatten der Gegenwart zum Ausdruck sowie unsere Zielsetzungen für die Zukunft unserer Völker und unserer Zivilisation.

I. AUSGANGSLAGE

Jedes kritische Denken beginnt mit einer Betrachtung des Zeitabschnitts, in dem es sich entfaltet. Wir befinden uns heute in einer Übergangszeit, an einem Wendepunkt in Form eines ›Interregnums‹, das sich auf dem Hintergrund einer bedeutenden Krise abzeichnet: dem Ende der ›Moderne‹.

1. Die Moderne, was ist das?

Die Moderne bezeichnet die sozialhistorische, politische und philosophische Bewegung der letzten drei Jahrhunderte der westlichen Geschichte. Sie ist hauptsächlich durch fünf zusammenlaufende Prozesse gekennzeichnet: die *Individualisierung* durch die Zerstörung der alten Zugehörigkeitsgemeinschaften, die *Vermassung* durch die Annahme standardisierter Verhaltens- und Lebensweisen, die *Entsakralisierung* durch das Zurückweichen der großen religiösen Berichte zugunsten einer naturwissenschaftlichen Erklärung der Welt, die *Rationalisierung* durch die Herrschaft der instrumentalen Vernunft im Handelsverkehr und in der technischen Leistung, die *Universalisierung* durch die weltweite Ausbreitung eines Gesellschaftsmodells, das implizit als rational einzig mögliches und demnach als überlegenes hingestellt wird.

Diese Bewegung hat alte Wurzeln. In vieler Hinsicht stellt sie eine Verweltlichung von Begriffen und Gesichtspunkten dar, die der christlichen Metaphysik entlehnt und, nach Ausmerzung jeglicher Transzendenz, auf das weltliche Leben angewandt wurden. Die großen Veränderungen, die die weltlichen Ideologien der nachrevolutionären Zeit prägten, waren nämlich schon im Christentum im

Keim enthalten. Der Individualismus wohnte bereits dem Begriff des individuellen Heils inne sowie der besonderen, intimen Beziehung, die der Gläubige mit Gott unterhält und vor jeder diesseitigen Verwurzelung geht. Der Egalitarismus gründet in der Vorstellung, daß alle Menschen gleichermaßen zur Erlösung berufen sind, da alle gleichermaßen mit einer individuellen Seele ausgestattet sind, deren absoluten Wert die ganze Menschheit gemeinsam hat. Der Progressismus entspringt der Vorstellung, daß die Geschichte einen absoluten Beginn und ein notwendiges Ende besitzt, wobei ihr Verlauf insgesamt mit dem göttlichen Plan gleichgestellt wird. Der Universalismus schließlich ist der natürliche Ausdruck einer Religion, die eine geoffenbarte Wahrheit zu besitzen vorgibt, diese Wahrheit sei für alle Menschen gültig und rechtfertige, daß man deren Bekehrung fordert. Das moderne politische Leben selbst gründet sich auf verweltlichte theologische Vorstellungen. Das Christentum, heute nur noch eine Meinung unter anderen, wurde selber zum erste Opfer dieser Bewegung, die es widerstrebend in Gang setzte. In der Geschichte des Abendlandes wird das Christentum die Religion des Austritts aus der Religion gewesen sein

Die einzelnen philosophischen Schulen der Moderne, die miteinander wetteifern und manchmal in ihren Ausdrucksformen einander widersprechen, sind sich trotzdem über das Wesentliche einig: über die Vorstellung, daß es für alle sozialen, moralischen und politischen Erscheinungen eine einzige und verallgemeinernde Lösung gebe. In diesen Schulen wird die Menschheit als eine Summe von rationalen Individuen verstanden, die aus Interesse, moralischer Überzeugung, Sympathie oder gar Angst dazu berufen werden, ihre Einheit in der Geschichte zu verwirklichen. In diesem Blickwinkel wird die Weltvielfalt zu einem Hindernis, und alles, was die Menschen voneinander unterscheidet, wird als nebensächlich oder zufällig, als überholt oder gefährlich wahrgenommen. Sofern die Moderne nicht nur ein Ideenkorpus, sondern auch ein Aktionsmodus war, hat sie mit allen Mitteln versucht, die Menschen aus ihren einzelnen Zugehörigkeiten herauszureißen, um sie einer weltweiten Verbindungsform zu unterwerfen. In der Praxis hat sich der Markt, von der Logik des Kapitals getragen, als die wirksamste erwiesen.

2. Die Krise der Moderne

Die Vorstellungswelt der Moderne war durch die Wünsche nach Freiheit und Gleichheit beherrscht. Diese beiden Hauptwerte wurden verraten. Von den Gemeinschaften abgeschnitten, die sie beschützten und ihrem Leben Sinn und Form verliehen, stehen die Menschen nunmehr unter der Fuchtel riesiger Herrschafts- und Entscheidungsmechanismen, gegenüber denen ihre Freiheit rein formell bleibt. Sie ertragen die globalisierte Macht des Markts, der Technowissenschaft oder der Kommunikation, ohne jemals deren Richtung beeinflussen zu können. Auch das Versprechen von Gleichheit ist zweifach gescheitert: Der Kommunismus hat sie verraten, indem er die mörderischsten Regime der Geschichte errichtete; der Kapitalismus hat sie in den Wind geschlagen, indem er die schändlichsten wirtschaftlichen und sozialen Ungleichheiten mit einer grundsätzlichen Gleichheit rechtfertigte. Die Moderne hat ›Rechte‹ verkündet, ohne aber Mittel zu deren Ausübung zu geben. Sie hat alle Bedürfnisse gesteigert und schafft ständig neue, behält aber deren Zutritt nur einer kleinen Minderheit vor, was den Frust und den Zorn aller anderen nährt. Die Ideologie des Fortschritts wiederum, die den Erwartungen der Menschen genügt hatte, indem sie die Aussicht auf eine immer bessere Welt pflegte, kennt heute eine tiefgreifende Krise: Die sich als unvorhersehbar erweisende Zukunft ist nicht mehr Hoffnungsträger, sondern macht den meisten Angst. Jede Generation begegnet nunmehr einer Welt, die sich von der ihrer Väter unterscheidet: Diese ständige Neuheit, die auf der Nichtigkeitserklärung der Abstammung und der früheren Erfahrungen beruht und mit einer immer schnelleren Veränderung der Lebensweisen und der -räume einhergeht, erzeugt kein Glück, sondern Angst.

Das ›Ende der Ideologien‹ bezeichnet die historische Erschöpfung der großen mobilisierenden Berichte, die der Liberalismus, der Sozialismus, der Kommunismus, der Nationalismus, der Faschismus oder der Nationalsozialismus verkörpert haben. Das 20. Jahrhundert hat das Ende der meisten dieser Lehren eingeläutet, zu deren konkreten Auswirkungen die Genozide, Ethnozide und Massenmorde, die totalen Kriege zwischen den Nationen und die ständige Konkurrenz zwischen den Menschen, die ökologischen Katastrophen,

das soziale Chaos, der Verlust aller bedeutsamen Bezugspunkte gehörten. Indem das materielle Wachstum die erlebte Welt zugunsten der instrumentellen Vernunft zerstörte, führte es zu einer noch nie dagewesenen geistigen Verarmung. Das materielle Wachstum machte die Sorge allgemein, die Angst, in einer stets unsicheren Gegenwart, in einer Welt ohne Vergangenheit und Zukunft zu leben. Die Moderne hat somit die geist- und inhaltsloseste Zivilisation zustande gebracht, die die Menschheit je gekannt hat: Die Werbesprache ist zum Paradigma, zum Muster aller gesellschaftlichen Sprachen geworden, die Herrschaft des Geldes verlangt die Allgegenwart der Ware, der Mensch wandelt sich in einer Atmosphäre des armen Hedonismus in ein Austauschobjekt um; die Technik engt die erlebte Welt in das befriedete und rationalisierte Netz der vornehmen Zurückhaltung ein; Kriminalität, Gewalt und Unsittlichkeit breiten sich aus in einem Krieg aller gegen alle und von jedem gegen sich selbst, das unsichere Individuum schwebt in den entwirklichten Welten der Droge, des Virtuellen und des Medialen; das Land verödet zugunsten unbewohnbaren Stadtrandgebieten und ungeheuren Megastädten; der einsame Mensch geht in einer anonymen, feindlich gesinnten Menge unter, während die alten sozialen, politischen, kulturellen oder religiösen Vermittlungen immer schwächer und undifferenzierter werden.

Da die Verfechter der herrschenden Ideologie nichts mehr zu sagen haben und das wachsende Unbehagen in den heutigen Gesellschaften feststellen, sind sie zu einem beschwörenden, von den Medien gepowerten Diskurs in einer implosionsgefährdeten Welt verurteilt. *Implosion,* und nicht Explosion.

Diese diffuse Krise, in der wir uns befinden, weist darauf hin, daß sich die Moderne ihrem Ende nähert, gerade zu dem Zeitpunkt, da die universalistische Bestrebung, die sie begründete, im Begriff ist, unter der Schirmherrschaft der liberalen Globalisierung Wirklichkeit zu werden. Die Zeit der Spätmoderne zeichnet sich sowohl durch eine Hypertrophie der Moderne (mit der Radikalisierung einiger ihrer destruktivsten Aspekte) als auch durch das Aufkommen einer nicht eindeutigen Postmoderne. Diese nimmt einerseits die Form eines ›Postmodernismus‹ an, der mit Auflösung, Laissez-aller, übertriebenen Konsum und Skepsis auf breiter Basis (›*anything goes*‹) einhergeht. Andererseits zeichnet sie mit einer Reihe von neuen The-

men eine eigene Perspektive: ein plötzlich starkes Interesse für ökologische Fragen, die Suche nach Lebensqualität, die Rolle der ›Stämme‹ und der ›Netze‹, die neue Bedeutung der Gemeinschaften, die Politik der Gruppenanerkennung, die Vermehrung der infra- oder überstaatlichen Konflikte, das Wiederauftreten der sozialen Gewalt, der Untergang der eingerichteten Religionen, der wachsende Widerstand der Völker gegen ihre Eliten usw. Die Überwindung der Moderne wird nicht die Form eines ›großen Abends‹ (weltlicher Form der Parusie) einnehmen, sondern sich durch das Heraufkommen tausender Morgenröten äußern, das heißt durch das Aufbrechen souveräner, von der Herrschaft der Moderne befreiter gemeinschaftlicher Räume. Die Überwindung der Moderne wird auch nicht durch einen Rückschritt erfolgen, wie von den konterrevolutionären oder traditionalistischen Kritikern aufgrund einer idealisierten Anschauung der Vergangenheit gewünscht, denn die gegenwärtige Lage ist nichts anderes als die Folge dieser Vergangenheit. Überwunden wird sie vielmehr durch einen *Rückgriff* auf bestimmte vormoderne Werte in einer bewußt postmodernen Blickrichtung. Die soziale Anomie und der heutige Nihilismus werden nur um den Preis einer solchen grundlegenden Erneuerung abgewendet werden.

3. Der Liberalismus, der Hauptfeind

Der Liberalismus verkörpert die vorherrschende Ideologie der Moderne, sie erschien als erste und wird auch als letzte verschwinden. In einer ersten Phase verselbständigte das liberale Denken die Wirtschaft gegenüber der Moral, der Politik und der Gesellschaft, in die sie zuvor eingefügt war. In einer zweiten Phase machte es den Handelswert zur souveränen Instanz allen Gemeinschaftslebens und das Modell des Marktes zum Paradigma aller gesellschaftlichen Erscheinungen. Der Anbruch vom ›Reich der Quantität‹ bezeichnet diesen Übergang der Marktwirtschaften zu Marktgesellschaften, das heißt die Ausdehnung der Gesetze des von der ›unsichtbaren Hand‹ gekrönten Handelsaustausches auf sämtliche Lebensbereiche. Zum anderen erzeugte der Liberalismus den neuzeitlichen Individualismus aufgrund einer Anthropologie, die sowohl in beschreibender als auch in normativer Hinsicht falsch ist: Sie gründet auf einem eindimensionalen Individuum, das als vorhergehend angesehen wird,

seine ›unantastbaren Rechte‹ aus einer im wesentlichen nichtsozialen ›Natur‹ schöpft und sein besseres Interesse ständig zu maximieren versucht, und zwar durch die Ausschaltung jeder nichtquantifizierbaren Überlegung sowie jedes Werts, der nicht rational berechenbar ist.

Dieser doppelte – individualistische und ökonomistische – Trieb geht mit einer ›darwinistischen‹ Anschauung des gesellschaftlichen Lebens einher. Letzteres lasse sich letzten Endes auf einen allgemeinen Wettbewerb, neue Auflage des ›Kriegs aller gegen alle‹, zurückführen, um die ›besten‹ auszulesen. Aber abgesehen davon, daß der ›reine und vollkommene‹ Wettbewerb ein Mythos ist, da vor ihm immer Kräfteverhältnisse vorhanden sind, sagt er überhaupt nichts über den Wert des Ausgelesenen aus: Das Beste ebensowie das Schlimmste gehen daraus hervor. Die Evolution list diejenigen aus, die zum Überleben am geeignetesten sind, doch der Mensch begnügt sich eben nicht damit zu überleben: Er richtet sein Leben nach Werteordnungen aus, gegenüber denen der Liberalismus neutral zu bleiben behauptet.

Das ungerechte Wesen der liberalen Herrschaft erzeugte im 19. Jahrhundert, im Rahmen der industriellen Revolution, eine berechtigte Reaktion mit dem Aufkommen der sozialistischen Bewegung. Diese hat unter dem Einfluß der marxistischen Theorien Abwege eingeschlagen. Bei allen Gegensätzen gehören Liberalismus und Marxismus nämlich im wesentlichen derselben von der Aufklärung überkommenen Welt an: der gleiche Grundindividualismus, der gleiche einebnende Universalismus, der gleiche Rationalismus, der gleiche Vorrang des Wirtschaftsfaktors, die gleiche Betonung des emanzipierenden Werts der Arbeit, der gleiche Glaube an den Fortschritt, das gleiche Streben nach dem Ende der Geschichte. In mancher Hinsicht hat der Liberalismus nur mit größerer Wirkung bestimmte Ziele verwirklicht, die er mit dem Marxismus teilte: Ausrottung der kollektiven Identitäten und der traditionellen Kulturen, Entzauberung der Welt, Vereinheitlichung des Produktionssystems.

Die verheerenden Auswirkungen des Markts förderten ebenso die Entstehung und die Stärkung des Wohlfahrtsstaats. Im Laufe der Geschichte waren Markt und Staat bereits miteinander einhergegangen, wobei der Staat versucht hatte, innergemeinschaftliche Austausche, die nicht im Handelsverkehr erfolgten und bislang ungreif-

bar waren, der Steuererhebung zu unterziehen, und einen einheitlichen Wirtschaftsraum zu einem Werkzeug seiner Macht zu machen. Die Auflösung der gemeinschaftlichen Bindungen, hervorgerufen durch die Merchandisierung (Marktanpassung) des gesellschaftlichen Lebens, machte in der Folge die allmähliche Verstärkung eines Wohlfahrtsstaats notwendig, der, um den Ausfall der traditionellen Solidaritätsmechanismen auszugleichen, die nunmehr notwendigen Umverteilungen vorzunehmen hatte. Weit davon entfernt, die Bahn des Liberalismus zu erschweren, haben ihm diese staatlichen Eingriffe zum Gedeihen verholfen, indem sie Volksaufstände vermieden und die Sicherheit und Stabilität gewährleisteten, die für die Handelsaustausche notwendig sind. Im Gegenzug hat der Wohlfahrtsstaat, der lediglich eine abstrakte, anonyme und undurchsichtige Umverteilungsstruktur darstellt, die Unverantwortlichkeit verallgemeinert und damit die Gesellschafter in ebensoviele Fürsorgeempfänger verwandelt, die nicht mehr so sehr den Sturz des liberalen Systems fordern als die endlose Erweiterung ihrer Rechte ohne Gegenleistung.

Der Liberalismus zieht schließlich die Verneinung der spezifischen Besonderheit des Politischen nach sich, die stets Entscheidungsfreiheit und Zweckpluralität voraussetzt. Die ›liberale Politik‹ erscheint von daher als ein Widerspruch in sich. Indem sie die soziale Bindung aufgrund einer Theorie der rationalen Wahlentscheidung zu entwickeln trachtet, die die Bürgerschaft auf den praktischen Nutzen reduziert, läuft sie auf das Ideal einer ›wissenschaftlichen‹ Verwaltung der gesamten Gesellschaft hinaus, die sie einzig unter den Blickwinkel der technischen Expertise stellt.

Der liberale Rechtsstaat, zu oft mit einer Richterrepublik gleichgestellt, glaubt im übrigen darauf verzichten zu können, ein Modell ›guten Lebens‹ zu bieten, und ist bestrebt, die der gesellschaftlichen Vielfalt innewohnenden Konflikte zu neutralisieren, und zwar mit rein juristischen Verfahren, die eher bestimmen sollen, was gerecht, als was gut ist. Der öffentliche Raum löst sich im privaten Raum auf, während die repräsentative (parlamentarische) Demokratie auf einen Markt hinausläuft, auf dem ein immer kleineres Angebot (Neuausrichtung der Parteienprogramme, weitgehende Übereinstimmung der Politiken) und eine immer weniger motivierte Nachfrage (Enthaltung) zusammenkommen.

Im Zeitalter der Globalisierung stellt sich der Liberalismus nicht mehr als Ideologie dar, sondern als ein internationales System zur Produktion und Reproduktion der Menschen und Waren, das vom Hypermoralismus der Menschenrechte überragt ist. Diese doppelte Polarität von Wirtschaft und Moral stellt den zentralen Block der Vorstellungen einer endenden Moderne dar. Es gilt also nicht, den politischen Liberalismus abzulehnen und dabei den wirtschaftlichen Liberalismus zu akzeptieren, wie im rechten Lager der Fall, oder umgekehrt, den wirtschaftlichen Liberalismus abzulehnen und dabei den politischen zu akzeptieren, wie links zu beobachten ist. In *allen* seinen Erscheinungsformen stellt der Liberalismus den Hauptgegner aller dar, die an seiner Überwindung wirken.

II. GRUNDLAGEN

»Erkenne dich selbst«, lautete der delphische Spruch. Der Schlüssel jeder Weltanschauung, jedes politischen, moralischen oder philosophischen Engagements liegt zunächst in einer Anthropologie. Unsere Handlungen erfolgen außerdem durch bestimmte Ordnungen der gesellschaftlichen Praxis, die alle *Wesen* der Beziehungen der Menschen untereinander und mit der Welt darstellen: das Politische, die Wirtschaft, die Technik und die Ethik.

1. Der Mensch: ein Moment des Lebendigen

Die Moderne hat die Existenz einer Natur des Menschen geleugnet (Theorie der Tabula rasa) oder hat sie abstrakten Eigenschaften zugeschrieben, die der realen Welt und der erlebten Existenz fremd sind. Um den Preis dieses radikalen Bruchs tauchte die Idealvorstellung von einem ›neuen Menschen‹ auf, der durch allmähliche oder plötzliche Veränderung seines Umfelds unendlich formbar sei. Diese Utopie führte zu den totalitären Experimenten des 20. Jahrhunderts. In den liberalen Kreisen äußerte sie sich durch den irrigen Glauben an die Allmacht des Milieus, der nicht wenige Enttäuschungen erzeugte, vor allem im Erziehungsbereich:

Das Menschentum ist eine Wirklichkeit. Auch die Heritabilität, das heißt das Eingreifen genetischer Faktoren bei der Bestimmung der interindividuellen Schwankungen für gewisse Fähigkeiten, Cha-

rakterzüge und Verhaltensweisen, kann nicht mehr ernsthaft bezweifelt werden. In einer Gesellschaft, in der die kognitiven Fähigkeiten die gesellschaftliche Stellung zunehmend am stärksten bestimmen, kann diese Tatsache nicht verschwiegen werden.

Der Mensch ist zunächst ein Tier und fügt sich als solches in die Ordnung des Lebendigen ein, deren Dauer sich in Hunderten von Millionen Jahren messen läßt. Vergleicht man die Geschichte des organischen Lebens mit einem vierundzwanzigstündigen Tag, erfolgt das Auftreten unserer Art erst in den letzten dreißig Sekunden. Die Menschwerdung selbst verlief über mehrere zehntausend Generationen. Insofern sich das Leben zunächst durch Übertragung der im Erbgut enthaltenen Information verbreitet, kommt der Mensch nicht als unbeschriebenes Blatt auf die Welt: Jeder von uns trägt bereits die allgemeinen Merkmale unserer Art, zu denen individuelle oder kollektive Anlagen für besondere Fertigkeiten und bestimmte Verhaltensweisen hinzukommen. Der Mensch entscheidet nicht über dieses Erbe, das seine Eigenständigkeit und seine Formbarkeit einschränkt, ihm aber auch ermöglicht, sich den politischen und gesellschaftlichen Konditionierungen zu widersetzen.

Doch der Mensch ist nicht nur ein Tier: Das bei ihm spezifisch Menschliche – Bewußtsein seines eigenen Bewußtseins, abstraktes Denken, syntaktische Sprache, symbolisches Vermögen, Fähigkeit zur sachlichen Feststellung und zum Werturteil – widerspricht nicht seiner Natur, sondern verlängert sie, indem es ihr eine zusätzliche, eigenartige Dimension verleiht. Die biologischen Determinationen des Menschen zu leugnen oder ihn auf sie zu beschränken, indem man seine besonderen Merkmale auf die Zoologie zurückführt, stellen also zwei gleichermaßen unsinnige Haltungen dar. Der erbliche Anteil unseres Menschentums bildet nur die Grundlage unseres sozialen und historischen Lebens: Weil seine Instinkte nicht zweckprogrammiert sind, besitzt der Mensch ein Stück Freiheit (er muß sowohl moralische als auch politische Wahlentscheidungen treffen), deren einzige natürliche Grenze eigentlich der Tod ist. Der Mensch ist in erster Linie ein Erbempfänger, aber er kann über sein Erbe verfügen. Wir bauen uns historisch und kulturell auf Grund der Voraussetzungen unserer biologischen Beschaffenheit auf, die die Grenze unseres Menschentums bilden. Das jenseits dieser Grenze Liegende kann Gott, Kosmos, Sein oder Nichts genannt werden:

Die Frage nach dem ›Warum‹ hat dort keinen Sinn mehr, denn alles, was sich jenseits der menschlichen Grenzen befindet, ist definitionsgemäß undenkbar. Unsere Denkbewegung bietet also eine ausgewogene Menschenauffassung, die sowohl das Angeborene als auch die persönlichen Fähigkeiten und das soziale Umfeld berücksichtigen. Sie lehnt die Ideologien ab, die einen einzigen dieser Bestimmungsfaktoren, ob biologisch, wirtschaftlich oder mechanisch, überbetonen.

2. Der Mensch: ein verwurzeltes, gefahrvolles und offenes Wesen

Der Mensch ist wesensgemäß weder gut noch böse, aber er ist fähig, das eine oder das andere zu sein. Hierin ist er ein offenes, ›gefahrvolles‹ Wesen, das immer in der Lage ist, sich selbst zu übertreffen oder sich zu erniedrigen. Die sozialen und moralischen Regeln ebenso wie die Einrichtungen oder die Traditionen ermöglichen, diese ständige Gefahr zu bannen, indem sie den Menschen auffordern, sich bei Anerkennung der sein Leben begründenden Normen aufzubauen, indem sie ihm dabei Sinn und Bezugspunkte geben.

Die Menschheit, als undeutliche Gesamtheit der sie zusammensetzenden Menschen bestimmt, bezeichnet entweder eine biologische Kategorie (die Art) oder eine aus dem abendländischen Denken stammende philosophische Kategorie. In sozialhistorischer Hinsicht existiert der Mensch an sich nicht, denn die Zugehörigkeit zur Menschheit wird immer durch eine besondere kulturelle Zugehörigkeit vermittelt. Diese Feststellung ist kein Produkt des Relativismus. Alle Menschen haben ihre menschliche Natur gemeinsam, ohne die sie sich nicht verständigen könnten, aber ihre gemeinsame Zugehörigkeit zur Art äußert sich immer von einem besonderen *Kontext* aus. Sie teilen die gleichen wesentlichen Bestrebungen, doch diese nehmen je nach den Epochen und den Orten stets unterschiedliche konkrete Formen an. In diesem Sinne ist die Menschheit ganz und gar mannigfaltig: die Mannigfaltigkeit geht von ihrem Wesen selbst aus.

Der Mensch ist nicht vorhergehend. Da er ein soziales Tier ist, ist sein Leben von seinen Zugehörigkeiten nicht zu trennen. Das Menschenleben fügt sich zwangsläufig in einen Kontext ein, und dieser geht dem – selbst gegenüber den eigenen Zugehörigkeiten kritischen

– Urteil voraus, das die Menschen und Gruppen über die Welt abgeben, Dieser Kontext gibt ihren Bestrebungen und Zielen Form: In der realen Welt gibt es nur konkret situierte Personen. Die biologischen Unterschiede selbst sind nur in bezug auf gesellschaftliche und kulturelle Gegebenheiten bedeutsam. Der Mensch trägt sich von Natur aus in das Register der Kultur ein: Als besonderes Wesen befindet er sich immer an der Schnittstelle des Allgemeinen (seiner Art) und des Besonderen (jeder Kultur, jeder Epoche). Die Unterschiede zwischen den Kulturen wiederum sind weder die Wirkung einer Illusion noch vorübergehende, zufällige oder nebensächliche Merkmale. Alle Kulturen haben ihren eigenen »Schwerpunkt« (Herder): Unterschiedliche Kulturen geben unterschiedliche Antworten auf die wesentlichen Fragen. Deshalb läuft jeder Versuch, sie zu vereinheitlichen, auf ihre Zerstörung hinaus. Die Vorstellung von einem absoluten, allgemeingültigen und ewigen Gesetz, das letzten Endes unsere moralischen, religiösen und politischen Entscheidungen bestimmen soll, entbehrt somit jeder Grundlage. Diese Vorstellung liegt aber allen Totalitarismen zugrunde.

Die Menschengesellschaften sind konfliktiv und kooperativ zugleich, ohne daß man eines dieser Merkmale zugunsten des anderen ausschalten kann. Der friedliebende Glaube an die Möglichkeit, innerhalb einer versöhnten und transparenten Gesellschaft die Konflikte verschwinden zu lassen, hat ebenso wenig Gültigkeit wie die liberale, rassistische oder sozialdarwinistische Anschauung, die auf übermäßigem Wettbewerb gründet und das Leben zu einem ständigen Krieg zwischen den Menschen oder den Gruppen macht. Wenn die Aggressivität zweifellos an der schöpferischen Tätigkeit und an der Dynamik des Lebens beteiligt ist, hat auch die Evolution beim Menschen das Zutagetreten kooperativer (altruistischer) Verhaltensweisen gefördert, die sich nicht immer im einzigen Bereich seiner genetischen Verwandtschaft äußern. Zum anderen konnten sich die großen historischen Werke und Entwürfe nur dadurch dauerhaft festsetzen, daß sie eine Harmonie schufen, die auf der Anerkennung gemeinsamer Güter, der Wechselbeziehung von Rechten und Pflichten, der gegenseitigen Hilfe und der Teilung gegründet war. Das Menschenleben ist weder friedlich noch streitbar, weder gut noch schlecht, weder schön noch häßlich, es verläuft vielmehr in einer tragischen Spannung zwischen diesen anziehenden und abstoßenden Polen.

3. Die Gesellschaft: ein Körper von Gemeinschaften

Das Menschenleben ist von den Gemeinschaften und den sozialen Gebilden, in die es sich einfügt, nicht zu trennen. Die Vorstellung von einem ursprünglichen ›Naturzustand‹, in dem eigenständige Individuen koexistiert hätten, ist reine Fiktion: Ursprünglich entwikkelte sich die Gesellschaft nicht aus einem Vertrag, in den die Menschen eingewilligt hätten, um ihr besseres Interesse zu maximieren, sondern aus einem spontanen Zusammenschluß, deren älteste Form wahrscheinlich die erweiterte Familie ist.

Die Gemeinschaften, die den sozialen Zustand verkörpern, zeichnen ein vielschichtiges Gewebe von Zwischenkörpern, die sich zwischen dem Einzelnen, den Menschengruppen und der Menschheit befinden. Man unterscheidet zwischen vererbten und geschaffenen bzw. ausgewählten Gemeinschaften. Die soziale Bindung, deren Eigenständigkeit die reaktionären Denkschulen nie zu erkennen vermochten und die sich keineswegs mit der einzigen ›bürgerlichen Gesellschaft‹ deckt, definiert sich zunächst als Modell für die Handlungen der Einzelnen, und nicht als gesamte Wirkung dieser Handlungen; die soziale Bindung beruht auf der geteilten Zustimmung, daß dieses Modell bereits vorhanden ist.

Die kollektive Zugehörigkeit hebt nicht die individuelle Identität auf, sondern bildet deren Grundlage: Man verläßt seine ursprüngliche Gemeinschaft meistens, um sich einer anderen anzuschließen. Ob vererbt oder ausgewählt, alle Gemeinschaften beruhen auf Wechselseitigkeit. Die Gemeinschaften bauen und erhalten sich in der von jedem ihrer Mitglieder erfahrenen Gewißheit, daß alles, was von ihnen gefordert wird, auch von den anderen gefordert werden kann und muß. Vertikale Wechselseitigkeit der Rechte und Pflichten, des Beitrags und der Umverteilung, des Gehorsams und des Beistands, horizontale Wechselseitigkeit der Geschenke und Gegengeschenke, der Brüderlichkeit, der Freundschaft, der Liebe. Der Reichtum des gesellschaftlichen Lebens steht im Verhältnis zur Vielfalt der Zugehörigkeiten, die es bietet: Diese Vielfalt wird ständig gefährdet durch Mangel (Anpassung, Gleichgültigkeit) oder durch Übertreibung (Abspaltungen, Zersplitterung).

Die holistische Auffassung, der zufolge das Ganze die Summe seiner Bestandteile übersteigt und eigene Eigenschaften besitzt, wurde

vom modernen Individualismus/Universalismus bekämpft, der die Gemeinschaft mit erduldeter Hierarchie, Abschottung und Lokalpatriotismus in Beziehung brachte. Dieser Individualismus/Universalismus entfaltete sich unter den beiden Formen des (politischen) Vertrags und des (wirtschaftlichen) Markts. In Wirklichkeit hat die Moderne den Menschen nicht befreit, indem sie ihn von seinen früheren Bindungen (Familien-, Orts-, Körperschafts-, Stammes-, Religionszugehörigkeit) loslöste. Sie hat ihn nur anderen Zwängen unterworfen, die härter sind, da entfernter, unpersönlicher und anspruchsvoller: Eine mechanische, abstrakte und einheitliche Abhängigkeit hat die vielförmigen organischen Rahmen abgelöst. Indem der Mensch einzelgängerischer wurde, wurde er auch verwundbarer und hifloser. Er hat den Sinn vergessen, weil er sich nicht mehr mit einem Modell identifizieren kann, weil es für ihn keinen Sinn mehr gibt/macht, sich vom Standpunkt des gesellschaftlichen Ganzen aus zu positionieren. Der Individualismus führte zur Ausgliederung und Abseitsstellung, zur Entinstitutionalisierung (die Familie z.B. sozialisisiert nicht mehr) und zur Erschleichung der sozialen Bindung durch die staatlichen Bürokratien. In der Stunde der Bilanz stellt sich das große Emanzipierungsprojekt der Moderne als Entfremdung in großem Maßstab heraus.

Weil die modernen Gesellschaften darauf abzielen, Menschen zusammenzuschließen, die sich alle den anderen gegenüber als Fremde erfahren und kein gegenseitiges Vertrauen mehr spüren oder zeigen, können sie keine gesellschaftliche Beziehung in Betracht ziehen, die nicht einer ›neutralen‹ Steuerungsinstanz untersteht. Deren reinste Formen sind der Austausch (liberalkapitalisches System des Gesetzes des Stärkeren) und die Unterordnung (totalitäres System des Gehorsams gegenüber dem allmächtigen Zentralstaat). Die sich zur Zeit einbürgernde Mischform äußert sich durch eine Wucherung abstrakter Rechtsvorschriften, die allmählich jeden Teil unseres Lebens flächendeckend vernetzen; das Verhältnis zum Anderen wird Gegenstand einer ständigen Überwachung, um die Gefahr einer Implosion zu bannen.

Nur eine Rückkehr zu den Gemeinschaften und zu politischen Formen menschlichen Ausmaßes wird dem Ausschluß, der Auflösung der sozialen Bindung, ihrer Verdinglichung oder Verrechtlichung Abhilfe schaffen.

4. Das Politische: ein Wesen und eine Kunst

Die Existenz des Politischen hängt damit zusammen, daß das gesellschaftliche Leben immer mehrere Zwecke hat und daß sich eine Entscheidung aufdrängt, einige auf Kosten der anderen auszuwählen. Das Politische besitzt ein eigenes Wesen und eigene Gesetze, die sich ebenso wenig auf die ökonomische Rationalität reduzieren lassen wie auf die Ethik, die Ästhetik, die Metaphysik oder das Sakrale. Das Politische setzt voraus, daß Begriffspaare wie öffentlich und privat, Befehl und Gehorsam, Beratung und Entscheidung, Staatsbürger und Ausländer, Freund und Feind anerkannt werden. Wenn die Moral in der Politik mitspielt – die Entscheidung strebt das Allgemeinwohl an und orientiert sich an der Norm, die die Werte und Sitten der Gemeinschaft bilden, in der sie ausgeübt wird –, heißt das trotzdem nicht, daß eine individuelle Moral politisch anwendbar sei. Nun aber ist der öffentliche Bereich immer der Ort, an dem sich eine bestimmte Auffassung vom ›guten Leben‹ behauptet. Aus dieser Vorstellung, die man sich vom Guten macht, geht das Gerechte hervor, und nicht umgekehrt.

Das neuzeitliche Denken hat die illusorische Vorstellung von einer ›Neutralität‹ der Politik entwickelt, die die Macht auf die verwaltende Leistungsfähigkeit, auf die mechanische Anwendung juristischer, technischer oder ökonomischer Normen reduziert: die »Regierung der Menschen« solle sich nach der »Verwaltung der Dinge« richten. Die Neutralisierung des Politischen durch die Moral (Ideologie der Menschenrechte), die Ökonomie (wirtschaftliche Globalisierung), das Recht (Regierung der Richter) oder die Medien (Unterhaltungsgesellschaft) ordnet sich in dieselbe Zielsetzung ein. Die Regierungsformen, die sich weigern, das Wesen des Politischen anzuerkennen, die Vielzahl der Zwecke leugnen oder die Entpolitisierung fördern, sind definitionsgemäß ›unpolitisch‹.

Das erste Ziel jeden politischen Handelns ist, innen den bürgerlichen Frieden, das heißt die Sicherheit und die Harmonie zwischen den Gesellschaftsmitgliedern, walten zu lassen und nach außen diese vor Gefahren zu schützen. Gegenüber diesem Ziel ist die Wahl, die man zwischen miteinander konkurrierenden Werten (mehr Freiheit, Einheit, Verschiedenheit, Solidarität usw.) trifft, zwangsläufig etwas willkürlich: Sie läßt sich nicht beweisen, sondern behauptet

sich und wird an den Ergebnissen beurteilt. Insofern ist das Politische von dem Begriff ›konkrete Ordnung‹ nicht zu trennen.

Erfährt sich der Einzelne als Person innerhalb einer Gemeinschaft, so baut er sich als Staatsbürger in der Demokratie auf, dem einzigen Regierungssystem, das ihm die Teilnahme an den öffentlichen Diskussionen und Entscheidungen bietet, auch die Vorzüglichkeit durch Erziehung und Selbstgestaltung.

Die Demokratie ist nicht mit der Französischen Revolution von 1789 aufgekommen, sondern bildet seit dem griechischen Stadtstaat und den alten germanischen ›Freiheiten‹ eine beständige Tradition in Europa. Sie kann sich weder auf die ehemaligen ›Volksdemokratien‹ der osteuropäischen Staaten reduzieren noch auf die liberale parlamentarische Demokratie, die heute im Westen herrscht. Die Demokratie bezeichnet weder den Parteienstaat noch die Prozeßordnung des liberalen Rechtsstaats, sondern vor allem das politische System, in dem das Volk der Souverän ist. Sie beruht nicht auf dem Prinzip der ständigen Diskussion, sondern auf dem einer Volkskontrolle der hinsichtlich des Gemeinwohls getroffenen Entscheidungen. Seine Souveränität kann das Volk den politischen Führungskräften, die es bestellt, übertragen, tritt sie allerdings zu ihren Gunsten ab. Das Gesetz der bei der Wahl zutage tretenden Mehrheit heißt nicht, daß die Wahrheit aus der größten Zahl hervorgehe; dieses Gesetz ist lediglich eine Technik, die die größtmögliche Meinungsübereinstimmung zwischen dem Volk und seiner Führung zu gewährleisten ermöglicht. Die Demokratie ist schließlich die Regierungsform, die am ehesten in der Lage ist, der Vielzahl an Bestrebungen und Projekten innerhalb einer Gesellschaft gerecht zu werden und deren friedliche Auseinandersetzung auf sämtlichen Ebenen des öffentlichen Lebens zu organisieren: friedliche Lösung der Meinungs- und Personenkonflikte, keine Zwangsverhältnisse zwischen Mehrheit und Minderheit; die Meinungsfreiheit der Minderheiten ergibt sich aus dem Umstand, daß sie möglicherweise die künftige Mehrheit bilden werden.

Grundlegendes Prinzip der Demokratie, in der das Volk der Gegenstand der gesetzgebenden Gewalt ist, ist die politische Gleichheit. Dieses Prinzip unterscheidet sich von dem der Gleichberechtigung aller Menschen, das zu keiner Regierungsform führen kann (eine allen Menschen gemeinsame Gleichheit ist definitionsgemäß

eine apolitische Gleichheit, da ihr die logische Folge einer möglichen Ungleichheit fehlt). Die demokratische Gleichheit ist kein anthropologisches Prinzip (sie sagt nichts über das Wesen des Menschen aus), sie stellt nicht auf, daß alle Menschen von Natur aus gleich sind, sondern nur, daß sie *politisch* gleich sind, weil sie alle gleichermaßen der gleichen politischen Einheit angehören. Es handelt sich also um eine substantielle Gleichheit, die auf der Zugehörigkeit gründet. Wie jedes politische Prinzip schließt sie die Möglichkeit einer Unterscheidung mit ein, im vorliegenden Fall zwischen Bürgern und Nichtbürgern. Der wichtigste Begriff der Demokratie ist weder der Einzelne noch die Menschheit, sondern die Gesamtheit der als Volk politisch zusammengeschlossenen Bürger. Die Demokratie ist die Regierungsform, die die Quelle der Rechtmäßigkeit der Macht in das Volk setzt und bestrebt ist, die größtmögliche Übereinstimmung zwischen Regierenden und Regierten zu verwirklichen: Sie ist der Auffassung, daß der tatsächliche, existentielle, Unterschied zwischen den einen und den anderen niemals ein qualitativer Unterschied sein kann. Diese Übereinstimmung ist der politische Ausdruck der Identität des Volkes, das über seine Regierenden die Möglichkeit erlangt, sich selbst politisch gegenwärtig zu sein. Die Demokratie setzt also ein Volk voraus, das in der Sphäre des öffentlichen Lebens politisch zu handeln imstande ist. Der Abstentionismus und der Rückzug in das private Leben bringen die Demokratie um ihren Sinn.

Bei Jean Bodin (1530–1596), dem Wortführer der Gruppe der ›Politiker‹, liegt die Quelle der Unabhängigkeit und Freiheit in einer unbegrenzten Souveränität der fürstlichen Macht, der der päpstliche Absolutismus als Vorbild diente. Diese Auffassung ist die einer »politischen Theologie«, die auf der Idee von einem obersten politischen Organ gründet, einem »Leviathan« (Hobbes), der Körper, Geist und Seele überwachen soll. Sie hat die zentralisierte, vereinheitlichte, absolutistische Staatsnation angeregt, die weder Lokalmächte noch Teilungen des Rechts mit nachbarschaftlichen Territorialmächten duldet und durch administrative und juristische Vereinheitlichung, Ausschaltung der Zwischenkörperschaften sowie allmähliche Zerstörung der einheimischen Kulturen entsteht. Die Auffassung führte nacheinander zum monarchischen Absolutismus, zum revolutionären Jakobinismus und zu den Totalitarismen der

Neuzeit; aber auch zur ›Republik ohne Staatsbürger‹, in der nichts mehr besteht zwischen der aufgesplitterten bürgerlichen Gesellschaft und dem verwaltenden Staat. Diesem Modell der politischen Gesellschaft stellt unsere Denkschule das von Althusius überlieferte gegenüber, in dem Unabhängigkeit und Freiheit der Eigenständigkeit entspringen und in dem sich der Staat zunächst als Bund organisierter Gemeinschaften und zahlreicher Gefolgschaften definiert.

In dieser Auffassung, die die imperialen und föderalen Entwürfe angeregt hat, verliert das Volk durch die Übertragung der Macht an den Souverän nie die Befugnis, Gesetze zu geben oder außer Kraft zu setzen. In seinen einzelnen organisierten Verbänden (›Stände‹) bleibt das Volk der alleinige oberste Inhaber der Souveränität und der Rechtmäßigkeit der Macht. Die Regierenden sind jedem einzelnen Staatsbürger zwar überlegen, sie bleiben aber dem von der Körperschaft der Bürger geäußerten allgemeinen Willen stets unterlegen. Das Subsidiaritätsprinzip läßt sich auf allen Ebenen anwenden. Die Freiheit eines Verbands und eine geteilte Souveränität stehen nicht im Widerspruch zueinander, und die geteilte Souveränität widerspricht nicht der Fähigkeit, an der Spitze – ob unter normalen Umständen oder im Ausnahmezustand – zu entscheiden. Das Feld des Politischen schließlich beschränkt sich nicht auf den Staat: Die öffentliche Person definiert sich als voller Raum, als ununterbrochenes Gefüge von Gruppen, Familien, Verbänden, lokalen, regionalen, nationalen oder supranationalen Gebietskörperschaften. Politisches Handeln besteht nicht darin, diese organische Kontinuität zu leugnen, sondern sich auf sie zu stützen. Die politische Einheit geht aus einer anerkannten Mannigfaltigkeit hervor, das heißt, sie muß sich mit der natürlichen ›Opazität‹ des Sozialen abfinden: Die völlige Transparenz der Gesellschaft ist eine Utopie, die die demokratische Verständigung nicht fördert, sondern vielmehr die totalitäre Überwachung begünstigt.

4. Das Ökonomische: jenseits des Markts

So weit man in der Geschichte der Menschengesellschaften zurückblicken kann, bestimmen gewisse Regeln die Erzeugung, den Verkehr und den Verbrauch der Güter, die für das Überleben der Menschen und der Gruppen notwendig sind. Trotzdem – und anders als

die Voraussetzungen des Liberalismus und des Marxismus – hat die Wirtschaft niemals den »Unterbau« der Gesellschaft gebildet: In der Geschichte bildet die Überbetonung des Wirtschaftlichen (Ökonomismus) die Ausnahme, und nicht die Regel. Zahlreiche Mythen, die die Verwünschung der Arbeit (Prometheus, Vergewaltigung der Mutter Erde), des Geldes (Krösus, Gullveig, Tarpeja) und des Überflusses (Pandora) anklingen lassen, zeigen übrigens, daß die Wirtschaft schon sehr früh als der ›verwünschte Teil‹ jeder Gesellschaft wahrgenommen wurde, als die Tätigkeit, die deren Harmonie gefährdet. Die Ökonomie wurde damals entwertet, nicht etwa, weil sie nicht nützlich war, sondern gerade, weil sie nur das war. Die den Bereich der Notwendigkeit vertretende produktive Funktion befand sich auf der niedrigsten Stufe im dreifunktionalen System der Indoeuropäer. Damals war jemand nicht mächtig, weil er reich war, sondern eventuell reich, weil mächtig – die Macht war mit der Pflicht versehen, mit den Vertrauten zu teilen und sie zu beschützen. Der ›Fetischismus der Ware‹, der den neuzeitlichen Kapitalismus kennzeichnet, wurde als gefährlich an sich erkannt: Die Erzeugung im Überfluß von differenzierten Gütern erregt den Neid, den Nachahmungswunsch, der wiederum Unruhen und Gewalt erzeugt.

In allen vormodernen Gesellschaften war das Ökonomische in die anderen Ordnungen der menschlichen Betätigung eingefügt. Die Vorstellung, die Wechselwirkung von Angebot und Nachfrage und das folgerichtige Auftreten eines abstrakten Gegenwerts (Geld) sowie sachlicher Werte (Gebrauchs-, Tausch- und Nützlichkeitswert) hätten den Handelsverkehr vom früheren Tauschhandel bis zum modernen Markt schon immer gesteuert, ist eine vom Liberalismus erfundene Mär. Der Markt ist kein vollkommenes Modell, das aufgrund seiner Abstraktion weltweit angewandt werden könne. Er ist zwar ein Mechanismus, in erster Linie aber auch eine Einrichtung, und diese Einrichtung kann weder von ihrer Geschichte noch von den Kulturen, die sie hervorgebracht haben, getrennt werden. Die drei Hauptformen des Güterverkehrs sind die Gegenseitigkeit (Geschenk und Gegengeschenk, paritärische oder gleichmäßige Teilung), die Umverteilung (Zentralisierung und Verteilung der Produktion durch eine einzige Behörde) und der Austausch. Sie stellen nicht ›Entwicklungsstufen‹ dar, sondern haben immer mehr oder weniger nebeneinander bestanden. Die moderne Gesellschaft ist durch

die übermäßige Anschwellung des geschäftlichen Austauschs gekennzeichnet: Übergang der Wirtschaft *mit* Markt zur Marktwirtschaft und dann zur Marktgesellschaft. Die liberale Wirtschaft hat die Ideologie des Fortschritts in eine Religion des Wachstums übertragen: Die ständige Mehrproduktion und der ständige Mehrverbrauch sollen die Menschheit zum Glück führen. Daß die wirtschaftliche Entwicklung in der Gegenwart manche bis dahin für die meisten unerreichbare Bedürfnisse befriedigte, läßt sich nicht bestreiten. Es stimmt aber auch, daß die künstliche Steigerung der Bedürfnisse durch die Verführungsstrategien des Systems der Objekte (Werbung) zwangsläufig in eine Sackgasse führt. In einer Welt mit begrenzten Vorräten, die dem Prinzip der Entropie unterworfen ist, bildet der Wachstumsrückgang den unvermeidlichen Erwartungshorizont der Menschheit.

Durch das Ausmaß der daraus hervorgegangenen Veränderungen war die Merchandisierung (Kommerzialisierung) der Welt, ihre durchgängige Vermarktung, zwischen dem 16. und dem 20. Jahrhundert wohl eine der bedeutsamsten Erscheinungen, die die Menschheit gekannt hat. Eine Gegenentwicklung, die Entmarktung der Welt, einzuleiten wird eine der Hauptherausforderungen des 21. Jahrhunderts sein. Dazu muß man zur ursprünglichen Wirtschaftsauffassung zurückkehren, zum *›oikos-nomos‹*, den allgemeinen Gesetzen unseres natürlichen Lebensraums in der Welt; diese Gesetze schließen die ökologischen Gleichgewichte, die menschlichen Leidenschaften, den Respekt der Harmonie und der Schönheit in der Natur und überhaupt sämtliche nichtquantifizierbaren Elemente mit ein, die die Wirtschaftswissenschaft von ihren Berechnungen ausgeschlossen hat. Jedes Wirtschaftsleben bedingt die Vermittlung einer breiten Palette von kulturellen Einrichtungen und juristischen Instrumenten und das Ende der Vorrangstellung der kommerziellen Werte. Heute muß die Wirtschaft wieder organisch werden, das heißt wieder in das Lebendige, die Gesellschaft, die Politik und die Ethik eingefügt werden.

5. Die Ethik: Selbstaufbau

Die Grundkategorien der Ethik sind allgemeingültig. Überall auf der Welt ist die Unterscheidung von edel und niederträchtig, gut

und böse, gut und schlecht, bewundernswert und verachtenswert, gerecht und ungerecht, ehrenwert und entwürdigend anzutreffen. Dagegen ist die Bezeichnung der Handlungen, die in jede dieser Kategorien fallen, je nach den Epochen und Gesellschaften unterschiedlich. Die Nouvelle Droite lehnt jede rein moralische Weltanschauung ab, sie räumt natürlich aber auch ein, daß keine Kultur darauf verzichten kann, den ethischen Wert der Haltungen und Verhaltensweisen zu unterscheiden und zu hierarchisieren. Für das offene Wesen Mensch ist die Moral unbedingt notwendig; sie ist anthropologisch eine Folge seiner Freiheit. Während die Moral allgemeine Regeln und Grundsätze ausdrückt, die überall Voraussetzung für das Überleben der Gesellschaft sind, steht sie auch im Zusammenhang mit den Sitten *(mores)* und sollte nicht von dem Rahmen völlig getrennt werden, in dem sie ausgeübt wird. Sie sollte aber auch nicht unter dem einzigen Blickfeld der Subjektivität aufgefaßt werden. Das geflügelte Wort *»right or wrong my country«* zum Beispiel bedeutet nicht, daß mein Land immer recht hat, sondern daß es mein Land bleibt, selbst wenn es unrecht hat. Daraus ergibt sich, daß ich ihm notfalls unrecht geben kann, daß ich also über eine Norm verfüge, die meine alleinige Zugehörigkeit zu ihm übersteigt.

Seit den Griechen bezeichnet die Ethik für uns Europäer die Tugenden, deren Übung die Grundlage des ›guten Lebens‹ bildet: Großzügigkeit gegen Geiz, Ehre gegen Schande, Mut gegen Feigkeit, Gerechtigkeit gegen Ungerechtigkeit, Mäßigung gegen Maßlosigkeit, Pflichtgefühl gegen Bequemlichkeit, Aufrichtigkeit gegen Verschlagenheit, Desinteresse gegen Habgier usw. Der gute Bürger ist derjenige, der in jeder dieser Tugenden nach Vorzüglichkeit strebe (Aristoteles). Dieser Wille zur Vorzüglichkeit schließt keineswegs die Existenz mehrerer Lebensweisen (beschauliche, aktive, produktive Lebensweise) aus, die unterschiedlichen Moralkodexen unterliegen und im Stadtstaat hierarchisiert waren: Die europäische Tradition, die im alten dreifunktionalen System zum Ausdruck kam, gab beispielsweise der Weisheit den Vorrang vor der Kraft, und dieser den Vorrang vor dem Reichtum.

Die Moderne hat die traditionelle Ethik, die zugleich aristokratisch und volkstümlich war, durch zwei Formen der bürgerlichen Moral verdrängt: die utilitarische Moral (Bentham), die auf der materialistischen Berechnung der Vergnügungen und Leiden gründet

(gut ist, was das Vergnügen der größten Zahl steigert), und die deontologische Moral (Kant), die auf einer einheitlichen Auffassung des Gerechten gründet, nach der alle Menschen streben sollten, indem sie einem allgemeingültigen moralischen Gesetz folgen. Letzteres liegt der Ideologie der Menschenrechte, sowohl der Minimalmoral wie auch der strategischen Waffe des westlichen Ethnozentrismus, zugrunde. Eine solche Ideologie ist aber ein Widerspruch in sich. Alle Menschen besitzen Rechte, sie können sie aber nicht als Einzelwesen besitzen: Das Recht sanktioniert ein Gleichheitsverhältnis, das das Soziale mit einschließt. Kein Recht ist also denkbar ohne einen besonderen Rahmen, um es zu bestimmen, ohne eine Gesellschaft, um es anzuerkennen, die Pflichten, die seine Gegenleistung darstellen, festzusetzen und genügende Zwangsmittel zu dessen Anwendung auszumachen. Und was die Grundfreiheiten betrifft: sie verordnen nicht, sondern verlangen, erobert und garantiert zu werden. Daß die Europäer es taten, indem sie nach vielen Kämpfen ein auf der Autonomie gründendes Völkerrecht durchsetzten, bedeutet keineswegs, daß alle Völker der Welt daran gehalten sind, die Garantie der Rechte auf die gleiche Weise in Betracht zu ziehen.

Gegen die ›moralische Ordnung‹, die soziale Norm und moralische Norm verwechselt, muß man endlich die Vielzahl der Formen sozialen Lebens aufrechterhalten, die Ordnung und ihre Übertretung, Apollo und Dionysos, zusammen denken. Man wird den Relativismus und den Nihilismus des »letzten Menschen« (Nietzsche), die sich heute vor dem Hintergrund eines praktischen Materialismus offenbaren, erst dann verlassen können, wenn man wieder Sinn gibt, das heißt, wenn man zu geteilten Werten zurückkehrt, die konkrete Gewißheiten in sich tragen und von selbstbewußten Gemeinschaften erfahren und verteidigt werden.

6. Die Technik: Mobilisierung der Welt

Die Technik begleitet von Anfang an den Menschen: Das Fehlen von artspezifischen Wehrmöglichkeiten, die relative Entprogrammierung unserer Instinkte und die Entwicklung unserer kognitiven Fähigkeiten gehen mit einer zunehmenden Veränderung unserer Umwelt einher. Doch wurde die Technik lange Zeit durch nichttechnische Erfordernisse gesteuert: notwendige Harmonie von

Mensch, Stadt und Kosmos, Respekt der Natur als Stätte des Seins, Unterordnung der (promotheischen) Macht unter die (olympische) Weisheit, Verwerfung der Hybris, größere Wertlegung auf Qualität als auf Einträglichkeit usw.

Die technische Explosion in der Moderne ist mit dem Verschwinden dieser ethischen, symbolischen oder religiösen Kodierungen zu erklären. Sie ist bis in jenes biblische Gebot »Füllet die Erde und machet sie Euch untertan!« (1. Mose) hineinverwurzelt, das Descartes zweitausend Jahre später wieder aufgriff, als er den Menschen aufforderte, »die Natur zu beherrschen und zu besitzen«. Die theozentrische dualistische Trennung zwischen unerschaffenem Wesen und erschaffener Welt hat sich somit in eine anthropozentrische zwischen Subjekt und Objekt verwandelt, wobei dieses jenem zur vorbehaltlosen Ausforschung überlassen wird.

Die Moderne hat außerdem die (kontemplative) Wissenschaft der operativen Technik unterworfen und damit die Entstehung der integrierten ›Technowissenschaft‹ gefördert, deren einziger Daseinsgrund eine immer schnellere Veränderung der Welt ist. Allein im 20. Jahrhundert hat unsere Lebensweise wahrscheinlich mehr Umwälzungen erlebt als in den fünfzehntausend Jahren zuvor. Zum ersten Mal in der Geschichte muß sich jede neue Generation in eine Welt eingliedern, die die vorige nicht erfahren hat.

Die Technik entwickelt sich per definitionem wie ein eigenständiges System mit eigener Dynamik: Jede neue Entdeckung wird sofort in die umfassende Wirkkraft aufgenommen, zu deren größerer Vielschichtigkeit und Verstärkung sie beiträgt. Die jüngsten technologischen Entwicklungen zur Lagerung und Zirkulation von Informationen (Kybernetik und Informatik) beschleunigen mit ungeheuerer Geschwindigkeit diese systemische Integration, deren bekanntestes Beispiel wohl das Internet ist: Dieses Verbundnetz hat kein Entscheidungszentrum und keine Kontrolle über die Ein- und Ausgänge, aber es erhält ununterbrochen die Wechselbeziehung der Millionen Terminale aufrecht, die mit ihm zusammengeschaltet sind, und steigert sie sogar.

Die Technik ist nicht neutral, sondern einer gewissen Zahl von Werten unterworfen, die ihren Lauf lenken: unmittelbare Wirksamkeit, Wirkung, Leistung. Ihr Grundsatz ist einfach. Alles, was möglich ist, kann und wird tatsächlich verwirklicht werden, da nur ein

Mehr an Technik die Einsatzmängel der bereits bestehenden Techniken ausgleichen kann. Die Politik, die Ethik, das Recht greifen *erst dann* ein, um über die erwünschten oder unerwünschten Wirkungen der Innovation zu urteilen. Das kumulative Wesen der techno-wissenschaftlichen Entwicklung – sie kennt den Stillstand, aber keinen Rückgang – hat lange Zeit die Ideologie des Fortschritts bestärkt, indem sie die zunehmende Macht des Menschen über die Natur bestätigte und indem sie Risiken und Ungewißheiten verringerte. Die Technik hat der Menschheit auf diese Weise neue Existenzmittel gegeben, sie hat sie aber gleichzeitig um ihre Daseinsgründe gebracht, da die Zukunft nur noch von der unendlichen Erweiterung der rationalen Weltbeherrschung abzuhängen scheint. Die sich daraus ergebende Verarmung wird immer mehr als der Verlust eines wirklich menschlichen Lebens auf Erden wahrgenommen. Nachdem die Technowissenschaft das unendlich Kleine und das unendlich Große erforscht hat, nimmt sie sich nun vor, den Menschen auszufragen, der Gegenstand seiner eigenen Manipulationen (Klonen, künstliche Zeugung, genetische Erfassung usw.) wird. Der Mensch wird zur einfachen Verlängerung der Werkzeuge, die er geschaffen hat, und nimmt dabei eine technomorphe Mentalität an, die seine Verwundbarkeit erhöht.

Technophobie und Technophilie sind zwei unannehmbare Haltungen. Das Wissen und seine Anwendungen sind an sich nicht tadelnswert, aber die Innovation sollte nicht nur aufgrund ihrer Neuheit gelten. Die Biotechnologien, deren spektakuläre Entwicklung erst am Anfang ist, sind ein gutes Beispiel für das ambivalente Wesen jedes technischen Fortschritts: Sie können ebenso wohl zu einer echten Volkseugenik führen wie zu der von Aldous Huxley erdachten ›schönen neuen Welt‹. Gegen den wissenschaftsgläubigen Reduktionismus, den überheblichen Positivismus und den beschränkten Obskurantismus gilt es, die technische Entwicklung sowohl unseren sozialen, ethischen und politischen Entscheidungen als auch unseren gedanklichen Vorwegnahmen (Prinzip der Vorsicht) unterzuordnen und sie in die Symbolik einer Weltanschauung als Pluriversum und Kontinuum wieder einzugliedern.

7. Die Welt: ein Pluriversum

Die Verschiedenheit wohnt der Bewegung des Lebens inne, das sich staudenartig zu immer größerer Vielschichtigkeit entwickelt. Die Vielzahl und Vielfalt der Rassen, der Ethnien, der Sprachen, der Sitten oder der Religionen kennzeichnen die Entwicklung der Menschheit seit ihren Anfängen. Für die einen ist diese biokulturelle Mannigfaltigkeit eine Last, und es gelte immer und überall, die Menschen auf das zu reduzieren, was sie gemeinsam haben – und das zieht als Reaktion nicht selten eine ganze Reihe von unerwünschten Nebenwirkungen nach sich: Die Unterschiede, deren normale Äußerung man verhindern will, treten zwangsläufig – zuckend und verkrampft – wieder auf. Für die anderen, zu denen wir gehören, sind die Unterschiede Reichtümer, die es zu bewahren, zu pflegen und in Einklang zu bringen gilt. Die Nouvelle Droite zeigt eine tiefe Abneigung gegen das Undifferenzierte. Sie ist der Ansicht, daß ein gutes System mindestens ebenso viele Unterschiede vermittelt, wie es empfangen hat. Der wahre Reichtum der Welt liegt vor allem in der Vielfalt ihrer Kulturen und ihrer Völker.

Das Überwechseln des Abendlands zum Universalismus war der Hauptgrund für seinen Willen, wiederum den Rest der Welt damals zu seiner Religion (Kreuzzüge), gestern zu seinen politischen Grundsätzen (Kolonialismus), heute zu seinem Wirtschafts- und Gesellschaftsmodell (Entwicklung) oder zu seinen moralischen Prinzipien (Menschenrechte) zu bekehren. Unter der Schirmherrschaft der Missionare, der Militärs und der Kaufleute in Angriff genommen, stellte die Verwestlichung der Welt eine imperialistische Großbewegung dar. Diese war von dem Wunsch genährt, jegliche Andersheit zu verwischen, indem man der Welt ein vermeintlich überlegenes, immer wieder als oberstes Ziel oder als ›Fortschritt‹ dargestelltes Menschheitsmodell auferlegte. Der vereinheitlichende Universalismus war dabei lediglich die Projektion und die Maske eines auf Weltmaßstab ausgedehnten Ethnozentrismus.

Diese Verwestlichung bzw. Globalisierung hat die Welt und die Art, wie wir sie wahrzunehmen, verändert. Die primitiven Stämme bezeichneten sich selber als »die Menschen«; damit gaben sie zu verstehen, daß sie sich als die einzigen Vertreter ihrer Art betrachteten. Ein Grieche und ein Chinese, ein Russe und ein Inka konnten

damals leben, ohne sich ihrer gegenseitigen Existenz bewußt zu sein. Diese Zeiten sind überholt: Durch den Aufschwung der Kommunikationstechniken und den maßlosen Ehrgeiz des Westens, die Welt sich selbst völlig gegenwärtig zu machen, leben wir in einem neuen Zeitalter, in dem die ethnischen, historischen, sprachlichen oder kulturellen Unterschiede im vollen Bewußtsein ihrer gegenseitigen Andersheit nebeneinander bestehen. Zum ersten Mal in der Geschichte bildet die Welt ein Pluriversum, eine multipolare Ordnung, in der sich große Kulturgebilde in einer weltweit geteilten Zeitlichkeit, d.h. in ›Null-Zeit‹ (jedes Ereignis findet überall zur selben Zeit statt), gegenüberstehen. Gleichzeitig löst sich die Modernisierung allmählich von der Verwestlichung: Neue Zivilisationen erlangen die modernen Mittel der Macht und des Wissens, ohne deshalb ihr geschichtliches und kulturelles Erbe zugunsten der westlichen Werte oder Ideologien zu verleugnen.

Die Vorstellung, wir wären drauf und dran, das ›Ende der Geschichte‹ zu erreichen, also den weltweiten Sieg der geschäftlichen Rationalität sowie die Verallgemeinerung der Lebensweise und der politischen Formen des liberalen Westens, diese Vorstellung ist falsch. Wir erleben vielmehr das Zutagetreten eines neuen ›Nomos der Erde‹, einer Neuordnung der internationalen Beziehungen. Die Antike und das Mittelalter hatten die ungleiche Entwicklung autarker Großzivilisationen erlebt. Die Renaissance und das klassische Zeitalter wurden durch die Entstehung und Festigung der Staatsnationen geprägt, die um die Herrschaft über Europa, später über die Welt miteinander konkurrierten. Im 20. Jahrhundert nahm eine bipolare Ordnung Gestalt an, in der sich Liberalismus und Marxismus, die amerikanische Seemacht und die sowjetrussische Kontinentalmacht gegenüberstanden. Das 21. Jahrhundert wird durch die Heraufkunft einer multipolaren Welt geprägt sein, die sich auf herausragenden Zivilisationen aufbauen wird; zu ihnen werden unter anderen eine europäische, nordamerikanische, lateinamerikanische, arabisch-moslemische, chinesische, indische, japanische Zivilisation gehören. Diese Zivilisationen werden die alten (lokalen, stammesspezifischen, regionalen oder nationalen) Verwurzelungen nicht abschaffen: Sie werden sich dagegen als die letzte kollektive Form durchsetzen, mit der sich die Menschen diesseits ihres gemeinsamen Menschentums lieber identifizieren werden. Sie werden wahrschein-

lich dazu berufen werden, in manchen Bereichen zusammenzuarbeiten, um die gemeinsamen Güter der Menschheit, insbesondere die ökologischen, zu verteidigen. In einer multipolaren Welt definiert sich die Macht als die Fähigkeit, sich dem Einfluß der anderen zu widersetzen, statt seinen eigenen aufzudrängen. Der Hauptfeind in diesem Pluriversum autozentrierter Großgebilde ist kulturell wie wirtschaftlich jede Zivilisation, die sich als universal behauptet, mit einer erlösenden Mission betraut zu sein glaubt und allen anderen ihr Modell aufzwingen will. Europa als kontinentale Realität und der Westen als zunehmend ungeographischer Begriff sind in dieser Sicht unausweichlich zur Scheidung verurteilt.

8. Der Kosmos: ein Kontinuum

Die Nouvelle Droite teilt eine einheitliche Anschauung der Welt und des Kosmos. Die Welt ist zugleich einzig und vielfach, wobei sie verschiedene Ebenen des Sichtbaren und des Unsichtbaren, verschiedene Dimensionen der Zeit und des Raumes, verschiedene Gesetze zur Anordnung ihrer Grundbestandteile einbezieht. Mikrokosmos und Makrokosmos sind miteinander verflochten und passen zueinander. Die Nouvelle Droite lehnt also die Unterscheidung zwischen erschaffenem und unerschaffenem Wesen ab, ebenso wie die Vorstellung, daß unsere Welt nur das Abbild einer Hinterwelt sei. Wir sind der Ansicht, daß die Welt als unmittelbare Wirklichkeit *(phusis)* der Erscheinungsort des Seins ist, der Ort, wo sich die Wahrheit *(aléthéia)* unserer Mitzugehörigkeit zu dieser Welt im Werden enthüllt. »*Pantha rhei*« (Heraklit): In allem ist die Öffnung zu allem enthalten.

Der Mensch findet Sinn und gibt seinem Leben Sinn, nur wenn er dem beipflichtet, was über ihn hinausgeht, was seine eigenen Grenzen übersteigt. Die Nouvelle Droite erkennt völlig diese anthropologische Konstante, die in allen Religionen vorhanden ist. Ihrer Ansicht nach wird die Rückkehr zum Heiligen im Rückgriff auf die gründenden Mythen, in einer Übereinstimmung mit der Natur und dem Kosmos sowie bei der Vernarbung der falschen Begriffspaare erfolgen: Subjekt und Objekt, Rationalität und Sensibilität, Bereich des Mythos und Bereich der Logik, Natur und Übernatur usw.

Die Entzauberung der Welt drückt die Einzäunung des moder-

nen Menschen aus, der unfähig ist, sich über seinen grundlegenden Materialismus und Anthropozentrismus hinaus zu projizieren. Unsere Zeit hat dem alleinigen menschlichen Wesen die früheren göttlichen Eigenschaften (Metaphysik der Subjektivität) übertragen und verwandelte somit die Welt in ein Objekt, das heißt in eine Reihe von Mitteln, die seinen Zielen zur unbegrenzten Verfügung gestellt werden. Dieses Ideal der nützlichen Ausforschung der Welt fügt sich in eine lineare Auffassung der Geschichte ein, die einen Anfang (Naturzustand, irdisches Paradies, Goldenes Zeitalter, Urkommunismus) und ein gleichermaßen notwendiges und absolutes Ende (klassenlose Gesellschaft, Gottes Herrschaft, Endstadium des Fortschritts, Eintritt in die Ära der reinen, transparenten und friedlichen Rationalität) aufweist.

Für die Nouvelle Droite sind Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft nicht verschiedene Momente einer ausgerichteten und mit einem bestimmten Richtungssinn versehenen Geschichte, sondern die ständigen Dimensionen jedes erlebten Augenblicks. Die Vergangenheit ebenso wie die Zukunft sind in jedem aktuellen Geschehen gegenwärtig. Dieser Anwesenheit (Präsenz), Grundkategorie der Zeit, steht die Abwesenheit gegenüber, die unter anderem das Vergessen der Herkunft und die Verdunkelung des Horizonts bedeutet. Diese Weltanschauung drückte sich bereits in der europäischen Antike aus, wo sie sowohl in den Glaubensüberzeugungen als in den kulturellen Bräuchen, sowohl in den kosmogonischen Erzählungen als auch in den präsokratischen Lehren anzutreffen ist. Der Paganismus der Nouvelle Droite bezeichnet nichts anderes als die bewußte Sympathie – auf Grund spiritueller Verwandtschaft – gegenüber dieser Weltanschauung, die immer noch in den Herzen und Köpfen lebendig ist – eben weil sie nicht von gestern, sondern von immer ist. Der Paganismus hat ebenfalls eine ästhetische Dimension: Das Richtige und das Gute sind vom Schönen nicht zu trennen. Schließlich ist der Paganismus auch Quelle von Toleranz, denn er macht aus dem ›Polytheismus der Werte‹ die erste Bedingung für die Anerkennung des Anderen. Gegenüber den sektiererischen Ersatzformen der herabgekommenen Religionen sowie manchen neuheidnischen Parodien in Zeiten der Verwirrung fügt sich die Nouvelle Droite in das längste Gedächtnis, das heißt in die längste Dauer ein: Der Sinn des Kommenden ist immer in dem Verhältnis zur Herkunft enthalten.

1. Gegen die Undifferenziertheit und den Tribalismus, für starke Identitäten

Die noch nie dagewesene Gefahr der Vereinheitlichung, die der Welt droht, führt im Gegenzug zu identitären Zuckungen: blutige Irredentismen, krampfartig zuckende Nationalismen, wilde Tribalisierungen usw. Verantwortlich für diese verwerflichen Haltungen ist in erster Linie die (politische, wirtschaftliche, technologische, finanzgeschäftliche) Globalisierung, die sie hervorgerufen hat. Indem das westliche System den Menschen das Recht absprach, sich in geschichtlich vererbte kollektive Identitäten einzufügen, indem es einen einförmigen Modus der Vertretung aufzwang, rief es paradoxerweise rasende, pathologische Formen der Selbstbehauptung hervor. Die Angst vor dem Gleichen hat die Angst vor dem Anderen abgelöst. In Frankreich wird diese Lage durch die Krise des Staats noch verstärkt, der sich seit zweihundert Jahren als wichtigster Symbolerzeuger der Gesellschaft verstand und dessen Abschwächung eine größere Leere als in den meisten anderen westlichen Nationen erzeugt.

Die Entwurzelung ist eine soziale Pathologie unserer Zeit, die die Menschen anfälliger für die Konditionierungen macht. Die Wurzeln setzen meistens ein Territorium voraus, denn der Mensch ist ein territoriales Tier. Sie verweisen aber auch auf eine umfangreichere Problematik, nämlich die der Zugehörigkeit, die ebensowohl auf eine nichtterritoriale Weise erlebt werden kann. Die Identitäts- und Zugehörigkeitsfrage wird in den kommenden Jahrzehnten eine immer größere Bedeutung erlangen. Indem die Moderne die sozialen Systeme umstieß, die den Menschen einen Platz in einer anerkannten Ordnung zuwiesen, hat sie in der Tat das Fragen nach der Identität angeregt, den Wunsch nach Verbindung und Anerkennung auf der öffentlichen Bühne wachgerufen. Sie hat ihm aber weder entsprechen können noch wollen. Der ›Welttourismus‹ ist nur eine lächerliche Alternative zur Abschottung.

Gegenüber der universalistischen Utopie und den partikularistischen Zuckungen betont die Nouvelle Droite die Kraft und die Normalität der Unterschiede, die weder ein Übergangszustand zu einer höheren Einheit noch eine nebensächliche Einzelheit des Pri-

vatlebens sind, sondern die eigentliche Substanz des gesellschaftlichen Lebens. Die Völker sind nämlich keine bloßen Additionen individueller Atome, sondern Wesenheiten mit eigener Persönlichkeit, die sich im Laufe der Geschichte geprägt hat. Es sind natürliche (ethnische, sprachliche) Unterschiede, aber auch politische. Die Staatsbürgerschaft bezeichnet zugleich die Zugehörigkeit, die Gefolgschaft und die Teilnahme am öffentlichen Leben, was sich auf mehreren Ebenen verteilt: So kann man zugleich Bürger seines Viertels, seiner Stadt, seiner Region, seiner Nation und Europas sein, je nach dem Wesen der Macht, die jeder dieser Entscheidungs- und Souveränitätsstufen übertragen wird. Dagegen kann man nicht ›Weltbürger‹ sein, denn die Welt ist keine politische Kategorie. Weltbürger sein zu wollen heißt die Bürgerschaft auf einen abstrakten Begriff zurückführen, der aus dem Wortschatz der liberalen Neuen Klasse stammt.

Die Nouvelle Droite tritt für die Sache der Völker ein, weil ihrer Ansicht nach das Recht auf Verschiedenheit ein Prinzip ist, das nur durch seine Allgemeinheit gilt. Man ist berechtigt, seine Verschiedenheit zu verteidigen, wenn man auch imstande ist, die der anderen zu verteidigen; das bedeutet, daß das Recht auf Verschiedenheit nicht instrumentalisiert werden darf, um die Anderen auszuschließen. Die Nouvelle Droite tritt ebenfalls für die Ethnien, die Regionalsprachen und -kulturen ein, die vom Aussterben bedroht sind, sowie für die einheimischen Religionen. Sie unterstützt außerdem die Völker im Kampf gegen den westlichen Imperialismus.

2. Gegen den Rassismus, für das Recht auf Verschiedenheit

Der Rassismus kann nicht als Vorliebe für die Endogamie definiert werden, die aus der freien Wahl der Menschen und Völker hervorging (das jüdische Volk zum Beispiel verdankte seinen Fortbestand nur der Ablehnung der Mischehe). Angesichts der Inflation an stark vereinfachenden, propagandistischen und moralisierenden Äußerungen muß man zur tatsächlichen Bedeutung der Begriffe zurückkehren. Der Rassismus ist eine Theorie (Rassentheorie). Sie behauptet entweder, daß zwischen den Rassen solche qualitativen Ungleichheiten bestünden, daß man insgesamt ›höhere‹ Rassen von insge-

samt ›niederen‹ Rassen unterscheiden könne, oder daß sich der Wert eines Menschen ausschließlich aus seiner Rassenzugehörigkeit herleiten lasse, oder daß das Rassische den wichtigsten erklärenden Faktor der Menschengeschichte bilde. Diese drei Postulate sind zusammen oder einzeln aufgestellt worden. Sie sind alle drei falsch. Wenn die Rassen tatsächlich existieren und in bezug auf dieses oder jenes vereinzelte Kriterium voneinander abweichen, bestehen zwischen ihnen keine absoluten qualitativen Unterschiede. Zum anderen gibt es kein das Menschengeschlecht überragendes Paradigma, das sie in eine Rangordnung bringen könnte. Es ist schließlich offensichtlich, daß der Wert eines Menschen in erster Linie in den Eigenschaften liegt, die ihm eigen sind. Der Rassismus ist keine Geisteskrankheit, die durch das Vorurteil oder den vormodernen Aberglauben erzeugt würde (liberale Mär der Irrationalität als Quelle allen sozialen Übels). Es handelt sich vielmehr um eine irrige, geschichtlich datierte Lehre, die in dem wissenschaftlichen Positivismus gründet, dem zufolge der Wert der Menschengesellschaften sich im Absoluten ›wissenschaftlich‹ messen lasse, sowie im Sozialevolutionismus, der die Geschichte der Menschheit als einheitliche, in ›Entwicklungsstufen‹ geteilte Geschichte zu beschreiben neigt: Manche Völker seien vorübergehend oder endgültig weiter ›fortgeschritten‹ als andere.

Dem Rassismus stehen ein universalistischer und ein differentialistischer Antirassismus gegenüber. Der erste führt mittelbar zum gleichen Ergebnis wie der Rassismus, den er verurteilt. Er ist nämlich ebenso allergisch auf Unterschiede, erkennt in den Völkern nur ihre gemeinsame Zugehörigkeit zur Art an und neigt, ihre besonderen Identitäten als vorübergehend oder nebensächlich zu betrachten. In einem rein assimilationistischen Blickwinkel den Anderen auf den Gleichen zurückführend, ist er also definitionsgemäß außerstande, die Andersheit als solche anzuerkennen und zu achten. Der differentialistische Antirassismus, in dem sich die Nouvelle Droite wieder erkennt, ist dagegen der Ansicht, daß die unreduzierbare Vielfalt des Menschengeschlechts dessen Reichtum bildet. Er ist bestrebt, dem Universalen einen positiven Sinn wiederzugeben, nicht gegen, sondern auf Grund der Verschiedenheit. Für die Nouvelle Droite geht der Kampf gegen den Rassismus weder über die Negierung der Rassen noch über den Willen, sie in ein undifferenziertes Gebilde zusammenzuschmelzen, sondern über die doppelte Ablehnung des

Ausschlusses und der Assimilierung. Also weder *apartheid* noch *melting-pot,* sondern Annahme des Anderen als Anderen in einer dialogischen Sicht gegenseitiger Bereicherung.

3. Gegen die Immigration, für die Zusammenarbeit

Wegen ihrer Schnelligkeit und ihres Umfangs bildet die Bevölkerungsimmigration, wie wir sie zur Zeit in Europa erleben, eine unbestreitbar negative Erscheinung. Sie stellt im wesentlichen eine Form der Zwangsentwurzelung dar, deren Gründe sowohl wirtschaftlicher Art – spontane oder organisierte Massenbewegungen von den armen zu den reichen Ländern, die demographisch weniger vital sind – als auch symbolischer Art sind: Anziehungskraft der westlichen Zivilisation, die sich durch die Entwertung der einheimischen Kulturen zugunsten einer auf Konsum angelegten Lebensweise durchsetzt. Die Verantwortung für die Immigration liegt nicht in erster Linie bei den Auswanderern, sondern in der Logik des Kapitals die, nachdem sie die internationale Arbeitsteilung durchgesetzt hatte, den Menschen auf den Zustand einer Ware reduzierte, deren Standort man verlegen könne. Die Immigration verwandelt die Völker in bloße Additionen austauschbarer Individuen. Sie ist weder für die Auswanderer wünschenswert, die ihre Heimat für ein anderes Land aufgeben müssen, wo sie als ergänzende Arbeitskräfte wegen wirtschaftlichen Bedarfs aufgenommen werden, noch für Empfängerstaaten, deren Bevölkerungen, ohne sich dafür entschieden zu haben, sich manchmal gewaltigen Veränderungen ihrer menschlichen und städtischen Umwelt gegenübersehen.

Es ist klar, daß sich die Probleme der Drittländer nicht durch allgemeine Bevölkerungstransfers lösen werden und daß die Toleranzschwelle, wo auch immer sie liegt, heute weit überschritten ist. Es ist auch klar, daß die Führungskräfte jedes Staates daran gehalten sind, sich vorrangig um die Zukunft und die Identität ihrer Mitbürger zu kümmern.

Die Nouvelle Droite befürwortet demnach eine einschränkende Einwanderungspolitik, die den Trend umkehren soll, gekoppelt mit einer verstärkten Zusammenarbeit mit den Ländern der Dritten Welt, wo Formen der organischen Zusammengehörigkeit und die traditionellen Lebensformen vielfach lebendiger als woanders ge-

blieben sind, um die durch die liberale Globalisierung ausgelösten Ungleichgewichte zu überwinden.

In allen Breiten war das multiethnische Zusammenleben schon immer eine Quelle von Problemen und Auseinandersetzungen. Bezüglich der Bevölkerungen immigrierter Herkunft, die heute in Frankreich ansässig sind und deren massive Abwanderung nicht zu erwarten ist, konnte die zentralistische Staatsnation nur das Modell einer rein individuellen Anpassung an eine abstrakte Bürgerschaft bieten, das von kollektiven Identitäten und kulturellen Unterschieden nichts wissen will. Die Zahl der Einwanderer, die kulturelle Kluft, die sie meistens von der gastgebenden Bevölkerung trennt, und dazu die tiefe Krise, die alle herkömmlichen Integrationstiegel (Parteien, Gewerkschaften, Religionen, Schule, Armee usw.) trifft, machen heute dieses Modell immer weniger glaubhaft. Die Nouvelle Droite ist der Ansicht, daß die ethnokulturelle Identität der einzelnen heute in Frankreich und Westeuropa lebenden Gemeinschaften nicht mehr auf den privaten Bereich beschränkt sein, sondern Gegenstand einer echten Anerkennung in der öffentlichen Sphäre werden muß. Die Nouvelle Droite pflichtet also einer Gesellschaftsform kommunitarischer Prägung bei. Diese gibt den Menschen, die es wünschen, die Möglichkeit, sich nicht von ihren Wurzeln abzutrennen, ihre Strukturen kollektiven Lebens aufrechtzuerhalten und die Achtung eines notwendigen gemeinsamen Gesetzes nicht mit der Aufgabe der eigenen Kultur zahlen zu müssen. Diese kommunitarische Politik könnte früher oder später zu einer Trennung von Staatsbürgerschaft und Staatsangehörigkeit führen. Der Polykulturalismus, der wenigstens den Pluralismus bedingt, ist besser als der Assimilationismus.

4. Gegen den Sexismus, für die Anerkennung der Geschlechter

Der Geschlechtsunterschied ist der erste und grundlegendste der natürlichen Unterschiede, denn unser Menschentum sichert durch ihn seinen Fortbestand (der heute durch die Erosion der Alterspyramide gefährdet ist): Die von Anfang an geschlechtliche Menschheit ist nicht eins, sondern doppelt. Über die Biologie hinaus kommt dieser Unterschied in der männlichen und der weiblichen Gattung

zum Ausdruck, die im gesellschaftlichen Leben zwei Arten bestimmen, den Anderen und die Welt wahrzunehmen, und für die Menschen ihre geschlechtliche Schicksalsform ergeben. Wenn die Existenz eines weiblichen und eines männlichen Wesens kaum zu bestreiten ist, schließt sie jedoch nicht aus, daß die Angehörigen jedes Geschlechts je nach genetischen Zufälligkeiten oder soziokulturellen Wahlentscheidungen von diesem Wesen abweichen können. Alles in allem lassen sich trotzdem zahlreiche Werte und Haltungen in weibliche und männliche Gattung einteilen, je nach dem Geschlecht, das sie am ehesten überträgt und vermittelt: Zusammenarbeit und Wettstreit, Vermittlung und Repression, Verführung und Herrschaft, Empathie und Gleichgültigkeit, Relation und Abstraktion, Emotionalität und Führung, Überzeugung und Aggression, synthetische Intuition und analytische Erkenntnis usw. Die moderne Auffassung abstrakter, von ihrer sexuellen Identität losgelösten Individuen – sie ist das Produkt einer nichtdifferenzierenden Ideologie, die den geschlechtlichen Unterschied *neutralisiert* – ist nicht weniger nachteilig für die Frauen wie der herkömmliche Sexismus, der jahrhundertelang die Frauen als unvollständige Männer angesehen hat. Sie ist eine versteckte Form der männlichen Vormachtstellung, die hauptsächlich zum Ausschluß der Frauen vom öffentlichen Betätigungsfeld führte, um sie schließlich dort zu empfangen – vorausgesetzt, daß sie sich ihrer Weiblichkeit entledigen.

Mit der Behauptung, das männliche und das weibliche Geschlecht seien einzig das Produkt des sozialen Aufbaus (»Man wird nicht als Frau geboren, man wird es«), geriet der universalistische Feminismus in eine androzentrische Falle, indem er abstrakten ›allgemeingültigen‹ Werten beipflichtete, die letzten Endes nur männliche Werte sind. Der differentialistische Feminismus, dem die Nouvelle Droite beipflichtet, wünscht dagegen, daß sich der Geschlechtsunterschied in die öffentliche Sphäre einfügt, und zögert nicht, rein weibliche Rechte zu beteuern (Recht auf Unschuld, Recht auf Mutterschaft, Recht auf Abstreibung). Gleichzeitig unterstützt sie gegen den Sexismus *und* die Unisex-Utopie die Förderung der Männer wie der Frauen durch die Behauptung und die Feststellung der Gleichwertigkeit ihres eigenen Wesens.

5. Gegen die Neue Klasse, für die Eigenständigkeit von unten aus

Die auf dem Weg der Einigung befindliche westliche Zivilisation fördert heute den weltweiten Aufstieg einer Führungskaste, deren einzige Rechtmäßigkeit in der abstrakten (logisch-symbolischen) Handhabung der Zeichen und Werte des herrschenden Systems liegt. Diese Neue Klasse, die das ununterbrochene Wachstum des Kapitals und die endgültige Herrschaft eines siegenden Social Engineerings[2] anstrebt, bildet das Gerüst der Medien, der nationalen oder multinationalen Großunternehmen, der internationalen Organisationen, der obersten Staatsbehörden. Sie erzeugt und reproduziert überall den gleichen Menschentypus: kalte Sachkundigkeit, von der Wirklichkeit losgelöste Rationalität, abstrakter Individualismus, ausschließlich auf Nutzen ausgerichtete Überzeugungen, oberflächlicher Humanitarismus, Gleichgültigkeit gegenüber der Geschichte, offenkundiger Bildungsmangel, Abstand von der erlebten Welt, Opferung des Wirklichen für das Virtuelle, Hang zu Bestechung, Vetternwirtschaft und Klientelismus. Dieser Prozeß fügt sich in die Logik der Konzentration und Vereinheitlichung der Weltherrschaft ein: Je mehr sich die Macht vom Bürger entfernt, um so weniger empfindet sie das Bedürfnis, ihre Entscheidungen zu rechtfertigen und ihre Ordnung zu legitimieren; je mehr die Gesellschaft unpersönliche Aufgaben bietet, um so weniger öffnet sie sich besonders fähigen Menschen; je mehr das Private in das Öffentliche eingreift, desto weniger werden individuelle Verdienste von allen anerkannt; je mehr man eine Funktion ausübt, desto weniger kann man eine Rolle spielen. Die Neue Klasse entpersönlicht somit die wirkliche Leitung der westlichen Gesellschaften, sie nimmt ihr die Verantwortung.

Seit dem Ende des Kalten Krieges und dem Zusammenbruch des Ostblocks sieht sich die Neue Klasse einer ganzen Reihe von Konflikten gegenübergestellt (zwischen Kapital und Arbeit, Gleichheit und Freiheit, Öffentlichem und Privatem), die sie in den Jahrzehnten zuvor zu externalisieren, also nach außen zu verlagern, sich bemüht hatte. Gleichzeitig werden ihre Vergeudungen, ihre Ineffizienz und ihre Kontraproduktivität immer offensichtlicher. Das System neigt dazu, sich abzukapseln, indem es austauschbare Getriebe hinzuwählt, während die Völker Gleichgültigkeit oder Zorn gegen

eine geschäftsführende Elite empfinden, die nicht mehr dieselbe Sprache wie sie spricht. Bei allen großen Gesellschaftsfragen wird die Kluft größer zwischen Regierenden, die das gleiche technokratische Gerede über die Aufrechterhaltung der bestehenden Unordnung ständig wiederholen, und Regierten, die deren Folgen im täglichen Leben erdulden – dazwischen tritt das Medienspektakel ein, um die Aufmerksamkeit von der augenblicklichen Welt auf die vorgestellte Welt zu lenken. Oben: die technokratische Phrasendrescherei, das mobilisierende Geklapper und behagende Einkommen. Unten: die schmerzliche Konfrontation mit der Wirklichkeit, die ständige Frage nach dem Sinn und der Wunsch nach geteilten Werten.

Die Bestrebungen des Volkes, das nur Verachtung für die ›Eliten‹ und Gleichgültigkeit gegenüber den herkömmlichen, heute überholten politischen Trennungslinien empfindet, zu befriedigen setzt voraus, daß man den Grundstrukturen, die täglich erlebten Lebensweisen (*nomoi*) entsprechen, wieder mehr Eigenständigkeit gibt. Um weit weg von der Massenanonymität, der Merchandisierung der Werte und der Verdinglichung der sozialen Beziehungen soziale Lebensformen wieder zu schaffen, die der kollektiven Vorstellungswelt ermöglichen, eigene Weltanschauungen zu entwickeln, müssen die Gemeinschaften von sich aus in allen sie betreffenden Bereichen entscheiden und ihre Mitglieder auf allen Ebenen der demokratischen Beratung und Entscheidung mitwirken können. Es ist nicht der bürokratische und technokratische Wohlfahrtsstaat, der sich in ihre Richtung dezentralisieren muß. Es sind vielmehr die Gemeinschaften selbst, die dem Staat eine Interventionsbefugnis nur in den Bereichen zugestehen müssen, in denen sie nicht kompetent sind.

6. Gegen den Zentralismus, für ein bundesstaatliches Europa

Der erste Dreißigjährige Krieg (1618–48), der mit dem Westfälischen Frieden zu Ende ging, führte zur Anerkennung der Staatsnation als herrschender Form der politischen Organisation gegen das frühere Reichsmodell. Der zweite Dreißigjährige Krieg (1914–45) unterzeichnete hingegen den Beginn der Auflösung der Staatsnationen. Die Staatsnation, die aus der absoluten Monarchie und dem revolutio-

nären Jakobinismus hervorging, ist nunmehr zu groß, um die kleinen Probleme zu lösen, und zu klein, um den großen zu begegnen. In einer globalisierten Welt gehört die Zukunft großen Zivilisationsgebilden, die in der Lage sind, sich als autozentrierte Räume zu gestalten und sich genügend Macht zu verleihen, um sich dem Einfluß anderer zu widersetzen. Um seine Unabhängigkeit gegenüber den USA und den neuen zutage tretenden Zivilisationen zu sichern, ist Europa dazu berufen, sich auf einer bundesstaatlichen Grundlage aufzubauen, die die Eigenständigkeit aller seiner Bestandteile anerkennt und die Zusammenarbeit der es zusammensetzenden Regionen und Nationen gestaltet. Die europäische Zivilisation wird über die Zusammensetzung seiner historischen – regionalen wie nationalen – Kulturen, und nicht durch deren Verneinung zustande kommen und damit allen Einwohnern Europas ermöglichen, sich ihrer gemeinsamen Wurzeln wieder bewußt zu werden. Das Subsidiaritätsprinzip muß deren Schlußstein bilden: Auf allen Ebenen soll die untere Behörde ihre Macht der höheren einzig in den Bereichen übertragen, die sich ihrer Zuständigkeit entziehen.

Gegen die zentralisierende Tradition, die alle Macht auf einer einzigen Ebene vereint, gegen das bürokratische und technokratische Europa, das Souveränitätsverzichte billigt, ohne sie auf eine höhere Ebene zu übertragen, gegen ein Europa, das lediglich ein vereinigter Freihandelsraum wäre, gegen das ›Europa der Nationen‹, bloße Addition nationaler Egoismen, die vor einer Rückkehr der fremden Kriege nicht schützt, gegen eine ›europäische Nation‹, die nur eine größere Projektion der zentralisierenden Staatsnation wäre, muß sich (West-, Mittel- und Ost-) Europa von unten bis oben neugestalten, und zwar in enger ›kontinentaler‹ Verbindung mit Rußland; die bestehenden Staaten sollen innen eine bundesstaatliche Form annehmen, um sich außen besser zusammenzuschließen, in einer Vielfalt von besonderen Status, die von einem gemeinsamen gemäßigt werden. Jede Verbandsebene muß dort ihre eigene Rolle und Würde haben, die nicht von der höheren Instanz abgeleitet, sondern auf dem Willen und der Zustimmung aller Beteiligten gegründet sind. An die Spitze des Gebäudes kämen also nur die Entscheidungen zurück, die alle zusammengeschlossenen Völker und Gemeinschaften betreffen: Diplomatie, Armee, große Wirtschaftsentscheidungen, Ausarbeitung und Festsetzung der wesentlichen Rechtsnor-

men, Umweltschutz usw. Die europäische Integration ist auch in bestimmten Bereichen der Forschung, der Industrie sowie der neuen Technologien der Informationsvermittlung notwendig. Die Einheitswährung muß von einer Zentralbank verwaltet werden, die der europäischen politischen Macht untersteht.

7. Gegen die Entpolitisierung, für die Verstärkung der Demokratie

Heute ist die Demokratie durch eine ganze Reihe von Abweichungen und ›Pathologien‹ gefährdet: Krise der Vertretung, Austauschbarkeit der politischen Programme, Nichtbefragung des Volkes bei großen Entscheidungen, die seine Existenz berühren, Bestechung und Technokratisierung, Disqualifizierung der Parteien, die nur noch Maschinen zum Gewähltwerden sind (deren Führer werden nur noch aufgrund ihrer Fähigkeit aufgestellt, ausgewählt zu werden), Entpolitisierung unter der Wirkung der Polarität Moral-Wirtschaft, Vormachtstellung von Lobbies, die ihre eigenen Interessen gegen das Allgemeinwohl verteidigen usw. Hinzu kommt die Tatsache, daß wir die moderne politische Problematik verlassen haben: Alle Parteien sind mehr oder weniger reformistisch, alle Regierungen sind mehr oder weniger ohnmächtig. Die ›Machtergreifung‹ im leninistischen Sinne des Wortes führt zu nichts. In der Welt der Netze ist der Aufstand möglich, aber nicht die Revolution.

An den demokratischen Geist wieder anzuknüpfen heißt nicht, sich mit der einzigen repräsentativen Demokratie zufrieden zu geben, sondern auf sämtlichen Ebenen eine echte mitbestimmende Demokratie auf die Beine zu stellen, nach dem Motto: »Was alle berührt, muß die Angelegenheit von allen sein«. Dazu gilt es, das politische Leben zu entstaatlichen durch die Neuschaffung von staatsbürgerlichen Freiräumen an der Basis: Jeder Bürger muß sich am Allgemeinwohl beteiligen, jedes gemeinsame Gut muß genannt und als solches verteidigt werden in der Perspektive einer konkreten politischen Ordnung. Es wäre in diesem Sinne falsch, die demokratischen und die republikanischen Werte gegenüberzustellen. Der verbrauchende Kunde, der passive Zuschauer und der private Anspruchsberechtigte können nur durch die Wiedergeburt der Staatsbürgerschaft und in einer grundlegend dezentralisierten Form der Basisdemokra-

tie überwunden werden, die jedem bei der Wahl und der Bewältigung seines Schicksals eine Rolle zuweist. Das Verfahren der Volksabstimmung könnte durch das Volksbegehren ebenfalls neubelebt werden. Gegen die Allmacht der Geldes, der oberen Macht in der modernen Gesellschaft, gilt es, die Trennung von Reichtum und politischer Macht möglichst durchzusetzen.

8. Gegen die ausschließliche Gewinnorientierung, für die Arbeitsteilung

Die Arbeit (vom germ. **arbejidiz,* ›Mühsal, Not‹; s. auch franz. *travail* vom lat. *tripalium*, ›Folterinstrument‹) hat in den frühzeitlichen oder traditionellen Gesellschaften nie eine zentrale Bedeutung gehabt, auch in den Gesellschaften, die zu keinem Zeitpunkt die Sklaverei gekannt haben. Weil die Arbeit den Zwängen der Notwendigkeit genügt, verwirklicht sie nicht unsere Freiheit – im Gegensatz zum *Werk,* in dem jeder die Verwirklichung seines Selbst ausdrückt. Die Moderne war es, die in ihrer gewinnorientierten Logik der vollständigen Mobilisierung der Ressourcen die Arbeit nicht nur zu einem Wert an sich gemacht hat, sondern auch zur wichtigsten Form der Eingliederung in die Gesellschaft und zu einer trügerischen Form der Emanzipierung und der Eigenständigkeit der Menschen (›Freiheit durch Arbeit‹, ›Arbeit macht frei‹).

Diese *unselbständige* (leistungsbezogene, zweckmäßige, finanziell entgoltene) Arbeit, die von den Menschen öfter aus Muß denn aus Berufung erledigt wird, hat nur Sinn im Hinblick auf den geschäftlichen Tausch und fügt sich immer in eine Bilanzrechnung ein. Die Produktion dient, einen Konsum zu unterhalten, den die Ideologie des Bedarfs eigentlich als Ausgleich für die bei der Produktion verlorene Zeit bietet. Die früheren Nachbarschaftsaufgaben wurden somit allmählich finanziell entgolten, was die Menschen dazu trieb, für die anderen zu arbeiten, um diejenigen zu bezahlen, die für sie arbeiten. Der Sinn der Unentgeltlichkeit und der Gegenseitigkeit ist allmählich abgebröckelt in einer Welt, wo nichts mehr wert ist, aber wo alles (s)einen Preis hat (das heißt, wo alles, was nicht in Geld ausgedrückt bzw. mit Geld quantitativ erfaßt werden kann, für unbedeutend oder nichtexistent gehalten wird). So verliert in

der Lohngesellschaft jeder Arbeitnehmer allzuoft seine Zeit beim Versuch, seinen Lebensunterhalt zu verdienen.

Neu ist, daß wir dank der neuen Technologien und der zunehmenden Bedeutung des Dienstleistungssektors immer mehr Güter und Dienstleistungen mit immer weniger Menschen erzeugen. Diese Produktivitätsgewinne machen Arbeitslosigkeit und Unsicherheit der Arbeitsplätze nunmehr zu strukturellen, und nicht mehr konjunkturellen Erscheinungen. Sie unterstützen außerdem die Logik des Kapitals, das sich der Arbeitslosigkeit und der Standortverlagerung ins Ausland bedient, um die Verhandlungskraft der Arbeitnehmer zu verringern. Daraus ergibt sich, daß der Mensch nicht mehr nur ausgebeutet, sondern zunehmend überflüssig wird: Der Ausschluß ersetzt die Entfremdung in einer insgesamt immer reicheren Welt, in der aber auch immer mehr Arme gezählt werden (Ende der klassischen Theorie des ›Abfließens‹). Die ausgeschlossene Rückkehr zur Vollbeschäftigung bedingt also, daß man mit der Logik der ausschließlichen Gewinnorientierung bricht und bereits jetzt einen allmählichen Austritt aus der Ära der Lohnbeschäftigung als Hauptform der Sozialisation erwägt.

Die Verringerung der Arbeitszeit ist eine jahrhundertealte Gegebenheit, die das biblische Pflichtgebot (»Im Schweiße deines Angesichts sollst du dein Brot essen«) allmählich überholt macht. Die verhandelte Senkung und die Teilung der Arbeitszeit müssen gefördert werden, mit flexiblen Arbeitszeitregelungen (Beurlaubung, Umschulungen, Lehrgänge usw.) für alle unselbständigen Arbeiten: weniger arbeiten, um *besser* zu arbeiten und um die Zeit zu leben frei zu machen. In einer Gesellschaft, in der das Warenangebot ständig wächst, während die Zahl derjenigen, deren Kaufkraft stagniert oder sinkt, steigt, ist es außerdem notwendig, Arbeit und Einkommen allmählich voneinander zu trennen, indem man die Möglichkeit eines Mindesteinkommens oder einer Existenzhilfe überprüft, die an alle Staatsbürger von ihrer Geburt an bis zu ihrem Tod ohne Gegenleistung gezahlt würde.

9. Gegen die finanzpolitische Flucht nach vorn, für eine Wirtschaft im Dienst des Lebendigen

Aristoteles unterschied zwischen der »Ökonomie«, die auf die Befriedigung der Bedürfnisse der Menschen hinzielt, und der »Chrematistik«, deren einziger Zweck die Geldschaffung, der Geldverkehr und die Geldaneignung ist. Der Industriekapitalismus wurde allmählich von einem Finanzkapitalismus beherrscht, der kurzfristig eine Höchstrentabilität auf Kosten des tatsächlichen Zustands der Nationalökonomien und des langfristigen Interesses der Völker anstrebt. Diese Entwicklung hatte zahlreiche Auswirkungen: Dematerialisation der Geschäftsbilanzen (d.h. ihre Auflösung bis zu deren Unsichtbarkeit), Entfesselung der Spekulation, anarchische Ausgabe von zweifelhaften Obligationen, Verschuldung der Privatleute, Unternehmen und Nationen, führende Rolle der internationalen Investoren und Wertpapierfonds, die auf spekulative Gewinne hinzielen usw. Durch die Allgegenwart und Allmacht des Kapitals können die Finanzmärkte den Politikern ihr Gesetz aufzwingen. Die reale Wirtschaft ist der Unsicherheit und der Ungewißheit ausgesetzt, während eine riesige weltweite Finanzblase regelmäßig hier und da in Form von regionalen Taschen platzt und dabei Erschütterungen erzeugt, die sich durch das ganze System ausbreiten.

Das ökonomische Denken ist übrigens inzwischen in Dogmen erstarrt. Diese werden von mathematischen Formalismen gespeist, die den Anspruch auf Wissenschaft nur dadurch erheben, daß sie grundsätzlich alle nichtquantifizierbaren Elemente ausschließen. Die makroökonomischen Meßwerte (Bruttoinlandsprodukt, Bruttosozialprodukt, Wachstumsrate usw.) beispielsweise sagen nichts über den tatsächlichen Zustand einer Gesellschaft aus: Die Katastrophen, Unfälle oder Seuchen werden dort positiv erfaßt, da sie die Wirtschaftstätigkeit steigern.

Angesichts eines anmaßenden Reichstums, der nur auf Zunahme bedacht ist, indem er auf die von ihm selbst erzeugten Ungleichheiten und Leiden spekuliert, muß die Wirtschaft wieder in den Dienst des Menschen gestellt werden, indem man den tatsächlichen Bedürfnissen der Menschen und ihrer Lebensqualität den Vorrang gibt, indem man weltweit Kapitalbewegungen besteuert, indem man die Auslandsverschuldung der Dritte-Welt-Staaten bereinigt und dabei

das System der ›Entwicklung‹ streng überprüft: Vorrang der Selbstversorgung und der Befriedigung der Nachfrage auf den Innenmärkten, Abkehr vom System der internationalen Arbeitsteilung, Emanzipierung der einheimischen Wirtschaften von den Diktaten der Weltbank und des Internationalen Währungsfonds, Annahme von sozialen und umweltlichen Verordnungen zur Einschränkung des internationalen Handelsverkehrs.

Es geht nicht darum, die Wirksamkeit des Markts zu leugnen, sondern festzustellen, daß er zur optimalen Verteilung der Ressourcen und der Güter (Problem der zahlungsunfähigen Nachfrage) nicht ausreicht und daß er im übrigen neigt, der gesamten Gesellschaft sein Wertesystem spontan aufzudrängen (›Marktmonotheismus‹). Um allmählich aus der doppelten Sackgasse herauszukommen, die die nichtleistungsfähige verwaltete Wirtschaft und die übermäßig wettbewerbsfähige Wirtschaft darstellen, gilt es am Rande der Staats- und der Privatwirtschaft einen tertiären Sektor (Verbände, Versicherungsvereine, Genossenschaften) sowie eigenständige Hilfsorganisationen (Austauschssysteme auf lokaler Ebene) zu stärken, die auf geteilter Verantwortung, freiwilligem Beitritt und Nichtprofit gründen.

10. Gegen den Gigantismus, für lokale Gemeinschaften

Der Trend zum Gigantismus und zur Zusammenballung erzeugt isolierte, also verwundbare und machtlose Menschen. Der allgemeine Ausschluß und die soziale Unsicherheit sind die logischen Folgen dieses Systems, das sämtliche Reziprozitäts- und Solidaritätsstellen niedergewalzt hat. Gegenüber den vertikalen Herrschaftspyramiden, die kein Vertrauen mehr erwecken, gegenüber den Bürokratien, die die Grenzen ihrer Kapazität immer schneller erreichen, treten wir in eine fließende Welt mitwirkender Netze ein. Der frühere Gegensatz zwischen einheitlicher bürgerlicher Gesellschaft und monopolistischem Wohlfahrtsstaat wird allmählich überwunden durch das Entstehen eines ganzen Gefüges von Rechte gründende Einrichtungen und von beratenden sowie tätigen Verbänden. Diese Gemeinschaften entstehen auf allen Ebenen des gesellschaftlichen Lebens: von der Familie bis zum Viertel, von dem Weiler bis zur

Stadt, von dem Beruf bis zum Freizeitbereich usw. Nur auf dieser lokalen Stufe kann ein anspruchsvolles Dasein wiedergeschaffen werden, das heißt ein ganzes, nichtparzellenhaftes Dasein, das von den drückenden Zwängen der Geschwindigkeit, der Mobilität und der Leistung befreit ist, von geteilten Werten getragen wird und grundsätzlich auf das Gemeinwohl ausgerichtet ist.

Die Solidarität darf nicht mehr als die Folge einer anonymen, vom Wahlfahrtsstaat (schlecht) gewährleisteten Gleichheit wahrgenommen werden, sondern als das Ergebnis einer Wechselbeziehung, die an der Basis von organischen Verbänden ins Werk gesetzt wird, wobei letztere die Aufgaben des Schutzes, der Verteilung und der Gerechtigkeit übernehmen. Nur verantwortungsbewußte Personen in verantwortungsbewußten Gemeinschaften können eine soziale Gerechtigkeit errichten, die nicht mit Unterstützung gleichbedeutend ist.

Die Rückkehr zum Lokalen, die unter Umständen durch die gemeinsame Telearbeit erleichtert werden kann, ist geeignet, den Familien ihre natürlichen Aufgaben der Erziehung, der Sozialisierung und der Unterstützung zurückzugeben und somit die Verinnerlichung von sozialen Verhaltensregeln zu ermöglichen, die heute ausschließlich von außen auferlegt werden. Die Wiederbelebung der lokalen Gemeinschaften muß auch mit einer Wiedergeburt der volkstümlichen Traditionen einhergehen, deren Verfall oder, schlimmer noch, deren Vermarktung die Moderne hervorgerufen hat. Indem sie das harmonische Zusammenleben, die Geselligkeit und den Sinn für Feste pflegen, prägen die Traditionen Rhythmen ein und liefern Bezugspunkte. Sowohl die Alter- als auch die Jahreszeiten und die großen Augenblicke des Lebens rhythmisch betonend, nähren sie die symbolische Vorstellungswelt und pflegen die soziale Bindung. Sie sind niemals erstarrt, sondern in stetiger Erneuerung.

11. Gegen die Trabantenstädte, für Städte menschlichen Ausmaßes

Der Städtebau steht seit fünfzig Jahren unter der Herrschaft des Häßlichen, des Unsinns oder des Kurzfristigen: Schlafstädte ohne Horizont, Einfamilienhäuser-Viertel ohne Seele, graue, scheußliche Hochhausvorstädte, die als städtische Schuttabladeplätze dienen, Einkaufzentren, die den Stadtrand entstellen, Wucherung der anonymen

›Nichtorte‹, die für eilige Verbraucher bestimmt sind, Innenstädte, die ausschließlich dem Handel ausgeliefert sind und um ihr traditionelles Leben (Cafés, Universitäten, Theater, Kinos, grüne Anlagen usw.) gebracht wurden, Nebeneinanderreihung von Wohngebäuden ohne gemeinsamen Baustil, Viertel, die zwischen notdürftigem Flickwerk verkommen oder die von Wächtern bzw. Kameras ständig bewacht werden, Entvölkerung der ländlichen Gegenden und städtische Übervölkerung. . .

Es werden keine Wohnstätten mehr zum Leben gebaut, sondern zum Überleben in einer städtischen Umgebung, die das Gesetz der Höchstrentabilität und der rationalen Funktionalität entstellt hat. Nun aber muß ein Ort in erster Linie eine Bindung sein: arbeiten, fahren, wohnen bezeichnen keine einzelnen Funktionen, sondern vielschichtige Handlungen, die das gesamte gesellschaftliche Leben betreffen.

Die Stadt muß neu gedacht werden als Treffpunkt aller unserer Möglichkeiten, als Labyrinth unserer Leidenschaften und Handlungen, statt als der geometrische und kühle Ausdruck der planenden Rationalität. Architektur und Stadtplanung ordnen sich übrigens in eine besondere Geschichte und Geographie ein, die sie widerspiegeln sollen. Dies erfordert die Aufwertung eines verwurzelten, harmonischen Städtebaus, die Rehabilitierung der regionalen Lebensstile, die Entwicklung der Weiler und mittleren Städte zu einem Netz um die Landeshauptstädte, die Herauslösung der ländlichen Gegenden aus der Abgeschlossenheit, die allmähliche Zerstörung der sogenannten Schlafstädte sowie der rein geschäftlichen Zusammenballungen, die Abschaffung einer allgegenwärtigen Werbung sowie ein vielfältigeres Angebot an Verkehrsmitteln: Abschaffung der Vormachtstellung des Privatwagens, Verlagerung des Güterverkehrs auf die Schiene, Wiederbelebung der öffentlichen Verkehrsmittel, Berücksichtigung der ökologischen Erfordernisse.

12. Gegen die Dämonie der Technik, für eine umfassende Ökologie

In einer begrenzten Welt können nicht alle Kurven ständig steigen: Die Ressourcen ebenso wie das Wachstum stoßen irgendwann zwangsläufig an ihre Grenzen. Die rasche Verbreitung des westli-

chen Produktions- und Verbrauchsstands auf der ganzen Welt wür de in wenigen Jahrzehnten zur Erschöpfung nahezu aller verfügba ren natürlichen Ressourcen und zu einer Reihe klimatischen unc atmosphärischen Katastrophen mit unvorhersehbaren Folgen fü das Menschengeschlecht führen. Die Verunstaltung der Natur, di exponentielle Verarmung der Biovielfalt, die Entfremdung des Men schen durch die Maschine, die Verschlechterung unserer Ernährun stellen zur Genüge unter Beweis, daß ›immer mehr‹ nicht zwangs läufig mit ›immer besser‹ gleichzusetzen ist. Diese Bilanz, die eben so mit der Ideologie des Fortschritts wie mit jeder einlinigen Auf fassung der Geschichte unmißverständlich bricht, haben die ökolo gischen Bewegungen zu Recht aufgestellt. Sie erfordert von uns, daß wir uns unserer Verantwortung gegenüber der organischen und de anorganischen Welt, innnerhalb deren wir uns bewegen, bewuß werden.

Die ›Megamaschine‹ kennt nur das Prinzip der Rentabilität. Wi müssen ihr das Prinzip der Verantwortung entgegensetzen, das de jetzigen Generationen gebietet, so zu handeln, daß die künftige Generationen eine Welt erfahren, die nicht weniger schön, nich weniger reich und nicht weniger vielfältig als die ist, die wir ge kannt haben. Gleichermaßen muß der Vorrang des Seins vor dem Haben bekräftigt werden. Eine umfassende Ökologie muß aber auch zur Überwindung des modernen Anthropozentrismus und zum Be wußtsein einer Mitzugehörigkeit von Mensch und Kosmos aufru fen. Diese immanente Transzendenz macht die Natur zum Partner und nicht zum Gegner bzw. zum Objekt. Sie verwischt nicht di spezifische Besonderheit des Menschen, sondern spricht ihm di ausschließliche Stellung ab, die ihm das Christentum und der klassi sche Humanismus verliehen hatten. Der ökonomischen Hybris und dem technischen Prometheismus setzt sie den Sinn für Maß und di Suche nach Harmonie entgegen. Eine weltweite Konzertation is geboten, um zwingende Normen festzusetzen in Sachen Erhaltun der Biovielfalt – der Mensch hat auch Pflichten gegenüber den Tie ren und den Pflanzen – und Verringerung der Umwelt- und Luft verschmutzung. Die umweltverschmutzenden Unternehmen ode Körperschaften müssen in Höhe ihrer Altlasten besteuert werden. Eine gewisse Entindustrialisierung des Lebensmittelsektors müßt die einheimische Produktion und den einheimischen Verbrauch för

dern, ebenso die Breitfächerung der Versorgungsquellen. Die Systeme, die die zyklische Erneuerung der natürlichen Ressourcen wahren, müssen in der Dritten Welt geschützt und in den ›hochentwikkelten‹ Gesellschaften vorrangig umstrukturiert werden.

13. Für die geistige Freiheit und eine Rückkehr zur geistigen Auseinandersetzung

Unfähig, sich zu erneuern, ohnmächtig und enttäuscht angesichts des Mißerfolgs seines Projekts, hat sich das niedergehende moderne Denken allmählich in eine echte Gedankenpolizei verwandelt; sie soll alle, die von den Dogmen der herrschenden Ideologie abweichen, exkommunizieren. Selbst die früheren ›reuigen‹ Revolutionäre haben sich dem an der Macht befindlichen System angeschlossen, wobei sie von ihrem früheren Engagement die Liebe zur Säuberung und Verdammung bewahrt haben. Dieser neue ›Verrat‹ stützt sich auf die Diktatur einer öffentlichen Meinung, die von den Medien geformt wird, und zwar mit den Mitteln der reinigenden Hysterie, der lindernden Überempfindlichkeit/Gefühlsduselei oder der selektiven Entrüstung. Anstatt daß man das kommende Jahrhundert zu verstehen sucht, werden überholte Themen bis zum Überdruß wiederkäut, werden Argumente wieder verwertet, die nichts anderes als Mittel zum Diskreditieren und Ausschließen sind. Die Beschränkung des Politischen auf die bestmögliche Verwaltung eines zunehmend problematischen Wachstums schließt im übrigen eine Wahlentscheidung zugunsten einer grundlegenden Veränderung der Gesellschaft oder gar einfach die Möglichkeit einer offenen Diskussion über die obersten Zwecke des kollektiven Handelns aus.

Auf diese Weise wird die demokratische Debatte zunichte gemacht: Es wird nicht mehr diskutiert, man verurteilt; es wird nicht mehr argumentiert, man beschuldigt; es wird nicht mehr bewiesen, man zwingt auf. Jedes Denken, jedes Werk, das der ›Abweichung‹ oder des ›Abdriftens‹ verdächtig ist, wird der bewußten oder unbewußten Sympathie für Ansichten bezichtigt, die als Schreckbilder hingestellt werden. Unfähig, ein eigenes Denken zu entwickeln oder das der anderen zu widerlegen, machen die Zensoren inzwischen auch auf die Hintergedanken Jagd. Dabei vergißt man die normalen Regeln der geistigen Auseinandersetzung. Man vergißt, daß die

Meinungsfreiheit, deren Untergang einfach hingenommen wird, grundsätzlich keine Ausnahme leidet. Man befürchtet die Wahlentscheidungen des Volkes, verachtet seine Bestrebungen und Sehnsüchte und zieht ihnen die Ignoranz der Massen vor.

Um diese bleierne Kappe abzuschütteln, befürwortet die Nouvelle Droite eine Wiedergeburt des kritischen Denkens und tritt für eine uneingeschränkte Meinungsfreiheit ein. Gegen jegliche Zensur, gegen das Wegwerfdenken und die Oberflächlichkeit der Moden beteuert die Nouvelle Droite mehr denn je die Notwendigkeit einer Rückkehr zu einer echten Arbeit des Denkens. Sie kämpft für eine Rückkehr zur geistigen Auseinandersetzung, und zwar jenseits der alten Trennungslinien, die die querverbindenden Wege und die neuen Synthesen hemmen. Sie ruft zur gemeinsamen Front der frei Denkenden gegen die Erben Trissotins, Tartuffes und Torquemadas auf.

(in Zusammenarbeit mit Charles Champetier – 1999)

[1] Autor und Übersetzer sind der Auffassung, daß die ›Nouvelle Droite‹ sich in vieler Hinsicht von der deutschen Neuen Rechten unterscheidet, und haben deshalb den Begriff ›Nouvelle Droite‹ belassen.

[2] Einbeziehung sozialer Bedürfnisse des Menschen bei der Planung von Arbeitsplätzen

Kritik am Liberalismus

Da der Liberalismus nicht das Werk eines einzigen Mannes ist, stellte er sich nie als einheitliche Lehre dar. Die Autoren, die sich auf ihn beriefen, gaben von ihm manchmal voneinander abweichende, ja sogar gegensätzliche Interpretationen. Sie mußten dennoch genügend gemeinsame Punkte aufweisen, damit die einen wie die anderen als liberale Autoren angesehen werden konnten. Diese Gemeinsamkeiten ermöglichen es, den Liberalismus als Schule zu definieren. Der Liberalismus ist vor allem eine ökonomische Lehre, die das Modell des selbstregulierenden Markts zum Paradigma aller gesellschaftlichen Erscheinungen zu machen versucht. Was als ›politischer Liberalismus‹ bezeichnet wird, ist nur eine Art, von dieser ökonomischen Lehre abgeleitete Grundsätze auf das politische Leben anzuwenden, obwohl die liberale Doktrin gerade den Anteil des Politischen möglichst einzuschränken neigt. Deshalb konnte man behaupten, daß eine ›liberale Politik‹ ein Widerspruch an sich ist. Zum anderen ist der Liberalismus eine Lehre, die sich auf eine Anthropologie individualistischer Prägung stützt, das heißt auf einer Auffassung des Menschen als nicht grundsätzlich sozialen Wesens beruht.

Beide kennzeichnende Merkmale, die beide eine beschreibende und eine normative Seite aufweisen (Individuum und Markt werden zugleich als Gegebenheiten beschrieben und als Modelle hingestellt), stehen in der Tat in unmittelbarem Gegensatz zu den kollektiven Identitäten. Eine kollektive Identität läßt sich nämlich nicht auf reduktionistische Weise analysieren, als die bloße Summe der individuellen Merkmale innerhalb einer bestimmten Gemeinschaft. Sie erfordert, daß sich die Mitglieder dieser Gemeinschaft darüber im klaren sind, daß ihre Zugehörigkeit ihr individuelles Wesen einbezieht oder übersteigt, das heißt, daß sich ihre gemeinsame Identität aus einem Zusammensetzungseffekt ergibt. Sofern er sich auf den Individualismus gründet, neigt der Liberalismus aber dazu, sämtliche sozialen Bindungen zu zerreißen, die über das Individuum hinausgehen. Der optimale Marktbetrieb wiederum setzt voraus, daß nichts den freien Verkehr der Menschen und Waren behindere,

das heißt, daß die Grenzen für inexistent gehalten werden, was die Auflösung der gesellschaftlichen Strukturen noch verstärkt. Das bedeutet natürlich nicht, daß Liberale nie kollektive Identitäten verteidigen konnten. Das bedeutet aber, daß sie es nur im Widerspruch zu den Grundsätzen tun konnten, auf die sie sich beriefen.

Eine Metaphysik des Individuums

Louis Dumont hat gut die Rolle gezeigt, die das Christentum in Europa beim Übergang einer traditionellen Gesellschaft holistischer Prägung zu einer modernen individualistischen Typs spielte. Von Anfang an stellt das Christentum den Menschen als ein Individuum dar, das vor allen anderen Beziehungen in innerer Beziehung zu Gott steht und nunmehr dank seiner persönlichen Transzendenz sein Seelenheil zu finden hoffen kann. In dieser Beziehung zu Gott festigt sich der Wert des Menschen als Individuum; ein Wert, gegenüber dem die Welt zwangsläufig erniedrigt oder abgewertet wird. Außerdem ist der Einzelne ebenso wie alle anderen Menschen Besitzer einer individuellen Seele. Egalitarismus und Universalismus führen sich somit auf einer überweltlichen Ebene ein: Der absolute Wert, den die einzelne Seele aus ihrer kindlichen Beziehung zu Gott erhält, wird von der ganzen Menschheit geteilt.

Marcel Gauchet übernahm diese Feststellung eines Kausalzusammenhangs zwischen dem Zutagetreten eines persönlichen Gottes und der Geburt eines *inneren Menschen*, dessen Schicksal im Jenseits nur von seinen persönlichen Handlungen abhängt und dessen Unabhängigkeit sich bereits in der Möglichkeit einer intimen Beziehung zu Gott abzeichnet, das heißt einer Beziehung, die nur ihn verpflichtet. »Je entfernter Gott in seiner Unendlichkeit wird«, schreibt Gauchet, »um so mehr neigt die Beziehung zu ihm, rein persönlich zu werden, und gelangt sogar dazu, jegliche institutionelle Vermittlung auszuschließen. Das verabsolutierte göttliche Subjekt hat eine legitime irdische Entsprechung nur noch in der intimen Präsenz. So wird die ursprüngliche Innerlichkeit einfach zur religiösen Individualität.«[1]

Die paulinische Lehre verrät eine dualistische Spannung, die aus dem Christen – vom Standpunkt seiner Beziehung zu Gott – ein ›außerweltliches Individuum‹ macht: Christ zu werden bedingt in

irgendeiner Weise, der Welt zu entsagen. Im Laufe der Geschichte jedoch sollte das außerweltliche Individuum das weltliche Leben allmählich anstecken. Je mehr der Mensch, der sich ursprünglich als außerhalb dieser Welt darstellte, die Macht erlangte, die Welt seinen Werten anzupassen, desto mehr tauchte er nämlich wieder in die Welt ein, um sie gründlich zu verwandeln. Der Prozeß erfolgte in drei Hauptphasen. In der ersten Phase wird das Leben in der Welt nicht mehr abgelehnt, sondern relativiert: Das ist die augustinische Synthese der zwei Staaten. In einer zweiten Phase maßt sich das Papsttum eine politische Macht an und wird selber zur weltlichen Macht. Mit der Reformation schließlich investiert sich der Mensch völlig in die Welt, wo er an dem Ruhm Gottes arbeitet, indem er nach einem materiellen Erfolg sucht, den er als den eigentlichen Beweis für seine Auserwähltheit deutet. Das Prinzip der Gleichheit und der Individualität, das ursprünglich nur in dem Register der Beziehung zu Gott wirkte und daher neben einem hierarchischen, das gesellschaftliche Ganze strukturierenden organischen Prinzip noch bestehen konnte, wurde allmählich auf die Erde zurückgebracht, um zum neuzeitlichen Individualismus zu führen, der dessen profane Projektion darstellt. Alain Renaut, der Louis Dumonts Thesen darlegt, schreibt: »Damit der neuzeitliche Individualismus entsteht, mußte die individualistische und universalistische Komponente des Christentums das neuzeitliche Leben sozusagen ›anstekken‹, und zwar derart, daß die Vorstellungen allmählich einheitlich wurden, der ursprüngliche Dualismus in den Hintergrund trat und das ›Leben in der Welt aufgefaßt wurde, als könnte es dem obersten Wert völlig angepaßt werden‹: Am Ende dieses Prozesses war das ›Individuum-außerhalb-der-Welt‹ zum modernen ›Individuum-in-der-Welt‹ geworden.«[2]

Die organische Gesellschaft holistischer Prägung war nun verschwunden. Man war von der Gemeinschaft zur Gesellschaft übergegangen, das heißt zu einem Zusammenleben, das als bloßer vertraglicher Zusammenschluß aufgefaßt wurde. Nicht mehr das gesellschaftliche Ganze hatte den Vorrang, sondern persönliche Rechte besitzende Individuen, die durch rationale, auf Eigennutz ausgerichtete Verträge miteinander verbunden waren.

Eine wichtige Phase dieser Entwicklung entspricht dem Nominalismus, der mit Wilhelm von Occam im 14. Jahrhundert behauptet,

daß es jenseits des Einzelnen nichts gebe. Eine weitere Schlüsselphase entspricht dem Cartesianismus, der im philosophischen Bereich den Einzelnen bereits so aufstellt, wie ihn später die juristische Blickrichtung der Menschenrechte und die geistige der Aufklärung voraussetzen sollten. Ab dem 18. Jahrhundert wurde diese Emanzipierung des Menschen von seinen natürlichen Bindungen regelmäßig, aus der Sicht eines universalen Fortschritts, als den Aufstieg der Menschheit ins ›erwachsene Alter‹ bezeichnet. Die vom individualistischen Trieb unterstützte Moderne zeichnete sich in erster Linie als der Prozeß aus, bei dem sich Verwandschafts- oder Nachbarschaftsgruppen sowie die größeren Gemeinschaften allmählich auflösen, um ›den Menschen zu befreien‹, das heißt in Wirklichkeit, um sämtliche organischen Solidaritätsverhältnisse aufzulösen.

Mensch zu sein bedeutete schon immer, sich zugleich als Person und als soziales Wesen zu behaupten: Die individuelle und die kollektive Dimension sind nicht gleich, aber sie sind nicht voneinander zu trennen. In der holistischen Auffassung baut sich der Mensch selber auf – auf der Grundlage dessen, was er erbt, und gemäß dem gesellschaftlich-historischen Rahmen, in dem er sich befindet. Diesem in der Geschichte am häufigsten vorkommenden Modell tritt der Individualismus entgegen, der als eine Besonderheit der westlichen Geschichte anzusehen ist.

Im modernen Sinne des Wortes ist der Individualismus die Philosophie, die den Einzelnen als die einzige Wirklichkeit ansieht und ihn zum Grundsatz jeder Schätzung erhebt. Dieser Einzelne wird an sich betrachtet, abgesehen von jedem sozialen oder kulturellen Kontext. Während der Holismus die bestehende Gesellschaft gemäß ererbten, übertragenen und geteilten Werten, d.h. letzten Endes gemäß der Gesellschaft selbst, zum Ausdruck bringt oder rechtfertigt, stellt der Individualismus seine Werte unabhängig von der Gesellschaft auf, wie er sie vorfindet. Deshalb erkennt er den Gemeinschaften, Völkern, Kulturen oder Nationen kein Status selbständiger Existenz an. In diesen Gebilden sieht er nur Ansammlungen einzelner Atome und behauptet, daß nur letztere Wert haben.

Dieser Vorrang des Einzelnen vor der Gemeinschaft ist zugleich deskriptiv, normativ, methodologisch und axiologisch. Der Mensch kommt angeblich als erster: Entweder setzt man in einer mythischen Vorstellung der ›Vor-Geschichte‹ voraus, daß er dem Sozialen

vorhergehend ist (früheres Vorhandensein des Naturzustands), oder man schreibt ihm einen bloßen normativen Vorrang (der Mensch ist am meisten wert) zu. Georges Bataille behauptete, daß »jedem Wesen ein Prinzip der Unzulänglichkeit zugrunde liegt«. Der liberale Individualismus behauptet dagegen die völlige Zulänglichkeit (Suffizienz) des Einzelnen. Im Liberalismus kann sich der Mensch als Individuum begreifen, ohne seine Relation zu anderen Menschen innerhalb einer primären oder sekundären Sozialität denken zu müssen. Der Mensch – eigenständiges Subjekt, Eigentümer seiner selbst, einzig von seinem besonderen Interesse angetrieben – definiert sich im Gegensatz zur Person als »moralisches, unabhängiges, selbständiges und somit im wesentlichen als nichtsoziales Wesen«.[3]

Die individuellen Rechte zählen mehr als die Pflichten

In der liberalen Ideologie besitzt dieser Einzelne Rechte, die seiner ›Natur‹ innewohnen und deren Bestehen in keiner Weise von dem politischen oder gesellschaftlichen Aufbau abhängt. Die Regierungen sind es sich schuldig, diese Rechte zu garantieren, sie können sie aber nicht gründen. Da sie jeglichem sozialen Leben vorhergehen, sind sie nicht sofort mit Pflichten versehen. Der Mensch ist somit selber die Quelle seiner eigenen Rechte, allen voran des Rechts, frei nach der Berechnung seiner besonderen Interessen zu handeln. Er befindet sich dann ›im Krieg‹ mit allen anderen Menschen, da diese eigentlich genauso handeln sollen innerhalb einer Gesellschaft, die selber als Rivalitätsmarkt aufgefaßt wird.

Die Menschen können sehr wohl entscheiden, sich zusammenzuschließen, doch die Zusammenschlüsse, die sie bilden, sind an Bedingungen gebunden, zufällig und vorübergehend, da sie vom gegenseitigen Einverständnis abhängen und keinen anderen Zweck haben, als die individuellen Interessen jedes Teils besser zu befriedigen. Das gesellschaftliche Leben ist mit anderen Worten nur noch eine Sache von individuellen Entscheidungen und eigennützigen Wahlen. Der Mensch verhält sich wie ein soziales Wesen, nicht weil es in seiner Natur liegt, sondern weil er darin angeblich seinen Vorteil findet. Findet er keinen Vorteil mehr, so kann er jederzeit (zumindest theoretisch) das Abkommen brechen. Gerade in diesem

Bruch wird er seine Freiheit am besten zum Ausdruck bringen. In Gegensatz zur Freiheit der Alten, die vor allem in der Möglichkei bestand, am öffentlichen Leben teilzunehmen, liegt die Freiheit de Modernen nämlich eher in dem Recht, sich aus dem öffentlicher Leben zurückzuziehen. Deshalb neigen die Liberalen immer dazu Freiheit mit Unabhängigkeit gleichzustellen.[4] So rühmt Benjamin Constant »den friedlichen Genuß der persönlichen, privaten Unab hängigkeit« und fügt hinzu, »daß die Menschen, um glücklich zu sein, in einer vollkommenen Unabhängigkeit gelassen werden müs sen, in allem, was ihre Beschäftigungen, ihre Unternehmungen, ih Betätigungsfeld, ihre Launen betrifft«.[5] Dieser »friedliche Genuß« ist zu verstehen als Recht, sich zu trennen, als Recht, an keine Zuge hörigkeitspflicht und keine dieser Gefolgschaften gebunden zu sein die sich unter Umständen als unvereinbar mit der »privaten Unab hängigkeit« herausstellen können.

Die Liberalen harren insbesondere auf der Vorstellung, daß di individuellen Interessen niemals dem allgemeinen Interesse, dem Ge meinwohl oder dem öffentlichen Wohl – Begriffen, die sie für unbe ständig halten – geopfert werden dürfen. Dieser Schluß folgt aus de Ansicht, daß nur die Menschen Rechte haben, während die Körper schaften, bloße Additionen von Menschen, keine haben können die ihnen eigens gehören. »Der Ausdruck ›persönliche Rechte‹ ist eine Redundanz«, schreibt zum Beispiel Ayn Rand, »es gibt keine andere Quelle von Rechten.«[6] »Die persönliche Unabhängigkeit ist das allererste der modernen Bedürfnisse«, behauptete ebenfalls Ben jamin Constant. »Man sollte daher nie deren Opferung fordern, um die politische Freiheit zu gründen.«[7] Vor ihm erklärte John Locke »Sowohl die Praxis der Regierungen selbst wie auch das Gesetz des gesunden Menschenverstandes machen deutlich, daß *ein Kind we der als Untertan eines Landes noch einer Regierung geboren wird.* Es steht unter der Vormundschaft seines Vaters, bis es das Alter der Selbstverantwortlichkeit erreicht hat. Erst dann ist es ein freier Mensch, der auch die freie Entscheidung darüber hat, welcher Re gierung er sich unterstellen will und welchem politischen Körper er sich anschließen möchte.«[8]

Die liberale Freiheit setzt somit voraus, daß die Menschen vor ihrer Herkunft, ihrem Umfeld und den Verhältnissen, in denen sie leben und sich ihre Wahlentscheidungen äußern, absehen können

das heißt von allem, was bewirkt, daß sie so und nicht anders sind. Sie setzt nach den Worten John Rawls' voraus, daß der Einzelne immer seinen Endzwecken vorgeht. Nichts beweist jedoch, daß der Einzelne sich selber als Subjekt begreifen kann, das von jeglicher Gefolgschaft und jeglichem Determinismus frei ist. Nichts beweist übrigens auch, daß er in jeder Situation die Freiheit jedem anderen Gut vorziehen wird. Eine solche Auffassung beachtet überhaupt nicht die Verpflichtungen und Bindungen, die mit der rationalen Berechnung nichts zu tun haben. Es handelt sich um eine rein formalistische Auffassung, die nicht wiederzugeben vermag, was eine wirkliche Person ist.

Die allgemeine Vorstellung ist, daß der Einzelne alles tun darf, was er will, so lange der Gebrauch, den er von seiner Freiheit macht, die der anderen nicht einschränkt. Damit würde sich die Freiheit als der reine Ausdruck eines Wunsches definieren, der keine andere theoretische Grenze als den genau gleichen Wunsch der anderen hat, wobei alle diese Wünsche durch den Handel vermittelt werden. Das behauptete bereits Grotius, der Begründer des modernen Naturrechts, im 17. Jahrhundert: Es laufe nicht dem Wesen der Menschengesellschaft zuwider, an seinem eigenen Interesse zu arbeiten – vorausgesetzt, man tut es, ohne die Rechte der anderen zu verletzen. Das ist aber eine irenische (friedliebende) Definition: Fast alle menschlichen Handlungen erfolgen so oder so auf Kosten der Freiheit anderer; und es ist außerdem nahezu unmöglich, den Zeitpunkt zu bestimmen, da die Freiheit eines Menschen als behindernd für die der anderen anzusehen ist.

Der Besitz: das Recht zu nutzen und auszunutzen

Die Freiheit der Liberalen ist eigentlich vor allem die Freiheit zu besitzen. Sie gründet nicht im Sein, sondern im Haben. Der Mensch gilt als frei, sofern er Besitzer ist – und in erster Linie Eigentümer seiner selbst. Diese Vorstellung, daß das Selbsteigentum die Freiheit grundsätzlich bestimme, wurde übrigens von Marx wieder aufgegriffen.[10]

Alain Laurent definiert die Selbstverwirklichung als »eine ontologische Insellage, deren eigentlicher Zweck in der Suche nach dem eigenen Glück liegt«.[11] Für die liberalen Theoretiker definiert sich die ›Suche nach dem Glück‹ als die freie Möglichkeit, sein besseres

Interesse stets maximieren zu suchen. Es fragt sich aber sofort, wa: unter ›Interesse‹ zu verstehen ist, zumal die Verfechter vom unan fechtbaren Grundsatz des Interesses selten bemüht sind, seine Ent stehung zu schildern oder seine Komponenten zu beschreiben; eben sowenig fragen sie sich, ob die sozialen Akteure im Grunde vor denselben Interessen angetrieben werden oder ob ihre Interessen meß und miteinander vereinbar sind. In die Enge getrieben, neigen si dazu, eine triviale Definition des Begriffs zu geben: Das ›Interesse wird bei ihnen gleichbedeutend mit ›Wunsch‹, ›Projekt‹, ›zweckori entierter Handlung‹ usw. Da jede Sache zum ›Interesse‹ wird, kann selbst die selbstloseste, uneingennützigste Handlung nun als egoi stisch und eigennützig bezeichnet werden, da sie der freiwilliger Absicht (dem Wunsch) ihres Trägers entspricht. In Wirklichkeit de finiert sich das Interesse bei den Liberalen in erster Linie als materi eller Vorteil, der, um als solcher abgeschätzt zu werden, berechen bar und meßbar sein muß, das heißt vor dem Hintergrund diese weltweiten Gegenwerts, den das Geld darstellt, zum Ausdruck kom men kann.

Von daher wundert es nicht, daß der Aufstieg des liberalen Indivi dualismus zunächst zu einer allmählichen Auflösung der die holi stischen Gesellschaften kennzeichnenden organischen Lebensstruk turen führte, dann zu einer allgemeinen Auflösung der sozialen Bin dung und schließlich zu einer Lage ziemlicher sozialer Anomie, in der die Einzelnen einander zugleich immer fremder und potentiell immer feindlicher werden, da sie allesamt in jene moderne Form des ›Kampfs aller gegen alle‹ eingebunden sind, die der allgemeine Wettbewerb nun einmal ist. Das ist die bereits von Tocqueville ge schilderte Gesellschaft, in der jedes Mitglied »zurückgezogen lebt und allen anderen fremd ist«. Der liberale Individualismus neigt überall sowohl jene unmittelbare Soziabilität, die das Auftreten des modernen Menschen lange Zeit verhinderte, als auch die mit ihr verbundenen kollektiven Identitäten zu zerstören. »Der Liberalis mus«, schreibt Pierre Rosanvallon, »stellt in gewisser Weise die Ent persönlichung der Welt als Voraussetzungen für den Fortschritt und die Freiheit.«[12]

Das Sozialleben wird der Wirtschaftsordnung unterordnet

Der Liberalismus muß dennoch die Existenz des Sozialen anerkennen. Aber statt sich zu fragen, warum es Soziales gibt, sind die Liberalen vor allem bemüht zu erfahren, wie das Soziale aufkommen, sich aufrechterhalten und funktionieren kann. Wie bereits gesehen, stellt die Gesellschaft für sie keine Wesenheit dar, die sich von der bloßen Addition ihrer Mitglieder unterscheiden würde (das Ganze ist nichts anderes als die Summe seiner Bestandteile). Sie ist nur das zufällige Produkt der einzelnen Willen, eine bloße Sammlung von Menschen, die alle ihre besonderen Interessen zu verteidigen und zu befriedigen suchen. Ihr wesentlicher Zweck ist also, die Austauschverhältnisse zu regeln. Diese Gesellschaft kann entweder als die Folge eines ursprünglichen freiwilligen rationalen Akts (das ist die Fiktion des ›Gesellschaftsvertrags‹) aufgefaßt werden oder als das Ergebnis des systemischen Zusammenspiels aller Handlungen, die von den einzelnen Akteuren erzeugt werden – wobei dieses Zusammenspiel durch die ›unsichtbare Hand‹ des Markts reguliert wird, die das Soziale als das unabsichtliche Ergebnis der menschlichen Verhalten ›produziert‹. Die liberale Analyse des Sozialen gründet somit entweder auf der vertraglichen Betrachtungsweise (Locke), oder auf dem Rückgriff auf die ›unsichtbare Hand‹ (Smith), oder auf der Vorstellung von einer spontanen Ordnung, die keinem bestimmten Plan untergeordnet ist (Hayek).

Alle Liberalen entwickeln die Idee, daß die Regulierung durch den Markt überlegen sei; sie sei das wirksamste, rationalste und damit auch gerechteste Mittel, die Austausche zu harmonieren. Beim ersten Hinsehen stellt sich der Markt also vor allem als eine »Organisationstechnik« (Henri Lepage) dar. In wirtschaftlicher Hinsicht ist er zugleich der reale Ort, wo die Waren ausgetauscht werden, und die potentielle Wesenheit, in der sich die Bedingungen des Austauschs, das heißt die Anpassung von Angebot und Nachfrage sowie das Preisniveau, optimal entwickeln.

Die Liberalen fragen auch nicht nach der Herkunft des Markts. Für sie ist der geschäftliche Austausch nämlich das ›natürliche‹ Modell aller sozialer Beziehungen. Daraus folgt, daß auch der Markt eine ›natürliche‹ Wesenheit ist und damit eine Ordnung definiert,

die vor jeder Überlegung und jeder Entscheidung steht. Der Mark bilde die Austauschform, die der Natur des Menschen am meiste entspreche, und sei bereits im Anbeginn der Menschheit in alle Gesellschaften vorhanden gewesen. Wir treffen hier auf die Neigun jeder Ideologie, ihre Voraussetzungen und Grundlagen zu ›naturali sieren‹, das heißt, sich nicht als das darzustellen, was sie ist, nämlicl ein Konstrukt des menschlichen Geistes, sondern als eine bloße Beschreibung, eine bloße Abschrift der Naturordnung. Da der Staa gleichzeitig in den Bereich des Kunstgriffs verdrängt wird, kann sicl die Vorstellung einer ›natürlichen‹ Regulierung des Sozialen durcl den Markt nun aufdrängen.

Indem Adam Smith die Nation als Markt auffaßt, macht er ein grundlegende Unterscheidung zwischen den Begriffen ›Raum‹ un ›Territorium‹. Damit bricht er mit der merkantilistischen Traditi on, die noch Hoheitsgebiet und Wirtschaftsraum gleichsetzte, un zeigt, daß der Markt naturgemäß nicht in besondere geographisch Grenzen eingeschlossen werden kann. Der Markt ist nämlich weni ger ein Ort denn ein Netz. Und dieses Netz ist dazu bestimmt, sicl bis in den letzten Erdwinkel auszudehnen, da seine einzige Grenz letzten Endes in der Fähigkeit auszutauschen liegt. »Ein Kaufmann« schreibt Smith, »ist nämlich nicht zwangsläufig Bürger eines be stimmten Landes. Für ihn ist es höchst gleichgültig, von welchen Ort aus er seinen Handel betreibt. Schon kleine Ärgernisse könne ihn veranlassen, sein Kapital und damit auch das von ihm finanzier te Gewerbe in ein anderes Land zu verlagern.«[13] Diese prophetische Worte rechtfertigen die Einschätzung Pierre Rosanvallons, der i Adam Smith »den ersten konsequenten Internationalisten« sieht »Die als fließender Markt aufgefaßte bürgerliche Gesellschaft«, füg Rosanvallon hinzu, »erstreckt sich auf alle Menschen und ermög licht, die Unstimmigkeiten zwischen Staaten und Rassen zu über winden.«

Der Hauptvorteil des Marktbegriffs ist, daß er den Liberalen er möglicht, die schwierige Frage der Begründung der Verpflichtun im gesellschaftlichen Abkommen zu lösen. Der Markt kann näm lich als regulierendes Gesetz der sozialen Ordnung ohne Gesetzge ber angesehen werden. Reguliert von der Wirkung einer ›unsicht baren Hand‹ – die naturgemäß neutral ist, da nicht von konkrete Menschen verkörpert –, errichtet der Markt selber eine abstrakt

Form der sozialen Regulierung; sie gründet auf objektiven ›Gesetzen‹, die die Beziehungen zwischen den Menschen regeln sollen, ohne daß zwischen ihnen irgendein Unterordnungs- oder Führungsverhältnis besteht. Die Wirtschaftsordnung sei somit dazu berufen, die soziale Ordnung zu verwirklichen; beide Ordnungen können sich als nicht gegründete Erscheinungen definieren. Die Wirtschaftsordnung, schreibt Milton Friedmann, ist »die unabsichtliche und ungewollte Folge der Handlungen einer großen Zahl von Menschen, die von ihren alleinigen Interessen angetrieben werden«. Diese von Hayeck ausgiebig erörterte Ansicht orientiert sich an jener Formel Adam Fergusons (1767), der soziale Erscheinungen erwähnt, die »sich aus dem Handeln des Menschen, und nicht aus seiner Absicht ableiten«.

Adam Smiths Metapher der ›unsichtbaren Hand‹ ist bekannt: »Und er [der Einzelne] wird. . . von einer unsichtbaren Hand geleitet, um einen Zweck zu fördern, den zu erfüllen er in keiner Weise beabsichtigt hat.«[14] Diese Metapher geht weit über die im Grunde banale Beobachtung hinaus, daß das Handeln der Menschen oft ganz andere Ergebnisse zeitigt, als sie sich erhofft hatten. Smith ordnet nämlich diese Beobachtung in einen entschieden optimistischen Blickwinkel ein: »Der einzelne«, fügt er hinzu, »ist stets darauf bedacht, herauszufinden, wo er sein Kapital, über das er verfügen kann, so vorteilhaft wie nur irgend möglich einsetzen kann. Und tatsächlich hat er dabei den eigenen Vorteil im Auge und nicht etwa den der Volkswirtschaft. Aber gerade das Streben nach seinem eigenen Vorteil ist es, das ihn ganz von selbst oder vielmehr notwendigerweise dazu führt, sein Kapital dort einzusetzen, wo es auch dem ganzen Land den größten Vorteil bringt.« Und weiter: »Gerade dadurch, daß er das eigene Interesse verfolgt, fördert er häufig das der Gesellschaft nachhaltiger, als wenn er wirklich beabsichtigt, es zu tun.«

Die theologischen Konnotationen dieser Metapher sind offenkundig: Die ›unsichtbare Hand‹ ist lediglich eine profane Verwandlung der Vorsehung. Es sei ebenfalls bemerkt, daß entgegen einer weitverbreiteten Annahme Adam Smith den Marktmechanismus nicht mit dem Spiel der ›unsichtbaren Hand‹ gleichsetzt, denn er bringt letztere ins Spiel, nur um das Endergebnis der Anordnung der geschäftlichen Austausche zu beschreiben. Außerdem erkennt Smith

noch die Rechtmäßigkeit des öffentlichen Eingriffs an, wenn es der alleinigen individuellen Handlungen nicht gelingt, das Gemeinwohl zu verwirklichen. Doch diese Einschränkung sollte bald hinfällig werden. Die Neoliberalen stellen sogar den Begriff des Gemeinwohls in Frage. Hayek untersagt grundsätzlich jede globale Betrachtungsweise der Gesellschaft: Keine Einrichtung, keine politische Macht darf sich Ziele setzen, die den störungsfreien Betrieb der ›spontanen Ordnung‹ gefährden könnten.

Unter diesen Voraussetzungen weisen die Liberalen dem Staat nur die Rolle zu, die notwendigen Bedingungen für die auf dem Markt wirkende ökonomische Rationalität zu garantieren. Der Staat kann keinen eigenen Endzweck haben. Er ist nur da, um die individuellen Rechte, die Freiheit der Austausche und die Einhaltung der Gesetze zu gewährleisten. Mit eher Zuständigkeiten denn mit Funktionen versehen, muß er in allen anderen Bereichen neutral bleiben und darauf verzichten, ein Modell ›guten Lebens‹ zu bieten.

Die Theorie der ›unsichtbaren Hand‹ hat nicht minder entscheidende Folgen, insbesondere in moralischer Hinsicht. Mit wenigen Sätzen rehabilitiert Adam Smith bestimmte Verhaltensweisen, die die Jahrhunderte davor stets verurteilt hatten. Mit der Behauptung, daß das Interesse der Gesellschaft von dem ökonomischen Interesse der Einzelnen abhängig sei, erhebt er den Eigennutz zum besten Mittel, anderen nützlich zu sein: Indem wir unser eigenes Interesse zu maximieren suchen, wirken wir, ohne es zu wissen und ohne daß wir es sogar wollen müssen, an dem Interesse aller. Das freie Auseinandertreffen auf dem Markt der eigennützigen Interessen ermöglicht auf ›natürliche oder vielmehr auf zwangsläufige Weise‹ ihre Harmonisierung durch das Spiel der ›unsichtbaren Hand‹, die dafür sorgen wird, daß sie zum sozialen Optimum beitragen. Es ist also nichts Unmoralisches dabei, sein eigenes Interesse vorrangig zu suchen, da die eigennützige Handlung eines jeden letzten Endes, wie zufällig, in das Interesse aller münden wird. Frédéric Bastiat faßte es mit der Formel zusammen: »Indem jeder für sich arbeitet, arbeitet er für alle.«[16] Der Eigennutz ist also schließlich nur wohlverstandene Selbstlosigkeit. Als ›unmoralisch‹ sollten vielmehr die Machenschaften des Staates verurteilt werden, jedesmal, wenn er unter dem Vorwand der Solidarität gegen das Recht der Einzelnen verstößt, allein gemäß ihren eigenen Interessen zu handeln.

Der Liberalismus verbindet Individualismus und Markt mit der Erklärung, daß der freie Betrieb des zweiten auch die Garantie für die individuelle Freiheit ist. Indem der Markt einen besseren Nutzeffekt der Austausche sichert, garantiert er nämlich die Unabhängigkeit jedes Wirtschaftssubjekts. Im Idealfall, wenn der reibungslose Betrieb des Markts durch nichts behindert wird, erfolgt diese Anpassung optimal und ermöglicht, eine Reihe von teilweisen Gleichgewichten zu erreichen, die das Gesamtgleichgewicht bestimmen. Von Hayek als »Katallaxie« definiert, bildet der Markt eine spontane, abstrakte Ordnung, die instrumentale Stütze für die Ausübung der privaten Freiheiten. Der Markt stellt also nicht nur die Erfüllung eines Ideals der wirtschaftlichen Optimierung dar, sondern die Erfüllung all dessen, wonach die Menschen – als generische Freiheitssubjekte betrachtet – streben. Letzten Endes deckt sich der Markt mit der Gerechtigkeit selbst, weshalb Hayek ihn als »ein Spiel« bezeichnete, »das die Gewinnchancen aller Spieler erhöht«, so daß die Verlierer schlecht beraten wären, sich zu beschweren, und sich selbst die Schuld zuschieben sollen. Schließlich sei der Markt eigentlich ›befriedend‹, da auf dem ›sanften Handel‹ beruhend, der den Konflikt durch die Verhandlung ersetzt und somit das Zusammenspiel von Rivalität und Neid neutralisiert.

Es sei angemerkt, daß bei Hayek die Theorie der ›unsichtbaren Hand‹ in einem ›evolutionistischen‹ Blickwinkel neuformuliert wird. Hayek bricht nämlich mit jeglicher kartesischen Denkweise sowie mit der Fiktion des Gesellschaftsvertrags, die den seit Hobbes klassischen Gegensatz zwischen Naturzustand und politischer Gesellschaft voraussetzt. In der Folge David Humes lobt er vielmehr die Gewohnheit und den Brauch, die er jedem »Konstruktivismus« entgegensetzt. Er behauptet aber gleichzeitig, daß der Brauch die wirksamsten und zweckmäßigsten Verhaltensweisen selegiert, das heißt die auf kaufmännischen Werten gründenden Verhaltensweisen, deren Annahme zur Ablehnung der »tribalen Ordnung« der »archaischen Gesellschaft« führt. Deshalb kritisiert er, obwohl er sich auf die Tradition beruft, die traditionellen Werte und verurteilt entschieden jegliche organizistische Gesellschaftsauffassung. Für ihn liegt der Wert der Tradition vor allem darin, daß sie spontan, abstrakt, unpersönlich und folglich nicht aneigbar ist. Dieser selegierende Charakter des Brauchs wäre der Grund, weshalb sich der Markt

allmählich durchgesetzt hat. Hayek ist also der Ansicht, daß jed spontane Ordnung im wesentlichen ›gerecht‹ sei, ebenso wie Dar win behauptet, daß die Überlebenden des ›Kampfs ums Leben‹ di ›Besseren‹ seien. Die Marktordnung bildet nunmehr eine sozial Ordnung, die allen ihren Angehörigen definitionsgemäß verbietet sie reformieren zu suchen.

Von daher übersteigt der Marktbegriff bei den Liberalen weit der alleinigen Wirtschaftsbereich. Als Mechanismus zur optimalen Be zahlung der Knappenressourcen und als System zur Regulierun der Produktions- und Verbrauchsnetze ist der Markt auch und vo allem ein soziologischer und politischer Begriff. Adam Smith sel ber, sofern er den Markt als Hauptregler der sozialen Ordnung hin stellt, sieht sich veranlaßt, die zwischenmenschlichen Beziehunger am Beispiel der wirtschaftlichen Beziehungen aufzufassen, das heiß als Warenbeziehungen. So mündet die Marktwirtschaft ganz natür lich in die Marktgesellschaft. »Der Markt«, schreibt Pierre Rosan vallon, »ist nur zweitrangig ein Mechanismus zur dezentralisierter Regulierung der wirtschaftlichen Tätigkeiten durch das Preissy stem.«[17]

Für Adam Smith ist der allgemeine Austausch die unmittelbar Folge der Arbeitsteilung: »So lebt eigentlich jeder vom Tausch, oder er wird in gewissem Sinne ein Kaufmann, und das Gemeinweser entwickelt sich letztlich zu einer kommerziellen Gesellschaft.«[18] In der liberalen Vorstellung ist der Markt also wohl das vorherrschen de Paradigma innerhalb einer Gesellschaft, die dazu berufen wird sich selber völlig als Marktgesellschaft zu definieren. Die liberal Gesellschaft ist nur der Ort der auf Nutzen ausgerichteten Austau sche, an denen sich Menschen und Gruppen beteiligen, die alle vor dem alleinigen Wunsch angetrieben sind, ihr eigenes Interesse zu maximieren. Der Bürger dieser Gesellschaft, in der alles gekauft und verkauft werden kann, ist entweder ein Geschäftsmann, ein Eigen tümer oder ein Erzeuger/Produzent, aber in allen Fällen ein Ver braucher. »Die höheren Rechte der Verbraucher«, schreibt Pierre Ro sanvallon, »sind für Smith, was der allgemeine Wille für Rousseau ist.«

In der Neuzeit wurde die liberale Wirtschaftsanalyse allmählich auf sämtliche gesellschaftlichen Erscheinungen ausgedehnt. Die Fa milie wurde mit einem Kleinunternehmen gleichgesetzt, die sozia len Beziehungen mit einem Geflecht konkurrierender Eigennutz

Strategien, das politische Leben mit einem Markt, auf dem die Wähler ihre Stimme dem Meistbietenden verkaufen. Der Mensch wurde als Kapital aufgefaßt, das Kind als dauerhaftes Konsumgut. Die ökonomische Logik wurde somit auf das gesellschaftliche Ganze, in das sie früher eingefügt war, projiziert und schloß es letztlich völlig ein. »Das Verhältnis Kosten-Gewinn ist das weltregierende Prinzip«, schreibt Gérald Berthould.[19] Alles wird zu einem Produktions- und Verbrauchsfaktor, alles resultiert angeblich aus der Anpassung von Angebot und Nachfrage. Jedes Ding ist nur soviel wert wie sein Tauschwert, der mit seinem Preis gemessen wird. Und alles, was sich nicht in meß- und berechenbaren Größen ausdrücken läßt, wird für uninteressant oder bedeutungslos gehalten. So wirkt der ökonomische Diskurs stark verdinglichend auf die sozialen und kulturellen Praktiken. Er widerssetzt sich aufs neue den kollektiven Identitäten, da diese nur einen Wert haben, der preislich nicht ausgedrückt werden kann. Indem er alle gesellschaftlichen Erscheinungen auf eine Welt meßbarer Dinge reduziert, verwandelt er letztlich selbst die Menschen in Dinge – in ersetzbare und austauschbare Dinge, vom Standpunkt des Geldes gesehen.

Das Politische wird auf die Verwaltung des Sozialen beschränkt

Diese rein wirtschaftliche Aufassung der Gesellschaft hat beträchtliche Folgen. Indem sie den die Moderne kennzeichnenden Prozeß der Säkukarisierung und der ›Entzauberung‹ der Welt abschließt, mündet sie in die Zerstörung der Völker und in die systematische Unterspülung ihrer Besonderheiten. In soziologischer Hinsicht führt die Hoch-Zeit des ökonomischen Austausches zur Teilung der Gesellschaft in Erzeuger/Produzenten, Eigentümer und unproduktive Schichten (wie früher den Adel), und zwar nach einem überaus revolutionären Prozeß, den Karl Marx nicht als letzter lobte. Im Bereich der kollektiven Vorstellungswelt führt sie zu einer völligen Umwertung der Werte, indem sie kommerzielle Werte in den Himmel hebt, die schon immer als schlechthin minderwertig angesehen worden waren, da sie einzig in den Bereich der Notwendigkeit fielen. In moralischer Hinsicht bringt sie den berechnenden, auf Profit ausgerichteten Geist und die eigennützigen Verhaltensweisen

wieder zu Ehren, die die traditionellen Gesellschaften stets verurteilt hatten.

Die Politik, die, sofern sie den Ausübungsort einer für ›irrational‹ gehaltenen Macht bildet, als gefährlich an sich angesehen wird, beschränkt sich in dieser Sicht auf die Garantie der Rechte und auf die Verwaltung des Sozialen vor dem Hintergrund der einzigen technischen Expertise. Das ist das Hirngespinst von einer ›transparenten Gesellschaft‹, die Vorstellung von einer Gesellschaft, die sofort mit sich selbst übereinstimmt, außerhalb jeglichen symbolischen Bezugspunkts und jeglicher konkreten Vermittlung. In einer Gesellschaft, die völlig vom Markt regiert wird und auf dem Postulat der Selbstversorgung der ›bürgerlichen Gesellschaft‹ gegründet ist, werden Staat und Institutionen auf die Dauer ebenso sicher eingehen wie in Marx' erdachter klassenloser Gesellschaft. Außerdem verstärkt die Logik des Marktes, wie von Alain Caillé gezeigt, einen ganzen Prozeß von Angleichung, ja von Austauschbarkeit der Menschen, und zwar durch eine Dynamik, die bereits im neuzeitlichen Gebrauch des Geldes zu beobachten ist. »Der Kniff der liberalen Ideologie«, schreibt Alain Caillé, »liegt in der Gleichsetzung des Rechtsstaats mit dem kommerziellen Staat, in seiner Beschränkung auf die Rolle, den Markt hervorgehen zu lassen. Das Plädoyer für die Freiheit der Menschen, ihre eigenen Ziele festzusetzen, kehrt sich nun in die ihnen auferlegte reelle Verpflichtung um, keine andere Ziele als kommerzielle zu haben.«[20]

Der Widerspruch ist, daß die Liberalen einerseits immer wieder behaupten, der Markt maximiere die Aussichten jedes Einzelnen, seine eigenen Ziele zu verwirklichen, andererseits wiederum, daß diese Ziele nicht im voraus bestimmt werden könnten und daß offenbar niemand besser als der Einzelne selbst sie festlegen könne. Wie kann man aber behaupten, daß der Markt das Optimale verwirkliche, wenn man nicht weiß, worin dieses Optimale besteht? Man könnte eigentlich ebensogut behaupten, daß der Markt viel mehr die Ziele des Einzelnen vermehrt, als er ihm die Mittel gibt, sie zu erreichen, was nicht seine Zufriedenheit verstärkt, sondern seine Unzufriedenheit im Tocquevilleschen Sinne des Wortes.

Zum einen: Wenn der Einzelne definitionsgemäß immer am besten über seine eigenen Interessen urteilen kann, was kann in diesem Fall ihn zwingen, auch nur eine Gegenseitigkeitsnorm einzu-

halten? Die liberale Lehre will, daß das moralische Verhalten nicht mehr aus dem Pflichtgefühl oder den sittlichen Regeln folgt, sondern aus dem wohlverstandenen Interesse. Indem ich die Freiheit des Anderen nicht antaste, werde ich ihn davon abbringen, meine anzutasten. Die Angst vor dem Gendarm soll für den Rest sorgen. Wenn ich aber die Gewißheit erlange, daß ich bei Überschreitung der Regel kaum Gefahr laufe, bestraft zu werden, und daß das Fehlen von Gegenseitigkeit mir gleichgültig ist, was kann mich dann wohl daran hindern, gegen die Vorschrift oder das Gesetz zu verstoßen? Natürlich nichts. Die alleinige Berücksichtigung meines eigenen Interesses bewegt mich vielmehr dazu, es so oft zu tun, wie ich es kann.

In seiner *Theory of Moral Sentiments* (1759) schreibt Adam Smith ohne Umschweife: »Selbst wenn zwischen einzelnen Gesellschaftsmitgliedern weder gegenseitige Liebe noch Zuneigung herrscht, ist die Gesellschaft, wenn auch weniger glücklich und weniger angenehm, nicht zwangsläufig aufgelöst. Sie kann zwischen den Menschen fortbestehen, wie sie zwischen Kaufleuten fortbesteht, nämlich durch das Gefühl ihrer Nützlichkeit, ohne Liebe und Zuneigung; und selbst wenn niemand die geringste Verpflichtung hat oder zu keiner Dankbarkeit verpflichtet ist, dann kann sich die Gesellschaft noch aufrechterhalten durch einen interessierten Austausch von Dienstleistungen gemäß einem vereinbarten Wert.« Der Sinn dieser Textstelle ist eindeutig. Eine Gesellschaft kann sehr wohl auf jegliche Form der organischen Sozialität verzichten, ohne deshalb aufzuhören, eine Gesellschaft zu sein. Sie braucht nur eine Gesellschaft von Kaufleuten zu werden: Die soziale Bindung wird sich mit dem Gefühl ihrer »Nützlichkeit« und »dem interessierten Austausch von Dienstleistungen« decken. Es genügt also, an den kommerziellen Austauschen teilzunehmen und von seinem Recht, sein besseres Recht zu maximieren, freien Gebrauch zu machen, um weiterhin menschlich zu bleiben. Smith sagt zwar, daß eine solche Gesellschaft »weniger glücklich und weniger angenehm« sein wird, doch der Unterschied wird bald vergessen sein. Man kann sich sogar fragen, ob für manche Liberale die einzige Art, vollkommen menschlich zu sein, nicht ist, sich wie die Kaufleute zu verhalten – das heißt diejenigen, denen früher nur eine untergeordnete Stellung zuerkannt wurde, nicht etwa, weil man sie für nicht nützlich oder gar notwendig hielt, sondern gerade aufgrund dessen, daß sie nützlich waren und

daß ihre Weltanschauung allein durch den Nützlichkeitswert abgegrenzt war. Das stellt die Frage nach dem Status derjenigen, die sich nicht so verhalten, entweder weil sie keine Lust oder weil sie nicht die Mittel dazu haben. Sind sie noch Menschen?

Die Zerstörung der organischen Solidaritäten

Die Logik des Markts setzt sich erst im späten Mittelalter durch, als der Fern- und der lokale Handel allmählich innerhalb von nationalen Märkten vereinigt werden, und zwar auf Betreiben der entstehenden Staatsnationen, die zwecks Steuererhebung innergemeinschaftliche, nichtkommerzielle und bisher unanstastbare Austausche monetarisieren möchten. Der Markt ist also keineswegs eine universale, sondern eine räumlich und zeitlich eingegrenzte Erscheinung. Und diese Erscheinung – weit davon entfernt, ›spontan‹ zu sein – ist eingerichtet worden. Ganz besonders in Frankreich, aber auch in Spanien entsteht der Markt keineswegs gegen die Staatsnation, sondern dank dieser. Staat und Markt entstehen zusammen und entwickeln sich im gleichen Schritt – der erste bildet den zweiten, während er sich selbst einrichtet. »Am allerwenigsten«, schreibt Alain Caillé, »sollte man Markt und Staat nicht als zwei völlig unterschiedliche und gegensätzliche Wesenheiten ansehen, sondern als zwei Momente ein und desselben Prozesses. Historisch gesehen, errichten sich nationale Märkte und Staatsnationen im gleichen Schritt, und die einen gehen nicht ohne die anderen.«[22]

Beide entwickeln sich nämlich in dieselbe Richtung. Der Markt verstärkt die Bewegung des Nationalstaats, der, um sich Autorität zu verschaffen, mit Methode sämtliche Formen der Zwischensozialisation zerstören sollte, die alle in der Feudalwelt einigermaßen sich selbst genügende organische Strukturen (Familiensippen, Dorfgemeinschaften, Gilden, Berufe usw.) bildeten. Das Bürgertum, zusammen mit dem aufkommenden Liberalismus, setzt diese Aufsplitterung der Gesellschaft fort, ja verstärkt sie sogar, sofern die von ihm angestrebte Emanzipierung des Menschen die Zerstörung aller nichtgewählten Solidaritäts- und Unabhängigkeitsformen erfordert, die ebensoviele Hindernisse für die Ausdehnung des Markts darstellen. »In dieser Hinsicht«, bemerkt Pierre Rosanvallon, »verweisen Staatsnation und Markt auf ein und dieselbe Form der Sozialisie-

rung der Menschen im Raum. Sie sind nur im Rahmen einer aufgesplitterten Gesellschaft denkbar, in der der Einzelne als eigenständig aufgefaßt wird. Es kann also keine Staatsnation und keinen Markt – im sowohl soziologischen als auch ökonomischen Sinne dieser Begriffe – in Räumen geben, in denen sich die Gesellschaft wie ein globales Sozialwesen entfaltet.«[23]

Die neue Gesellschaftsform, die aus der Krise des Mittelalters hervorgeht, entwickelt sich also allmählich auf Grund des Individuums, seiner ethischen und politischen Normen und seiner Interessen und sprengt schrittweise das Zusammenfallen der politischen, wirtschaftlichen, juristischen und sogar sprachlichen Räume, das die frühere Gesellschaft zu verwirklichen trachtete. Trotzdem bilden Staat und bürgerliche Gesellschaft im 17. Jahrhundert noch eins: Der Ausdruck ›bürgerliche Gesellschaft‹ ist mit politisch organisierter Gesellschaft, also mit Staat, gleichbedeutend. Die Unterscheidung erfolgt ab dem 18. Jahrhundert, unter anderem mit Locke, der die ›bürgerliche Gesellschaft‹ als die Sphäre des Eigentums und der Austausche neu definiert; wobei der Staat oder ›politische Gesellschaft‹ dazu bestimmt wird, den Schutz der einzigen politischen Interessen zu sichern. Diese Unterscheidung, die sich auf die Verselbständigung des Produktions- und Austauschsbereichs stützt und auf die Errichtungsform des modernen Staats (Spezialisierung der Rollen und Funktionen als Hauptmerkmal) verweist, führt entweder zur Aufwertung einer aus dem Gesellschaftsvertrag hervorgegangenen politischen Gesellschaft (wie bei Locke) oder zur Verherrlichung einer bürgerlichen Gesellschaft, die auf der spontanen Anpassung der Interessen gegründet ist (wie bei Mandeville[24] oder Smith). Indem sie sich verselbständigt, gibt die bürgerliche Gesellschaft den Raum für die freie Entfaltung der ökonomischen Logik der Interessen. Das Ergebnis: Mit dem Durchbruch des Markts »wird die Gesellschaft als Zweigstelle des Markts verwaltet. Anstatt daß die Wirtschaft in die sozialen Beziehungen eingebaut ist, sind die sozialen Beziehungen in die wirtschaftlichen eingefügt«. (Karl Polanyi)[25] Das ist der eigentliche Sinn der bürgerlichen Revolution.

Die Gesellschaft nimmt dadurch die objektive Form einer rein sozialen Ordnung an, die sich von der natürlichen oder kosmischen Ordnung unterscheidet und mit der universalen Vernunft zusammenfällt, zu der der Mensch angeblich unmittelbaren Zugang hat.

Die historische Objektivierung der Gesellschaft sollte sich zunächs in der politischen Rechtslehre herauskristallisieren, deren Entwick lung von Jean Bodin bis zur Aufklärung verfolgt werden kann Gleichzeitig sollte sich die politische Ökonomie als neue allgemei ne Gesellschaftswissenschaft durchsetzen. Die Gesellschaft wird al dynamischer Entwicklungsprozeß aufgefaßt, der in Richtung ›Fort schritt‹ verläuft; sie muß nunmehr Gegenstand eines spezifischer Wissens sein. Sofern die soziale Welt zu einem angenommen ratio nalen Existenzmodus gelangt und sich alle Praktiken von selbst ei ner instrumentalen Rationalität als oberstem Regulierungsprinzip unterordnen, muß sie, die soziale Welt, zwangsläufig einer gewisser Anzahl an ›Gesetzen‹ unterstehen. Doch aufgrund dieser Objekti vierung werden die Einheit der Gesellschaft ebenso wie ihre Ein bindung in eine symbolische Dimension überaus problematisch zumal die Privatisierung der Zugehörigkeiten und der Bindunger bald zur Zersplitterung des Gesellschaftskörpers, zur konfliktiver Vermehrung der besonderen Interessen und zu einer beginnender Entinstitutionalisierung führen wird. Neue Widersprüche werder bald zutage treten, nicht mehr zwischen der vom Bürgertum errich teten Gesellschaft und Überbleibseln des Ancien Régime, sonderr innerhalb dieser bürgerlichen Gesellschaft selbst, mit dem Klassen kampf zum Beispiel.

Die Unterscheidung zwischen Öffentlichem und Privatem, zwi schen Staat und bürgerlicher Gesellschaft, verstärkt sich noch im 19. Jahrhundert und verallgemeinert dabei eine dichotomische unc widersprüchliche Wahrnehmung des sozialen Raums. Der Libera lismus, der seinen Einfluß vergrößert hat, fördert nunmehr eine ›bürgerliche Gesellschaft‹, die mit der alleinigen Privatsphäre gleich gesetzt wird, und verurteilt den ›hegemonischen‹ Einfluß des öf fentlichen Sektors und des Staats, was ihn dazu veranlaßt, für die Beendigung des staatlichen Monopols auf die Befriedigung der kol lektiven Bedürfnisse und für die Ausdehnung der innergesellschaft lichen Regulierungsformen einzutreten. Die ›bürgerliche Gesell schaft‹ nimmt nun eine weitgehend mythische Dimension an. Sie definiert sich immer weniger durch sich selbst als durch ihren Ge gensatz zum Staat, als schwach umrissene Darstellung dessen, wa ihr theoretisch entzogen wird, und erscheint eher als ideologischer Operator denn als klare Realität.

Doch bereits Ende des 19. Jahrhunderts muß die rein ökonomische Logik der Regulierung und der Reproduktion der Gesellschaft Anpassungen erfahren. Diese Anpassungen sind dann nicht mehr sosehr das Ergebnis konservativer Widerstände wie innere Widersprüche der neuen sozialen Gestaltung. Die Soziologie entsteht selber aus dem Widerstand, den die wirkliche Gesellschaft den politischen und institutionellen Veränderungen leistet – am Rande der Erflehung einer ›natürlichen Ordnung‹ bei denjenigen, die das formale und künstliche Wesen der neuen Form der sozialen Regulierung verurteilen. Bei den ersten Soziologen erzeugt die Zunahme des Individualismus eine doppelte Angst: Angst vor der ›Anomie‹, die aus der Auflösung der sozialen Bindung folgt, bei Durkheim; Angst vor einer ›Menge‹ atomisierter Individuen, die sich plötzlich zu einer unkontrollierbaren ›Masse‹ zusammenschließt, bei Le Bon oder Gabriel Tarde (die beide die Analyse der gesellschaftlichen Erscheinungen auf eine ›Psychologie‹ zurückzuführen versuchen). Die erste Angst sollte einen Widerhall vor allem bei den konterrevolutionären Denkern, die zweite wird hauptsächlich innerhalb eines Bürgertums vernehmbar sein, das vor allem bedacht ist, sich vor den ›gefährlichen‹ Klassen zu schützen.

Während der Markt von der Staatsnation getragen und errichtet worden war, wird der Gegensatz zwischen Liberalismus und Staat nunmehr immer stärker. Die Liberalen werden unaufhörlich gegen den Wohlfahrtsstaat wettern und nicht erkennen, daß gerade die Ausweitung des Markts immer stärkere staatliche Eingriffe unvermeidlich macht. Der Mensch, dessen Arbeitskraft einzig dem Zusammenspiel des Markts überlassen wird, ist nämlich verwundbar, denn es kann vorkommen, daß seine Arbeitskraft auf dem Markt keinen Abnehmer findet oder daß sie sogar nichts wert ist. Der moderne Individualismus zerstörte außerdem die organischen Nachbarschaftsbeziehungen, die vor allem Beziehungen der gegenseitigen Hilfe und Solidarität waren, und beseitigte gleichzeitig die früheren Formen des sozialen Schutzes. Mag der Markt Angebot und Nachfrage regulieren, er reguliert aber nicht die sozialen Beziehungen, sondern bringt sie vielmehr durcheinander, sei es nur, weil er die Existenz einer nicht zahlungsfähigen Nachfrage nicht berücksichtigt. Der Aufschwung des Wohlfahrtsstaat wird nun zu einer Notwendigkeit, da er als einziger der Lage Abhilfe schaffen kann.

Wie von Karl Polanyi sehr gut gezeigt, erlebt man jedesmal, wen: sich der Liberalismus durchzusetzen schien, paradoxerweise ein Zunahme staatlicher Eingriffe, erfordert durch die Schäden, die di Logik des Markts im sozialen Gewebe verursacht hatte. »Hätte de Wohlfahrtsstaat nicht für einen relativen sozialen Frieden gesorgt« schreibt Alain Caillé, »wäre die Ordnung des Markts ganz und ga hinweggefegt worden.«[26] Diese Synergie von Markt und Staat ha lange Zeit das fordische System gekennzeichnet (und kennzeichne es in mancher Hinsicht weiterhin). »Der soziale Schutz«, schließ Polanyi«, ist die notwendige Begleiterscheinung des selbstregulie renden Markts.«[27]

Sofern seine Eingriffe darauf abzielen, die zerstörerischen Auswi kungen des Markts auszugleichen, wirkt der Wohlfahrtsstaat gewis sermaßen ›entkommerzialisierend‹ auf das gesellschaftliche Leben Dennoch kann er jene Formen gemeinschaftlichen Schutzes nich ganz ersetzen, die sich unter der Wirkung der industriellen Ent wicklung, der Zunahme des Individualismus und der Ausweitun des Markts aufgelöst haben. Im Vergleich zu diesen alten Forme sozialen Schutzes weist er nämlich Merkmale auf, die alle Vorteil und Nutzen, die er bringen kann, beschneidet. Während sich di früheren Solidaritäten in ein Netz konkreter Beziehungen einfüg ten, erscheint er als abstrakte, anonyme und ferne Maschinerie, vo der man alles erwartet in dem Glauben, ihr nichts schuldig zu sein Die Ablösung der früheren *unmittelbaren* Solidaritäten durch ein unpersönliche, äußere, undurchsichtige Solidarität ist also alles an dere als zufriedenstellend. Sie liegt sogar der gegenwärtigen Kris des Wohlfahrtsstaats zugrunde, der von seinem Wesen her anschei nend dazu verurteilt ist, nur eine wirtschaftlich unwirksame, d soziologisch unangepaßte Solidarität ins Werk zu setzen. Bernar Enjolras schreibt in diesem Zusammenhang: »Die innere Krise de Wohlfahrtsstaats zu überwinden setzt infolgedessen voraus, die Be dingungen für die Erzeugung einer Nachbarschaftssolidarität wie derzufinden«, die auch »die Bedingungen sind für eine Erneuerun der wirtschaftlichen Bindung, um den Synchronismus zwische Erzeugung von Gütern und Erzeugung des Sozialen wiederherzu stellen«.[28]

Das Gemeinwohl: der wichtigste Wert

»Die ganze Erniedrigung der modernen Welt«, schrieb Charles Péguy, »das heißt die ganze Verbilligung der modernen Welt, rührt davon her, daß die moderne Welt Werte für marktfähig hielt, die die antike und die christliche Welt als nicht handelsmäßig betrachteten.«[29] An dieser Erniedrigung trägt die liberale Ideologie die Hauptschuld, sofern sie sich auf eine irrealistische Anthropologie stützt, aus der sie eine Reihe von falschen Schlüssen zieht.

Die Vorstellung, wonach der Mensch auf dem Markt frei und rational handle, ist lediglich eine utopische Voraussetzung, denn die wirtschaftlichen Erscheinungen sind nie eigenständig, sondern stets auf einen bestimmten sozialen und kulturellen Zusammenhang bezogen. Es gibt keine angeborene ökonomische Rationalität; diese ist nur das Produkt einer bestimmten sozialhistorischen Entwicklung. Der kommerzielle Austausch stellt nicht die natürliche Form der sozialen Beziehung dar, auch nicht die der wirtschaftlichen. Der Markt ist keine universale Erscheinung, sondern eine lokalisierbare. Er verwirklicht niemals die optimale Anpassung von Angebot und Nachfrage, sei es nur, weil er lediglich die zahlungsfähige Nachfrage berücksichtigt. Die Gesellschaft ist immer mehr als ihre einzelnen Bestandteile, ebenso wie die Klasse immer mehr als die sie zusammensetzenden Elemente ist, weil sie letztere als solche bildet und demnach logisch und hierarchisch unterschiedlich ist, wie Russells Theorie der logischen Typen es beweist (eine Klasse kann nicht Mitglied ihrer selbst sein, ebensowenig kann eines ihrer Mitglieder allein die Klasse bilden). Und die abstrakte Auffassung von einem entbundenen Individuum, dessen Verhalten auf rein rationalen Vorwegnahmen beruhen und das seine Identität von nichts aus frei wählen würde, ist eine vollkommen unhaltbare Vorstellung. Dagegen haben die kommunitaristischen Theoretiker (Charles Taylor, Michael Sandel) die vitale Bedeutung einer Gemeinschaft für die Menschen gezeigt; sie bildet zwangsläufig deren Horizont, ihren *épistémê,* sowohl für die Gestaltung ihrer Identität als auch für die Erfüllung ihrer Ziele. Das Gemeingut ist die wesentliche Doktrin, die die Lebensweise dieser Gemeinschaft und damit ihre kollektive Identität definiert.

Die ganze gegenwärtige Krise rührt her von dem sich verstärkenden Widerspruch zwischen der Idealvorstellung des abstrakten

universalen Menschen (mit der Atomisierung und Entpersönlichun der sozialen Beziehungen als Folge) und der Wirklichkeit des kon kreten Menschen, für den die soziale Beziehung weiterhin auf Ge fühlsbindungen und Nachbarschaftsbeziehungen gründet (mit Zu sammenhalt, Konsens und gegenseitigen Verpflichtungen als Folge)

Die liberalen Autoren halten die Entstehung einer Gesellschaf für möglich, die mit den Werten des Individualismus und des Markt völlig übereinstimmen würde. Das ist eine Illusion. Der Individua lismus hat niemals sämtliche sozialen Verhaltensweisen geformt, un er wird es nie können. Mehr noch, es gibt gute Gründe zu denken daß sich der Individualismus in einer Gesellschaft nur insofern äu ßern kann, ohne sie und sich selbst zu zerstören, als diese Gesell schaft noch irgendwie holistisch bleibt. »Der Individualismus« schreibt Louis Dumont, »ist unfähig, den Holismus völlig zu erset zen und über die ganze Gesellschaft zu herrschen. . . Außerdem wa er nie in der Lage zu funktionieren, ohne daß der Holismus unbe merkt und in gewisser Weise geheim zu seinem Leben beiträgt.« Das verleiht der liberalen Ideologie ihre utopische Dimension. E wäre also falsch, in dem Holismus nur ein Vermächtnis zu sehen das zwangsläufig zum Verschwinden verurteilt wäre. Selbst in de Ära des modernen Individualismus bleibt der Mensch ein soziale Wesen. Der Holismus tritt in dem Augenblick wieder auf, wen man gegenüber der liberalen Theorie einer ›natürlichen Harmoni der Interessen‹ die Existenz eines Gemeinguts anerkennt, das di besonderen Interessen überwiegt.

(1999

[1] Marcel Gauchet, *Le désenchantement du monde,* Gallimard, Paris 1985 S. 77.

[2] Alain Renaut, *L'ère de l'individu. Contribution à une histoire de la subjec tivité,* Gallimard, Paris 1989, S. 76 f.

[3] Louis Dumont, *Homo æqualis. Genèse et épanouissement de l'idéologie éco nomique,* Gallimard, Paris 1977, S. 17.

[4] Manche liberale Autoren waren bestrebt, eine Unterscheidung zwische Unabhängigkeit und Autonomie zu machen, während andere (oder diesel ben) bemüht waren, zwischen Subjekt und Individuum oder zwischen Indi vidualismus und Narzißmus zu unterscheiden. Im Gegensatz zur Unabhän gigkeit bleibe die Autonomie vereinbar mit der Unterordnung unter überin dividuelle Regeln, die von einer selbstgegründeten Normativität stammen

Diesen Standpunkt vertritt zum Beispiel Alain Renaut (aaO., Anm. 2, S. 81–86). Diese Unterscheidung ist wenig überzeugend. Es gibt wohl einen Unterschied zwischen Unabhängigkeit und Autonomie, doch die wichtigste Frage betrifft nicht den feinen Unterschied zwischen diesen beiden Begriffen. Die wichtigste Frage ist nämlich zu wissen, was von einem liberalen Standpunkt aus jemanden zwingen kann, irgendeine Einschränkung seiner Freiheit zu beachten, wenn diese Einschränkung seinem eigenen Interesse zuwiderläuft. »In der Idealvorstellung der Autonomie«, schreibt Alain Renaut, »bleibe ich von Normen und Gesetzen abhängig, vorausgesetzt, daß ich sie freiwillig akzeptiere.« (S. 84) Aber warum sollte ich sie gerade akzeptieren?

[5] Benjamin Constant, *De la liberté des Anciens comparée à celle des Modernes,* 1819.

[6] Ayn Rand, *La vertu d'égoïsme,* Belles Lettres, Paris 1993.

[7] Benjamin Constant, aaO. (Anm. 5).

[8] John Locke, »Die zweite Abhandlung über die Regierung«, in ders., *Zwei Abhandlungen über die Regierung,* Frankfurt/M.–Wien 19567, S. 279.

[9] Grotius, *De jure belli ac pacis libri tres* (Drei Bücher über das Recht des Krieges und des Friedens), 1625, Kap. VIII.

[10] Marx vertritt nicht nur den Vorrang des die liberale Ideologie kennzeichnenden ›Mechanizismus‹, dem er übrigens eine grundlegende epistemologische Bedeutung verleiht, er pflichtet auch selber einer Metaphysik des Individuums bei, die Michel Henry dazu führte, in ihm »einen der ersten christlichen Denker des Westens« zu sehen (*Marx,* Gallimard, Paris, Bd. 2, S. 445). Der marxistische Individualismus mit seinem aufgesetzten Kollektivismus ist eine Tatsache, die von zahlreichen Autoren, allen voran Louis Dumont, festgestellt wurde. »Die ganze Marxsche Philosophie«, schreibt Pierre Rosanvallon, »kann als der Versuch aufgefaßt werden, den modernen Individualismus zu vertiefen. . . Der Begriff ›Klassenkampf‹ selbst hat übrigens nur Sinn im Rahmen einer individualistischen Gesellschaftsauffassung. In einer traditionellen Gesellschaft hat er dagegen keinen Sinn.« *(Le libéralisme économique. Histoire de l'idée de marché,* Seuil, Paris 1989, S. 188 f.) Marx widerlegt zwar die Fiktion des *Homo œconomicus,* die sich ab dem 18. Jahrhundert entwickelt hat, aber nur deshalb, weil die Bourgeoisie sie benutzt hat, um den reellen Menschen zu entfremden und ihn an eine Lebensweise zu fesseln, die auf die einzige Sphäre des Interesses eingeengt ist. Nun aber ist das Interesse für Marx lediglich der Ausdruck einer Trennung zwischen dem Einzelnen und seinem Leben. (Das ist die Grundlage des wohl Besten in seinem Gesamtwerk, nämlich seiner Kritik an der ›Verdinglichung‹ der sozialen Beziehungen.) Er will aber keineswegs das private Interesse durch irgendein Gemeingut ersetzen: Bei ihm gibt es nicht einmal ein Klasseninteresse.

[11] Alain Laurent, *De l'individualisme. Enquête sur le retour de l'individu* PUF, Paris 1985, S. 16.

[12] Pierre Rosanvallon, aaO. (Anm. 10), S. VII.

[13] Adam Smith, *Der Wohlstand der Nationen. Eine Untersuchung seiner Natur und seiner Ursachen,* 1776, Beck, München 1974, Buch III, Kap. 4, S 343.

[14] Ebenda, Buch IV, Kap. 2, S. 371.

[15] Das ist der gängige liberale Standpunkt bezüglich der Rolle des Staats Die Libertarier (auch ›Anarcho-Kapitalisten‹ genannt) gehen weiter, da sie sogar den von Robert Nozick vorgeschlagenen »Minimalstaat« ablehnen Sofern der Staat kein Kapital produziert, dafür Arbeit verbraucht, ist er für sie zwangsläufig ein ›Dieb‹.

[16] Frédéric Bastiat, *Harmonies économiques,* 1851.

[17] Pierre Rosanvallon, aaO. (Anm. 10), S. 124.

[18] Adam Smith, aaO. (Anm. 13), Buch I, Kap. 4, S. 23.

[19] Gérald Berthoud, *Vers une anthropologie générale. Modernité et altérité* Droz, Genf 1992, S. 57.

[20] Alain Caillé, *Splendeurs et misères des sciences sociales. Esquisse d'une mythologie,* Droz, Genf 1986, S. 347.

[21] Adam Smith, *The Theory of Moral Sentiments,* Clarendon Press, Oxford 1976, S. 86 (dt. *Theorie der ethischen Gefühle,* Leipzig 1926).

[22] Alain Caillé, aaO. (Anm. 20), S. 333 f.

[23] Pierre Rosanvallon, aaO. (Anm. 10), S. 124.

[24] Mandeville, *La fable des abeilles* (1714).

[25] Karl Polanyi, *La grande transformation,* Gallimard, Paris 1983, S. 88.

[26] Alain Caillé, aaO. (Anm. 20), S. 332.

[27] Karl Polanyi, aaO. (Anm. 25), S. 265.

[28] Bernard Enjolras, »Crise de l'Etat-Providence, lien social et associations éléments pour une socio-économie critique«, in *Revue du MAUSS,* 1/1998 S. 223.

[29] Charles Péguy, *Note conjointe sur Descartes.*

Nationalismus: Phänomenologie und Kritik

Es gibt bestimmt ebenso viele Theorien des Nationalismus wie nationalistische Theorien.[1] Es ist natürlich nicht unser Anliegen, hier darüber zu berichten. Wir werden uns ebensowenig auf den falschen Streit einlassen, ob der Nationalismus eine pathologische Übersteigerung des Patriotismus ist oder ob er vielmehr eine bewußte, strenge Formung des Patriotismus zur Doktrin darstellt. Über die oft überaus komplexen Typologien hinaus, die bis heute geboten wurden, möchten wir lediglich bemerken, daß der Nationalismus zwei Hauptdefinitionen erhalten kann.

In der ersten Bedeutung definiert sich der Nationalismus als die mehr oder weniger gewollte, objektiv oder subjektiv geprägte Bestrebung eines Volkes, sich als Nation zusammenzuschließen oder wiederherzustellen – meistens in einem Kontext, der die kollektive Identität entfremden soll. Er stellt dann eine Bewegung des historischen Aufbaus dar, die oft mit dem Einzug in die Moderne verbunden ist. In der zweiten Begriffsbestimmung ist der Nationalismus die politische Doktrin, der zufolge die Regierung sich vor allen Dingen um die nationalen Interessen kümmern, ja sogar sich ausschließlich auf sie berufen müsse.

Beide Definitionen zeigen von vornherein die Ambivalenz des Nationalismus, die anscheinend mit seinem überaus reaktiven Wesen unmittelbar zusammenhängt. Der Nationalismus tritt meistens unter Umständen zutage, die dem Ausnahmezustand im Sinne Carl Schmitts unterliegen. Er will gegen eine – tatsächliche oder angenommene – Gefahr reagieren, die auf der kollektiven Identität lasten und sie daran hindern würde, sich als Nation einzurichten oder zu existieren. Der Nationalismus äußert sich beispielsweise ebenso wohl als Reaktion gegen eine fremde Besatzung wie in kolonisatorischen Verhältnissen oder im Rahmen eines übersteigerten Regionalismus usw. Sein Wesen ist also konfliktiv. Er braucht einen Feind. Doch dieser Feind kann die unterschiedlichsten Formen annehmen,

daher die Anpassungsfähigkeit des Nationalismus, der sich in der Geschichte als modern und antimodern, als intellektuell und gemeinverständlich, als von rechts und von links herausstellte. (Es sei daran erinnert, daß während des gesamten 19. Jahrhunderts der Nationalismus hauptsächlich liberal und republikanisch war.)

Die Definition des Nationalismus als ständiger Regierungsdoktrin wirft andere Fragen auf. Wenn die Identität einmal wiedererlangt oder die Nation zustande gekommen ist, worin kann der Nationalismus wirklich als Regierungsprinzip dienen? Der Begriff des ›nationalen Interesses‹ ist unscharf. Charles Maurras schreibt, daß ein Nationalist »seine Gefühle, seine Interessen und seine Systeme dem Wohl des Vaterlandes unterordnet«. Aber welche Fraktion könnte diese Wendung nicht für sich beanspruchen? Das ›Wohl des Vaterlandes‹ ist ein Begriff, auf den sich fast jeder berufen kann, zumal man ihn völlig unterschiedlich auffassen kann.

In Anbetracht des konfliktiven Wesens des Nationalismus ist die Gefahr dann groß, daß der Nationalismus nur weiter bestehen kann, indem er neue Konfliktzonen einrichtet. Zum Beispiel wird dann jeder Fremde als ›Feind‹ angesehen, und der Begriff des ›inneren Feindes‹ wird in einen Bürgerkrieg münden, den die Doktrin grundsätzlich zu verbieten schien.

Der Bedeutungsinhalt des Nationalismus bleibt also ziemlich unklar. Überall auf der Welt treten nationalistische Bewegungen in Erscheinung, doch haben sie oft wenig gemein. Sie stehen im Gegensatz zueinander. Sie berufen sich auf widersprüchliche Werte. Alles läuft, als wenn der Nationalismus eher eine Form denn eine Substanz, eher ein Gehalt denn ein Inhalt wäre.

Man wird es aber besser begreifen, wenn man ihn mit der Idee der Nation in Bezug bringt, von der er nicht getrennt werden kann. Der Nationalismus ist nämlich vor allem eine politische Instrumentalisierung der kollektiven Identität, die sich auf die Nation bezieht. Nun aber ist die Nation nur eine Form der politischen Einheit unter anderen, und eine typisch neuzeitliche dazu.

Der gallische Widerstand gegen Cäsar hat unseres Erachtens ebenso wenig mit ›Nationalismus‹ zu tun wie Armins Widerstand gegen die Legionen von Varus. Bezogen auf die Antike oder das Mittelalter, ist der Gebrauch des Wortes ›Nation‹ größtenteils anachronistisch. Im Mittelalter hat das Wort ›Nation‹ (von *natio*, ›das Gebo-

renwerden‹) eine ausschließlich ethnische Bedeutung, und noch keine politische. Zur Zeit des Hundertjährigen Krieges verweist der Patriotismus auf das ›Land‹ (*païs*), das heißt sowohl auf eine vertraute Gegend wie auch auf eine Gruppe von Zwischenkörperschaften, die eine geteilte Identität konkret bestimmen. Politisch prägt sich der Begriff der Nation erst im 18. Jahrhundert, und zwar als Gegensatz zum König. Die ›Patrioten‹ sind dann diejenigen, die der Auffassung sind, daß die Nation, und nicht mehr der König die politische Einheit des Landes verkörpert, das heißt, daß die Nation unabhängig vom Königreich existiert. Mit anderen Worten, die Nation schließt diejenigen zusammen, die politisch und philosophisch gleichgesinnt sind. In diesem Sinne konnte Barrère im Nationalkonvent behaupten, daß »die Aristokraten kein Vaterland« haben. Die Nation bezeichnet also zunächst das souveräne Volk, dann die Bevölkerungen, die die Autorität eines Staates anerkennen, auf demselben Territorium leben und sich als Mitglied derselben politischen Einheit verstehen, und schließlich diese politische Einheit selbst. Der Artikel 3 der *Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte* aus dem Jahre 1789 verkündet: »Das Prinzip aller Souveränität liegt dem Wesen nach in der Nation.«

In Frankreich hatte das Ancien régime den Zentralisierungsprozeß bereits weit vorangebracht. Die Revolution setzt die Zentralisierung in einer neuen Form fort: Diese arbeitet darauf hin, »die Nation direkt zu produzieren«, das heißt, neue soziale Verhaltensweisen zu erzeugen. Der Staat wird somit zum Gesellschaftsproduzenten. Und diese Produktion erfolgt auf den Trümmern der Zwischenkörperschaften. Ab der Revolution ist die Nation für jedes Individuum eine sofortige Größe. Sie ist eine kollektive abstrakte Vorstellung, der man *unmittelbar*, ohne die Vermittlung der Körperschaften und der Stände, angehört. Nation und Nationalismus haben also paradoxerweise eine individualistische Wurzel. Louis Dumont schreibt in diesem Zusammenhang: »Die Nation im eigentlichen modernen Sinne und der Nationalismus, von dem bloßen Patriotismus getrennt aufgefaßt, halten geschichtlich mit dem Individualismus als Wert zusammen. Die Nation ist eben der Typus der globalen Gesellschaft, die der Herrschaft des Individualismus als Wert entspricht. Sie ist aber nicht nur seine historische Begleiterscheinung, die Wechselbeziehung beider drängt sich auf, so daß man sagen kann, daß die

Nation eine globale Gesellschaft von Leuten darstellt, die sich als Individuen betrachten.«[2]

Diese ›Modernität‹ der Nation und des Nationalismus blieb lange Zeit unbemerkt, zunächst, weil der Nationalismus manchmal *auch* eine Reaktion (oder eine Antwort) auf die mit dem Aufkommen der Moderne zusammenhängenden sozialen und politischen Funktionsstörungen war; dann, weil die politische Rechte ab Ende des 19. Jahrhunderts ihrerseits den Begriff der Nation instrumentalisierte, um sie den ›internationalistisch‹ ausgerichteten sozialistischen Bewegungen entgegenzusetzen.

Diese individualistische und neuzeitliche Wurzel der Idee der Nation hilft jedoch zu begreifen, wie der Nationalismus heutzutage vor dem Hintergrund einer Metaphysik der Subjektivität erscheint.

Heidegger, der in der Subjektivität die *Gestalt* des modernen *Selbstseins* sieht, schreibt in diesem Zusammenhang: »Jeder Nationalismus ist metaphysisch ein Anthropologismus und als solcher Subjektivismus. Der Nationalismus wird durch den bloßen Internationalismus nicht überwunden, sondern nur erweitert und zum System erhoben. Der Nationalismus wird dadurch so wenig zur Humanitas gebracht und aufgehoben, wie der Individualismus durch den geschichtslosen Kollektivismus. Dieser ist die Subjektivität des Menschen in der Totalität.«[3]. Damit wird auch die Verwandtschaft zwischen Nationalismus und Liberalismus klar: Das *Wir* des ersten rückt an die Stelle des *Ich*, das dem zweiten eigen ist. Im Liberalismus ist der Mensch berechtigt, ständig nach seinem besseren Vorteil bzw. Interesse zu suchen; im Nationalismus überwiegt das nationale Interesse alles. In beiden Fällen liegt die höchste Bestimmung in dem Interesse, das heißt im Nutzen.

In dem eben angeführten Zitat zeigt Heidegger außerdem, worin der politische Universalismus (der »bloße Internationalismus«) dem Nationalismus nicht grundsätzlich widerspricht. Der Ethnozentrismus läßt sich übrigens als ein Besonderes definieren, das auf Weltmaßstab ausgedehnt wird. Dieses Besondere stellt nur *seine* Wahrheit dar, aber es erkennt sie als *die* Wahrheit an sich. Darin gründet die Anmaßung bestimmter Völker oder bestimmter Staaten, zur Erfüllung einer ›Weltmission‹ ›auserwählt‹ zu sein. Auch Frankreich hat sich dieser Versuchung nicht entzogen. François Guizot erklärte im 19. Jahrhundert: »Frankreich ist das Herz der Zivilisation.«

Der Historiker Ernest Lavisse fügte hinzu: »Unser Vaterland ist das menschlichste aller Vaterländer.« Und daher wurde oft behauptet, daß der französische Nationalismus nicht intolerant sei, weil hier der Begriff der Nation dem der Menschheit untergeordnet sei. Diese Behauptung ist jedoch zweifelhaft. Wenn der Begriff der Nation nämlich dem der Menschheit untergeordnet ist, dann ist der Begriff der Menschheit auch dem der Nation untergeordnet. Und wer sich dem widersetzt, wird sowohl von der Nation als auch von der Menschheit ausgeschlossen.

Man sollte vor allem den Nationalismus nicht als die Ideologie betrachten, in der sämtliche Beteuerungen der kollektiven Identitäten zwangsläufig zum Ausdruck kommen müßten. Eine solche Verwechslung würde – angesichts der Überschreitungen der Nationalismen – dazu führen, den eigentlichen Wert des Begriffs der kollektiven Identität abzulehnen. Nun aber ist ein solcher Begriff für jede echte Sozialität unentbehrlich. In den kommunistischen Gesellschaften konnten die Völker durch ihn überleben, indem sie der Identität, die man ihnen aufzuzwingen versuchte, ihre eigene entgegensetzten. In den westlichen Gesellschaften nährt er weiterhin die symbolische Vorstellungswelt und gibt dem Willen, gemeinsam zu leben, einen Sinn. In seinen turbulentesten und strittigsten Äußerungen ist der Nationalismus ebenso wenig die unvermeidliche Folge der identitären Behauptung einer bestimmten Gemeinschaft, wie die Nation die einzige Form der politischen Organisation einer gemeinsamen Zugehörigkeit ist. Die Verneinung der kollektiven Identität, wie sie im 20. Jahrhundert sowohl im Liberalismus wie auch im Marxismus zu beobachten war, ist es vielmehr, die die Rückkehr des Nationalismus unter irredentistischen, pathologischen und zerstörenden Formen bewirkt.

Sagen wir, um genauer zu sein, daß es zwei sehr unterschiedliche Arten gibt, die Behauptung einer kollektiven Identität aufzustellen. Die erste könnte die des Nationalismus sein und beschränkt sich für einen Menschen darauf, *sein* Volk zu verteidigen, während die zweite darin besteht, *alle* Völker gegen die sie ausrottenden oder auflösenden Ideologien zu verteidigen. Die britische Losung »*Right or wrong my country*« (»Ob es recht oder unrecht hat, das ist mein Land«) ist bekannt. Sie bedeutet, daß mein Land recht oder unrecht haben kann, und nicht, daß es immer recht hat. Strenggenommen

kann ein Nationalist aber seinem Land nicht unrecht geben, au: dem einfachen Grund, daß er, um ihm unrecht zu geben, im Besit: eines Paradigmas sein müßte, das seine alleinige Zugehörigkeit über ragt. Doch im Falle eines Konflikts kann in einer solchen Sicht nu: die Macht entscheiden. Die Macht wird dann zum obersten Wert Sie identifiziert sich mit dem Wahren; das bedeutet, daß die Ge schichte grundsätzlich richtig ist. Man fällt dann paradoxerweise ir den Sozialdarwinismus zurück, der lediglich eine andere Form de: Ideologie des Fortschritts ist. Wenn ich aber unter Umständen mei nem Land unrecht geben kann, bedeutet das, daß meine Zugehörig keit nicht der Wahrheit *letztes Wort* ist. Ich verlasse dann die Meta physik der Subjektivität. Die Identität der anderen ist keine Gefah: mehr für meine. Und wenn ich meinen ›Stamm‹ verteidige, dan: vor allem, weil ich bereit bin, für den der anderen zu kämpfen.

(1992)

[1] Siehe unter anderem Gil Delannoi und Pierre-André Taguieff (Hg.) *Théories du nationalisme. Nation, nationalité, ethnicité,* Kimé, Paris 1991

[2] Louis Dumont, *Essais sur l'individualisme,* Seuil, Paris 1983, S. 20 f.

[3] Martin Heidegger, *Über den Humanismus,* v. Klostermann, Frank furt/M. 1949, S. 28.

Identität – was ist das?

Die Frage nach der (nationalen, kulturellen usw.) *Identität* spielt eine zentrale Rolle in der Debatte über die Immigration. Von vornherein drängen sich aber zwei Bemerkungen auf. Die erste bezieht sich auf die Beobachtung, daß über die Identität der Gastbevölkerung zwar viel gesprochen wird, über die der Einwanderer dagegen erheblich weniger, obwohl sie durch die Immigration selbst am meisten gefährdet zu sein scheint. Als Minderheit sind die Einwanderer nämlich dem Druck der Verhaltensweisen der Mehrheit unmittelbar ausgesetzt. Der Auslöschung geweiht oder herausfordernd übersteigert, überlebt ihre Identität meistens nur auf negative (oder reaktive) Weise aufgrund der Feindseligkeit des gastgebenden Umfelds bzw. der extremen kapitalistischen Ausbeutung, die sich auf von ihren natürlichen Abwehr- und Schutzstrukturen abgeschnittene Arbeiter auswirkt.

Die eigentlich drohenden Gefahren für die Identität

Es ist zum anderen bestürzend zu sehen, wie in bestimmten Kreisen die Problematik der Identität einzig mit der Immigration in Beziehung gebracht wird. Die größte, wenn nicht die einzige, ›Gefahr‹, die auf der französischen nationalen Identität[1] laste, würden die Einwanderer verkörpern. Das heißt, jene Faktoren kaum zu beachten, die überall in der Welt – in den Ländern mit hoher wie in denen mit niedriger Gastarbeiterquote – zu einer Auflösung der kollektiven Identitäten treiben: Vorrang des Konsums, Verwestlichung der Sitten, Vereinheitlichung in den Medien, Verallgemeinerung der Axiomatik des Interesses usw.

In dieser Sicht der Dinge ist es allzuleicht, in die Logik des Sündenbocks zurückzufallen. Nun aber liegt es bestimmt nicht an den Einwanderern, wenn die Franzosen offenbar nicht mehr in der Lage sind, eine ihnen eigene Lebensweise hervorzubringen oder der Welt den Anblick einer eigentümlichen Denkungs- und Lebensart zu ge-

ben. Die Schuld der Einwanderer ist es ebenso wenig, wenn sich die soziale Bindung überall dort auflöst, wo sich der liberale Individualismus ausbreitet, wenn die Vormachtstellung des Privaten die öffentlichen Räume erstickt, die den Tiegel einer erneuerten aktiven Staatsbürgerschaft bilden könnten, auch nicht, wenn die nunmehr in der Warenideologie lebenden Menschen ihrem eigenen Wesen immer fremder werden. Es ist nicht die Schuld der Einwanderer, wenn die Franzosen immer weniger ein Volk bilden, wenn die Nation zu einem Phantasiegebilde geworden ist, wenn die Wirtschaft weltweite Ausmaße annimmt und wenn sich die Menschen nicht mehr als Akteure ihres eigenen Lebens aufführen wollen, sondern zunehmend akzeptieren, daß man an ihrer Stelle entscheidet aufgrund von Werten und Normen, zu deren Bildung sie nicht mehr beitragen. Schließlich sind es nicht die Einwanderer, die die kollektive Vorstellungswelt kolonisieren und im Radio oder im Fernsehen Klänge, Bilder, Überlegungen und Vorbilder ›von anderswo‹ durchsetzen. Wir sagen es unumwunden, die Globalisierung kommt von jenseits des Atlantiks, und nicht von jenseits des Mittelmeers. Und wir möchten hinzufügen, daß der kleine arabische Lebensmittelhändler bestimmt mehr dazu beiträgt, die französische Identität auf gesellige Weise aufrechtzuerhalten als der amerikanomorphe Freizeitpark oder das ›Einkaufszentrum‹ mit französischem Kapital.

Die wirklichen Gründe für die Zerbröckelung der französischen Identität sind eigentlich dieselben, die die Zerstörung aller anderen Identitäten erklären: Erschöpfung des Modells der Staatsnation, Mißstände in allen traditionellen Einrichtungen, Auflösung des Staatsbürgerschaftsverhältnisses, Krise der Vertretung, mimetische Übernahme des amerikanischen Modells usw. Allein der Konsumzwang, der Kult des materiellen und finanziellen Erfolgs, der Untergang der Begriffe ›Gemeinwohl‹ und ›Solidarität‹, die Trennung von individueller Zukunft und kollektivem Schicksal, die Entwicklung der Techniken, der Aufschwung der Kapitalexporte, der Verlust der wirtschaftlichen, industriellen und mediatischen Unabhängigkeit haben die ›Einheitlichkeit‹ der französischen Bevölkerung unendlich mehr zerstört als die Einwanderer bis jetzt, die selber unter den Folgen zu leiden haben. »Unsere ›Identität‹«, schreibt Claude Imbert, »ist viel mehr durch den Zusammenbruch des Bürgersinns getroffen, viel mehr durch die weltweite Kulturmischung der Medien

entstellt, viel mehr durch die Verarmung der Sprache und der Vorstellungen abgewetzt, vor allem viel mehr gestört durch den Rangverlust und den Verfall eines einst mächtigen, anordnenden, zentralistischen Staates, der in uns diese berühmte ›Identität‹ gründete.«[2] Mit anderen Worten: Wenn die französische (und europäische) Identität auseinanderfällt, liegt es vor allem an einer weiträumigen Bewegung zur technisch-ökonomischen Vereinheitlichung der Welt, deren Hauptträger der übernationale oder amerikazentrierte Imperialismus ist und die überall den *Unsinn* erzeugt, das heißt ein Gefühl von der Widersinnigkeit des Lebens, das die organischen Bindungen zerstört, die natürliche Sozialität (Gesellschaftlichkeit) auflöst und die Menschen jeden Tag mehr voneinander entfremdet.

In dieser Hinsicht spielt die Immigration eher eine offenbarende Rolle. Sie ist der Spiegel, in dem die Franzosen den Zustand schwelender Krise, in dem sie sich befinden, vollends erkennen könnten/sollten, einem Krisenzustand, für den die Immigration weniger die Ursache als eine Folge unter anderen darstellt. Eine Identität fühlt sich um so mehr bedroht, als sie sich bereits verwundbar, unsicher, ja überhaupt aufgelöst weiß. Deshalb ist sie nicht mehr fähig, auf einem fremden Beitrag *aufzubauen*, um ihn in ihre Wesensmerkmale *einzubauen*. In diesem Sinne ist die französische Identität nicht so sehr gefährdet, weil sich Ausländer in Frankreich aufhalten; weil diese Identität vielmehr bereits weitgehend aufgelöst ist, ist Frankreich nicht mehr in der Lage, dem Problem der Immigration anders zu begegnen, als es zu verharmlosen oder den Ausschluß zu befürworten.

Fremdenfeinde und ›Kosmopoliten‹ sind sich übrigens darüber einig, daß eine umgekehrt proportionale Beziehung zwischen der Behauptung der nationalen Identität und der Integration der Einwanderer bestehe. Für die ersten werde ein auf seine Identität mehr bedachtes oder sich ihrer mehr bewußtes Frankreich die Einwanderer spontan los werden. Die zweiten glauben ihrerseits, daß die Eingliederung der Einwanderer am leichtesten zu erzielen sei, indem man die Auflösung der nationalen Identität fördere. Die Schlüsse sind entgegengesetzt, aber die Voraussetzung ist gleiche. Die einen wie die anderen irren sich. Nicht die Behauptung der französischen Identität behindere die Integration der Einwanderer, sondern ihre Verwischung. Die Immigration ist zum Problem geworden, weil die französische Identität verschwommen und unsicher ist. Die mit der

Aufnahme und der Eingliederung der Neuankömmlinge verbundenen Schwierigkeiten wird man vielmehr dank einer wiedergefundenen nationalen Identität lösen.

Daran sieht man, wie unsinnig der Glaube ist, man bräuchte nur den Migrationsstrom umzukehren, um ›den Niedergang zu stoppen‹. Der Niedergang hat viele andere Ursachen. Selbst wenn sich kein einziger Ausländer in Frankreich aufhielte, wären die Franzosen nichtsdestoweniger mit denselben Problemen konfrontiert, dann allerdings ohne Sündenbock. Indem man sich auf das Problem der Immigration wie auf eine fixe Idee versteift, indem man die Einwanderer für alles verantwortlich macht, was schief geht oder nicht richtig läuft, werden zahlreiche andere Ursachen und Mitschulden verwischt. Mit anderen Worten: Es wird eine ungeheure Ablenkung der Aufmerksamkeit bewirkt. Es wäre interesssant zu erfahren zu wessen Gunsten.

Was ist noch ›französisch‹?

Vorher muß man aber den Begriff ›Identität‹ erfragen. Die Frage nach der französischen Identität zu stellen, heißt nicht grundsätzlich danach zu fragen, wer Franzose ist (die Antwort ist relativ einfach), sondern, *was französisch ist.* Auf diese viel wichtigere Frage begnügen sich die Verfechter der ›nationalen Identität‹ meistens, mit Gedenkfeiern oder der Erinnerung an ›große Persönlichkeiten‹ zu antworten, die als mehr oder weniger gründend gelten (Chlodwig, Hugo Capet, die Kreuzzüge, Karl Martel oder Jeanne d'Arc) und die eine konventionelle, liebdienerische Geschichtsschreibung in die nationale Vorstellungswelt eingeprägt hat.[3] Dieser kleine Katechismus einer Art Frankreich-Religion (in dem das ›ewige Frankreich‹ sich seit jeher bereit hält, gegen die ›Barbaren‹ aufzustehen und in dem der Franzose an der Grenze nur noch als derjenige definiert wird, der nicht Ausländer ist, ohne anderes positives Merkmal als seine Nichteinbeziehung in die Welt der anderen) hat nur im entferntesten mit der Geschichte eines Volkes zu tun, das im Grunde genommen nur ein spezifisches Merkmal hat, die Art nämlich, wie es seinen Widersprüchen immer zu begegnen wußte. In Wirklichkeit wird dieser Katechismus nur instrumentalisiert, um eine von jedem Widerspruch befreite nationale Kontinuität in einer mani-

chäischen Sicht wiederherzustellen, in der die Globalisierung (das ›Anti-Frankreich‹) ganz und gar als ›Verschwörung‹ gedeutet wird. Die historischen Bezugspunkte werden nun von vornherein in einen *ahistorischen* Blickwinkel gestellt, in einen gewissermaßen essentialen Blickwinkel, der weniger darauf abzielt, die Geschichte wiederzugeben, als ein ›Wesen‹ zu beschreiben, das sich stets gleich wäre und das sich nur durch den Widerstand gegen die Andersheit oder die Ablehnung des Anderen definieren würde. Somit wird das *Identitäre* unwiderstehlich auf das *Identische* zurückgeführt, auf die bloße Nachbildung eines ›Ewiggestrigen‹, einer durch Idealisierung verherrlichten Vergangenheit, auf eine fertige Wesenheit, die es nur zu erhalten und als heilige Substanz weiterzugeben gälte. Gleichzeitig wird das Nationalgefühl selber aus dem geschichtlichen Rahmen (dem Aufkommen der Moderne) herausgelöst, der sein Zutagetreten bestimmt hat. Die Geschichte wird also zum Nicht-Bruch, obwohl eine Geschichte ohne Bruch nicht möglich ist. Sie wird zur bloßen Dauer, die die Abweichung zu ›exorzieren‹ ermöglicht, während die Dauer definitionsgemäß Ungleichheit, Abstand zwischen sich und sich selbst, ständige Einbeziehung neuer Abweichungen ist. Kurzum, man bedient sich der Geschichte, um ihren Abschluß zu verkünden, statt in ihr eine Aufmunterung zu finden, daß sie sich fortsetzt.

Die Identität ist jedoch nie eindimensional. Sie verbindet nicht nur immer zahlreiche Zugehörigkeitskreise miteinander, sie kombiniert auch Beständigkeitsfaktoren mit Veränderungsfaktoren, innen stattfindende Umbrüche mit Beiträgen von außen. Die Identität eines Volkes (oder einer Nation) ist auch nicht nur die Summe seiner Geschichte, seiner Sitten und seiner beherrschenden Merkmale. Wie Philippe Forget schreibt, »kann ein Land von vornherein als eine Einheit von Charaktermerkmalen erscheinen, die unter anderem durch Sitten und Bräuche, durch ethnische, geographische, sprachliche, demographische Faktoren bestimmt sind. Wenn diese Faktoren das Bild oder die soziale Wirklichkeit eines Volkes offenbar beschreiben können, geben sie jedoch nicht wieder, was die Identität eines Volkes als ursprüngliche und fortbestehende Anwesenheit ist. Als Sinnöffnung müssen also die Grundlagen der Identität aufgefaßt werden, wobei der Sinn nichts anderes ist als das konstituierende Band eines Menschen oder einer Bevölkerung und ihrer Welt.«[4]

»Diese Anwesenheit, die die Öffnung eines Raumes oder eine Zeit bedeutet«, fährt Philippe Forget fort, »darf nicht auf eine sub stantialistische Auffassung der Identität verweisen, sondern auf ein Auffassung des Seins als Differenzierungsspiel. Es geht nicht dar um, die Identität als unveränderlichen, feststehenden Inhalt aufzu fassen, der kodifiziert oder Gegenstand von Regeln werden kann. . Im Gegensatz zu einer konservativen Auffassung der Tradition, di sie als Summe von unveränderlichen und überhistorischen Faktc ren auffaßt, muß die Tradition oder besser die Traditionalität hie als ein Raster von Unterschieden verstanden werden; diese erneu ern und regenerieren sich im Humus eines Erbes, das aus einer Aggregat vergangener Erfahrungen besteht, das zur eigenen Über windung eingesetzt wird. In diesem Sinne kann und soll der Schut nicht an die Aufrechterhaltung von Lebensformen gebunden sein die als unantastbar vorausgesetzt werden; er muß vielmehr bestreb sein, die Kräfte einer Gesellschaft, sich aus sich selbst heraus zu wan deln, zu schützen. Die völlig gleiche Wiederholung eines Standort oder das ›Wohnen‹ nach der Wohnpraxis eines anderen führen ebens zum Eingehen und zur Auslöschung der kollektiven Identität.«[5]

Stabilität und Dynamik

Ebenso wenig wie die Kultur ist die Identität ein Wesen, das de Diskurs starr machen oder verdinglichen könnte. Sie ist nur in dy namischer Form *bestimmend,* und man kann sie nur erfassen, wen man die Wechselbeziehungen (oder Rückbestimmungen) berück sichtigt, die persönlichen Entscheidungen oder Weigerungen, sic zu identifizieren, ebenso die Identifikationsstrategien, die ihne zugrunde liegen. Selbst anfangs gegeben, ist die Identität nicht vo dem Gebrauch zu trennen, den man von ihr in einem bestimmte kulturellen und gesellschaftlichen Rahmen macht oder zu mache sich weigert. Die Identität ist von daher immer *reflexiv.* In eine phänomenologischen Sicht erfordert sie, niemals die eigene und di Konstitution des Anderen voneinander zu trennen. Das Subjekt de kollektiven Identität ist nicht ein ›Ich‹ oder ein ›Wir‹ – eine natür liche, ein für allemal gebildete Wesenheit, ein opaker Spiegel, in de sich nichts Neues spiegeln könnte, sondern ein ›Selbst‹, das ständi neue Spiegelungen erwartet.

Die sich aufdrängende Unterscheidung ist die von Paul Ricœur vorgenommene zwischen *Idem*-Identität und *Ipse*-Identität. Der Fortbestand des kollektiven Wesens bei ständigen Veränderungen (*Ipse*-Identität) kann sich nicht auf etwas reduzieren, was zum Bereich des Ereignisses oder der Wiederholung (*Idem*-Identität) gehört. Er hängt vielmehr mit einer ganzen Selbsthermeneutik zusammen, mit einer ganzen Erzählarbeit, die einen ›Ort‹, einen Zeit-Raum offenbaren soll, der einen Sinn gestaltet und die eigentliche Bedingung für die Selbstaneignung bildet. In einer phänomenologischen Sicht, in der von Natur aus nichts gegeben ist, geht das Objekt nämlich immer aus einer grundlegenden Ausarbeitung, aus einem hermeneutischen Bericht hervor. Dieser Bericht kennzeichnet sich durch die Behauptung eines Gesichtspunkts, der die Ereignisse rückblikkend organisiert, um ihnen einen Sinn zu geben. »Der Bericht baut die erzählende Identität auf, indem er die der erzählten Geschichte aufbaut«, schreibt Ricœur. »Die Identität der Geschichte macht die Identität der Person aus.«[6] Seine Identität zu schützen heißt also nicht, sich damit zu begnügen, angeblich gründende historische Bezugspunkte bzw. Meilensteine aufzuzählen oder die Vergangenheit zu besingen, um der Gegenwart nicht zu begegnen zu haben. Es heißt vielmehr die Identität als das zu erfassen, was sich im Zusammenspiel der Differenzierungen aufrechterhält – nicht als das *Gleiche,* sondern als die stets *besondere* Art, sich zu wandeln oder nicht zu wandeln.

Es gilt dann nicht, sich für die *Idem*-Identität und gegen die *Ipse*-Identität oder umgekehrt zu entscheiden, sondern die eine und die andere in ihren Wechselbeziehungen zu erfassen durch eine organisatorische Erzählung, die sowohl die Erfassung seiner selbst als auch die Erfassung des Anderen berücksichtigt. Die Voraussetzungen wiederzuschaffen, unter denen es wieder möglich ist, einen solchen Bericht hervorzubringen, bildet die Selbstaneignung, aber eine Aneignung, die nie starr ist, denn die kollektive Subjektivierung geht immer eher aus einer Wahlentscheidung denn aus einer Handlung hervor und eher aus einer Handlung denn aus einer ›Tatsache‹. Ein Volk hält sich dank seines Erzählvermögens aufrecht, indem es sich sein Wesen bei immer neuen Auslegungen aneignet, indem es Subjekt durch Selbsterzählung wird und indem es damit vermeidet, seine Identität zu verlieren, das heißt, Objekt der Erzählung eines an-

deren zu werden. »Eine Identität«, schreibt noch Philippe Forget, »ist ein Verhältnis von sich zu sich, eine Interpretation von sich und den anderen, von sich durch die anderen. Letzten Endes ist es der im dialektischen Verhältnis zum Anderen entstehende Selbstbericht, der die Geschichte der Menschen vollendet und der Geschichte eine Kollektivität liefert. . . Durch die Tat des Berichts besteht die persönliche Identität fort und vereinbart sie Beständigkeit und Wandlung. Als Subjekt zu sein hängt von einer erzählenden Handlung ab. Die persönliche Identität eines Menschen oder eines Volkes baut sich auf und besteht fort durch die Bewegung des Berichts, durch die Dynamik der Intrige, die die erzählende Aktion gründet, wie Ricœur sagt.«[7]

Was heute die nationale Identität am meisten gefährdet, besitzt schließlich eine starke endogene Dimension, die mit dem Trend zur Implosion des Sozialen, das heißt zur inneren Auflösung sämtlicher Formen organischer Sozialität, zum Ausdruck kommt. Roland Castro sprach in diesem Zusammenhang zu Recht von einer Gesellschaft, in der »jeder niemanden mehr erträgt«, in der jeder jeden ausschließt, in der jeder Einzelne jedem anderen potentiell zum *Fremden* wird. Der liberale Individualismus trägt die größte Schuld daran. Wie soll man von ›Brüderlichkeit‹ (links) oder von ›Gemeinwohl‹ (rechts) in einer Gesellschaft sprechen, in der sich jeder in die Suche nach einer Maximierung seiner alleinigen Interessen, in einen endlosen mimetischen Wettstreit begibt, der die Form einer Flucht nach vorn, einer zwecklosen Konkurrenz annimmt?

Wie Christian Thorel zu Recht bemerkt hat: »Die Neuausrichtung auf den Einzelnen zum Nachteil des Kollektiven schaffte den Blick auf den Anderen ab.«[8] Gerade das Einwanderungsproblem könnte diese Augenscheinlichkeit verwischen. Der Ausschluß, der die Einwanderer trifft, könnte zum einen vergessen machen, daß wir zunehmend in einer Gesellschaft leben, in der der Ausschluß bei den ›Einheimischen‹ ebenso die Regel ist. Warum würden die Franzosen die Ausländer ertragen, wenn sie schon einander immer weniger ertragen? Zum anderen widerlegen sich manche Vorwürfe selber. Oft sagt man den jungen Einwanderern, die ›Haß haben‹, sie sollten ›Respekt vor dem Land haben, das sie aufnimmt‹. Warum sollten aber die jungen ›Beurs‹[9] patriotischer als die jungen Stammfranzosen, die es nicht mehr sind? Die größte Gefahr wäre schließ-

lich, den Eindruck zu vermitteln, daß das Anwachsen der Egoismen die an sich legitime Kritik an der Immigration erleichtern und fördern werde; es ist vielmehr diese Zunahme, die das soziale Gefüge am stärksten auflöst. Die ganze Problematik der Fremdenfeindlichkeit liegt übrigens darin. Man glaubt, das Nationalgefühl zu stärken, indem man es auf die Ablehnung des Anderen gründet. Hat man sich aber daran gewöhnt, dann findet man schließlich normal, die eigenen Landsleute abzulehnen.

Eine Gesellschaft, die sich ihrer Identität bewußt ist, kann nur stark sein, wenn sie das Gemeinwohl vor das individuelle Interesse stellt, die Solidarität, Geselligkeit und Großzügigkeit gegenüber den anderen vor die Versessenheit auf Konkurrenz und den Triumph des Ichs. Sie kann nur fortbestehen, wenn sie sich Regeln der Uneigennützigkeit und der Selbstlosigkeit auferlegt, die einzige Möglichkeit, der Verdinglichung der sozialen Beziehungen zu entgehen, das heißt dem Aufkommen einer Welt, in der der Mensch sich selbst als Objekt erzeugt, nachdem er alles, was ihn umgibt, in Artefakte verwandelt hat. Eines ist wohl klar: Die gesellige und organische Sozialität, ohne die es kein Volk gibt, das diesen Namen verdient, wird man nicht wieder schaffen, indem man den Egoismus anpreist, selbst im Namen des ›Kampfs ums Leben‹ (bloßer Übertragung des individualistischen Prinzips des ›Kriegs aller gegen alle‹). Brüderlichkeit wird man nicht in einer Gesellschaft wieder finden, in der jeder das einzige Ziel hat, erfolgreicher als seine Nachbarn zu sein. Den Willen, gemeinsam zu leben, wird man nicht mit dem Aufruf zum Fremdenhaß hervorbringen, das heißt zu einer grundsätzlichen Verabscheuung des Anderen, die sich allmählich auf jeden erstreckt.

(1993)

[1] Das ist kein französischer Fall, die folgenden Ausführungen gelten für alle westeuropäischen Staaten, insbesondere für Deutschland.

[2] Claude Imbert, »Historique?«, in *Le Point,* 14. Dezember 1991, S. 35.

[3] Siehe in diesem Zusammenhang die stark entmystifierenden Schriften von Suzanne Citron (*Le Mythe national. L'Histoire de France en question,* éd. Ouvrières-Etudes et documentations internationales, Paris, [2]1991) und *L'Histoire de France autrement* (éd. Ouvrières, Paris 1992), die manchmal ins andere Extrem verfallen. Für eine andere Lektüre der französischen Geschichte siehe ebenfalls: Olier Mordrel, *Le Mythe de l'hexagone,* Jean Picollec, Paris 1981.

[4] Philippe Forget, »Phénoménologie de la menace. Sujet, narration, stratégie, in *Krisis,* April 1992, S. 3.

[5] Ebenda, S. 5.

[6] Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre,* Seuil, Paris 1990, S. 175.

[7] Philippe Forget, aaO. (Anm. 4), S. 6 f.

[8] Christian Thorel, in *Le Monde,* 17. August 1990.

[9] In Frankreich geborene Kinder maghrebinischer Einwanderer.

Das Recht auf Verschiedenheit

Die Debatte über die Immigration wirft auf scharfe Weise die Fragen nach dem Recht auf Verschiedenheit, nach der Zukunft der gemeinschaftlichen Lebensweise, der Vielfalt der menschlichen Kulturen sowie dem sozialen und politischen Pluralismus auf. Fragen solcher Bedeutung können nicht mit oberflächlichen Parolen oder fertigen Antworten abgehandelt werden. »Wir müssen aufhören, Ausschluß und Integration gegeneinanderzustellen«, schreibt Alain Touraine. »Der Ausschluß ist ebenso skandalös wie unsinnig; die Integration aber hat zwei Formen angenommen, die es zu unterscheiden gilt und deren wechselseitige Entsprechung man zumindest suchen muß. Von ›Integration‹ zu reden, nur um den Neuankömmlingen zu sagen, sie sollen ihren Platz in der Gesellschaft einnehmen, so wie diese vor ihrer Ankunft war, hat eher mit einer Ausschließung denn mit einer echten Integration zu tun.«[1]

Die kommunitaristische Gesinnung war zu Beginn der achtziger Jahre in Erscheinung getreten, in Verbindung mit allerdings ziemlich verworrenen ideologischen Vorschlägen über den Begriff der ›multikulturellen‹ Gesellschaft. Sie schien dann zusammenzubrechen unter der Wirkung der zahlreichen Kritiken, die im Namen des liberalen Individualismus oder des ›republikanischen‹ Universalismus gegen sie vorgetragen wurden: teilweise Aufgabe der nunmehr für ›gefährlich‹ erachteten Thematik der Verschiedenheit, Anprangerung von Gemeinschaften, die unveränderlich als ›Ghettos‹ oder ›Gefängnisse‹ dargestellt werden, Aufwertung der individuellen Problematik auf Kosten der gruppenspezifischen, Rückkehr zu einer rein egalitären Form des Antirassismus usw. Die Logik des Kapitalismus, dessen Ausbreitung die Auflösung der organischen Gesellschaftsstrukturen und der traditionellen Mentalitäten voraussetzt, hat ebenfalls in diese Richtung gewirkt. Harlem Désir[2], dem vorgeworfen wurde, ab und zu in den ›Differentialismus‹[3] verfallen zu sein, rühmte sich, »das Teilen gemeinsamer Werte, und nicht den identitären Tribalismus, die republikanische Integration um allgemeingültige Grundsätze, und nicht die Bildung von kommunautarischen Lobbies gefördert zu haben«.[4]

Die ganze Kritik an der gemeinschaftlichen Lebensweise läßt sich eigentlich auf den Glauben zurückführen, daß die Verschiedenheit die zwischenmenschliche Verständigung und somit die Integration behindere. Der sich daraus ergebende Schluß ist, daß die Abschaffung der Gemeinschaften und die Unterspülung der Unterschiede die Integration erleichtern werde. Die beiden Grundvoraussetzungen sind folgende: 1. Je ›gleicher‹ die eine Gesellschaft zusammensetzenden Menschen sind, desto mehr ähneln sie sich und desto weniger problematisch wird ihre Integration sein. 2. Fremdenfeindlichkeit und Rassismus sind das Ergebnis der Angst vor dem Anderen. Die Andersheit zu verwischen oder jeden zu überzeugen, daß sie gegenüber dem Gleichen wenig bedeutet, wird sie schwächen, ja sogar beseitigen.

Diese beiden Voraussetzungen sind falsch. Zweifellos konnte der Rassismus in der Vergangenheit als Ideologie zur Legitimierung eines z. B kolonialen Komplexes, zur Beherrschung und Ausbeutung fungieren. In den modernen Gesellschaften erscheint er eher als pathologisches Produkt des egalitaristischen Ideals, sozusagen als zwangsläufige Hintertür (die ›einzige Weise, sich zu unterscheiden‹) innerhalb einer Gesellschaft, die den Ideen des Egalitarismus ganz beipflichtet und jeden Unterschied als unerträglich oder abnormal empfindet. »Die antirassistische Argumentation«, schreibt Jean-Pierre Dupuy, »hält es für offensichtlich, daß die rassistische Verachtung des Anderen mit einer gesellschaftlichen Organisation einhergeht, die die Menschen aufgrund eines Wertmessers hierarchisiere. . . Nun aber stehen diese Voraussetzungen genau im Widerspruch zu dem, was uns das vergleichende Studium der Menschengesellschaften und ihrer Geschichte lehrt. Das sich für die gegenseitige Anerkennung am besten eignende Milieu folgt nicht dem Prinzip der Gleichheit, sondern dem der Hierarchie. Diese These, die Louis Dumonts Arbeiten vielfach veranschaulicht haben, kann nur unter der Voraussetzung begriffen werden, daß man Hierarchie und Ungleichheit nicht miteinander verwechselt, sondern sie gegeneinander stellt. . . In einer wirklich hierarchischen Gesellschaft beherrscht das hierarchisch höhere Element nicht die unteren Elemente, es ist von ihnen verschieden in dem Sinne, daß das Ganze die Bestandteile umfaßt, oder in dem Sinne, daß ein Teil den Vorrang vor einem anderen nimmt bei der Bildung und dem inneren Zusammenhalt des Ganzen.«[5]

Jean-Pierre Dupuy zeigt außerdem, daß sich die Fremdenfeindlichkeit nicht nur als die Angst vor dem Anderen, sondern auch, und vielleicht vielmehr, als die Angst vor dem Gleichen definiert. »Wovor die Menschen Angst haben«, schreibt er, »das ist die Undifferenziertheit, weil Undifferenziertheit stets das Zeichen und das Produkt der sozialen Auflösung ist! Warum? Weil die Einheit des Ganzen seine Differenzierung, das heißt seine hierarchische Gestaltung, bedingt. Die Gleichheit, die die Unterschiede grundsätzlich bestreitet, verursacht die gegenseitige Angst. Die Menschen haben Angst vor dem Gleichen, und da liegt die Wurzel ihres Rassismus.«[6]

Die Angst vor dem Gleichen ruft endlose mimetische Rivalitäten hervor. In den modernen Gesellschaften bildet der Egalitarismus die treibende Kraft dieser Rivalitäten, bei denen jeder versucht, ›gleicher‹ als die anderen zu sein. Doch zu der Angst vor dem Gleichen kommt die Angst vor dem Anderen hinzu, was zu endlosen ›Spiegelbildern‹ führt. Man kann daher sagen, daß Fremdenfeinde sowohl gegen die *andere* Identität (tatsächliche oder eingebildete Andersheit) der Einwanderer allergisch sind als auch gegen das, was bei diesen *nicht anders* ist und ihnen als mögliche Gefahr der Undifferenzierung erscheint. Mit anderen Worten: Ob assimilierbar oder nicht, in beiden Fällen wird der Einwanderer als bedrohlich angesehen. Der Andere wird nun zu einer Gefahr, sofern er Träger des Gleichen ist, während das Gleiche eine Gefahr ist, sofern es zur Anerkennung des Anderen drängt. Und dieses ›Spiegelspiel‹ wirkt um so mehr, als die Gesellschaft selbst atomisiert, das heißt aus Individuen zusammengesetzt ist, die zunehmend isoliert und demnach für alle Konditionierungen zunehmend anfällig sind.

Von daher ist das Scheitern des ›Antirassismus‹ zu verstehen, der bestenfalls den Anderen nur anerkennt, um ihn auf den Gleichen zurückzuführen. Je mehr er die Unterschiede unterspült in der Hoffnung, die Integration zu erleichtern, desto unmöglicher macht er sie in Wirklichkeit. Je mehr er gegen den Ausschluß zu kämpfen glaubt, indem er aus den Einwanderern entwurzelte *Individuen* ›wie die anderen‹ machen will, desto mehr trägt er zur Heraufkunft einer Gesellschaft bei, in der der mimetische Wettstreit in die allgemeine Ausschließung und Entmenschlichung mündet. Und schließlich: Je mehr er antirassistisch zu wirken glaubt, desto mehr nähert er sich bis zur Deckung einem Rassismus, der gewöhnlich als Ne-

gierung oder radikale Entwertung einer Gruppenidentität definier wird und der immer schon eine alleinige Pflichtnorm[7] gegen diffe renzierte Lebensweisen stellte, deren Existenz ihm unpassend ode: verabscheuungswürdig erschien.

Dieser universalistische und egalitäre Antirassismus setzt einer uralten Hang fort, der unter den unterschiedlichsten Formen unc im Namen der widersprüchlichsten Erfordernisse (Verbreitung de: ›wahren Glaubens‹, ›Überlegenheit‹ der weißen Rasse, weltweite: Export der Mythen des ›Fortschritts‹ und der ›Entwicklung‹) nich aufhörte zu *bekehren,* indem er überall die Verschiedenheit zu ver ringern suchte, das heißt eben, in dem er den Anderen auf den Glei chen herabsetzte. »Im Westen«, bemerkt der Ethnopsychiater Tobi Nathan, »existiert der Andere nicht mehr in unseren kultureller Denkmustern. Wir betrachten die Beziehung zum Anderen nur noc von einem moralischen Standpunkt aus, das heißt nicht nur auf un wirksame Weise, sondern auch ohne uns die Mittel zu geben zu verstehen. Die Voraussetzung unseres Erziehungssystems ist, daß wi denken, daß alle gleich seien. . . Sich zu sagen: ›Ich muß den Ande ren respektieren‹ ist unsinnig. In den täglichen Beziehungen haber solche Sätze überhaupt keinen Sinn, wenn wir in unsere Denkmu ster nicht die Tatsache integrieren können, daß das Wesen, die Funk tion des Anderen eben ist, anders zu sein. . . In Frankreich ist di Machtstruktur offenbar unfähig, selbst kleine Schwankungen wi die Regionalsprachen zu integrieren. Aufgrund dieser Auffassun der Macht hat sich aber die humanistische Theorie bis zur Allge meinen Erklärung der Menschenrechte entwickelt.« Und er schließt »Die Immigration ist das eigentliche Grundproblem unserer Gesell schaft, die die Verschiedenheit nicht denken kann.«[8]

Es ist also Zeit, den Anderen zu *erkennen* und daran zu erinnern daß das Recht auf Verschiedenheit ein Prinzip ist, das als solche: nur durch seine Allgemeinheit gilt (man ist berechtigt, seine Ver schiedenheit zu verteidigen, wenn man auch imstande ist, die de anderen anzuerkennen, zu achten und zu verteidigen) und das sel ber in den allgemeineren Rahmen des Rechts der Völker und Ethni en Platz einnimmt: Recht auf kollektive Identität und Existenz Recht auf Sprache, Kultur, Boden und Selbstbestimmung, Recht, i der Heimat zu leben und zu arbeiten, Recht auf natürliche Ressour cen und Schutz des Marktes usw.

Die positive Haltung wird nach den Worten Roland Bretons dann diejenige sein, »die von der unumschränkten Anerkennung des *Rechts auf Verschiedenheit* ausgeht und den Pluralismus nicht nur für eine alte, dauerhafte und ständige Tatsache hält, sondern auch für eine positive, fruchtbare und wünschenswerte. Das ist die Haltung, die den totalitären Plänen der Vereinheitlichung der Menschheit entschieden den Rücken kehrt und die in einem *anderen* Menschen weder einen zu bestrafenden Abweichler, noch einen zu heilenden Kranken, noch einen Gestörten, dem geholfen werden muß, erkennt, sondern ein anderes Selbst, das einfach mit einer Reihe von körperlichen Zügen oder kulturellen Gewohnheiten versehen ist, die eine eigene Sensibilität und eigene Vorlieben und Bestrebungen erzeugen. Auf internationaler Ebene heißt das, nach der Festigung einiger hegemonischer Souveränitäten, die Vermehrung der Unabhängigkeiten, aber auch der gegenseitigen Abhängigkeiten zu dulden. Auf regionaler Ebene heißt das, gegenüber den Zentralismen die Prozesse der Autonomie, der autozentrierten Organisation und der Selbstverwaltung anzuerkennen... Das Recht auf Verschiedenheit setzt die gegenseitige Achtung der Gruppen und Gemeinschaften sowie die Erhöhung der Werte eines jeden voraus... ›Vive la différence!‹ (›Es lebe der Unterschied!‹) zu sagen schließt überhaupt keine Vorstellung von Überlegenheit, Beherrschung oder Verachtung mit ein: Die Selbstbehauptung darf sich durch die Erniedrigung des Anderen aufrichten. Die Anerkennung der Identität einer Ethnie kann den anderen nur wegnehmen, was sich diese unberechtigterweise angeeignet haben.«[9]

Die Behauptung des Rechts auf Verschiedenheit ist die einzige Möglichkeit, einem doppelten Irrtum zu entgegen: dem links verbreiteten Irrtum zu glauben, daß man die ›menschliche Brüderlichkeit‹ auf den Trümmern der Unterschiede, der Zerstörung der Kulturen und der Vereinheitlichung der Gemeinschaften verwirklichen wird; und dem rechts verbreiteten Irrtum zu glauben, daß die ›Wiedergeburt der Nation‹ nur dann erfolgen wird, wenn ihren Mitgliedern eine ablehnende Haltung gegenüber den anderen eingeprägt wird.

(1993)

[1] »Vraie et fausse intégration«, in *Le Monde*, 29. Januar 1992.

[2] Früherer Vorsitzender der Organisation ›SOS-Racisme‹.

[3] »La timidité ne paie jamais«, in *Le Nouvel Observateur,* 26. März 1992, S. 15.

[4] Über die Kritik am ›differentialistischen Neorassismus‹ siehe unter anderem Pierre-André Taguieff, *La Force du préjugé. Essai sur le racisme et ses doubles,* Découverte, 1988, u. Gallimard, 1990. Diese Kritik beruht unserer Ansicht nach auf einem doppelten Scheinbeweis. Zum einen: Wird das Recht auf Verschiedenheit als Prinzip aufgestellt, so führt es zwangsläufig dazu, auch die Verschiedenheit der anderen zu verteidigen. Es kann also nicht die bedingungslose Behauptung einer absoluten Besonderheit rechtfertigen (Ein Unterschied besteht nur in bezug auf das, wovon man man sich unterscheidet). Zum anderen können kulturelle und Rassenunterschiede, die verschiedenen Ordnungen angehören, nicht völlig gleich instrumentalisiert werden: Das hieße paradoxerweise Natur und Kultur gleichzusetzen. Siehe zu dieser Frage: Alain de Benoist, André Béjin und Pierre-André Taguieff, *Razzismo e antirazzismo,* La Roccia di Erec, Firenze 1992.

[5] »La science?« Un piège pour les antiracistes!«, in *Le Nouvel Observateur,* 26. März 1992, S. 20.

[6] Ebenda, S. 21.

[7] Diese Norm wird ausdrücklich oder nicht für ›überlegen‹ gehalten – überlegen, da ›universal‹. . .

[8] *L'autre Journal,* Oktober 1992, S. 41.

[9] *Les Ethnies, PUF,* Paris [2]1992, S. 114 f.

Einwanderung bedroht unsere kollektive Identität nicht

Interview mit *Junge Freiheit*

Herr de Benoist, der Rechten wird oft pauschal Rassismus unterstellt. Ist die Neue Rechte in Frankreich rassistisch? Was überhaupt ist Rassismus?

Benoist: Rassismus ist eine Ideologie, die entweder behauptet, daß es zwischen den Rassen solche qualitativen Ungleichheiten gebe, daß man zwischen ›höheren‹ und ›minderwertigen‹ Rassen unterscheiden könne, oder daß sich der Wert eines Menschen sich vollständig aus seiner rassischen Zugehörigkeit ableite, oder daß der rassische Faktor den erklärenden Hauptfaktor für die Geschichte der Menschheit bilde. Diese drei Behauptungen sind falsch. Es gibt kein ›universelles‹ Paradigma, das eine Hierarchie zwischen den Rassen herzustellen ermöglicht: Der Wert eines Menschen bemißt sich zunächst nach den ihm eigenen Qualitäten. Es wäre ein vergebliches Unterfangen, die meisten Großereignisse der Menschheitsgeschichte durch den Faktor Rasse erklären zu wollen. Deshalb hat die Nouvelle Droite in Frankreich seit über einem Vierteljahrhundert immer wieder die Ideologie des Rassismus als irrig abgelehnt.

Führt jedes Beharren auf einer Identität, die sich auch auf Rasse bezieht, notwendig zum Rassismus?

Benoist: Der Rassismus muß unterschieden werden von dem, was die Soziologen ›Homofiliation‹ nennen, also den Wunsch nach Kontinuität der eigenen Identität durch Endogamie, der viele Religionen – wie etwa die jüdische – leitet, die Mischheiraten verbieten. Was die Tatsache betrifft, daß es verschiedene Rassen gibt, so sollte sie nicht böswillig mit diesem Tatbestand verwechselt werden. Und als historisch aus der Mode gekommene Doktrin darf man den Rassismus nicht verwechseln mit Ethnozentrismus oder Fremdenfeindlichkeit, obwohl sie dort anschließen können.

Wie eng ist das Verhältnis von Rassismus und Fremdenfeindlichkeit?

Benoist: Die Xenophobie, die Fremdenfeindlichkeit, erfolgt auf der Basis eines grundsätzlichen Mißtrauens oder einer grundsätzlichen Feindschaft dem Anderen gegenüber. Sie kann sich gegen Menschen einer anderen Rasse richten, sie kann sich auch bei Abwesenheit jeglicher rassischer Unterschiedlichkeit zutage treten, wie in Jugoslawien zu beobachten war. In Frankreich rufen die Araber und die Kabylen eine Abwehrreaktion hervor, die stärker ist als die gegen Schwarze oder Asiaten, obwohl die ›ethnische Distanz‹, was jene angeht, viel schwächer ist. Die Xenophobie ist nichts spezifisch ›Rechtes‹ oder ›Linkes‹. Sie kann sich im Zusammenhang jedweder politischer Ideologie äußern. »Das Fremde verdirbt alles!« rief etwa Saint-Just 1793 aus, als die Französische Revolution die Ausweisung genau dieser Fremden beschlossen hatte. Damit die Xenophobie zutage tritt, genügt es, daß zusammenlebende Gruppen sich subjektiv als anders empfinden, ihr tatsächliches oder vorgebliches Anderssein als Gefahr für die eigene Existenz deuten. Eine solche Haltung ist universal und zu allen Zeiten zu beobachten. Vermutlich im Verlauf der Evolution angenommen, konnte sie einen Überlebensfaktor in einer Zeit bilden, als das Unbekannte eine Gefahr zu bergen vermochte. Sie hat heute verheerende Folgen. Sie ruft krampfhaft verzerrte politische Verhaltensweisen hervor.

Sie sehen also einen Zusammenhang von Rassismus und moderner Ideologie?

Benoist: Die rassistische Ideologie ist ein typisches Produkt der Moderne, die sich im 19. Jahrhundert im Kielwasser der sozialen Entwicklungen und der Fortschrittsideologie herausbildete. Sie entstand aus der Verbindung des wissenschaftlichen Positivismus, dem zufolge der Wert der Kulturen oder der Rassen rein theoretisch ›wissenschaftlich‹ gemessen werden könne, und des sozialen Evolutionismus, der die Geschichte der Menschheit als Einheitsgeschichte mit verschiedenen Entwicklungsstadien zu beschreiben neigt. In dieser Sicht wird der Westen unveränderlich als die fortgeschrittenste Zivilisation angesehen, der gegenüber alle anderen Kulturen als entweder zurückgeblieben oder als ›minderwertig‹ gelten. Das ist die wesentliche Grundlage der rassistischen Ideologie und gleichzeitig die Legitimationsbasis für die damalige koloniale Expansion. Von

daher erscheint der Rassismus sowohl mit dem modernen Universalismus (die Rassen können nur gegenüber einem universalisierenden Paradigma hierarchisiert werden) als auch mit dem westlichen Ethnozentrismus unauflösbar verbunden, der seine eigenen Werte mißbräuchlich als ›universale‹ Werte anbietet und die kollektiven Identitäten im Namen eines weltweiten politischen, wirtschaftlichen oder sozialen Einheitsmodells zerstört.

Sie verstehen sich als rechter Antirassist? Dient der Vorwurf ›Rassismus‹ nicht allzuoft, um politische Gegner zu diffamieren?

Benoist: Der Antirassismus ist heute allzuoft nur eine Strategie, um einen Gegner zu disqualifizieren oder zu delegitimieren, dem man keine anderen Argumente mehr entgegensetzen kann. Man verleiht dann dem Begriff ›Rassismus‹ eine möglichst weite Bedeutung, damit er sich in jeder erdenklichen Situation anwenden lasse. ›Rassismus‹ wird so zu einem Gummi-Begriff, der überall ›Rassisten‹ sieht, ähnlich wie Antisemiten überall ›den Juden‹ sehen. Es ist dieselbe paranoide Besessenheit, die allerorten Verschwörungen am Werk sieht. Dieser ›Antirassismus‹ funktioniert heute in mancher Hinsicht als bloße Legitimation für eine herrschende Ideologie, die sich anders nicht mehr zu rechtfertigen weiß.

Rassismus wie Antirassimus verstehen Sie also als Formen moderner, universalistischer Ideologie?

Benoist: Man macht Front gegen den Rassismus: nicht in Form einer Widerlegung, die zeigen würde, inwiefern es sich um eine falsche Idee handelt, sondern in Form einer rein emotionalen und moralischen Anprangerung. Der Rassismus wird so zu einer bloßen Krankheit des Geistes, ähnlich jenem ›Aberglauben‹, den die Ideologie der Aufklärung vor zwei Jahrhunderten als Hindernis für das Zutagetreten der Moderne verurteilte. Ich halte diese Haltung für grundsätzlich falsch.

Der formale Vergleich Antirassismus – Fortschrittsglaube ist vermutlich nicht zufällig gewählt. Sie sehen einen inhaltlichen Zusammenhang?

Benoist: Indem sich diese Haltung darauf beschränkt, das liberale Ammenmärchen einer stetig fortschreitenden Menschheit wieder-

aufzuarbeiten, der eine vormoderne Mentalität entgegenstehe, au der alles soziale Übel erwachse, macht sie eine echte Bekämpfun des Rassismus unwirksam, denn sie entzieht diesen Kampf jeder ra tionalen Argumentation (›Man redet nicht mit Rassisten‹) un schließlich jeder politischen Handlungsmöglichkeit. Ebenso, wie e einen universalistischen Feminismus gibt, der in Frankreich vor herrschend ist und glaubt, daß die Förderung der Frauen durch ein Verneinung der Unterschiede der Geschlechter zu erreichen ist, un einen identitären Feminismus, wie er in den USA vorherrschen ist, der vor allem die Unterschiede, also die weibliche Seite de menschlichen Natur betont, so gibt es auch einen universalistische und einen differentialistischen Antirassismus.

Würden Sie bitte den Unterschied erläutern?

Benoist: Der erstere führt meiner Meinung nach indirekt zum glei chen Ergebnis wie der klassische Rassismus. Indem er alle Unter schiede leugnet, nimmt er den Völkern einen Teil ihrer Identität Der differentialistische Antirassismus, der mir der einzig schlüssig von beiden scheint, erkennt seinerseits die Unterschiede an, stell sich aber gegen deren hierarchische Einordnung. Der universalisti sche Rassismus kommt aus der Philosophie Immanuel Kants: E glaubt, daß die menschlichen Individuen vor allem als abstrakt menschliche Wesen zu sehen seien; ihre spezifischen konkreten Zu gehörigkeiten seien demgegenüber nur zufällig oder zweitrangig. De differentialistische Antirassismus geht auf Herder zurück: Diese dachte, daß die Individuen unauflösbar mit ihren kollektiven Iden titäten verbunden seien und daß letztere einen anerkannten Plat im öffentlichen Leben haben sollten. Wie der klassische Rassismu reagiert der universalistische Antirassismus allergisch auf alle Diffe renzierungen; beide wirken somit *de facto* hin auf eine einheitliche Welt. Dagegen sieht der differentialistische Antirassismus in de Verschiedenheit der Völker und Kulturen den eigentlichen Reich tum der Menschheit.

Welche Bedeutung hat Identität für ein Gemeinwesen, für ein Volk?

Benoist: Die gesamte Entwicklung der Moderne ist eine Entwick lung in Richtung Einheitlichkeit. Adorno und Horkheimer haben

in der *Dialektik der Aufklärung* sehr genau gezeigt, daß die Freiheit der Modernen in der »Freiheit zum Immergleichen« besteht. Der Hauptträger dieser Bewegung zum Homogenen ist eine individualistisch-universalistische Ideologie, die jede Form des gemeinschaftlichen Lebens zu beseitigen oder als nachrangig zu betrachten neigt: Gemeinschaften, Völker, Nationen, Kulturen usw. Die Menschen gehören aber nicht *unmittelbar* zur Menschheit, sondern nur *mittelbar*, und genau diese Dimension ihres In-der-Welt-Seins ist für sie unentbehrlich. Der Aufstieg des Individualismus führte zur Auflösung der organischen Nachbarschaftsstrukturen, die vor allem Strukturen der Solidarität waren, sowie zur Errichtung eines notwendig gewordenen Wohlfahrtsstaats, um das Verschwinden dieser Solidarität auszugleichen und um das Abbröckeln des sozialen Zusammenhalts zu beenden, das wir heute beobachten können.

Woher gewinnt der moderne Mensch eine kollektive Identität?

Benoist: Unter diesen Voraussetzungen gehört die kollektive Identität zu den Problemen, die sich heute mit besonderer Schärfe stellen. Allerdings muß man wissen, was eine kollektive Identität eigentlich ist. Die Identität ist keine geschichtsfremde Wesenheit (›das ewige Frankreich‹, ›das ewige Deutschland‹), sie ist kein unveränderliches Absolutum, das sich wie eine geheiligte Substanz erhalten und weitertragen ließe, sondern eine Einheit aus bestimmten Merkmalen, die sich im Humus des gemeinsamen Erbes ständig erneuern. Die gemeinsame Identität ist eine ›erzählende‹ Struktur, die eine ganze Arbeit von Selbstdarstellung und Selbstaneignung voraussetzt. In phänomenologischer Sicht bedingt diese Arbeit, die Selbstdeutung von der Deutung des Anderen niemals zu trennen. Die gemeinsame Identität ist nur dynamisch entscheidend. Im Gegensatz zu dem, was die Xenophoben glauben, heißt seine Identität zu verteidigen nicht, das zu verteidigen, was sich nicht ändert, sondern vielmehr *seine einzigartige* Art, sich zu entwickeln.

Aber auch dieser dynamische Identitätsbegriff benötigt ›Kriterien‹.

Benoist: Die Soziologie ist kein Zweig der Zoologie. Das menschliche Dasein läßt sich also nicht nur auf ihre einzige biologische Dimension zurückführen. Die kollektiven Identitäten vermischen sich

in ununterscheidbaren Verhältnissen, was aus der ethnischen Herkunft, der Sozialgeschichte und dem kulturellen Leben herrührt. Die Staatsnation, die ebenfalls ein Produkt der Modernität ist, ist selber in eine Krise geraten und mit ihr sämtliche Strukturen (Schulen, Kirchen, Parteien, Armee usw.), innerhalb derer die gemeinsamen Identitäten gestern zustande kamen. Im Zeitalter der wirtschaftlichen, technologischen und finanzgeschäftichen Globalisierung sind die nationalen Grenzen porös geworden. Deshalb sollte man die Bedingungen für den Erhalt und die Erneuerung der kollektiven Identitäten auf einer bescheideneren Grundlage suchen: auf der der Regionen, der Städte, der Stadtviertel. Die gemeinsame Identität kann nicht mehr eine ›von oben‹ vermittelte abstrakte Vorstellung sein. Man sollte vielmehr die Identität an der Basis wieder schaffen, durch Bürgerinitiativen, an denen diejenigen teilnehmen, die im täglichen Leben mit denselben Problemen konfrontiert sind.

Ist diese Forderung eine Besonderheit der Neuen Rechten in Frankreich?

Benoist: Mein Standpunkt ist dem der Theoretiker des nordamerikanischen Kommunitarismus sehr ähnlich, insbesondere Charles Taylor, Michael Sandel, Alasdair MacIntyre oder Christopher Lasch. Diese Autoren stellen das liberale Gesellschaftsmodell grundsätzlich in Frage, das lediglich aufgrund der ›Rechte‹ eines abstrakten Menschen argumentiert. Dagegen zeigen die Kommunitaristen, daß die Gemeinschaft ein konstitutiver Bestandteil der Person ist, daß das Gemeinwohl die Lebensweise einer Gemeinschaft bestimmt und daß die individuellen Wahlentscheidungen unauflösbar mit dem Umfeld verbunden sind, indem sie getroffen werden.

In Europa allerdings, gerade an der ›Basis‹, wächst die Fremdenfurcht. Steckt in der Abwehr des Anderen nicht auch ein legitimer Wunsch, der zu bleiben, der man ist?

Benoist: Es ist völlig legitim, seine Identität zu verteidigen, aber ich glaube nicht, daß die Xenophobie deswegen legitim wird. Die Parteien, die sich auf Anti-Immigranten-Erklärungen spezialisiert haben, sind nichts weiter als kleinbürgerliche demagogische Parteien, die versuchen, aus den Ängsten der heutigen Welt Kapital zu schlagen, indem sie eine Sündenbock-Politik praktizieren.

Sie sehen also in der Integration von Fremden in eine Kultur keine Probleme?

Benoist: Man muß unterscheiden zwischen Einwanderung und Einwanderern. Die Immigration ist ein negatives Phänomen, da sie selbst das Produkt der Not und der Notwendigkeit ist. Die Probleme, die sie aufwirft, sind bekannt. Es ist daher notwendig, wenn nicht ihr ein Ende zu setzen, so doch ihr den zu raschen und massiven Wesenszug zu nehmen, der sie zur Zeit kennzeichnet. Es leuchtet ein, daß man die Probleme der Dritten Welt nicht dadurch lösen wird, daß man ihre Bevölkerung einlädt, sich massenweise in den westlichen Ländern anzusiedeln! Gleichzeitig ist ein globalerer Blick auf die Probleme notwendig. Zu glauben, daß die Immigration die kollektive Identität des Gastlandes am meisten gefährde, ist ein schwerer Irrtum.

Und worin liegt die Gefahr für die kollektive Identität? Wie kann eine gewachsene Gemeinschaft ihre Identität bewahren?

Benoist: Die Gefahr liegt vor allem in der Daseinsform, die sich heute in den westlichen Ländern immer mehr durchsetzt und sich auf die ganze Welt auszubreiten droht. Es ist nicht die Schuld der Immigranten, wenn die Europäer nicht mehr in der Lage ist, der Welt das Beispiel einer eigenen Lebensweise zu geben. Die Einwanderung ist, so betrachtet, eher eine Folge denn eine Ursache: Sie bildet ein Problem, weil im Gegensatz zu den Einwanderern, die meistens ihre eigenen Traditionen zu erhalten wußten, die Westler sich bereits entschieden haben, auf ihre zu verzichten. Die Amerikanisierung der Welt, die Vereinheitlichung der Produktionsweisen und Konsumgewohnheiten, die Herrschaft der Ware, die Ausbreitung des Weltmarktes, die systematische Erosion der Kulturen unter den Folgen der Globalisierung untergraben die Identität der Völker noch weitaus mehr, als es die Einwanderung tut. Die Eröffnung einer Fast-Food-Filiale oder eines Supermarktes stellt für unsere Identität sicher eine größere Bedrohung dar als der Bau einer Moschee!

Die Neue Rechte in Frankreich verteidigt das Partikulare. Und Sie s hen im ökonomischen Universalismus eine größere Gefahr als im ku turell oder religiös Anderen?

Benoist: Die Nouvelle Droite verteidigt das Prinzip des Rechts a Verschiedenheit. Aber dieses Prinzip, wie alle Prinzipien, wiegt n durch seine Allgemeinheit. Das bedeutet, daß ich meine Verschi denheit nur dann zu verteidigen berechtigt bin, wenn ich auch fäh bin, die der anderen zu verteidigen. Was meine Identität am meiste bedroht, ist nicht die Identität der anderen, sondern das, was s wohl meine als auch ihre Identität gleichermaßen gefährdet.

Wie stellen Sie sich eine Integration von Ausländern konkret vor?

Benoist: Die Vorstellung von einer Welt souveräner Staaten, die i nerhalb ihrer Grenzen sowohl eine vollkommene Volkseinheit a auch eine sprachliche, kulturelle und territoriale Einheit verwirl lichen, ist eine Illusion aus dem Zeitalter der Nationalitäten, d heißt aus dem 19. Jahrhundert. Kaum zehn Prozent der heute best henden Staaten haben eine völlig homogene Bevölkerung. Die me sten Gesellschaften sind bereits multikulturell, und es ist äußer unwahrscheinlich, daß sie aufhören werden, es zu sein. Selbst wen es gelingt, die Immigration einzuschränken, wird die überwiegend Mehrheit der Immigranten in den westlichen Ländern bleiben. W das Gegenteil behauptet, wiegt sich in Illusionen. Es fragt sich nu wie sie einzugliedern sind. Die schlechteste Antwort scheint m das französische Modell zu sein. Dieses vom Jakobinismus insp rierte Modell läßt die Assimilation wieder aufleben, zuungunste der Integration. Es erkennt nur Individuen an und schließt integr tionswillige Gemeinschaften aus dem öffentlichen Leben aus. D führt dazu, daß Bürger zweiter Klasse geschaffen und Individue von ihren Wurzeln getrennt werden. Ich ziehe ihm das englisch Modell vor, wo die Gemeinschaften fremden Ursprungs die Mö lichkeit haben, ihre Bräuche und ihre Traditionen beizubehalten. Der Multikulturalismus wird in Europa außerdem häufig als ei Variante des amerikanischen *melting pot* angesehen. Das Gegente ist wahr. In den USA ist der Multikulturalismus infolge des fehlg schlagenen *melting pot* entstanden. Die Amerikaner sind sich al mählich darüber klar geworden, daß es illusorisch und letztendlic

wenig wünschenswert war, eine ›Fusion‹ aller Gemeinschaften auf ihrem Boden anzustreben.

Sie denken also an eine gegenseitige Bereicherung unter Wahrung eigener Identität?

Benoist: Ich glaube, daß alle Gemeinschaften fremden Ursprungs ihre Persönlichkeit behalten dürfen müssen, nicht, um sich voneinander zu isolieren, sondern um zu dialogieren und sich an ihren Unterschieden gegenseitig zu bereichern. Der Dialog mit dem Anderen setzt aber voraus, daß dieser weiterhin als Anderer existiert und sich also nicht auf das Gleiche reduzieren läßt. Deshalb spreche ich mich für einen gemäßigten Multikulturalismus aus, der vom Kommunitarismus inspiriert ist und der zugleich sowohl Assimilation wie Apartheid zurückweist.

(Juli 1998)

Nieder mit dem Krieg!

1.

Der Krieg war lange Zeit eine Kunst, ein Sport, ein Spiel. Er war manchmal begeisternd, manchmal schrecklich, erreichte aber selten den Gipfel der Grauenhaftigkeit. Vor allem war er die Angelegenheit von Kriegern, und von niemand anderem. Er brachte Männer gegeneinander, die von der Geburt her und wegen des Solds trainiert waren, ihn zu führen, und die ihren Kodex, ihre Disziplin und ihre Regeln hatten. Diese Situation hat jahrhundertelang angedauert. Für Ludwig XV. war der Krieg noch eine Kunst, die nur von Fachleuten betrieben werde und die die lebendigen Kräfte der Nation nicht einsetzen solle. Gleichzeitig war das Kriegsdenken politisch und juristisch strukturiert. Die klassische Tradition pflegte das von der Vorstellung des Gemeinwohls unterstützte Vorhaben, *den Krieg zu legalisieren.* Gewiß, diese Legalisierung, die darauf hinauslief, die ›Spielregeln‹ festzuhalten, band die kriegführenden Parteien nur, insofern sie ihnen zustimmten.

Mit der Moderne werden die Kriegskasten abgeschafft: Jeder ist verpflichtet, in den Krieg zu ziehen, da dieser die Vitalität der Nation zum Ausdruck bringe. General Foy, der in Jemmapes (1792) kämpfte, erklärt: »Die Aushebung ist das Palladium unserer Unabhängigkeit: Sie bezieht die Nation in die Armee und die Armee in die Nation ein und liefert der Verteidigung damit unerschöpfliche Ressourcen.« Der Krieg ist nunmehr eine Massenangelegenheit. Schon der Historiker Hippolyte Taine bemerkte: »Von Krieg zu Krieg verstärkt sich die Aushebung: Gleich einer Seuche hat sie sich von Staat zu Staat ausgebreitet, sie hat inzwischen auf das gesamte europäische Festland übergegriffen und herrscht dort mit ihrem natürlichen Gefährten, der ihr immer vorausgeht oder folgt, mit ihrem Zwillingsbruder nämlich, dem allgemeinen Wahlrecht... Beide sind blinde und ungeheure Steuerungs- bzw. Regulierungskräfte der künftigen Geschichte, die eine drückt jedem Erwachsenen einen Wahlzettel in die Hand, die andere verpaßt jedem Erwachsenen ein Sturmgepäck in den Rücken.«[1]

»Der Krieg! der Krieg!, das ist der Schrei aller Patrioten!«[2] 179
erklärt die Franzosische Revolution ganz Europa den Krieg, wäl
rend eine dauerhafte Bindung zwischen Staatsnation und Arme
entsteht. Trotz der ablehnenden Haltung des Volkes (allein in der
Heer Dumouriez' wurden 25 000 Deserteure gezählt) verkündet di
gesetzgebende Versammlung das ›Massenaufgebot‹, bevor das Direk
torium (1795–99) die allgemeine Wehrplicht einführt. Der Bürge
krieg in der Vendée (1793–96) wiederum kündigt bereits die Ma
senvernichtungen der Neuzeit an. Unter Napoleon wurden die Ve
luste immer größer: 6000 Tote in Marengo, 30 000 in Wagram. Da
Unternehmen ist heroisch, der Aderlaß aber überaus stark. Von de
500 000 Mann, die 1812 den Njemen überqueren, kehrt nur jede
fünfte heim. Insgesamt kosteten die Revolution und die Napoleon
schen Kriege Frankreich zwei Millionen Männer. »Die Staatsnat
on«, schrieb Denis de Rougemont, »ist in ihrer Entstehung sowie i
jeder ihrer Phasen in Richtung Endform – des autoritären Staates
mit dem Krieg verbunden.«[3]

Der nationale Krieg ist aber auch ein ideologischer. Die nachrevo
lutionären Kriege kommen den Kreuzzügen oder den Religionskri
gen gleich, außer daß nun die politisch-ideologische Überzeugung
und nicht mehr der religiöse Glaube deren Antriebskraft bildet. De
Feind wird jetzt verteufelt. Er wird zum Sinnbild des absoluten Bö
sen, das es mit allen Mitteln zu zerstören gilt. Nun geht es nich
mehr darum, einen Gegner, der ein künftiger Feind sein könnte
gemäß den allgemein anerkannten Regeln zu bekämpfen. Es geh
nicht einmal mehr darum, ihm abzustreiten, was er besitzt – wie i
jener Zeit, als der Soldat »die Größe des Landes ermaß, wo ein Vol
nicht stirbt« (Charles Péguy). Es gilt nun, ihn von der Erdoberflä
che verschwinden zu lassen, ihn der Menschheit zu entziehen – ih
und was er darstellt und verkörpert. Nicht die Niederlage des An
deren wird angestrebt, sondern seine Vernichtung.

Zur selben Zeit weicht jedoch der Plan, den Krieg zu legalisieren
dem Gedanken, ihn zu ächten. Da liegt eigentlich kein Widerspruch
Die Möglichkeit, ›Spielregeln‹ zu bestimmen, verschwindet einfach
deshalb, weil der Krieg kein Spiel mehr ist. Statt dessen kam di
Idealvorstellung eines ›ewigen Friedens‹ auf, die von dem Abbé d
Saint-Pierre (1658–1743) und Kant getragen wurde, sowie die neu
zeitliche Vorstellung vom absoluten Wert des Friedens. Das Ergeb

nis dieser neuen Bestrebungen ist bekannt. Um den Frieden ewig aufrechtzuerhalten, braucht man nur Krieg gegen die Gegner des Friedens zu führen. Die Gewißheit, die gute Sache zu verteidigen, verleiht gleichzeitig ein gutes Gewissen, aus dem man sich das Recht herausnimmt, nicht mehr auf die Auswahl der Mittel zu schauen. In einer Zeit, in der alles – Geist, Körper und Dinge – zunächst durch die Aushebung, dann durch die Schule, die Verwaltung und die Medien mobilisiert werden kann, wird der Feind zu einem Irrtum der Natur, zu einer Unordnung, die es zu beseitigen gilt. Der ›Kriegskodex‹ verschwand mit den letzten Luftduellen im Zweiten Weltkrieg. Der Krieg ist nunmehr total. Und die moralische Mißbilligung, mit der man ihn umgibt, schafft ihn keineswegs ab, sondern macht ihn noch scheußlicher.

Indem man den Krieg der politischen Ordnung entzog, verbreitete man ihn überall. Clausewitz stellte als erster den Hobbeschen Wesenszug der neuzeitlichen Konflikte fest: »Der Krieg heutzutage ist ein Krieg aller gegen alle.« Alle früheren Unterscheidungen wurden gleichzeitig abgeschafft: zwischen Front und Etappe, Kämpfern und Nichtkämpfern, Militär- und Zivilzielen. Der Erste Weltkrieg hatte noch 80 Prozent Tote in Uniform gefordert. Im Zweiten Weltkrieg waren es nur noch 50 Prozent. Die seit 1945 registrierten hundertfünfzig ›Kleinkriege‹ forderten dreißig Millionen Todesopfer, darunter 80 Prozent Zivilisten. Und es ist nicht eine Frage von technischen Mitteln: In Ruanda hat man in nur sechs Monaten mehr Männer und Frauen getötet, als in Auschwitz während des letzten Weltkrieges gestorben sind. Die Kriege stellen nicht mehr Armeen gegeneinander, sie nehmen ganze Bevölkerungen als Geiseln.

In seinem Film *Die große Illusion* (1937) gewinnt Jean Renoir dem Krieg noch ritterliche Züge ab. Aber er macht sich selber Illusionen. In den Schützengräben zwischen 1914 und 1918 ist eine andere Welt geboren. Aus lächerlichen Gründen vom Zaun gebrochen und mit dem scheußlichen Versailler Vertrag zu Ende gegangen, enthielt der Erste Weltkrieg – ein »schändlicher« (Edouard Berth)[4], ein »überaus verbrecherischer« (Céline) Krieg – das gesamte 20. Jahrhundert bereits im Keim. Dieser europäische Bürgerkrieg kündigte die weltweite Ausdehnung des Bürgerkriegs an. Das damalige von der ›Revanche‹ besessene Frankreich stürzte sich in jene unter Poincarés Schirmherrschaft stehende ›Union Sacrée‹[4a], ohne zu merken, daß

sie unter dem Deckmantel des Patriotismus vor allem darauf abziel te, alles, was noch von der feudalen Ordnung in Europa übrig ge blieben war, zugunsten der bürgerlichen Mächte zu zerschlagen. Die ser Krieg kostete Frankreich anderthalb Millionen Tote und fün Millionen Verwundete. Für nichts und wieder nichts.

In der Vergangenheit glaubten manche an den auslesenden Wer der Kriege (er las die besten aus), andere an ihre gegen-auslesend Funktion (er zerstörte die Eliten). Die Diskussion ist längst über holt. Heute tötet der Krieg jedermann, ohne Unterschied. Mit der Atomangriffen tötet er noch, wenn er bereits zu Ende ist. Im Au gust 1995, anläßlich des 50. Jahrestags der Zerstörung von Nagasak und Hiroshima, kam es zu einer Diskussion darüber, ob diese Atom bombenabwürfe wirklich ›notwendig‹ waren. Eine seltsame Diskus sion, bei der die gestellte Frage voraussetzt, daß bestimmte Umstän de (den Krieg schneller und mit weniger Kosten zu gewinnen) e rechtfertigen, unterschiedslos Hunderttausende von Männern un Frauen, von Kindern und alten Menschen umzubringen. Was wir dann aus den Begriffen ›Kriegsverbrechen‹ und ›Verbrechen gegen die Menschlichkeit‹? Bloß eine Frage des Kontexts?

Fünfzig Jahre lang war die Nuklerarabschreckung ein Faktor de Friedens zwischen Ost und West, sie hat aber nicht verhindert, dal sich die sogenannten Nebenkriege entwickeln. Diese neuen Krieg stellen wiederum einen neuen Typ dar. Sie bringen weniger Staaten gegeneinander als Völker, Kulturen, Religionen, Mafias. Je mehr sicl die Globalisierung ausbreitet, desto subnationaler werden die Krie ge. Eher innerstaatliche als zwischenstaatliche Kriege. *Virale* Krie ge, die nicht mehr erklärt werden und nie ganz enden. Der Terroris mus ist lediglich die äußerste Spitze dieses viralen Prozesses.

2.

Die Rückkehr des Krieges auf das europäische Festland ist gewil ein Schock, sie ist aber reich an Lehren. Der Krieg in Ex- bzw. Nach Jugoslawien zeigte, daß nicht die Grenzen die Menschen trennen sondern viel mehr das Nichtwissenkönnen, wo und wie diese Gren zen festzulegen sind. Er zeigte außerdem die Ohnmacht und letzt endlich die Bedeutungslosigkeit Europas und bildete in dieser Hin

sicht den negativen Gegenbeweis zum Vertrag von Maastricht. Unfähig, den historischen Moment, in dem sie sich befinden, zu erkennen, genaue Ziele festzusetzen und gemeinsame Standpunkte festzuhalten, haben die Europäer es lieber außereuropäischen Mächten (den USA) oder nichtlegitimierten internationalen Organisationen (der UNO) überlassen, ihre eigenen Probleme zu lösen. Wohl gemerkt, einzig die Europäer waren ermächtigt, in diese Angelegenheit einzugreifen, da es ja um ihre eigene Zukunft geht. Diese Abdankung wird Spuren hinterlassen.

Alle Völker Ex-Jugoslawiens haben ein Recht auf Selbstbestimmung. Die Unabhängigkeit der Kroaten und der Slowenen war also legitim. Ihre Anerkennung setzte aber die Erledigung einer nach wie vor ungelösten Grenzfrage sowie die Annahme einer Charta voraus, die die Rechte der Minderheiten genau festgelegt und unter gesamteuropäischer Aufsicht gestanden hätte. Man ließ die Dinge laufen, ohne sich um das eine oder das andere zu kümmern. Daraufhin glaubte man den Krieg durch die Entsendung von UN-Truppen vor Ort stoppen zu können, die als Ansatz einer internationalen Polizei aufgefaßt wurden, deren Status selbst sie aber zur Machtlosigkeit verurteilte. Gleichzeitig wurden die ›Ustascha-Kroaten‹, dann die ›serbische Barbarei‹ verdammt, und man beschwor die streitenden Parteien, von selbst auf die ›Logik des Krieges‹ zu verzichten, ohne zu merken, daß diese Logik in einem unentwirrbaren historischen Streit wurzelte, so daß keiner der Kontrahenten den Frieden anders auffassen konnte als durch den Sieg. Das hieß einfach träumen. Man kann Bevölkerungen, die sich schlagen wollen, nicht daran hindern, sich zu hauen. Man kann Gemeinschaften, die nicht miteinander leben wollen, nicht zum Zusammenleben zwingen. Das Problem in Ex- bzw. Nach-Jugoslawien ist, daß diejenigen, die nicht *miteinander* leben wollten, *beieinander* wohnten. Man hätte sie von vornherein zwingen müssen, über ihre Trennung auf der Grundlage ihres Selbstbestimmungsrechts zu verhandeln. Die Bevölkerungstransfers, die sich daraus ergeben hätten, wären nicht so umfangreich gewesen und wären unter besseren Bedingungen erfolgt als die Verschiebungen, die der Krieg verursacht hat. Letzten Endes haben die Interventionen der ›internationalen Gemeinschaft‹ den Konflikt nur verschlimmert und unnötig verlängert.

»Wenn die unvereinbaren Rechte zweier Völker aufeinanderpral-

len«, schreibt Dominique Venner, »gibt es keine gerechte und kein ungerechte Sache. Es gibt nur den Krieg, einen unparteiischen, ge fühlskalten Schiedsrichter, um zu entscheiden, welche dieser bei den Kräfte, dieser beiden Logiken, dieser beiden Welten siegen wird.« Die westlichen Mächte, die einer moralischen Auffassung des Krie ges anhängen, haben sich dagegen aufgrund einer Entschlüsselungs hilfe festlegen wollen, die ermitteln sollte, wo sich die ›Guten‹ un die ›Bösen‹ befanden. Das hieß aber verkennen, daß sich bei einen so tief wurzelnden historischen Konflikt die Begriffe des ›Angrei fers‹ und des ›Angegriffenen‹ auflösen und daß die Gerechtigkei einer Sache nicht nur an den Mitteln zu messen ist, die zu deren Verteidigung eingesetzt werden. Die ›Guten‹ und die ›Bösen‹ haben also ihre Rolle regelmäßig ausgetauscht – gegenüber westlichen Mäch ten, die in moralischen Kategorien beurteilten, weil sie nicht meh fähig waren, es in bezug auf eine konkrete politische Ordnung zu tun

Die herrschende Ideologie gründete lange Zeit auf der Vorstellun eines absoluten Wertes des Friedens. Allenfalls duldete man das Rech auf Verteidigung. Die neue Theorie des ›Interventionsrechts‹ führ zur x-ten Version des Krieges ›für die gute Sache‹: zum ›humanitä ren‹ Krieg. Diese Theorie stößt auf klassische Einwände: Welche obersten Instanz müßten sich möglicherweise Staaten fügen, die theo retisch als souverän anerkannt werden? Wenn die Staaten nicht meh souverän sind, wer oder was wird es an deren Stelle treten? Was be gründet oder rechtfertigt diese neue Souveränität? Und wenn es er laubt ist, in die inneren Angelegenheiten eines Staates einzugreifen dessen Praktiken für ›untragbar‹ erachtet werden, wo beginnt dann das Recht auf Intervention, wenn man bedenkt, daß Praktiken häu fig nur die Folge der Überzeugungen und Doktrinen sind? Sich ge gen angeblich unerträgliche Konflikte stellend, wird das Humanitä re in Wirklichkeit zur Antriebskraft neuer Konflikte. Die Idee der Intervention bildet dabei eine Art ›humanistische‹ Rückendeckun für die Bestrebungen der Großmächte, die ihre Gerichtsbarkeit au die ganze Erde ausdehnen wollen, um diese von allem zerstöreri schen Antagonismus zu befreien. Wir treffen hier auf ein bekannte Denkschema: »Zerstören, was zerstört«, sagt André Glucksmann Seit dem Golfkrieg träumt man von ›sauberen Kriegen‹, die ›Nul Tote‹ machen. Dabei vergißt man, daß sie nicht ›Null Tote‹ im geg nerischen Lager fördern.

Das Schlimmste ist, daß der Krieg in Ex- bzw. Nach-Jugoslawien, den manche als ›archaisch‹ beurteilen, nur ein Vorbote gewesen sein könnte. Das Zwischenspiel 20. Jahrhundert abgeschlossen, steht Europa vor Fragen, die sich schon 1913 stellten. Man kann sich fragen, ob es jemals eine ›sowjetische Gefahr‹ gegeben hat, aber keiner kann sagen, ob es nicht morgen eine russische Gefahr geben wird – und vor allem eine Gefahr für Rußland selbst, das heute in einer Ungewißheit steckt, aus der das Schlimmste ebenso wie das Beste hervorgehen kann. Auf dem Balkan genügte ein Lauffeuer im Kosovo, Albanien und Mazedonien, um eine internationale Konfrontation zwischen einerseits Serbien und Griechenland (mit russischer Unterstützung) und andererseits einem von den Türken unterstützten albanisch-kroatisch-bulgarischen Block auszulösen. Der Kaukasus ist ein Hexenkessel; das moslemische Zentralasien der Schauplatz eines Machtkampfs für den Iran, Afghanistan und Pakistan. Ein Großkonflikt zwischen Rußland und der Türkei wird heute von den Generalstäben ernsthaft in Betracht gezogen. Der ›Archaismus‹ droht um sich zu greifen.

Politische Probleme moralisch zu formulieren bleibt die bislang beste Methode, sie nicht zu lösen. Wir in der Nouvelle Droite haben serbische und kroatische Freunde. Wir lehnen es ab, zwischen ihnen zu entscheiden. Ebenso lehnen wir es ab, morgen zwischen Rumänen und Ungarn entscheiden zu müssen, zwischen Mazedoniern und Griechen, Moskowitern und Tschechenen, Russen und Ukrainern, Serben und Albanern, Aserbaidschanern und Armeniern, Georgiern und Abchasern, zwischen Tataren, Kasachen, Esten, Polen oder Letten. Den einen oder den anderen recht oder unrecht zu geben, wäre lächerlich. Der Krieg in Europa ist unerträglich.

3.

Doch der Krieg in Ex- bzw. Nach-Jugoslawien ist auch die Tragödie, die sich aus dem Übergang von institutionalisierten Kommunitarismen zu ausschließlichen Territorialnationalismen ergibt. Man debattiert heute noch über die eigentlichen Gründe für den Zusammenbruch des kommunistischen Systems: die Auslaugung dieses Systems, die Faszination des Westens oder der Widerstand der Volks-

kulturen und der kollektiven Identitäten. Tatsache ist auf jeden Fall daß letztere den Kommunismus überlebt haben, nachdem sie ihr unterstützt hatten. Darüber kann man sich nur freuen. Doch jede Medaille hat ihre Kehrseite. Die Auflösung der alten Strukturen hat identitäre Bekräftigungen, die sich auf dramatisierte, wenn nicht au krampfhafte Weise äußern, wieder in den Sattel gehoben. Diese Pro zesse nationaler (oder pseudonationaler) Selbstbehauptung sind mei stens mit einem Defizit an historischer Substanz belastet, das heiß an einer tatsächlichen historischen Kontinuität. Es wird ausgegli chen mit Wahnvorstellungen von einem ›Wiederaufbau‹ oder einer Verfälschung der Geschichte, die alte, noch nicht beigelegte Streitig keiten wieder beleben. Die identitären Forderungen arten in rein Fremdenfeindlichkeit aus und unterscheiden sich dann kaum vor Irredentismen, die sich bald alle in offene Konflikte verwandeln.

Nicht das Fabulieren des kollektiven Gedächtnisses wirkt störend Jede identitäre Behauptung hat ihren Anteil an Wahnvorstellungen und dieser Anteil kann helfen zu leben. Das Untragbare ist viel mehr, daß sich diese Wahnvorstellungen in Richtung einer Entwer tung oder Verabscheuung des Anderen wenden.

Gewiß, die Gewalt der krampfartigen Nationalismen ist selber nur die Antwort auf die ›sanfte‹ Gewalt des westlichen Hegemonis mus. Die eine ist ja sogar nur die Kehrseite der anderen. Historisch entwickelte sich die Idee des ewigen Friedens in Verbindung mit der der einzigartigen Menschheit: Wenn sich die Menschheit als ein zigartig erführe, dann würde sie aufhören, sich selbst zu zerfleischen Der Friede würde dann weniger aufgrund der Fortschritte der Ver nunft aufkommen denn als Produkt einer Finalität der Natur – unter der Wirkung einer allgemeinen Soziabilität, die sich allmählich in nerhalb einer *fertigen* Welt durchsetze. Das war die Vorstellung Kants und vieler anderer. Sie ist das Produkt eines überholten Idealismus Mehr noch, sie beruht auf einem inneren Widerspruch. Die auf fu sionelle Einheitlichkeit ausgerichtete Soziabilität ruft nämlich um so heftigere Reaktionen hervor, je stärker der Druck ist. Je mehr die Menschen zum Gleichwerden getrieben werden, desto mehr neigen sie dazu, ihre besondere Identität durch Gewalt anerkennen zu las sen, desto mehr werden sie dazu gebracht, ihre Verschiedenheit, die sie nicht als normal leben dürfen, auf pathologische Weise zu behaup ten. Je mehr Vereinheitlichung, desto mehr mimetische Rivalität.

Wie Pascal Bruckner richtig bemerkt, verwechseln die »Weltbürger« Kosmopolitismus und Mondialismus, Öffnung zum Anderen und weltweites Nomadentum: »Der Mondialismus ist alles andere als kosmopolitisch; er kann schon deshalb alles verschlingen, verdauen, weil er von vornherein die Kulturen ver-nichtet, indem er sie von innen leert, zerreißt und entfleischt, um sie dann zurückzugeben, gleich einbalsamierten Mumien in ihren Sarkophagen. Er ist wie eine Saugpumpe, die Riten, Folklore, Sagen verschlingt, wie wenn die hollywoodische oder disneylandische Vergnügung das Ergebnis und das Ziel aller Geschichten der Welt wären... Der moderne Mondialismus leugnet die Unterschiede zwischen den Kulturen im Namen einer armen allgemeinen Kategorie: der der Freizeit und des Konsums.«[6] Und Bruckner fügt hinzu: »Und wenn dieser Spleen für das Pluralistische in Wirklichkeit eine Allergie gegen die Verschiedenheit verbergen würde? Und wenn unsere Pseudokosmopoliten die gleiche Phobie gegenüber dem Fremden hätten wie die Nationalisten – einem Fremden, den sie lieber in seiner Verschiedenheit durch Eingliederung neutralisieren, während der Fremdenfeind ihn ausschließt?«[7]

Die aufbegehrenden Nationalismen zeugen keineswegs von der Liebe für die Vergangenheit oder die Tradition, sondern vielmehr von ihrer Zerstörung. Nur Menschen ohne Identität können sich eine nach dem Modus der Hysterie schaffen. Diese hysterische Identität ist immer negativ. Sie erfordert einen Feind. Ein Volk mit starker Identität hat aber *grundsätzlich* keinen Feind (es gibt keinen erbärmlicheren Begriff als den Begriff ›Erbfeind‹). Er ist ein ›Volk ohne Feind‹ (*folkelighed*) im Sinne Nicolas F. S. Grundtivgs, das heißt: ein Volk, das seine Identität nicht von einem Feind hat, den er verabscheut. Die negative Verschiedenheit – die Verschiedenheit, die sich nur in der Tatsache erfährt, nicht anders zu sein – ist nur eine leere Schale. Wenn ich meine Identität nur von meinem Feind habe, dann bin ich weit davon entfernt, mich von ihm zu unterscheiden, sondern bin bloß seine Verlängerung. Und paradoxerweise wird er für mich unentbehrlich. Allein das reicht, um sämtliche Xenophobien zu verurteilen. Ebenso wie bei der Verherrlichung der Reinheit, die eigentlich nichts anderes ist als das Gegenstück zur Verherrlichung der Mischung, stellt man hier das ›ethnisch Korrekte‹ dem ›politisch Korrekten‹ gegenüber, ohne jemals aus der ›Korrekten‹ herauszukommen.

Identität kommt von Zugehörigkeit. Zugehörig zu sein heißt ein gewisse Anzahl von Problemen gemeinsam zu teilen. Das Recht au Verschiedenheit hat nur einen Sinn und einen Wert, wenn es al allgemeingültiges Prinzip behauptet wird, nicht vor dem typisc modernen Hintergrund einer Subjektivität, die sich darauf be schränkt, den Egoismus zu blähen. »Der subjektive Egoismus . . kann niedergeschlagen werden durch die Einreihung des Ichhafte in das Wir. Dadurch gewinnt die Subjektivität nur an Macht.«[8] Di Verschiedenheit wird erst positiv, hört nicht auf, reine Subjektivitä zu sein, wenn sie die gegenseitige Anerkennung begründet.

Der Wille zu einer echten Völkergemeinschaft, schreibt noc Heidegger, ist von einer allgemeinen oberflächlichen Verbrüderun ebenso weit entfernt wie von einer blinden Beherrschung durc Gewalt. Eine echte Völkergemeinschaft beruht auf der Erfüllun durch jedes Volk des ihm »Mitgegebenen und Aufgegebenen« (Hei degger). Ein Volk kann aber das, was es am eigentümlichsten ha und sich zu eigen machen muß, nur zu eigen machen, wenn es übe sich selbst hinauswächst, denn nur dieses Über-sich-selbst-Hinau wachsen ermöglicht ihm, zu ihm selbst zu gelangen. »Das Groß hat seine geschichtliche Dauer, weil es einmalig ist. Das Große ha Größe, weil es und insoweit es je über sich ein Größeres hat. Diese Über-sich-haben-können des Größeren ist das Geheimnis des Gro ßen. Das Kleine vermag solches nicht, obwohl es doch eigentlic am unmittelbarsten und bequemsten den weitesten Abstand vor Großen hat. Aber das Kleine will ja nur sich selbst, d. h. eben klei sein, und sein Geheimnis ist kein Geheimnis, sondern ein Tric und die verdrießliche Verschlagenheit, alles, was nicht seinesgle chen ist, zu verkleinern und verdächtigen und es so sich gleichzu machen.«[9] Die Selbsterfüllung steht also in völligem Gegensatz zu Abkapselung: Nur die Zugehörigkeit zu einer geistigen Welt sicher einem Volk seinen Glanz zu. Das sind die Bedingungen für ein echte Gemeinschaft der Völker: Anerkennung der Landesgrenze al Begrenzung, und nicht als Schranke, und der Begrenzung, wo etwa beginnt, und nicht, wo etwas aufhört. Kurzum, die Grenze als Öf nung – die nicht Abschaffung dieser Grenze bedeutet, sondern ei gentliche Bedingung des Geöffneten ist, denn jede Trennung, jede *Gegen-satz* setzt eine gemeinsame *Gegend* voraus.[10] In dieser Sich sind die Grenzgebiete keine auf dem Spiel stehenden Landstriche,un

die gerungen wird, sondern Bindeglieder: Die Berufung des Elsaß zum Beispiel ist nicht, ›französisch‹ oder ›deutsch‹ zu sein, sondern kraft seiner *elsässischen* Art als Bindeglied zwischen Deutschland und Frankreich zu fungieren.

»Der Andere ist nicht derart anders, daß er nicht auch wir selbst sein kann«, bemerkte Giovanni Gentile. Die Öffnung zum Anderen erfordert sowohl die Identität des Anderen als auch die Identität seiner selbst. »Auf die anderen zugehen«, schreibt Pascal Bruckner, »setzt ein Vaterland und ein Gedächtnis voraus (selbst wenn man sie relativiert): Ich gewähre dem Fremden Gastfreundschaft nur von einem Boden aus, wo ich ihn empfangen kann. . . Ebenso wie die Pflicht, sich zu öffnen, besteht auch die Pflicht, mit sich selbst beständig zu sein. Ich eigne mich also um so mehr zum Kosmopolitismus, je mehr ich in ein besonderes Land und eine besondere Sprache eingebunden bin, meine Sprungbretter sozusagen, um zu dem Anderen zu gelangen«.[11]

Man kann also denjenigen nicht zustimmen, die ihre Verschiedenheit verherrlichen und der Ansicht sind, daß die der anderen ihre eigene behindert. Die Wahnvorstellungen jener zentralistischen Russen, die davon träumen, ihre Panzer in alle osteuropäischen Hauptstädte zu schicken, und sich auf ihre Vergangenheit berufen, um die imperialistische Vormachtstellung des Kremls wiederherzustellen, müssen verurteilt werden. Die Spinner der irredentistischen Bestrebungen, die streitbaren, gewaltsamen Nationalismen sowie jede Politik, die über das Schicksal der Völker an deren Stelle entscheiden will, müssen verurteilt werden, ebenso die Argumente derer, die den neuen Gebilden das Existenzrecht absprechen: Alle Nationen haben einen Anfang gehabt, und ein Volk existiert, sobald der Wille besteht, eines zu gründen.

Es gibt heutzutage keine notwendigere Aufgabe, als die Alternative zwischen der Zerstörung der kollektiven Identitäten und deren krampfhafter Bekräftigung. Es gilt, klar zu machen, daß die notwendige Aufrechterhaltung der Unterschiede mit der grundsätzlichen Anerkennung der Verschiedenheit der anderen einhergehen muß. Es gilt, davon zu überzeugen, daß man seine Identität nicht verteidigen kann, ohne sie zu einem Prinzip zu erheben, das für *alle* Identitäten gilt. In den Beziehungen zwischen den Völkern muß ein *dialogisches* Prinzip (Martin Buber) durchgesetzt werden. Eine

neue Rationalität muß aufkommen, nicht um die Welt zu irgende ner vereinheitlichenden Einförmigkeit zu bekehren, sondern u die Vielfalt der historisch-politischen, religiösen und kulturelle Formen und Äußerungen zu bewahren. Das Prinzip dieser Rati nalität ist weder der einebnende Verstand noch die aggressive Sul jektivität, sondern die differentiale Fähigkeit, die Andersheit anz erkennen.

4.

Der Erste Weltkrieg hatte der Londoner City genützt, der Zwei Weltkrieg dagegen Wall Street und dem Kreml. Da sich das sowjet sche System selbst zerstörte, hat seine Auflösung keinen Sieger b stätigt, dem die Aufgabe zugefallen wäre, eine neue Ordnung aufz bauen. Das Ende des Kalten Krieges hat niemandem, also allen, g nützt. Bei allen hier und da entfalteten Anstrengungen gibt es kein regulierende Hauptinstanz mehr – keinen Hauptkonflikt mehr, u den sich Randkämpfe (die sogenannten ›Dominosteine‹) einordne würden. Eine solche Situation, die sämtliche Übergangszeiten kenn zeichnet, ist ein Faktor größter Unsicherheit. Das durch Abschrel kung erzeugte Gleichgewicht ist dem Schrecken des Ungleichg wichts gewichen. Das Ende des Kalten Krieges hat die heißen Kri ge wieder auf die Tagesordnung gesetzt.

Die Unsicherheit hing früher vom Unwissen ab. Heute entstel sie vielmehr aus der Anhäufung von Wissen, aus dem übertrieb nen Informationsfluß sowie aus den unterschiedlichen Meinunge der Experten. Diese *erzeugte* Unsicherheit ist außerdem eine *globa* Unsicherheit. Doch die Globalisierung beschränkt sich nicht nu auf die Tätigkeit der transnationalen Unternehmen, auf die Mo dialisierung der Wirtschaft oder auf den Aufschwung weltweiter M diennetze. Sie besteht auch in einer dialektischen Veränderung alle lokalen Erscheinungen, die sämtliche Erfahrungen und Wahrnel mungen betrifft. Sie schließt keine *Zersplitterung* aus, sondern b gleitet sie. Die Globalisierung geht mit der Vermehrung der Netz einher. An der Basis bewegt man sich auf eine neofeudale Gesel schaft zu; an der Spitze auf Einflüsse neuer Art. Die zunehmen ohnmächtigen Staatsnationen weichen terroristischen Staate

Unternehmer-Staaten, Megalo-Staaten, Slums-Staaten. Die Multinationalen und die Drogenhändler verfügen über Polizeikräfte, Spionagedienste und Armeen, um die manches Land sie beneiden würde. Ein undurchsichtiges internationales Gewirr von politisch-mafiosen Organisationen sorgt dafür, daß sich die Unterscheidung zwischen Politik, Wirtschaft und Verbrechen verwischt. Mit dem Internet entsteht zur Zeit ein unkontrollierbarer Freiheitsraum im Weltmaßstab – das Ganze vor dem Hintergrund einer Destabilisierung der westlichen Gesellschaften und einer äußersten Verwundbarkeit der globalen Wirtschaft, die vom Geldsystem immer abhängiger wird.

Der Untergang der durch den Kalten Krieg auferlegten Ordnung führte dazu, daß die Welt ihre Vielfalt wiederfand, er offenbarte aber gleichzeitig ihren hauptsächlichen Widerspruch: den Widerspruch zwischen den vereinheitlichenden Neigungen der ökonomischen bzw. technizistischen Vernunft und den differentialen Fähigkeiten der Kulturen und Völker. Im Jahre 1993 kündigte Samuel P. Huntington in einem Artikel, der großes Aufsehen erregte, einen »Kampf der Kulturen « an: »Meine Hypothese« schrieb er, »ist, daß in der künftigen Welt die Konflikte nicht hauptsächlich ideologisch oder ökonomisch bedingt sein werden. . . Das Gefühl der kulturellen Zugehörigkeit wird in der Zukunft immer mehr an Bedeutung zunehmen, und die Welt wird weitgehend durch die Wechselbeziehungen von sieben oder acht Hauptkulturen gestaltet werden. . . Die bedeutendsten Konflikte werden entlang der kulturellen Linien stattfinden, die diese Zivilisationen trennen.«[12] Die Feststellung ist nicht falsch, wie die kulturelle und religiöse Dimension so vieler gegenwärtigen Konflikte zeigen: von Bosnien bis Tschechenien über Algerien, Kaschmir oder Sri Lanka. Bei Huntington klingt ebenfalls jene Webersche Auffassung, wonach die Relativität der Werte die Menschheit zu einem »gnadenlosen Krieg zwischen den Göttern« verurteilt. Der Autor schließt sich jedoch ein wenig schnell der Annahme an, daß die Beständigkeit der kulturellen Identitäten nur ein Konfliktfaktor sein könne. Im Hintergrund seines Aufsatzes spürt man die Überzeugung, daß sich der Westen zusammenschließen soll, um sich einer ›islamischen Gefahr‹ zu widersetzen, die in der Vorstellungswelt der Pentagon-Experten die Sowjetunion als ›Großen Satan‹ ablösen soll. Neue Kriege ließen sich nur da-

durch vermeiden, daß man überall die Herrschaft des Kapitalismu und des Parlamentarismus einführe. Letzten Endes macht sich Hun tington weniger zum Zukunftsvisionär, als er indirekt die stärkst Form der Massenxenophobie gutheißt: die *pax occidentalis.*

Wer nun aber glaubt, der Entstehung einer Weltrepublik beizu wohnen, irrt sich. Nicht nur, weil ein politischer Körper, der di gesamte Menschheit umfassen würde, definitionsgemäß nichts meh Politisches an sich hätte, sondern auch weil die Ära der Netze un Ströme vielmehr nur die Herrschaft der Unfertigkeit, des unbestän digen Gleichgewichts, der zahlreichen Zugehörigkeiten und der Viel schichtigkeit bestätigen kann. Die Vorstellung von einer Mensch heit als ›totalem Körper‹, der sämtliche anderen Personenkategori en einschließen würde, ist eine universalistisch-organizistische Visio ohne jede Grundlage. Wir treten in das Zeitalter der Reiche und de Gemeinschaften ein.

Nur diejenigen, die nicht wissen, warum Krieg geführt wird, kön nen glauben, daß der Friede von allein erhalten bleibt. Gerade wei der Friede immer unwahrscheinlich ist und immer eingeführt wer den muß, hat Europa mehr denn je eine zentrale Rolle zu spielen Um der menschlichen Vielfalt und gleichzeitig der Forderung nac Einheit im Bereich der Entscheidung Rechnung zu tragen, hat ma noch nichts Besseres gefunden als das föderale Prinzip. Ein bundes staatliches Europa, das auf dem Prinzip der Subsidiarität gründe und den Verfahren direkter Demokratie breiten Raum gewähre würde (›global denken, lokal handeln‹), wäre in der Lage, alle Kom ponenten des europäischen Festlands einzubinden. Nur ein bundes staatliches Europa könnte ein System kollektiver Sicherheit auf den gesamten Kontinent einführen und ein neues Völkerrecht hervor bingen. Nur ein solches Europa könnte einen für die ganze Wel vorbildlichen Raum der Unabhängigkeit und der Freiheit sowie ein Alternative zum vorherrschenden westlichen Modell bilden.

Nichts ist dringender, als an der Rückkehr des Friedens in Europ mitzuwirken. Solange man es nicht schafft, wird man auf einen Vulkan tanzen.

(1995

[1] Hippolyte Taine, *Les origines de la France contemporaine,* Robert Laffont Paris 1986, Bd. 2, S. 525.

[2] Brissot, in *Le patriote français,* 15. Dezember 1791.

[3] Denis de Rougemont, *Ecrits sur l'Europe,* La différence, Paris 1994, Bd. 2, S. 789.

[4] Edouard Berth, *Guerre des Etats ou guerre des classes,* Marcel Rivière, Paris 1922, S. 72: »Dieser Krieg von Ploutokraten. . . war wirklich *schändlich* in allen Sinnen des Wortes.«

[4a] Gemeinsame Politik der französischen Parteien zu Beginn des Ersten Weltkriegs, eine Art Zweckbündnis zur Bekämpfung des gemeinsamen Gegners.

[5] Dominique Venner, *Le cœur rebelle,* Belles Lettres, Paris 1994, S. 45.

[6] Pascal Bruckner, *Le vertige de Babel. Cosmopolitisme ou mondialisme,* Arlea, Paris 1994, S. 20.

[7] Ebenda, S. 41.

[8] Martin Heidegger, *Holzwege,* Klostermann, Frankfurt/Main 1950, [7]1994, S. 111.

[9] Martin Heidegger, *Hölderlins Hymnen »Germanien« und »Der Rhein«,* Freiburger Vorlesung Wintersemester 1934/35, Gesamtausausgabe, II. Abtl., Bd. 39, 1980, S. 146.

[10] Siehe in diesem Zusammenhang, Pascal David, »Sur les *Wege zur Aussprache* de Heidegger«, in *Etudes heideggeriennes,* 1989, S. 173–179.

[11] Pascal Bruckner, aaO. (Anm. 6), S. 43 ff.

[12] Samuel P. Huntington, »The Clash of Civilizations?« in *Foreign Affairs,* Sommer 1993; ders., *Kampf der Kulturen. Die Neugestaltung der Weltpolitik im 21. Jahrhundert,* Europa Verlag, München–Wien 1996, Berlin 1998. Dieselbe These vertrat Robert Kaplan in einem dreißigseitigen Beitrag für *Atlantic Monthly,* Februar 1994.

Die neue soziale Frage

Im Jahre 1991 wurden 11500 Selbstmorde in Frankreich registriert, 11 600 im Jahre 1992, 12 200 ein Jahr später. Allerdings ist das Phänomen offenkundig unterbewertet. Die Selbstmordrate steigt vor allem bei den Frauen, den Junggesellen, den Alleinstehenden, den Arbeitslosen, den sozial schwächsten Gruppen. Alle zehn Jahre beschließen soviel Menschen, wie eine Großstadt hat, sich das Leben zu nehmen. Allein diese Zahl ermöglicht, eine Gesellschaft zu beurteilen. »Die Steigerung der Selbstmordrate«, meint der Psychologe Tony Anatrella, »ist eines der offenkundigen Zeichen für einen subjektiven Lebensüberdruß. Das Phänomen verstärkt sich jedesmal, wenn es der Gesellschaft nicht mehr gelingt, der Relation ihrer Mitglieder untereinander eine Bedeutung zu geben.«[1]

Es folgen nun weitere Zahlen, die Philippe Saint-Marc zusammengestellt hat. Zwischen 1965 und 1990 »hat sich die Kriminalität im Verhältnis zur Gesamtbevölkerung verfünffacht, die Aufnahmen in psychiatrische Anstalten mehr als verdreifacht, die langfristigen Krankschreibungen verdoppelt, die Einnahme von Beruhigungsmitteln steigerte sich um das Achtfache, der Tabakkonsum nahm um ein Drittel zu, die Selbstmordrate stieg ebenfalls um ein Drittel. Der früher weithin unbekannte Griff zur Droge ist inzwischen massiv geworden. [Man registrierte] letztes Jahr 3 800 000 Verbrechen und Straftaten [gegen 837 000 vor zwanzig Jahren], 400 000 Aufnahmen in psychiatrische Anstalten, einen Verbrauch von 85 Millionen Schachteln Beruhigungsmitteln – den Weltrekord pro Einwohner – und von 30 Millionen Schachteln Antidepressiva, 66 000 Anklagen wegen Drogen 1992 (gegen 101 im Jahre 1965!), 11 000 Selbstmorde und über 100 000 Selbstmordversuche.«[2]

Es sei außerdem bemerkt, daß bereits 1990 rund 5,84 Millionen Alleinstehende registriert wurden gegen 4 Millionen im Jahre 1975 und 3,2 Millionen 1968. Die alten Menschen sind aufgrund der zunehmenden Lebensdauer am meisten betroffen, doch die Möglichkeit, allein zu leben, hat sich auch in der Altersgruppe zwischen 20 und 35 verdoppelt. Diese Alleinstehenden machen heute über ein

Viertel der Haushalte und über ein Drittel der Einwohner der fran zösischen Hauptstadt aus. Ingesamt lebt jeder Zehnte allein.

Von einer Auflösung der sozialen Bindung zu sprechen erschein also nicht übertrieben. Tony Anatrella spricht seinerseits von eine »depressiven Gesellschaft«, während 89 Prozent der Franzosen de Ansicht sind, daß die Gesellschaft, in der sie leben, »geteilt« bzw »sehr geteilt« sei.[3] Es fragt sich nun, wie es soweit gekommen ist Wir werden weiter unten sehen, daß die Auflösung der sozialen Bin dung die letztendlich logische Folge des Triumphs des individuali stischen Prinzips ist.[4]

Der Mangel an Bürgersinn wächst

Wie sieht es heute aus? Um die Verbreitung der individualistischen Werte abzuschätzen, verfügen wir über einige Untersuchungen, di auf europäischer Ebene durchgeführt wurden. Die Ergebnisse die ser Untersuchungen stimmen völlig miteinander überein. Seit Be ginn der achtziger Jahre weisen alle Umfragen eine regelmäßig zu nehmende Toleranz gegenüber Zuwiderhandlungen auf, die da Gemeinwohl betreffen (zum Beispiel: einen gestohlenen Gegenstan kaufen, Schmiergeld kassieren, unberechtigte Beihilfen erhalten usw.) Sie zeigen außerdem, daß die Höhe der Akzeptanz vom Alter ab hängt: Den individualistischen Werten wird um so mehr beigepflich tet, je jünger man ist. Man könnte natürlich versucht sein, dies al Auswirkung eines Lebenszyklus zu erklären, nämlich mit der Tat sache, daß permissive oder lockere Haltungen schon immer das kenn zeichnende Merkmal der Jugend gewesen sind. Das wäre aber falsch Der Vergleich der seit fünfzehn Jahren durchgeführten Studien zeig nämlich, daß diese Haltungen stabil sind und daß die Akzeptan für Zuwiderhandlungen in ein und derselben Altersgruppe ständi steigt. Das bestätigt die Einschätzung, daß jede neue Generatio sich von vornherein auf einem höheren Individualismusniveau be findet als die vorhergehende. Mit anderen Worten: Wir stehen eine Generations- und keiner Alterserscheinung gegenüber.[5] Ein weite rer interessanter Gesichtspunkt liegt im internationalen Vergleich Von allen Staaten der Europäischen Union weist Frankreich (ge folgt von Belgien) den größten Mangel an Bürgersinn auf; die nied rigste Ziffer wird in den skandinavischen Ländern beobachtet.

Alle Abkürzungen sind gut, um zum Erfolg zu kommen

Die Fürsorgeempfängermentalität trägt zur Verallgemeinerung jenes Verhaltens bei, das Mancur Olson als Verhalten des »blinden Passagiers« bezeichnet hat. Dieses Verhalten besteht zum Beispiel darin, alles von einer kollektiven Aktion zu erwarten, an der man sich selber nicht zu beteiligen gedenkt: Man überläßt es den anderen zu fordern und begnügt sich, die bei diesen Forderungen eventuell erzielten Vorteile zu nutzen. Diese Einstellung besteht auch darin, vom Staat ein größeres Angebot an öffentlichen Einrichtungen und Dienstleistungen zu fordern und selbst dabei den möglich geringsten Beitrag zu leisten.

Sobald Gleichgültigkeit gegenüber dem Gemeinwohl allgemein wird, kommt es zu einer Antriebswirkung, die an das bekannte ›Dilemma des Gefangenen‹ erinnert. Dieses Dilemma bringt Partner ins Spiel, die ihr Verhalten aufgrund von Hypothesen bestimmen müssen, die das Verhalten der anderen vorwegnehmen. Es zeigt, daß in Unkenntnis diese Partner gut daran tun, sich für eine Verhaltensweise zu entscheiden, die ihnen persönlich abträglich ist. Immer weniger Menschen halten sich nämlich heute an die bürgerlichen Pflichten und an die Vorschriften, nicht etwa aus Mangel an Pflichtgefühl, Bürgersinn oder -tugend, sondern weil der Anblick des gesellschaftlichen Lebens ihnen das Gefühl vermittelt, daß auch die anderen sich nicht daran halten und daß sie also benachteiligt wären, wenn sie anders handelten. Da das durch die soziale Bindung bedingte Vertrauen abhanden gekommen ist, nimmt jeder vorweg, daß sich die anderen für eine individuelle statt für eine kollektive Strategie entscheiden werden. Um nicht benachteiligt zu sein, nimmt er also selber eine individuelle Strategie an, obwohl er weiß, daß die allgemeine Annahme einer kollektiven Strategie für alle nutzbringend wäre.[7]

Die Verallgemeinerung dieser Verhaltensweisen gründet außerdem in der Ideologie des Rivalitätserfolgs, die heute durch die Wirtschaftskrise und den Anstieg der Arbeitslosigkeit geschürt wird. Sobald das soziale Ansehen nur noch mit materiellem Erfolg verbunden ist, werden alle Abkürzungen gut, die dorthin führen. Und die moralisch Verdorbenen werden weniger wegen ihrer Verderbtheit geta-

delt als aufgrund der Tatsache, daß sie so ungeschickt waren, sich erwischen zu lassen.

So kommt man schließlich zur gegenwärtigen Situation, in der sich die soziale Bindung nicht mehr in einen konkreten Beziehungsraum einfügt.

Überall sind zunehmend Phänomene der ›Ent-Bindung‹ oder der Entsozialisierung zu beobachten, verbunden mit einem Identitätsverlust, der auf das Fehlen von Bezugspunkten zurückzuführen ist. Der Mensch beginnt wie eine Monade zu leben, »ohne Türen und Fenster« (Leibniz). Er verläßt das öffentliche Feld, entledigt sich der öffentlichen Angelegenheiten und gibt seine souveräne Macht an Vertreter ab, die ihn nicht mehr vertreten. Er kennt nicht mehr seine Händler und seine Nächsten; seinen Flurnachbarn kennt er seit zwanzig Jahren nur vom Sehen. Mit seinesgleichen hat er nur noch Rivalitätsbeziehungen, Beziehungen virtueller Feindschaft. Eine Welt der Massenanonymität, des affektiven Elends und der allgemeinen Vereinsamung.

Jede dritte Ehe wird geschieden: Zahlreiche Erwachsene können »ihre Beziehungsschwierigkeiten – ihre ehelichen, sexuellen und affektiven Probleme – nur noch in Form des Bruchs und der juvenilen Trennung behandeln«[8]. Durch den Anstieg der Arbeitslosigkeit und eine längere Studiendauer bedingt, ist eine Festigung der elterlichen Bindung und der Familienbande zu beobachten. Die Familie wurde aber privatisiert, das heißt vom Sozialen abgeschnitten. Um die meisten Aufgaben gebracht, die einst ihren Daseinsgrund ausmachten, ob es sich um ihre produzierende Funktion, um die Beaufsichtigung und Erziehung der Kinder oder um die Pflege der Kranken und der Alten handelt, ist die Familie heute nur noch eine Zufluchtstruktur, die die von der Weltgesellschaft aufgerissenen Wunden zu verbinden ermöglicht, ein Kokon, der Schutz, Sicherheit und Komfort bietet, in dem die Kinder nur noch Rechte und die Eltern nur noch Pflichten haben; dabei wird der Konflikt grundsätzlich abgelehnt auf Kosten einer gegenseitigen Gleichgültigkeit und einer Auflösung der Gefühlsbeziehungen.[9] Gleichzeitig zieht sich die Kindheit hin, während die Erwachsenenwelt kindisch wird. Die Übergangsriten, die früher das Erreichen einer neuen Altersklasse kennzeichneten, sind fast alle verschwunden.

Eine angstträchtige Zukunft

Früher dachte jede Generation, daß die ihr nachfolgende ein angenehmeres Leben haben würde, und diese Meinung teilten auch die Jugendlichen. Heute trägt die Zukunft nur noch Verdrossenheit, Sorge und Angst in sich. Die Unterfünfundzwanzigjährigen haben bislang nur Wirtschaftskrise und Arbeitslosigkeit gekannt. Sie nehmen die Gesellschaft, in der sie leben, als überaus demoralisierend und ungerecht wahr, sie haben sich aber daran gewöhnt, sie als unabwendbar anzusehen. Ohne jeden Bezugspunkt entwickeln sie eine Kritik, die keine Alternative, keinen klaren Wunsch und keine genaue Bestrebung enthält. Sie wiederholen vage humanitäre Parolen, wissen aber nicht mehr, worauf sie eine Ansicht gründen oder wie sie zugunsten einer Überzeugung argumentieren sollen. Sie mögen zwar nicht, was sie erleben, stellen sich aber nichts anderes vor, was lebenswert sein könnte.

Auch die Stadt hat sich verändert. In der klassischen Phase der industriellen Moderne war sie der bevorzugte Ort einer Auseinandersetzung der Klassen zur kulturellen Vorherrschaft und zur Aneignung des Produktionssystems gewesen. So scharf diese sozialen Konflikte auch gewesen sein mögen, sie zersetzten nicht die soziale Bindung. Im Gegenteil waren sie die treibende Kraft mächtiger Solidaritäten und ermöglichten, wie Pietro Barcellona schreibt, »das Fortbestehen von Gemeinschafts- und Zugehörigkeitsbindungen innerhalb einer Welt, die offenbar dazu bestimmt war, sie in der individualistischen Auflösung der Objekte und der Anomie, der einsamen Masse (Riesman) und des metropolitanen Menschen (Simmel) zu verneinen«.[10] Heute hat man an die Peripherie der Großstädte, in unbewohnbare Stadtrandgebiete, alle sozialen Gruppen (neue Arme, Einwanderer, sozial schwache Gruppen) abgewälzt, die man dem Blick entrücken wollte, weil sie im Widerspruch zur herrschenden Norm stehen.

Alles auf das allgemeingültige Gefüge der Ware zurückführen

Früher hatten der Metzger, der Tapezierer, der Bäcker verschiedene Lebensweisen, unterschiedliche Regeln und Codici, manchmal sogar eine andere Sprache. Heutzutage sind die Lebensweisen undiffe-

renziert geworden, die sozialen Codici haben sich durch die Vereinheitlichung der kulturellen Gepflogenheiten und des Konsumverhaltens zunehmend einander angeglichen. Alle haben die gleichen Freizeitbeschäftigungen, schauen sich die gleichen Unterhaltensprogramme an, konsumieren die gleichen Produkte; nur die Menge der verbrauchten Gegenstände variiert, je nach Kaufkraft. Inzwischen bieten die Stadtviertel, in denen fast nur noch leitende Angestellte leben, ein mehr oder weniger gleiches Bild. Die vollständige Auslieferung der städtischen Landschaften und der sozialen Beziehungen an den Markt hat jeden spezifischen Raum zerstört. »Die Stadt wurde zu einem reinen System von Objekten und funktionellen Strukturen und, damit verbunden, von einzelnen Menschen, die sich in alle Richtungen bewegen ohne anderes Ziel als die Strömungen des Konsums und der Unterhaltung.«[11] Abgelöst wurden die eigentümlichen Sprachen durch eine gemeinsame Sprache, die eine neue Logik der sozialen Bestätigung und Kontrolle trägt und auf der Konditionierung durch die Werbung gründet. Diese Sprache soll die ganze Vielfalt der Welt in meßbaren Einheiten ausdrücken, alle Bilder gleichwertig und mitteilbar machen, alles, was einer ›opaken‹ Tiefe unterlag, in eine rein spektakuläre ›Transparenz‹ einfügen, alles (Begriffe, Ansichten, Ereignisse, Situationen) auf das allgemeine Gefüge der Ware zurückführen.

Die soziale Beziehung wird zu einer scheinbaren Bindung

Manche regen sich über die Gewalt im Fernsehen auf. Sie täten besser daran zu sehen, daß die Mediensprache, deren bestes Vehikel das Fernsehen ist, allein eine tausendmal größere Gewalt darstellt, sofern sie die Illusion vermittelt, über alles informiert zu sein, ohne überhaupt etwas zu erfahren. Schauen Sie sich übrigens die sogenannten ›Debatten‹ an, die nur ein binäres, oberflächliches Denken entwickeln und bei denen die (tatsächliche oder angenommene) Aufrichtigkeit als Beweis für Echtheit und Wahrheit hingestellt wird. Schauen Sie sich auch diese *›reality shows‹* an, die auf oberflächlichem Psychologismus und öffentlich-vertraulichen Mitteilungen beruhen und bei denen der Exhibitionismus der Beteiligten dem Voyeurismus der Zuschauer entspricht und die ausnahmslos einen

Verstoß gegen die Innerlichkeit darstellen. »Man nährt sich an der Subjektivität des Anderen, weil man seine eigene nicht zu erfahren weiß«, stellt Tony Anatrella fest. Der moderne Mensch ist ein Mensch *ohne Innerlichkeit*, ein Mensch, dessen Vorstellungswelt und symbolisches Denken durch den herrschenden Kommunikationsmodus zerstört werden.

Gleichzeitig werden die sozialen Kontakte immer funktioneller und anonymer. Ob im Supermarkt oder über Fax bzw. Bildschirm wird die soziale Beziehung zu einer scheinbaren Bindung, die aller wesenhaften Realität beraubt ist und weder Umgebung noch Nachbarschaft kennt. Man kennt eine Menge Leute, man erfaßt aber nur noch deren Abbild. »Was abhanden kommt«, beobachten Baptiste de Foucauld und Denis Piveteau, »das ist das Zusammenspiel von gegenseitigen Verpflichtungen, Unzertrennlichkeit und ständigen Verbindlichkeiten, die in soziale Riten eingefügt sind.«[12] So wie sich die Zwischenstrukturen zwischen Einzelmensch und Menschheit auflösen, so verbindet die soziale Beziehung nur noch alleinstehende Menschen mit einer fernliegenden und abstrakten Menschheit. »Zurückgezogen in unseren Häusern, wo wir Bilder aus der ganzen Welt empfangen, leben wir kaum noch in unserer eigenen Straße. Die stattfindende Verschiebung betrifft somit die beiden äußersten Enden unserer Beziehungssphäre: zum einen die Öffnung zu praktisch der ganzen Welt, zum anderen die Abschottung in der engen häuslichen Welt. Zunehmende Extensivität der entfernten Bindung und äußerste Schrumpfung der nächsten Bindung – auf Kosten jener mittleren konkreten Beziehungen eines jeden mit seiner Nachbarschaft.«[13] Die karitative Moral wird selber von den Medien vermarktet: Als Produkt einer schmerzlosen Ethik erfolgt die Wohltätigkeit zugunsten von Menschen, die man nie zu Gesicht bekommen wird. Der ›Neben- bzw. Mitmensch‹ ist eigentlich nicht mehr der ›Nächste‹. »Die Zerbröckelung der ›Umgebung‹, in einem Kontext wachsender sozialer Interaktivität, führt dazu, daß wir uns einerseits mit denen, die wir kennen, immer weniger solidarisch fühlen und daß wir andererseits diejenigen, mit denen wir materiell solidarisch sind, immer weniger kennen.«[14]

Eine zunehmend ›immaterielle‹ Wirtschaft

Eine völlig individualistische Gesellschaft ist natürlich vollkommen unmöglich, denn sie würde eine Veränderung des menschlichen Wesens bedingen. Deshalb hat sich die Notwendigkeit einer sozialen Bindung, die abgestritten oder in manchen traditionellen Bereichen unmöglich gemacht wurde, wie von selbst auf andere Instanzen verlagert. In der Neuzeit konnte sie sich zunächst in den Massenbewegungen äußern, die von jenen ideologischen ›Großberichten‹, den Nachfolgern der alten Religionen, hervorgerufen wurden. Sie kristallisierte sich dann um die Lohnarbeit. Schließlich fand sie neue Formen innerhalb jener integrierenden Großstrukturen, die Schule, Armee, Kirchen, Parteien und Gewerkschaften darstellten.

Gerade diese Epoche geht aber heute zu Ende. Die integrierenden (politischen, gewerkschaftlichen oder religiösen) Großapparate sind nunmehr im Untergang begriffen oder stecken in der Krise. Die mobilisierenden Ideologien sind zersplittert, und diejenigen, die sie abgelöst haben, etwa die Ideologie der Menschenrechte, haben keinen allgemeinen erklärenden Wert mehr. Die Lohnarbeit wiederum ist zu einer Mangelware geworden.

Gestern war die Arbeitslosigkeit eine konjunkturelle Erscheinung. Das Scheitern aller politischen Maßnahmen zu deren Verringerung ist ein Beleg dafür, daß es sich heute um eine strukturelle Erscheinung handelt. Es ist häufig eine Langzeitarbeitslosigkeit, die in erster Linie junge Leute und inzwischen nicht nur die im Rückgang befindlichen Branchen, sondern auch die expandierenden Sektoren betrifft. Sie hat zahlreiche Ursachen, doch eine der wichtigsten ist die zunehmende Computerisierung im Dienstleistungsgewerbe. Diese Computerisierung führt dazu, daß inzwischen immer mehr Güter und Dienstleistungen mit immer weniger Menschen produziert werden. Das Ergebnis ist die Entstehung einer zunehmend ›immateriellen‹ Wirtschaft, die Gefährdung der Arbeitsbedingungen und der Ausfall der Schutzvorrichtungen, die gestern noch für stabile Arbeitsplätze sorgten. Diese Entwicklung wird durch die Standortverlagerungen, zu denen der Freihandel treibt, aber auch durch die Härte, mit der die Arbeitgeberschaft ihre Politik der ›Flexibilität‹ durchführt, noch verschärft. Die Arbeitnehmer kehren nun zu einer zufallsbedingten Existenz zurück, während die integrierende

Arbeit der industriellen Gesellschaft durch die selektierende Beschäftigung der postindustriellen abgelöst wird.

110 000 DM die Stunde für den Generaldirektor von Disneyland

Wir müssen uns darüber im klaren sein, daß sich dieser Trend fortsetzen wird. Er läßt sogar bereits das Ende der Arbeitnehmergesellschaft ahnen, der Gesellschaft also, die ihren Höhepunkt in den sechziger Jahren erreicht hatte. Doch unter den jetzigen Bedingungen wird sie in eine absurde Situation führen: Wozu dann immer mehr produzieren, wenn es immer weniger Menschen gibt, die sich das Produzierte leisten können? Auf jeden Fall ist eine Umverteilung notwendig, und mit ihr die Erarbeitung neuer Arbeits- und Einkommensformen, etwa die Arbeitsteilung oder das ›Staatsbürgereinkommen‹.

Dieser Grundtendenz kommt aber auch eine Konjunktur hinzu, die durch den unaufhaltsamen Aufstieg der Finanzmärkte gekenzeichnet ist. Seit etwa 1982 ist die Finanz nicht mehr der Wirtschaft untergeordnet, sondern beherrscht sie. Die Welle von Deregulierungen, die in den achtziger Jahren zu beobachten waren, die Einführung einer Politik der ›wettbewerbsfähigen Desinflation‹ in den westlichen Staaten, die Aufrechterhaltung von realen Zinssätzen, die dauerhaft höher als die Wachstumsrate liegen und die die Zinseinkommen auf Kosten der Wirtschaftsaktivität begünstigen, und schließlich die streng monetaristische Politik der Zentralbanken, die einer Präferenz für die Arbeitslosigkeit gleichkommt, führten zu einer dramatischen Verstärkung des sozialen Bruchs, gekoppelt mit der Gefahr, daß nur noch der Markt die zwischenmenschlichen Beziehungen reguliert. Neben dem Abbau der Reglementierungen führten die neuen Technologien der Information und der Kommunikation, mit denen man überall auf der Welt die zur Preisbildung beitragenden Informationen in Realzeit erfahren kann und die die Kosten der aus der Ferne getätigten Transaktionen erheblich verringern, zur Bildung einer riesigen ›Finanzblase‹. Diese wirkt sich in der Abkoppelung der Finanzmärkte von der eigentlichen Wirtschaftssphäre (Produktion und Beschäftigung), in einer grenzenlosen Spekulation auf den Währungsmärkten sowie in einer allgemei-

nen Instabilität des Kapitalmarkts aus.[15] Ich möchte hier nur eine Zahl nennen: Die auf den internationalen Währungsmärkten erzielten Transaktionen übersteigen inzwischen 1000 Milliarden FF täglich und bestehen im wesentlichen aus Spekulationsgeschäften und Arbitragen, die auf schnelle Geldgewinne hinzielen, indem sie auf die Schwankungen der Währungskurse und der Zinssätze setzen.

Immer weniger Leute arbeiten, und wer arbeitet, hat es immer schwerer, seinen Lebensunterhalt zu verdienen. Oben auf der Leiter erhalten jedoch Chefs von nationalen und multinationalen Unternehmen sowie Fernsehmoderatoren monatliche Gehälter in sechsstelliger Höhe. Michael Eisner, Generaldirektor der Gesellschaft Disney bekommt 203 Millionen Dollar jährlich, das heißt 110 000 Mark die Stunde! Gibt es wirklich Industrielle, die 300 000 Mark monatlich wert sind? Ist es annehmbar, daß der Direktor der Firma Mikkey jede Stunde mehr als das Sechsfache des Monatsgehalts eines Mindestlohnempfängers bezieht? Man kann sich zumindest die Frage stellen.

55 % des nationalen Reichtums entfallen auf 10% der Franzosen

Die drei ersten Nachkriegsjahrzehnte waren unter anderem durch ein ständiges Wachstum des Mittelstands gekennzeichnet – darüber eine kleine Anzahl sehr Reiche und darunter eine ebenso kleine Anzahl sehr Arme, die wenigstens die Hoffnung hatten, in ein oder zwei Generationen etwas von einem ›sozialen Aufstieg‹ zu haben, der auf jeden Fall verhindern würde, daß sie auf ihr ursprüngliches Niveau zurückfallen. Dieses Modell ist inzwischen überholt. An seine Stelle ist eine Zwei-Klassen-Gesellschaft getreten, ein Modell in Form einer Sanduhr, das heißt eine Gesellschaft ›mit zwei Geschwindigkeiten‹, in der die Reichen immer reicher und die Armen immer ärmer werden. Gegenwärtig besitzen 10 Prozent der Franzosen allein 55 Prozent des nationalen Reichtums; das ärmste Fünftel der Bevölkerung verfügt lediglich über 6 Prozent des Einkommens aller Haushalte, während das am wohlhabendste Fünftel 43,8 Prozent aufbraucht. Gleichzeitig werden die Inseln der Armut immer größer: In Frankreich leben zur Zeit fünf Millionen Franzosen mit

weniger als 2300 Francs pro Verbrauchseinheit, es werden offiziell drei Millionen Arbeitslose und eine Million RMI-Empfänger (Übergangsgeld zur Eingliederung in das Berufsleben, entspricht in etwa dem deutschen Sozialhilfesatz, d. Ü.) gezählt. Und während die Hoffnung, sich in den Mittelstand zu integrieren, zunehmend verblaßt, taucht das Schreckgespenst des sozialen Abstiegs, der Deklassierung, auf.

Diese Krise der Beschätigung verschärft sowohl die Krise der sozialen Bindung wie auch die des Sinns. Früher war die Arbeit ein bevorzugter Träger der sozialen Integration und Identität, sie steuerte sie. Auch wenn die Arbeit heutzutage im Schwinden begriffen ist, übt sie nach wie vor diese Funktion aus. Arbeitslos zu sein bedeutet gleichzeitig Ausschluß von der Arbeitnehmerschaft, Aberkennung der sozialen Würde, Verlust der identitären Bezugspunkte und Verurteilung zum affektiven Elend.

Wir erleben also die Heraufkunft dessen, was viele in bezug auf jene ›soziale Frage‹, die Ende des 19. Jahrhunderts im Rahmen der Funktionsstörungen der industriellen Gesellschaft und der zunehmenden Verarmung breiter Gesellschaftsschichten entstanden war, bereits als ›neue soziale Frage‹ bezeichnen. Doch diese neue soziale Frage ist völlig anders als jene. Während in dieser die *Ausbeutung* der Arbeitnehmer im Mittelpunkt stand, dreht es sich bei der neuen sozialen Frage um den Begriff des *Ausschlusses.* Nun aber sind beide Begriffe überhaupt nicht gleichbedeutend. Im 19. Jahrhundert waren die einzelnen Gesellschaftsschichten zumindest durch den Produktionsapparat miteinander verbunden. Der kapitalistische Unternehmer brauchte den Arbeiter, sei es nur, um aus seiner Arbeitskraft Profit zu ziehen. Wie Jean-Baptiste de Foucauld und Denis Piveteau unterstreichen, »teilten Ausbeuter und Ausgebeutete, Unterdrücker und Unterdrückte dieselbe Wirtschafts- und Gesellschaftssphäre. Sie bildeten ein Paar, auch wenn dieses ungleich und stürmisch war«.[16]

Die gegenwärtige Krise der sozialen Bindung ist eine Sinnkrise

Nichts dergleichen mit dem Ausschluß, der vielmehr dadurch gekennzeichnet ist, daß die Ausgeschlossenen von niemandem ›ge-

braucht‹ werden. Das Bewußtwerden seiner Lage konnte außerdem beim Ausgebeuteten den Wunsch wecken, gegen die ihn treffende Ausbeutung zu revoltieren, und sich damit als heilsam herausstellen. Ganz anders beim Ausgeschlossenen: Das Bewußtwerden seiner Lage macht ihm lediglich klar, wie unnütz er für den Gesellschaftskörper geworden ist, was sein Elend noch verstärkt. Die kapitalistische Ausbeutung ist die Triebkraft eines Konfikts – und der Konflikt ist auch eine Form der sozialen Beziehung, während der Ausschluß die Beseitigung aller sozialen Beziehungen bedeutet. Hierin werden wir uns übrigens bewußt, wie sehr die gegenwärtige Krise eine Sinnkrise ist: Der Ausgeschlossene ist nicht ausgebeutet, sondern überzählig: Da er ›überflüssig‹ ist, hat seine Existenz überhaupt keinen Zweck. Wir treffen hier erneut auf den Unterschied zwischen einer Hierarchie, die integriert, und einer theoretischen Gleichheit, die unerbittlich alle ausschließt, die den Normen nicht entsprechen.

Dieser Ausschluß, der heute Personengruppen trifft, die sich vor zwanzig oder dreißig Jahren problemlos in die Strukturen der Arbeitnehmerschaft integriert hätten, kennzeichnet, so Alain Touraine, eine ›horizontale‹ Gesellschaft, wo es zu wissen gilt, ob man sich mehr oder weniger nahe am Zentrum befindet oder ob man mehr oder weniger in das Dunkel der Peripherie verdrängt wird – im Gegensatz zu einer ›vertikalen‹ Gesellschaft, wo es nur darum geht zu wissen, ob man mehr oder weniger oben (bzw. mehr oder weniger unten) in der Hierarchie steht.[17] Die gleiche Auffassung vertritt Jacques Donzelot: »Das Verhältnis zwischen den Polen der Gesellschaft nimmt nicht mehr die Form eines Gegeneinanders, sondern eines *Nebeneinanders*. Es gibt keine Ausbeutung mehr. Es gibt keine Herrschaft mehr. Es gibt vielmehr ein Sichabsetzen des ›modernisierten‹ Teils der Gesellschaft, der ohne Verwendung des ›unangepaßten‹ Teils und ohne Zwang ihm gegenüber stattfindet. Gerade diese Gleichgültigkeit erzeugt die Gewalt. . . Eine Ironie der Geschichte: Der Konflikt gefährdete früher Gesellschaft und Demokratie: Er mußte gebannt werden, noch bevor er sein ganzes Zerstörungsvermögen entfaltete. Heute ist der Konflikt der einzige Ausweg, um daran zu erinnern, daß die Gesellschaft eins ist und daß es ohne ›gleiche Würde‹ ihrer Mitglieder keine Demokratie gibt.«[18]

Allerdings sollte man die genaue Bedeutung des Begriffs ›Aus-

schluß‹ richtig erfassen, der übrigens stark voneinander abweichenden Situationen entsprechen kann. Nach Ansicht Robert Castels, der lieber von »Ent-Bindung« spricht, ist der Ausschluß kein Zustand an sich, eine Art ontologischer Status, dem nur in Form von karitativer Unterstützung, ähnlich den wohltätigen Werken im 19. Jahrhundert, Abhilfe zu schaffen wäre. Der Ausschluß ist eher das Ergebnis eines dynamischen Prozesses, der mitten in der Weltgesellschaft wurzelt und sich aus ihrer Entwicklung ergibt. »Bevor es ›Ausgeschlossene‹ gab«, erinnert Robert Castel, »gab es ›Verwundbare‹, das heißt Menschen, die ein prekäres Verhältnis hatten und in die Arbeitslosigkeit zu stürzen drohten.«[19] Ausgeschlossene und ›Eingeschlossene‹ sind weit davon entfernt, getrennte Wesenheiten zu bilden; zwischen ihnen befindet sich vielmehr ein Kontinuum von Lagen, die entweder in Richtung Sicherheit oder in Richtung Verwundbarkeit führen. Im Verhältnis zu dieser Dynamik, die die ganze Gesellschaft durchzieht, ist der Ausschluß einzuordnen. Mit anderen Worten: Den Ausschluß wird man nicht beseitigen können, ohne zuvor im Kern des Sozialen zu handeln.[20] Was bieten nun aber die verschiedenen ideologisch-politischen Gruppierungen heute in Frankreich?

Die Rechte hat sich nur zu selten der sozialen Frage zugewandt. Sie hat fast nie Überlegungen über den Begriff der Sozialität angestellt, ebensowenig über das Wesen des sozialen Zusammenhalts. Sie hat nicht erkannt, daß das Soziale ein eigenes Leben hat und daß es sich nicht ganz auf das Ökonomische oder auf das Politische reduzieren läßt. Zum gegenwärtigen Zeitpunkt verteilt sie sich auf einen reformistischen Flügel, der die Schäden einer angeblich unabwendbaren Entwicklung zu begrenzen sucht, einen fremdenfeindlichen Flügel, dem zufolge nur der Einsatz von Polizisten und die Nennung eines Sündenbocks der Auflösung des sozialen Gefüges Abhilfe schaffen können, und einen liberalen Flügel, der nicht nur mit dieser zersplitterten Gesellschaft, logischer Folge seines Diskurs, zufrieden ist, sondern nun an der Entstehung einer ›flexiblen‹ Gesellschaft wirken will. Diese würde ausschließlich von den Gesetzen des Markts gesteuert und würde im Namen verabsolutierter Wettbewerbsfähigkeits- und Rentabilitätszwänge die endgültige Ausgrenzung von gut einem Viertel oder gar einem Drittel ihrer Bevölkerung von Herzen gern hinnehmen, während sich die ande-

ren beim Wettlauf um Produktivität und in der Gleichgültigkei gegenüber dem Nächsten überbieten würden.

Die verheerenden Auswirkungen der Moderne

Die Linke beklagt ihrerseits die Atomisierung des Sozialen und er kennt die Krise eines Wohlfahrtsstaats, der nunmehr eher den Aus schluß zu institutionalisieren neigt, als vor sozialen Gefahren zu schützen. Sie tut sich aber überaus schwer, die Schuld an den vor ihr festgestellten Verheerungen der Philosophie der Aufklärung und der Ideologie der Moderne zu geben, aus denen sie eben sowie der Liberalismus hervorgegangen sind. Entweder beschränkt sie sich auf den Vorschlag, die ›neue Armut‹ mit einer ›neuen Nächstenliebe‹ (mit humanitären Parolen und Medienaufrufen zur karitativen Wohltätigkeit) zu bekämpfen. Oder sie begnügt sich – wie Pierre Rosanvallon in seinem letzten Buch –, zu einem Übergang »von einer versichernden zu einer staatsbürgerlichen Auffassung des Sozialen und von einer passiven zu einer aktiven Auffassung des Wohlfahrtsstaats«[21] aufzurufen. Das heißt, weiterhin zu glauben, man könne von oben eine soziale Bindung neubeleben, die man doch zunächst an der Basis wiederaufleben müßte.

Es ist wohl klar, daß man das soziale Gefüge weder mit dem Knüppel noch auf Grund einer gemeinsamen Verabscheuung reparieren kann. Es ist auch klar, daß keine Philosophie der Solidarität aus der liberalen und individualistischen Auffassung des Gesellschaftsvertrags abgeleitet werden kann – wie aus den liberalen Vorschlägen zugunsten einer vollständigen Privatisierung des Sozialschutzes (›Versichern soll sich, wer kann, versichern soll sich, wer will‹), die, durch die Abschafffung der gegenseitigen Risikobeteiligung, in Frankreich höchstwahrscheinlich zu einer vergleichbaren Situation wie in der USA führen würde, wo 37,5 Millionen Einwohner überhaupt nicht krankenversichert sind, 22 Millionen nur einen Mindestschutz haben und 70 Millionen unzureichend versichert sind. Schließlich ist auch eines klar: Eine Sozialpolitik, die sich auf Fürsorge, Wohltätigkeit und Menschenliebe zugunsten der ›Ärmsten‹ beschränken würde, liefe darauf hinaus, Armut und Elend als Ergebnis einer unabwendbaren Entwicklung hinzustellen, und wäre damit nichts anderes als ein Verzicht, die Gesellschaft als Ganzes aufzufassen. Wil

man anfangen, die durch die ›neue soziale Frage‹ hervorgerufenen Probleme zu lösen, so sollte man vor allen Dingen die neuen Formen aufmerksam verfolgen, die der unausrottbare Wunsch nach sozialer Bindung heutzutage annimmt.

Ein Wiederaufleben der gemeinschaftlichen Formen

Bekannt ist die unter anderen von Michel Maffesoli entwickelte These, wonach wir gegenwärtig nicht etwa den Höhepunkt des individualistischen Triebs erleben, sondern vielmehr bereits sein Schwinden unter der Wirkung wieder aufkommender gemeinschaftlicher und ›tribaler‹ Formen sozialen Lebens. »Wollen wir unsere Epoche begreifen«, schreibt Maffesoli, »so müssen wir die Konturen der (wieder)auflebenden Sozialität erfassen, so müssen wir anerkennen, daß das Individuum und der – theoretische oder methodologische – Individualismus, der ihm als Rationalisierung dient, nicht mehr angebracht sind.«[22] Auf den Trümmern des Individualismus wie auf denen jener großen überdachenden Organisationen, die sich zur Entschärfung seiner Auswirkungen gebildet hatten, würden heute verschiedene Formen eines im wesentlichen gruppenmäßigen Zusammenseins wiederaufkommen, das man ebenso gut als ›Stamm‹ wie auch als ›Sippe‹ oder Gemeinschaft bezeichnen kann. Das ›Ich‹ als zentrale Darstellung des Lebens würde einem Aufblühen von ›Wirs‹ weichen, die zwar noch halb im Verborgenen liegen, deren Äußerungen jedoch bereits wahrnehmbar sind.

Gewiß, dieses ›Wir‹ ist anders geartet als das ›Wir‹, an das wir gewöhnt wurden. Maffesoli spricht von einer »Sättigung des Einzelnen« und dem Auftauchen einer »Massensubjektivität« und beschreibt eine im wesentlichen ausgewählte, flüchtige, vergängliche Sozialität. Die von ihm geschilderten Gemeinschaften bilden nicht mehr Gruppen, die auf einer gemeinsamen Abstammung oder zwangsläufig auf geteilten Überzeugungen gründen, sondern aufgrund von Werten, Gefühlen oder gemeinsamen Emotionen zustande kommen. Das sind Gemeinschaften, die manchmal unorganisiert, jedoch stets mit dem einheimischen Leben verbunden sind; sie geben der Geselligkeit und dem Einsatz breiten Raum, die konkrete Solidaritäten und damit eine grundlegende Sozialität erzeugen.

Diese sich aus vereinzelten Elementen zusammensetzende neue

Sozialität gründet sich auf eine Art konfliktive Harmonie, die ar den »Polytheismus der Werte« bei Max Weber erinnert.[23] Indem si den Vorrang des Emotionalen bekräftigt, stellt sie genau das Gegen teil der projizierenden Politik, der vertraglichen Einrichtung, de auf der Zusammensetzung der Interessen beruhenden rationaler Wirtschaft, der großen, im Kielwasser der Staatsnation entstande nen Einheitsstrukturen sowie der historistischen Ideologiebericht dar. Selbstverständlich können solche Gemeinschaften allerlei For men, gefällige und mißfällige, annehmen. Die kommunitaristische Bewegung, die sich in Amerika als Reaktion auf die liberalen unc neovertraglichen Thesen eines John Rawls entwickelt hat, finde hier ihren Platz. Das gilt ebenso für die neuen sozialen Bewegun gen, die nicht mehr auf berechenbaren und damit immer verhandel baren Interessen, sondern auf unreduzierbaren Werten gründen. Un terbringen lassen sich dort aber ebensogut einige größere religiös Bewegungen, manche größere Festvereine, ja sogar jene Vorstadt banden, ›Hooligans‹, ›Zulus‹ oder ›metropolitanen Indianer‹, di die von der Weltgesellschaft beseitigten Übergangsriten, sozialer Codici, Erkennungszeichen und eigentümlichen Sprachen spontar wieder entstehen lassen.

Heute ist der Kommunitarismus jedoch Gegenstand einer ebensc einhelligen wie bezeichnenden Verurteilung. Die Rechte neigt, ihr nur als ›chaotische‹ Anarchie zu deuten, die Linke ihrerseits als ›De mobilisierung‹. Damit drücken beide die gleiche jakobinische (zen tralistische) Sehnsucht nach einer um eine einzige Wahrheit organi sierten Modernität aus, nach einer vereinheitlichten Disziplin, nach einem abstrakt einheitlichen politischen Raum. »Daß das Wieder aufleben des Gemeinschaftsbegriffs leicht gebrandmarkt (Populis mus, Fundamentalismus, Obskurantismus, Fanatismus) werder kann«, schreibt Michel Maffesoli, »ist eindeutig. . . Doch diese Be schwörungen werden an der Sache nichts ändern. Ohne zu bestrei ten, daß diese Bezeichnungen einen Teil der von ihnen beschriebe nen Wirklichkeit abdecken, lassen sie nämlich nicht erkennen, daß es *auch* um die Gemeinschaft geht, das heißt um ein jenseits der Nützlichkeitserfordernisse, die die Moderne so sehr geprägt haben Liegendes.«[24]

Statt sich über dieses Aufblühen von ›Stämmen‹ – möglicherwei se lauter ›Laboratorien‹, in denen eine neue Form der Sozialität ent

steht – aufzuregen, sollte man vielmehr in dieser Entwicklung erkennen, was mit der Kraft des Verdrängten zurückkommt. »Das verdrängte Problem«, schreibt Pietro Barcellona, »ist das Problem der Herkunft, der Traditionen und der gemeinschaftlichen Bindungen, von denen wir abstammen.«[25] Dieser ungeordnete Ausbruch ist nämlich nur die Folge jener und etwas wie eine – normale oder pathologische – Kompensation für eine jahrhundertalte Logik der abstrakten Anerkennung, die das soziale Gefüge aufgelöst hat. Man sieht allerdings, was diese Entwicklung an Ambiguität in sich birgt: einerseits ein neues Bild des Kurzlebigen und manchmal sogar der Formlosigkeit zugunsten der kollektiven Trance, der sozialen Anziehungskraft in ihren leidenschaftlichsten Äußerungen; andererseits eine Rückkehr zu dionysischen Lebensformen, eine Wahlentscheidung zugunsten allen Organischen und gegen alles, was mechanisch und starr ist, eine Rückkehr zur Vielfalt der Sonderinteressen und der Besonderheiten, zum barocken Vitalismus, zur Formenreichtum, zur Naturnähe, zu den Vorrechten der Vorstellungswelt und zur Kultur des Gefühls – im Gegensatz zum abstrakten Universalismus und zu den großen vereinheitlichenden Kategorien, die von den rationalistischen und normierenden Systemen erzeugt werden.

Das Ende des Individualismus?

Maffesoli spricht von einer »Tribalisierung der Welt«. Andere sprachen von einer ›neuen Feudalisierung‹ der Gesellschaft oder vom Anbruch eines ›neuen Mittelalters‹. Das ist bestimmt auch, worum es sich handelt, und von daher hängt die Wiedergeburt der Gemeinschaften eindeutig mit einer Postmoderne zusammen, die durch das Wiederauftauchen ›altertümlich‹-traditioneller Elemente in einem Kontext von Spitzentechnologie und weitreichenden Austauschen gekennzeichnet ist.

Es hat also den Anschein, als würden wir sowohl den Höhepunkt des Individualismus als auch dessen Ende erleben. Wenn man annimmt, daß die Solidarität heute nicht mehr auf einer vertraglichen Grundlage beruhen kann (daß es keinen Sinn macht, sie auf einen urzuständlichen Gesellschaftsvertrag zu gründen, der eine ursprüngliche Gleichheit der Willen voraussetzt), wenn man annimmt, daß die soziale Bindung nur dann zurückkehren kann, wenn ein kollek-

tiver Lebenssinn wahrgenommen wird, dann ist die Wiedergebur der Gemeinschaften tatsächlich ein Zeichen, das wir beachten soll ten. Sie kann einen Weg zur gegenseitigen Anerkennung sowie zur Verschiedenheitsdenken aufzeigen – und zwar auf einem gemeinsa men Boden jenseits der reduzierenden Abstraktion des juristischer Universalismus und der Geldwirtschaft.

Das Ideal der Gemeinschaft – Ort der größten Freiheit

Es gälte dann, wie Pietro Barcellona schreibt, den Begriff der Ge meinschaft neu zu denken, »nicht als unterdrückenden, einengen den Käfig, sondern als freie Wahlentscheidung, beruhend auf dem Bewußtsein, daß die echte Anerkennung der Verschiedenheit unc der Besonderheiten nur in der Gegenseitigkeit nichtmonetärer Be ziehungen gegeben ist«.[26] Damit würde man in eine Gesellschaft ein treten, die nicht mehr auf einem zersplitternden Individualismu: gründet, sondern auf Gruppen, die um so mehr auf der Grundlage ihrer eigenen Besonderheit leben möchten, als sie fähig wären, die Besonderheit der anderen anzuerkennen.

Zum Schluß möchte ich daran erinnern, daß die Frage nach der verfassungsgebenden Gewalt schon immer der schwache Punkt der liberalen Theorie der Demokratie war. Für die Nouvelle Droite kann es eine echte Demokratie nur in der Mitwirkung geben. Was Benja min Constant die »Freiheit der Alten« nannte, war genau eine Frei heit, die auf der Teilnahme und Mitwirkung am kollektiven Schick sal sowie auf der Aufrechterhaltung des Gemeinwohls gründete Vielleicht, weil das Ideal der Gemeinschaft die Form definiert, die die Mitwirkung von allen am besten definiert, könnte es in der kommenden Jahrzehnten zum Ort der größten Freiheit werden.

(1996)

[1] Tony Anatrella, in *Le Monde* v. 2./3. April 1995, S. 11.

[2] Philippe Saint-Marc, *L'économie barbare,* Frison-Roche, Paris 1994, S. 16

[3] Studie Sofres, in *Le Monde* v. 22. Dezember 1994.

[4] Siehe Etienne Schweisguth, »La montée des valeurs individualistes«, in *Futuribles,* Juli–August 1995.

[5] Etienne Schweisguth, ebenda. Er betont, daß alle vorliegenden Studien »die Hypothese des Generationswechsels bestätigen und kein einziges Element enthalten, das auf einen Rückgang des Individualismus im Laufe eines Lebenszyklus hinweist«. (ebenda, S. 138)

[6] Siehe Mancur Olson, *Logique de l'action collective,* PUF, Paris 1978.

[7] »Das Beispiel der Autofahrer, die in einem Verkehrsstau an einer Kreuzung stecken«, schreibt Etienne Schweisgut, »stellt eine jener Situationen dar, bei denen die Logik des ›Gefangenendilemmas‹ gilt. Jeder Autofahrer weiß, daß, würden sich alle dem Allgemeinwohl entsprechend verhalten, das Ergebnis für jeden einzelnen vorteilhaft wäre. Doch jeder nimmt vorweg, daß die anderen sich eher für eine rein individuelle Strategie entscheiden werden als für eine kollektive, die ein gegenseitiges Vertrauen erfordert. Jeder Autofahrer weiß nämlich, daß, wenn alle anderen es unterließen, weiter vorzufahren, und warteten, bis sich der Stau gelöst hat, der Verkehr dann wieder seinen normalen Gang nehmen könnte. Jeder weiß aber auch, daß, unterläßt er es weiter vorzufahren, ein anderer ihm vor die Nase fahren und er dadurch seinen Platz verlieren wird – ohne Vorteil für die Allgemeinheit. Er verhält sich also wie alle anderen: Er fährt weiter vor, sobald ein Raum frei wird. Dabei verflucht er sich selbst, eine vom kollektiven Standpunkt so wenig rationale Verhaltensweise angenommen zu haben, blockiert aber lieber die anderen als sich selbst, was von seinem eigenen Standpunkt rational ist.« (»Les citoyens et le bien commun, in *Futuribles,* Juli–August 1995, S. 163).

[8] Tony Anatrella, aaO. (Anm. 1)

[9] Der Psychiater Xaxier Pommereau unterstreicht, daß die meisten Eltern »ihre Heranwachsenden lieben, jedoch nicht ertragen können, das Gesetz zu verkörpern und Verhaltensregeln sowie Grenzen auszusprechen, gegen die ihre Kinder zwangsläufig aufmucken werden – eine an sich normale und strukturierende Tatsache. Das Leben und das Denken sind konfliktiv. Eine Familie, die sich keine Konflikte erlaubt, ist eine kranke Familie.« (»Sans pères et sans repères«, in *Le Nouvel observateur,* 2. November 1995, S. 30)

[10] Pietro Barcellona, *Le retour du lien social,* Climats, Castelnau-le-Lez 1993, S. 37 f.

[11] Ebenda, S. 38.

[12] Jean-Baptiste de Foucauld u. Denis Piveteau, *Une société en quête de sens,* Odile Jacob, Paris 1995, S. 72.

[13] Ebenda.

[14] Ebenda, S. 82.

[15] Siehe Christian de Boissieu, »Le destin de la bulle financière«, in *Futuribles,* November 1994, S.5–19.

[16] Jean-Baptiste de Foucauld u. Denis Piveteau, aaO. (Anm. 12), S. 144 f.

[17] Alain Touraine schreibt in diesem Zusammenhang: »Es ist schwieriger,

in eine liberale Gesellschaft hineinzukommen als in eine stark hierarchi sierte.« (*Citoyenneté et urbanité,* Esprit, Paris 1991, S. 171)

[18] Jacques Donzelot, *Face à l'exclusion. Le modèle français,* Esprit, Paris 1991 S. 9.

[19] Robert Castel, »La fin de la société salariale«, in *Le Banquet,* 1995/1 S. 194. Siehe auch: ders., *Les métamorphoses de la question sociale. Une chro nique du salariat,* Fayard, Paris 1995.

[20] Ein weiterer widersprüchlicher Aspekt des Ausschlusses liegt daran, daß die ›neuen Armen‹ von der Gesellschaft, aber nicht völlig vom Markt ausge schlossen werden. Gewiß, ihre Mittel, Zugang zum Markt zu haben, sind begrenzt, da sie mittellose Verbraucher, zahlungsunfähige Schuldner oder Verkäufer von Arbeitskraft sind, die keine Käufer finden. Gleichzeitig muß man aber feststellen, daß auch für sie keine Lebensweise außerhalb des Marktes möglich ist. *»Niemand kann vom Markt ausgeschlossen werden«,* schreibt Eti enne Balibar, »ganz einfach, weil niemand herauskommen kann, weil der Markt eine Form bzw. ein ›soziales Gebilde‹ ist, das *kein Außen aufweist.* Mit anderen Worten: Wenn man jemanden vom Markt ausschließt, hält man ihn in Wirklichkeit [...] an dessen Rand, und dieser gehört immer noch zu dessen Innerem.« (*Les frontières de la démocratie,* Découverte, Paris 1992, S. 201)

[21] Siehe Pierre Rosanvallon, *La nouvelle question sociale,* Seuil, Paris 1995; ders., *La crise de l'Etat-Providence,* Seuil, Paris 1981.

[22] Michel Maffesoli, *La transfiguration du politique. La tribalisation du monde,* Grasset, Paris 1992, S. 165; ders., *Le temps des tribus,* Méridiens-Klincksieck, Paris 1988; ders., *La contemplation du monde. Figures du style communautaire,* Grasset, Paris 1993.

[23] »Der große königliche Marsch des Fortschritts Richtung Einheit oder Einigung«, schreibt Maffesoli, »ist kein unabwendbarer Prozeß. Und regelmäßig sind Zersplitterungen zu beobachten, die man bequemlichkeitshalber als ›polytheistisch‹ bezeichnen kann.« (*La transfiguration du politique,* ebenda, S. 66)

[24] Ebenda, S. 187. Charles Taylor, einer der Wortführer der kommunitaristischen Bewegung in Amerika, unterstreicht seinerseits, daß »der Fundamentalismus eine Geste des Bruchs ist gegenüber einer Anerkennung, die nicht erfolgt ist«. (*Le Monde,* 14./15. Mai 1995, S. 12)

[25] Pietro Barcellona, aaO. (Anm. 10), S. 21.

[26] Ebenda, S. 161.

Wie die soziale Bindung aufgelöst wurde

Alle traditionellen Gesellschaften betrachten den Menschen als gesellschaftliches Tier. In diesen Gesellschaften, die eine gemeinschaftliche Welt bilden, wird der Mensch als Mitglied eines organischen Ganzen wahrgenommen. Seine Besonderheit wird anerkannt, doch auf dem Hintergrund einer Integration in eine Stütze, die sein eigenes Wesen übersteigt und ihn mit seinesgleichen, sei es innerhalb seiner Familie, seiner Sippe, seines Stammes oder seiner Stadt, in Verbindung bringt. Der Mensch ist also von seinen Zugehörigkeiten nicht zu trennen, aus denen er seine gesellschaftliche Rolle und seine Verhaltensnormen holt; was übrigens nicht heißen soll, daß er in irgendeinem gemeinschaftlichen Gefängnis eingeschlossen ist. Er kann von der Gruppe, der er angehört, abrücken; dabei ordnet er sich aber immer noch gegenüber dieser Gruppe ein. Mehr noch: Sofern das ›Ich‹ nur ein Moment in der Entstehung des ›Wir‹ ist, läuft das ›Ich‹ (wenn beide aufeinandertreffen) zu keinem Zeitpunkt Gefahr, völlig zerstört zu werden, sondern zieht aus dieser Konfrontation neue Kraft. In diesem Blickwinkel steht die globale Gesellschaft im Vordergrund, und der individuelle Körper kann nicht unabhängig vom sozialen Körper aufgefaßt werden, der vielmehr an dessen ›Aufbau‹ mitwirkt. Diese soziale Bindung ist außerdem reich an Solidaritäten, die auf der Verwandtschaft oder der Nachbarschaft gründen. Solche Gesellschaften werden als Ganzes erfaßt, daher der Begriff ›holistisch‹, um sie zu bezeichnen.

Der Individualismus läßt dagegen die Legitimität der Gesellschaften auf einem abstrakten, von seinen Zugehörigkeiten abgeschnittenen Menschen gründen. Man stellt dann auf, daß die Ordnung der Dinge den Wünschen, den Bedürfnissen, der Vernunft oder dem Willen des Menschen untergeordnet ist. Dieser erhält einen eigenen, von seinen sozialen Eigenschaften unabhängigen Wert. Er ist zugleich Ursprung und Zweck des sozialen und des Wertesystems: Die Werte werden nur dann angenommen, wenn sie von ihm stam-

men. Die Gesellschaft bildet nicht mehr ein Ganzes, sondern eine bloße Addition einzelner Atome.

Der Übergang vom Holismus zum Individualismus stellte eine lange Entwicklung dar, die ich hier nur streifen möchte. Diese Entwicklung beginnt mit dem Christentum, das den Keim des Individualismus nach Europa brachte, indem es die Gleichwertigkeit der Menschen vor Gott behauptet und das Seelenheil zu einer privaten Angelegenheit macht; damit trennt es den Einzelnen von seinen sozialen Eigenschaften. Das Christentum behält zwar während des gesamten Mittelalters die Idee vom Gemeinwohl bei, doch behauptet Wilhelm von Occam bereits im 14. Jahrhundert, daß es jenseits des Einzelnen nichts gebe, woraus er unter anderem schließt, daß die Gesellschaften lediglich eine Ansammlung von Menschen seien.

Gleichzeitig wird das Prinzip der geistlichen Gleichheit allmählich in den außerkirchlichen Bereich übertragen. Die Metaphysik der Subjektivität nistet sich ab Descartes, dann mit dem englischen Liberalismus und der Aufklärung ein. Mit Descartes kommt die Vorstellung auf, daß die Natur kein wohlgeordneter, harmonischer Kosmos sei, sondern ein roher Stoff ohne Sinn, den sich der Mensch aneignen und ganz nach Belieben manipulieren könne. Daraus ergibt sich, daß »jegliche Form mythischen Bündnisses zwischen den Menschen und der Natur und jede Form der Anerkennung der Verschiedenheit entmythisiert und entsakralisiert werden muß« (Pietro Barcellona). Das ist der Beginn des Prozesses der Welt›entzauberung‹.

Der Einzelne gründet selber seine Normen und Gesetze

Ab der Aufklärung ist die Wissenschaft nicht mehr nur das privilegierte Mittel, die Welt kennenzulernen. Sie wird zu einem Instrument, das naturgemäß im Dienst der Ziele stehe, die ihr ihren moralischen Wert verleihen, nämlich die Emanzipierung der Menschheit, das Glück und der Fortschritt. Mit Kant schließlich strebt der als eigenständig definierte moralische Wille nach nichts anderem als nach sich selbst als Freiheit und stellt das allgemeingültige Gesetz auf, das zu befolgen er sich entschließt. Mit anderen Worten: Der Wille nimmt sich selbst zum Gegenstand.

Von Emile Durkheim bis Norbert Elias, von Max Weber bis Louis Dumont haben zahlreiche Soziologen das Zutagetreten der Moderne als eine dauerhafte Entwicklung in Richtung eines wachsenden Individualismus gekennzeichnet. Die gesamte moderne Philosophie ist nämlich eine Philosophie des Subjekts. Sie behauptet den Vorrang des Menschen sowohl als Wert (jeder Mensch ist jedem anderen gleichwertig) wie auch als Prinzip (nur der Mensch ist die Quelle der Normen und der Gesetze). »Was die Moderne eigentlich definiert«, schreibt Alain Renaut, »ist zweifellos die Art und Weise, wie der Mensch dort als die Quelle seiner Vorstellungen und Handlungen, als ihre Grundlage (subjectum, Gegenstand) oder auch als ihr Schöpfer und Träger aufgefaßt und behauptet wird: Der Mensch des Humanismus will nicht mehr seine Normen und Gesetze von der Natur der Dinge oder von Gott empfangen, sondern sie selber gründen aufgrund seiner Vernunft und seines Willens.«[1]

Das Prinzip der völligen Verfügbarkeit der Herkunft

Das Programm der Moderne wird also darin bestehen, den Einzelnen von seinen persönlichen Abhängigkeits- oder Zugehörigkeitsbindungen zu befreien mit dem Aufbau einer Ordnung, die auf dem subjektiven Willen, der formalen Gleichheit und dem Vorrang des Gesetzes gründet. Das moderne Recht wird ein subjektives Recht sein, das nicht mehr auf der Idee der Gerechtigkeit innerhalb einer Beziehung gründet, sondern auf dem Begriff von Rechten, die dem Wesen jedes einzeln betrachteten Menschen innewohnen. Wünsche und Erwartungen sollen systematisch in Rechte umgewandelt werden. Auf politischer Ebene werden sich die Gesellschaften als durch den Vertrag selbstbegründet betrachten. Das Gesetz wird auf den Willen der Menschen gegründet und möglichst der Macht der Traditionen entzogen sein.

Der Bruch der sozialen Bindung äußert sich also zunächst auf der vertikalen Ebene, durch eine Trennung zwischen Vergangenheit und Gegenwart. Mit der Moderne kommen Gesellschaften auf, die im Namen der Freiheit des Einzelnen die Autorität der Tradition bestreiten und beschließen, nach dem Prinzip der völligen Verfügbarkeit der Herkunft die Welt in der Gegenwart neu zu organisieren.

Die Herkunft ist nunmehr stumm, sie zählt nichts mehr. Die Vergangenheit trägt nicht mehr dazu bei, den zu befolgenden Weg zu weisen. Nur die Zukunft zählt, eine Zukunft, die der Mensch selber rational bestimmen kann. »Die Kinder von sich selbst sein, das ist der verborgene Gedanke, der die Moderne durchzieht«, bemerkt Pietro Barcellona.[2] Dieses Hirngespinst der Selbsterzeugung, das heutzutage in der Wahnvorstellung ausbricht, jeder könne sich selbst genügen und sein Leben von nichts aus aufbauen, führt paradoxerweise zur Zerstörung der Unterschiede. »Die Kinder von sich selbst zu sein und über alles zu verfügen«, fährt Pietro Barcellona fort, »heißt zwangsläufig, die Macht zu verfügen einem einzigen Herrn, einem einzigen Souverän zu überlassen: die Starre, die Identität, das Eine sind die Formen dieser Entwurzelung gegenüber der Vielfalt der Beziehungen zwischen konkreten Menschen und Natur, aber auch der Zerstörung jeder sozialen Bindung und jeder Abhängigkeit gegenüber anderen.«[3]

Der Rückgriff auf die unsichtbare Hand

Dieser vertikale Bruch geht jedoch auch mit einem horizontalen einher. Wie könnte man nämlich den Menschen von seinen Zugehörigkeiten befreien, ihn in der Abstraktion eines Zustands begreifen, in dem er von Natur aus an nichts gebunden wäre, und gleichzeitig eine soziale Bindung aufrechterhalten? Eine Bindung ist definitionsgemäß eine *bindende* Beziehung. Den Menschen von allen seinen Bindungen zu befreien, heißt unvermeidlich die Bedingungen für eine Zerstörung der sozialen Bindung schaffen. In diesem Sinne läßt der individualistische Trieb »jeden nicht nur seine Ahnen vergessen, sie verbirgt ihm auch seine Nachkommen und trennt ihn von seinen Zeitgenossen; sie führt ihn ständig auf sich allein zurück und droht ihn schließlich ganz und gar in der Einsamkeit seines eigenen Herzens einzuschließen«. (Alexis de Tocqueville)[4]

Die Theorien des Vertrags behaupten, den Ursprung der Gesellschaft zu erklären. Wie könnte aber eine soziale Bindung zwischen eigenständigen Menschen zustande kommen, die angeblich nur sich selbst gehorchen? Mit dieser grundlegenden Frage wurde die Moderne immer wieder konfrontiert.

Die liberale Antwort zieht das Modell des Marktes heran. Für

Adam Smith errichtet der Markt eine Form der abstrakten sozialen Steuerung, in der die öffentliche Ordnung die unabsichtliche Folge der Handlungen von einzelnen Trägern ist, die von der egoistischen Suche nach ihren Interessen angetrieben werden. Der Rückgriff auf den Markt – sofern dieser eine Form der Steuerung ohne anderen Gesetzgeber als die ›unsichtbare Hand‹ darstellt – soll das Problem der Begründung der Verpflichtung im Gesellschaftsvertrag lösen, ohne sich an das Politische wenden zu müssen. Dazu werden die zwischenmenschlichen Beziehungen wie Beziehungen zwischen Waren aufgestellt. Adam Smith faßt die Ökonomie als die Grundlage der Gesellschaft und den geschäftlichen Austausch – der zwangsläufig egalitär ist, da er über jenen allgemeingültigen Gegenwert, das Geld, erfolgt – als das Modell sämtlicher sozialen Beziehungen auf. Nun ist der Markt nicht mehr nur ein ökonomischer, sondern auch ein soziologischer Begriff. Der Bürger geht mit dem Verbraucher, die Marktgesellschaft mit der Marktwirtschaft ineinander über. Die natürliche Harmonie der Interessen genügt, das reibungslose Funktionieren der globalen Gesellschaft zu regulieren, wobei letztere als fließender Markt angesehen wird, der sich auf alle Menschen und alle Länder erstreckt und sowohl die Abschaffung der Grenzen[5] als auch den Verfall des Politischen und des Staates ahnen läßt.

Der geschäftliche Austausch schafft keine Verpflichtungen

In Wirklichkeit kann der Markt aber das soziale System nicht ersetzen. Warum? Ganz einfach, weil der geschäftliche Austausch aufgrund seines egalitären Wesens keine Verpflichtungen schafft. »Die Kaufhandlung ruft keine Gegenhandlung hervor, so wie das Geschenk das Gegengeschenk hervorruft«, bemerken Jean-Baptiste de Foucauld und Denis Piveteau. In der Kaufhandlung sowie im Dienstvertrag stellt sich die Parität zwischen dem, was man erhält, und dem, was man bietet, sofort ein. Die ganze klassische Theorie des ›Gleichgewichtspreises‹ beruht sogar darauf. Der Saldo des Austauschs ist – im Prinzip – null, sobald der Austausch abgeschlossen ist: Der geldliche Gegenwert hat jede Schuld getilgt. In einer Logik des Geschenks dagegen ist jeder vielen anderen verpflichtet und ist wiederum von vielen Verpflichteten umgeben. Die Schuld ist nie-

mals beglichen, und gerade dieses ständige Ungleichgewicht mach aus dem nie abgeschlossenen Austausch eine Art Perpetuum mobi le, das die soziale Bindung festigt.«[6]

Die gegenseitige Gleichgültigkeit

Das Geldverhältnis führt zwischen den Menschen lediglich ein Ver hältnis gegenseitiger Gleichgültigkeit ein. Es ist unfähig, die sozial Bindung zu strukturieren, das heißt, der Anerkennung der konkre ten Besonderheit der Tauschenden (die hier einzig auf ihre Fähig keit, zu kaufen und zu verkaufen, reduziert sind) als Stütze zu die nen. »Die Abstraktion des Geldes«, führt Pietro Barcellona weiter hin aus, »ist nicht das allgemeine Merkmal, in dem die gegenseitig Anerkennung zweier unterschiedlicher Individuen auf Grund de Zugehörigkeit zu einem gemeinsamen Schicksal erfolgt, sondern ge nau das Gegenteil: nämlich die Verkennung des Menschen als Ver schiedenheit und Besonderheit. Die Abstraktion des Geldes ruft di Trennung und den Abstand zwischen den Menschen hervor, abe auch den Abbau ihrer besonderen Unterschiede.«[7]

Die Förderung des Individuums zieht also eine langsame Auflö sung des Sozialen nach sich, die in die Anomie und die Atomisie rung mündet. Mit der Moderne wird die soziale Bindung zur reiner Zufälligkeit. Nun folgt sie aus der Zusammenstellung der einzelner Laufbahnen, ist also nicht mehr ein Bestandteil des menschlicher Wesens. Und in dieser Sicht ist die Entstehung des modernen Staa tes einzuordnen.

In Frankreich übernahm die Revolution von 1789 den Willen de früheren monarchischen Regimes, eine unmittelbare Beziehung zwi schen den Menschen und dem Staat jenseits der Abschirmung de Zwischenkörperschaften herzustellen. »Niemand darf den Bürger ein Interesse für Zwischenkörperschaften einflößen, sie vom Ge meinwesen durch Zunftgeist trennen«, erklärte Le Chapelier 179 bei der Annahme jener Verordnung, die die traditionelle Berufsor ganisation abschaffte. Die Aktion des Staates fließt nunmehr mi dem Aufbau des Markts zusammen, der ebenfalls zu einer Entterri torialisierung der sozialen Verhältnisse führt, da die organischer Beziehungen durch Geldverhältnisse abgelöst werden. Wie Pierr Rosanvallon richtig erkannte: »Die Staatsnation und der Markt ver

weisen auf ein und dieselbe Form der Sozialisierung im Raum. Sie sind nur im Rahmen einer atomisierten Gesellschaft denkbar, in der der Einzelne als eigenständig aufgefaßt wird.«[8]

Der sich allmählich einrichtende Wolhlfahrtsstaat hat also zwei grundlegende Ursachen: zum einen die jakobinische (zentralistische) Tradition, die nur von einer unmittelbaren Beziehung zwischen einer Masse undifferenzierter Menschen und einem Zentralstaat wissen will, der sich immer auf den Trümmern der Zwischenkörperschaften aufgebaut hat; zum anderen aber auch die Notwendigkeit für den Staat, die durch den Aufstieg des liberalen Individualismus verursachten Schäden im sozialen Gewebe zu beheben. Um das Eingehen der natürlichen Solidaritäten, hervorgerufen durch den Aufschwung des Individualismus und der Ideologie des Erfolgs durch Wettbewerb, auszugleichen, mußte der moderne Staat in der Tat Aufgaben im Bereich des Fürsorgewesens übernehmen, die früher in dem Rahmen organischer oder gemeinschaftlicher Strukturen, etwa der Familie, übernommen wurden. Mit anderen Worten: Das Verlangen nach öffentlicher Dienstleistung rührt grundsätzlich von diesem Einander-Gegenüberstehen von Mensch und Staat infolge des Untergangs der früheren organischen Strukturen her sowie von der äußersten Verwundbarkeit, die sich daraus für die Menschen ergeben hat. Wie Hegel richtig bemerkt hatte: Sobald die individuellen Interessen als Rechte des Subjekts aufgestellt werden – Rechte, die nur der Staat garantieren kann –, werden diese Rechte und diese Interessen gleichzeitig in den allgemeinen Zweck der staatlichen Ganzheit übertragen.

Eine Neutralisierung des Sozialen

Die Liberalen mögen den Wohlfahrtsstaat als ein System der »legalen Beraubung« (Bastiat) verurteilen, sie sind aber in erster Linie für seine Entstehung verantwortlich: Je individualistischer eine Gesellschaft ist, desto mehr fällt nämlich die Solidaritätsaufgabe dem Staat zu. Marcel Gauchet bemerkt in diesem Zusammenhang: »Der Staat ist der Spiegel, in dem sich der Einzelne in seiner Unabhängigkeit und Überheblichkeit erkennen konnte, als er sich von seiner zwingenden Eingliederung in die reellen Gruppen loslöste.«[9] Nun begreift man den Zusammenhang besser, der zwischen der Behaup-

tung des Einzelnen und der wachsenden Einflußnahme des Staat besteht. »Eine lächerliche Unternehmung ist es«, fährt Gauchet fort »Individuum und Staat gegenüberstellen zu wollen, da sie absolut einander ergänzende Elemente sind, deren scheinbare Rivalität nur das Mittel für beide ist, sich gegenseitig zu festigen. Immer mehr Individuum bedeutet immer mehr Staat. Dieser wird nicht schwinden, ohne daß jenes schwächer wird.«[10]

Somit ist der moderne Staat paradoxerweise gleichzeitig die Krönung der Bindung, die ihn mit allen unter seiner Autorität befindlichen Menschen zusammenschließt, und die Negierung der Bindung, die sie miteinander verbindet. Diese Negierung nimmt die Form einer Vereinheitlichung und Neutralisierung des Sozialen an. Der Staat neutralisiert die inneren Unterschiede und die Bindungen gemeinschaftlicher Zugehörigkeit. Die *reductio ad unum*, erinnert Pietro Barcellona, ist eine »Voraussetzung des Begriffs des modernen Staates«; letzterer »drückt eine Logik der Identität, der Übereinstimmung, aus, die die Unterschiede zu neutralisieren oder sie zumindest zufällig und trotzdem auf ein einziges quantitatives Maß reduzierbar zu machen neigt«.[11] Man gerät nun in einen besonderen Teufelskreis: Je mehr sich die sozialen Bindungen lockern, desto mehr wächst die Abhängigkeit vom Staat. Und je mehr die Abhängigkeit vom Staat wächst, desto mehr muß dieser seine Eingriffe auf sämtliche Lebensbereiche ausdehnen; dabei beschleunigt er den Prozeß, dem er angeblich entgegenwirken soll.

Für die Menschen selbst sind die Folgen gefährlich. Von Tocqueville gut erkannt, bildeten die verschiedenen Zwischenkörperschaften in den traditionellen Gesellschaften ebensoviele Gegenmächte gegenüber dem Zentralstaat, dessen absolute Macht somit in der Praxis eingeschränkt wurde. In einer sich aus Einzelindividuen zusammensetzenden Gesellschaft hingegen widersetzt sich nichts dem Zentralstaat. Aufgrund seiner Logik selbst kann dieser aber den Bürgern nur die theoretisch unparteiische Anwendung des Gesetzes garantieren, wobei er den Einzelnen einzig auf die Freiheit des Marktes verweist. Diese ist aber nur ein Mythos. Das war bereits Ende des 18. Jahrhunderts zu sehen, als die Arbeitsbedingungen in vertraglicher Form neu gedacht wurden.

Nach der Ansicht der Revolutionäre hätte jeder seine Chance, wenn man einen von der Vormundschaft der alten Zünfte befreiten Arbeitsmarkt schüfe, auf dem Arbeitgeber und Arbeitnehmer frei über die Anstellung verhandeln würden. Das hieße aber die Machtauswirkungen gering achten und vergessen, daß die ›Freiheit‹ desjenigen, der seine Arbeitskraft verkauft, nicht gleich ist mit der Freiheit desjenigen, der diese Arbeitskraft in Dienst nimmt. Daraus entstand bis mindestens Ende des 19. Jahrhunderts eine der schlimmsten Notlagen.

Der vom Individualismus erforderte Begriff der Gleichheit ist ebenso undurchsichtig. Die Philosophie der Aufklärung wollte aus ihm sowohl eine Waffe gegen die Hierarchien als auch einen Unabhängigkeit erzeugenden Begriff machen. Doch sind diese beiden Ziele unvereinbar: Die Gleichheit wirkt antihierarchisch nur unter Voraussetzung, daß sie gleich macht; damit erschwert sie allerdings um so mehr die Behauptung einer echten Unabhängigkleit. So strittig die früheren Hierarchien auch gewesen sein mögen, sie wirkten zumindest integrierend. Früher wurde selbst der Dorftrottel sozial anerkannt und konnte eine Rolle spielen. In einer egalitären Gesellschaft besteht die Schwierigkeit darin, als besonderes Wesen anerkannt zu werden. Die Gleichheit der Menschen macht sie austauschbar, während sich der Gebrauchswert einzig in dem Tauschwert erschöpft.

Über den modernen Menschen schreibt Jean-Michel Besnier: »Ein Individuum ist er zwar, aber in dem Sinne, wie ein Vertreter, irgendein Vertreter, des Menschengeschlechts bezeichnet wird; seinem Nachbarn ist er gewiß gleich, aber in dem Sinne, daß der eine ebensoviel wert wie der andere ist, daß keiner mehr unersetzlich ist in einer Welt, die auf die Gleichwertigkeit der Güter und der Menschen reduziert ist und die Herbert Marcuse als ›Welt der Eindimensionalität‹ bezeichnete.«[12] Die Förderung dieses abstrakten Individuums mündete in Wirklichkeit in »die allgemeine Reduzierung der Beziehungen zwischen den konkreten Menschen auf den Zustand der Ware, die Bildung eines riesigen Apparats zur Neutralisierung der Unterschiede und die Auflösung jeglicher Bindung persönlicher Solidarität«.[13]

Man wollte den Menschen ›befreien‹, man hat ihn lediglich in ei anderes Gefängnis umgelegt. Man hat die mit der Geburt und de gesellschaftlichen Stellung verbundenen Privilegien abgeschafft, ma hat sie aber durch die Privilegien des Geldes ersetzt. Man hat ein persönliche Macht, die identifizierbar, lokalisierbar war und als sol che, unter Umständen, umgestürzt werden konnte, durch eine ab strakte, juristisch-monetäre Macht abgelöst, auf die niemand Ein fluß ausüben kann. Die Französische Revolution von 1789 hatte e bereits vorgezeigt, als sie die alte Aristokratie absetzte, nur um di der bürgerlichen Gesellschaft eigentümliche ökonomische Hiera chie zu errichten – mit dem Wahlrecht nach Vermögensabschätzun als Zugabe. Von seinen Zugehörigkeiten abgeschnitten, die alle schüt zende, sinntragende und orientierende Strukturen waren, ist der Ein zelne gegenüber den Suggestionen der Medien und der sozialen Kon ditionierungen noch nie so allein, so verwundbar, so ohnmächti gewesen wie heute.

Nicht nur weil die Bestätigung der sozialen Verhältnisse nur auf gedrängt werden kann, mündet die Verkündigung der abstrakte Gleichheit in eine Einschränkung der Freiheiten, sondern auch, wei der nur auf sich selbst bedachte Einzelne spontan dazu neigt, au seine Beteiligung an den öffentlichen Angelegenheiten zu verzich ten, dem Ort schlechthin, wo seine Freiheit zum Tragen kommei kann.

Da die Menschen anerkanntermaßen sich selbst genügen, brauch die Macht nicht mehr zu versuchen, sie gemeinsam einen Sinn tei len zu lassen. Jede gedankliche Beschäftigung über die Werte, di Ziele und Zwecke des Lebens, die beste Art, ein ordentliches Leber zu führen, wird also in die Privatsphäre zurückgedrängt. Auf die sem Gebiet rühmt sich der liberale Rechtsstaat seiner Neutralität - auf gut deutsch: seiner Gleichgültigkeit.[14] Doch dieser Gleichgül tigkeit der Behörden gegenüber dem, was die Menschen aus ihre ›Freiheit‹ machen, entspricht bald die Gleichgültigkeit der Menscher gegenüber dem öffentlichen Leben. Man überläßt dem Staat die kol lektiven Sorgen und achtet darauf, ihm möglichst wenig zu geben Vom Staat erwartet man vor allem Komfort und Sicherheit, das heiß den Schutz der Personen und Güter, sei es um den Preis einer gerin geren Freiheit. Der ›freie‹ Einzelne neigt also dazu, in eine neu Form der Abhängigkeit einzuwilligen. In diese Bresche, die das Des

interesse für die öffentlichen Angelegenheiten schlägt, stürzt der Totalitarismus hinein – und insofern tragen die einzig auf der Vertretung gründenden liberalen Demokratien immer ihre totalitäre Verneinung in sich.

Tocqueville hatte diese Entwicklung sehr gut vorausgesehen: »Die Liebe zur öffentlichen Ruhe ist oft die einzige politische Leidenschaft, die sich diese Völker bewahren, und sie wird bei ihnen in dem Grade tätiger und mächtiger, wie alle andern erlahmen und absterben; das treibt die Bürger natürlich dazu, der Zentralgewalt fortwährend neue Rechte zu übergeben oder sich aneignen zu lassen, die allein den Wunsch und die Mittel zu haben scheint, sie vor Anarchie zu schützen, indem sie sich selbst verteidigt.« Und an späterer Stelle: »Ich erblicke eine Menge einander ähnlicher und gleichgestellter Menschen, die sich rastlos im Kreise drehen, um sich kleine und gewöhnliche Vergnügungen zu verschaffen, die ihr Gemüt ausfüllen [...] Über diesen erhebt sich eine gewaltige, bevormundende Macht, die allein dafür sorgt, ihre Genüsse zu sichern und ihr Schicksal zu überwachen. Sie ist unumschränkt, ins einzelne gehend, regelmäßig, fürsorglich und mild. Sie wäre der väterlichen Gewalt gleich, wenn sie wie diese das Ziel verfolgte, die Menschen auf das reife Alter vorzubereiten; statt dessen aber sucht sie bloß, sie unwiderruflich im Zustand der Kindheit festzuhalten.«[15]

Ursprünglich hatte der Individualismus gewiß eine objektive (oder vielmehr intersubjektive) Dimension, die durch seine universalistischen Grundlagen bedingt war. Er definierte sich nämlich als Ablehnung jeglicher Form von Heteronomie und forderte, daß ein Verhaltensgrundsatz nur dann anzuerkennen sei, wenn er verallgemeinert werden könne. Im wirklichen Leben ist diese Dimension jedoch dem reinen Egoismus gewichen, der reinen Gleichgültigkeit gegenüber dem Anderen, der unmißverständlichen Behauptung des individuellen Ichs als absoluten Wert, der gleichzeitig die Menschen jeglicher Normativität entzieht.

Manche bemühen sich heute, den Individualismus zu retten, da diese Entwicklung ihrer Ansicht nach nicht unvermeidlich gewesen sei. Zwischen Individuum und Subjekt sowie zwischen Unabhängigkeit und Autonomie unterscheidend, stellen sie gern einen auf dem Willen zur Autonomie gründenden Individualismus einem Individualismus gegenüber, der reiner Narzißmus sei. Es läßt sich

aber leicht beweisen, daß sich der eine aus dem anderen ergibt. Alain Renaut, zum Beispiel, schreibt, daß die Autonomie »sich mit jeder denkbaren Form der Unabhängigkeit nicht im geringsten deckt: In der Idealvorstellung der Autonomie bleibe ich von Normen und Gesetzen abhängig, vorausgesetzt, daß ich sie freiwillig akzeptiere«.[1] Zugegeben. Warum sollte ich sie aber akzeptieren? Wenn ich sie freiwillig akzeptieren kann, kann ich sie dann auch nicht freiwillig ablehnen? Und was sollte mich daran hindern, sie abzulehnen, wenn es meines Erachtens in meinem Interesse liegt, es zu tun – da ich ja stets auf die Maximierung meiner individuellen Nützlichkeit bedacht sein soll, da keiner besser als ich bestimmen kann, welches mein Interesse ist, und man zudem nur sein besseres Interesse zu verfolgen brauche, um zum Gemeinwohl beizutragen?

Die Freiheit hört dort auf, wo sie die Freiheit der anderen beeinträchtigt, sagt die liberale Lehre. Bin ich aber wirklich frei, wenn ich die Freiheit der anderen achten muß? Und wenn ich es bin, warum sollte ich mir diesen Zwang antun? Warum sollte ich nicht vielmehr versuchen, das Gesetz zu übertreten, ohne mich dabei erwischen zu lassen? Man stößt hier auf die Frage nach den Grundlagen der Verpflichtung innerhalb einer Gesellschaft, die auf dem Prinzip beruht, daß es außerhalb des Menschen selbst keine Grundlage gebe. Wie man sieht: Der Individualismus führt zwangsläufig zum Verlust der Regeleinhaltung, der wiederum den Untergang der Selbstlosigkeit und die Auflösung der sozialen Bindung nach sich zieht.

(1996)

[1] Alain Renaut, *L'Individu. Réflexions sur la philosophie du sujet,* Hatier, Paris 1995, S. 6.

[2] Pietro Barcellona, *Le retour du lien social,* Climats, Castelnau-le-Lez 1993, S. 21.

[3] Ebenda.

[4] Alexis de Tocqueville, *Über die Demokratie in Amerika,* Zweiter Teil von 1840, S. 149 f.

[5] »Ein Kaufmann ist nämlich nicht zwangsläufig Bürger eines bestimmten Landes. Für ihn ist es höchst gleichgültig, von welchem Ort aus er seinen Handel betreibt. Schon kleine Ärgernisse können ihn veranlassen, sein Kapital und damit auch das von ihm finanzierte Gewerbe in ein anderes Land zu verlagern.« Adam Smith, *Der Wohlstand der Nationen*

Eine Untersuchung seiner Natur und seiner Ursachen, 1776, Beck, München 1974, Buch III, Kap. 4, S. 343.

[6] Jean-Baptiste de Foucauld u. Denis Piveteau, *Une société en quête de sens,* Odile Jacob, Paris 1995, S. 72.

[7] Pietro Barcellona, aaO. (Anm. 2), S. 158.

[8] Pierre Rosanvallon, *Le libéralisme économique. Histoire de l'idée de marché,* Seuil, Paris 1989, S. 124.

[9] Marcel Gauchet, »Tocqueville l'Amérique et nous«, in *Libre,* 1980, S. 106.

[10] Ebenda.

[11] Pietro Barcellona, aaO. (Anm. 2), S. 108.

[12] Jean-Michel Besnier, *Tocqueville et la démocratie. Egalité et liberté,* Hatier, Paris 1995, S. 30.

[13] Pietro Barcellona, aaO. (Anm. 2), S. 157.

[14] Über »die Gleichgültigkeit des liberalen Systems gegenüber den Menschen, die in ihm leben«, siehe Jean-Christophe Rufin, *La Dictature libérale,* Jean-Claude Lattès, Paris 1994, S. 300–303.

[15] Alexis de Toqueville, aaO. (Anm. 4), S. 431 u. 463.

[16] Alain Renaut, aaO. (Anm. 1), S. 46.

Die Ideologie der Arbeit

Die Ideologie der Arbeit gründet anscheinend in der Bibel. Gleich nach seiner Erschaffung wird der Mensch nämlich durch die Aktion definiert, die er auf die Natur ausübt: »Seid fruchtbar und mehret euch und füllet die Erde und machet sie euch untertan.« (1. Mose,1,28) Gott setzte den Menschen in den Garten Eden *ut operatur,* »damit er ihn bebaue« (1. Mose, 2,15). Diese Textstelle befindet sich vor dem Bericht der Erbsünde. Die Arbeit folgt also nicht aus dieser Sünde, wie allzuoft behauptet, sondern die härteren Bedingungen, unter denen sie nun zu erledigen sein wird: Nach dem Sündenfall wird der Mensch sein Brot »im Schweiße seines Angesichts« verdienen.

Durch die dem Menschen zugewiesene Aufgabe, sich die Erde »untertan« zu machen, wird bereits die weltweite und unbedingte Entfaltung vom Wesen der modernen Technik eingeleitet – als Endpunkt einer Metaphysik, die zwischen Mensch und Natur ein rein *instrumentales* Verhältnis herstellt. Der Mensch ist für die Arbeit bestimmt, und diese Arbeit hat die Bestimmung, die Welt zu verändern; sie stellt also einen Bruch mit dem Sein dar, eine Herrschaft über eine Welt, die zum Gegenstand der menschlichen Beherrschung erklärt wird. So wie der Mensch das Objekt Gottes ist, so wird die Erde zum Objekt des Menschen, der sie verwandelt, indem er sie der technischen Vernunft unterwirft. Gleichzeitig nimmt die Arbeit eine überaus *moralische* Bedeutung an. Paulus sagte. »Wer nicht arbeiten will, soll nicht essen«, ein ursprünglich in Form einer Feststellung ausgesprochener Satz (»wer nicht arbeitet, braucht nicht zu essen«), der aber sehr bald zu einer vorschreibenden Formel wurde: »Wer nicht arbeitet, darf nicht essen.«

Sich von der Notwendigkeit befreien

Diese Weltanschauung, die uns heute so vertraut erscheint, steht in völligem Gegensatz zu der in nahezu allen traditionellen Gesellschaften vorherrschenden Vorstellung. In den letzteren hat der Satz

»Not kennt kein Gebot« keine Gültigkeit, der Bereich des rein Menschlichen liegt hier vielmehr in der Weigerung, sich der Herrschaft der materiellen Notwendigkeit zu unterwerfen. Marshall Sahlins hat auf überzeugende Weise gezeigt, daß in den ›primitiven‹ Gesellschaften kaum mehr als drei oder vier Stunden täglich gearbeitet wird, weil man die Bedürfnisse absichtlich einschränkt und der ›Freizeit‹ den Vorrang über die Anhäufung von Gütern gibt.[1]

In der Antike wird die Arbeit deshalb verachtet, weil sie als der Ort schlechthin der Unterwerfung gegenüber der Notwendigkeit angesehen wird. Diese Verachtung ist ebenso wohl bei den Griechen und den Römern wie bei den Thrakern, den Lydiern, den Persern und den Indern anzutreffen. Es herrscht folgende allgemeine Ansicht: Da alles, was die Wirtschaft erzeugt, definitionsgemäß verderblich ist, ist die Arbeit als treibende Kraft der Wirtschaft demnach nicht geeignet zu verkörpern, was die einfache Naturalität des Menschenlebens übersteigt. Besonders in Griechenland wird die Arbeit als unterwürfige Tätigkeit wahrgenommen, die als solche der Freiheit und somit auch der Staatsbürgerschaft entgegensteht. »Ein athenischer Schäfer«, bemerkt in diesem Zusammenhang Alain Caillé, »ist ein Bürger, im Gegensatz zu den reichen Handwerkern, nicht weil er ein Arbeiter ist, wie die Modernen meinen könnten, sondern weil er ein Müßiggänger ist, weil er über diese Muße (*Skolè*) verfügt, die allein die Menschen völlig menschlich macht.«[3] »Es ist nicht möglich, tugendhaft zu wirken, wenn man das Leben eines Handwerkers führt«, schreibt Aristoteles.

Es wäre falsch, in dieser Entwertung der Arbeit das bloße Abbild einer hierarchischen Gesellschaftsauffassung zu sehen sowie eine Folge der ›Bequemlichkeit‹, die die Existenz von Sklaven darstellt. Sie bringt in Wirklichkeit eine viel bedeutendere Vorstellung zum Ausdruck: die Vorstellung nämlich, daß die Freiheit (wie übrigens auch die Gleichheit) nicht im Bereich der Notwendigkeit liegen kann und daß echte Freiheit nur in der Loslösung von diesem Bereich, also jenseits des Wirtschaftlichen, aufkommt. Eigentlich, erklärt Hannah Arendt, arbeitet der Sklave nicht, weil er Sklave ist, sondern er ist Sklave, weil er arbeitet. »Die Arbeit war dem Bürger unwürdig«, fügt André Gorz hinzu, »nicht weil sie den Frauen und den Sklaven vorbehalten war; ganz im Gegenteil, sie war den Frauen und Sklaven vorbehalten, weil ›arbeiten‹ ›sich der Notwendig-

keit zu unterwerfen‹ bedeutete. Und nur wer gleich den Sklaven sein Leben der Freiheit vorgezogen und damit seine Unterwürfigkeit bewiesen hatte, konnte diese Unterwerfung annehmen. Der freie Mensch wiederum weigert sich, sich der Notwendigkeit zu unterwerfen, er beherrscht seinen Körper, damit er nicht Sklave seiner Bedürfnisse wird, und wenn er arbeitet, dann nur, um nicht von dem abzuhängen, was er nicht beherrscht, das heißt, um seine Unabhängigkeit zu sichern oder zu verstärken.« Deshalb war die Idee des ›Arbeiters‹ in diesem Zusammenhang unvorstellbar. Zum Zwang und zur Abgeschiedenheit im Häuslichen verurteilt, verlieh die ›Arbeit‹ durchaus keine ›soziale Identität‹, sondern definierte das Privatleben und schloß von dem öffentlichen Bereich diejenigen aus, die sich ihr unterworfen hatten.

In der antiken Idealvorstellung überlagert dieser Gegensatz zwischen dem System der Notwendigkeit und dem Bereich der Freiheit bezeichnenderweise den Gegensatz von *privater* und *öffentlicher* Sphäre. Für Aristoteles unterliegt die Ökonomie dem ›familiären‹ Bereich. Sie definiert sich im eigentlichen Sinne als eine Anzahl von Regeln zur Hauswirtschaft (*oikos-nomos*), die Aristoteles übrigens von Güterproduktion hinsichtlich eines geschäftlichen Austauschs, also von der Chrematistik, deutlich unterscheidet. Als solche steht sie im Gegensatz zur öffentlichen Sphäre, dem Bereich der Freiheit, deren Genuß und Mitwirkung ›Muße‹ voraussetzen. Die Freiheit ist eine *öffentliche Angelegenheit;* sie kann nicht im Privaten und durch das Private erlangt werden.

Zum damaligen Zeitpunkt gibt es übrigens keinen Oberbegriff, um die Arbeit zu bezeichnen. Die von den Griechen am häufigsten verwendeten Bezeichnungen (*ponos, ergon, poiesis*) zeugen von einer qualitativ differenzierten Einschätzung der menschlichen Tätigkeiten. Diese werden gemäß ihrer Übereinstimmung mit der Natur oder je nach dem Gebrauchswert und der Qualität des Erzeugnisses beurteilt. »Im Rahmen der antiken Technik und Wirtschaft«, unterstreicht Jean-Pierre Vernant, »erscheint die Arbeit nur in ihrer konkreten Seite. Jede Tätigkeit wird auf Grund des Produkts definiert, die sie herzustellen trachtet. . . Die Arbeit wird nicht aus der Sicht des Produzenten betrachtet, als Ausdruck ein und derselben menschlichen Anstrengung, die sozialen Wert erzeugt. Im alten Griechenland findet sich also keine menschliche Großfunktion, die

Arbeit, die sämtliche Berufe einbezieht, sondern eine Vielzahl einzelner Berufe, wobei jeder eine besondere Form des Tätigseins bildet, die ihr eigenes Werk hervorbringt.«[6]

Die gleiche Einstellung herrscht in Rom. Über die manuelle Arbeit sagt Seneca, sie sei ohne Ansehen und könne nicht einmal den geringsten Anschein von Ehrlichkeit annehmen. Cicero fügt hinzu, daß »der Lohn der Preis einer Zwanges«[7] sei, daß aus einem Laden nie etwas Edles herauskommen werde und daß der Platz eines freien Menschen nicht in einer Werkstatt sei. Das Lateinische unterscheidet deutlich zwischen dem *labor*, das auf eine beschwerliche, unterdrückende Arbeit hinweist, und dem *opus*, der schöpferischen Tätigkeit. ›Arbeiten‹ (*laborare*) hat häufig die Bedeutung von ›leiden‹: *laborare ex capite*, ›an Kopfschmerzen leiden‹.[8] Umgekehrt bezeichnet *otium* keineswegs die Faulheit oder das Nichtstun, sondern die höhere, auf Schöpfung ausgerichtete Tätigkeit, deren Handeln ihre Negation (*neg-otium*)[9] darstellt. Die französische Bezeichnung für Arbeit, *travail*, kommt vom lat. *tripalium*, das ursprünglich ein Folterinstrument bezeichnete. . . Im Deutschen geht ›Arbeit‹ auf germ. **arbejidiz*, ›Mühsal, Not‹ zurück.

Bereits in den ersten Jahrzehnten nach Beginn der Zeitrechnung war das Christentum bemüht, gegen die Verachtung der Arbeit zu kämpfen. Waren Jesus und seine Jünger nicht selber manuelle Arbeiter? Bald waren die Schutzheiligen der einzelnen Berufe nicht mehr zu zählen. Trotzdem bestand jahrhundertelang die Vorstellung fort, daß der Mensch nicht grundsätzlich für die Arbeit geschaffen sei, daß die Arbeit eine traurige Notwendigkeit sei, und nicht etwas, was es zu adeln oder zu loben gelte, und daß manche Tätigkeiten mit der Eigenschaft eines freien Menschen unvereinbar seien. Als Reaktion auf diese festgewurzelte Vorstellung sollte das Bürgertum, vor allem ab dem 18. Jahrhundert, in zunehmendem Maße Kritik am ›unproduktiven‹ und damit ›parasitären‹ Wesen der aristokratischen Lebensweise üben.

André Gorz gehört zu denjenigen, die am besten erkannt haben, wie sehr das, was wir heute ›Arbeit‹ nennen, in seiner Gesamtheit eine Erfindung der Moderne ist. »Der gegenwärtige Arbeitsbegriff« schreibt er, »kommt eigentlich erst mit dem Fabrikkapitalismus auf. Bis dahin, das heißt bis zum 18. Jahrhundert, bezeichnete der Begriff ›Arbeit‹ (*labour, Arbeit, lavoro*) die Mühsal der Leibknechte

oder der Tagelöhner, die entweder Verbrauchsgüter oder Dienstleistungen produzierten, die lebensnotwendig waren und tagtäglich erneuert werden mußten, ohne Errungenschaften zu hinterlassen. Die Handwerker dagegen, die dauerhafte, anhäufbare Gegenstände herstellten, ›arbeiteten‹ nicht, sie ›werkten‹, und bei ihrem ›Werken‹ konnten sie für grobe, wenig qualifizierte Aufgaben die Dienste von ›Arbeits‹leuten in Anspruch nehmen. Nur die Tagelöhner und die Handlanger wurden für ihre ›Arbeit‹ bezahlt; die Handwerker ließen sich ihr ›Werk‹ gemäß einer Tariftabelle, die von jenen Berufsgewerkschaften, den Zünften und Gilden, festgesetzt wurde, vergüten. Letztere untersagte auf strengste jegliche Neuerung und jede Form von Wettbewerb. . . Im großen und ganzen wurde die ›materielle Produktion‹ also nicht durch die wirtschaftliche Rationalität gesteuert.«[10]

Wenn auch rehabilitiert, blieb die Arbeit nämlich lange Zeit vor rein utilitaristischen oder geschäftlichen Überlegungen einigermaßen geschützt. Besonders im Mittelalter trägt der Beruf zur sozialen Einbindung bei. Er ist vor allem eine Lebensweise, eine Art, in der Welt zu sein, und als solcher bleibt er von einer gewissen Anzahl ethischer Haltungen abhängig, die die Sphäre der alleinigen Materialität übersteigen und die gesamte Gesellschaft prägen, in der verschiedene Formen organischen Lebens nebeneinander stehen und sich überschneiden. Berufe haben ihre eigenen Regeln, ihre Traditionen. Festliche Gepflogenheiten und Volksglauben gesellen sich zu ihrer Ausübung und tragen somit dazu bei, die Auswirkungen der alleinigen ökonomischen Vernunft zu begrenzen.

Die beim Bau der Kathedralen aufgewendete Arbeit ist alles andere als eine auf Nutzen ausgerichtete Arbeit. Das stellte Georges Bataille in einer bekannten Textstelle fest: »Der Ausdruck der Intimität in der Kirche. . . entspricht der vergeblichen Konsumtion der Arbeit: Die Bestimmung des Gebäudes entzieht es von vornherein der physischer Nützlichkeit, und diese erste Bewegung wird durch eine Fülle unnützer Verzierungen unterstrichen. Der Bau einer Kirche ist nämlich nicht der nutzbringende Gebrauch der verfügbaren Arbeit, sondern seine Konsumtion, die Zerstörung seiner Nützlichkeit. Die Intimität wird von einer *Sache* nur unter einer Bedingung ausgedrückt: daß diese *Sache* im Grunde das Gegenteil einer *Sache* ist, das Gegenteil eines Produkts, einer Ware: eine Konsumtion und ein Opfer.«[11]

Auf diese Form der Arbeit spielt Charles Péguy an, wenn er ar die Ehrfurcht gegenüber der gut verrichteten Arbeit erinnert, ar jene Zeit, als bei der Arbeit noch gesungen wurde, als man bei sei ner Arbeit sein Bestes gab, weil es in dieser Arbeit um die eigene Selbstverwirklichung ging. »Wir haben Arbeiter gekannt, die Lus zu arbeiten hatten. . . Für sie war Arbeiten die Freude selbst und die tiefe Wurzel ihres Seins. . . Es gab ein unglaubliches Arbeitsethos. . Ein Stuhlbein mußte richtig gemacht sein. . . Es mußte richtig ge macht sein nicht wegen des Lohns, oder über dem Lohn, wegen des Handwerkmeisters oder der Sachkenner. . . Es mußte an und für sich selbst richtig gemacht sein. . . Den Kathedralen liegt dieses Prin zip zugrunde.«

Péguy verwirft jedoch die calvinistische Überzeugung, der zufol ge der Zwang zur Arbeit seine Rechtfertigung in der Glaubensord nung finde (die Arbeit als notwendige Unterordnung unter die Heils forderung), ebensowie die bürgerliche Auffassung, echte Arbeit ver schaffe keinerlei Vergnügung. Péguy erhebt nicht die Arbeit zum obersten Lebensziel. Über die für den Lebensunterhalt notwendi gen Aufgaben stellt er die geistigen Betätigungen, die persönlich keitsentfaltend wirken. Er weiß, daß die ethischen und kultureller Werte der bloßen Produktion von Gegenständen überlegen sind Und er gibt als einer der ersten zu, daß sich die Arbeit grundlegend verändert hat, seitdem sie nur noch durch die ökonomischen Geset ze des Angebots und der Nachfrage, der Produktion und des Markts regiert wird.

Mit der Reformation und dem anschließenden Zutagetreten der liberalen Theorien wird der ›Arbeitswert‹ nämlich zugleich zum herrschenden Wert und zum Wert an sich. Bei Locke zum Beispiel gründet sich das Eigentum auf die Arbeit, und nicht mehr auf die Bedürfnisse; eine Einstellung, die bereits die unbegrenzte Aneignung rechtfertigt (und die Louis Dumont zu Recht als typisch moderne Erscheinung bezeichnet). Gleichzeitig gründet die Gerechtigkeit sel ber auf einem verabsolutierten Eigentumsrecht, in völligem Gegen satz zum traditionellen Denken, das die Gerechtigkeit auf die Ange messenheit sowie auf ordentliche Beziehungen innerhalb eines Gan zen bezieht. Das Eigentum gehe auf den ›Naturzustand‹ zurück und sei die Frucht der individuellen Arbeit, das heißt der Aneignung durch das Individuum von all dem, was es der Natur entzieht und

der Erde wegnimmt. Das ist die Geburt des »besitzergreifenden Individualismus« (Macpherson).

Bei Adam Smith nimmt die Arbeit eine ebenso große Bedeutung ein. Die Einführung vom *Wohlstand der Nationen* beginnt mit folgenden Worten: »Die jährliche Arbeit eines Volkes ist die Quelle, aus der es ursprünglich mit allen notwendigen und angenehmen Dingen des Lebens versorgt wird, die es im Jahr über verbraucht. Sie bestehen stets entweder aus dem Ertrag dieser Arbeit oder aus dem, was damit von anderen Ländern gekauft wird.«[12] Smith fügt sofort die zusammenhängende Vorstellung hinzu, daß dieser von der Arbeit erzeugte Reichtum (die »notwendigen und angenehmen Dinge des Lebens«) durch den ständigen Fortschritt der Ertragsmethoden vergrößert werden kann. Er vertritt die Ansicht, daß der Austausch der so erzeugten Reichtümer (dessen einzige Antriebskraft die Suche nach eigennützigen Interesse ist) die optimale Verbreitung aller aus der Arbeitsteilung entstehenden Wohltaten ermöglicht. Der Wert identifiziert sich also hauptsächlich mit der Arbeit, die gewissermaßen dessen Substanz bildet und ihn einzig zu messen ermöglicht; und dieser Wert kristallisiert sich im kommerziellen Tausch heraus. »Arbeit ist demnach das wahre oder tatsächliche Maß für den *Tauschwert aller* Güter.«[13] Für Smith ist der gerechte Preis also der Marktpreis: Die auf dem Markt getauschte Ware wird genau für das verkauft, was sie wert ist (»natürlicher Preis«), und ihr in Geld ausgedrückter Wert verweist auf die Arbeit, die sie darstellt. »Die Arbeit mißt nicht nur den Wert des Bestandteiles eines Preises, welcher sich in Arbeit verwandelt, sondern auch jenen, der sich in Rente und Gewinn auflöst.«[14]Und außerdem: »Nicht mit Gold oder Silber, sondern mit Arbeit wurde aller Reichtum dieser Welt letzlich erworben. Und sein Wert ist für die Besitzer, die ihn gegen neue Güter austauschen möchten, genau gleich der Arbeitsmenge, die sie damit kaufen oder über die sie mit seiner Hilfe verfügen können.«[15]

Smiths gesamtes Werk beruht auf diesem Zusammenhang zwischen Tausch und Arbeit: Unter den modernen Bedingungen der Wirtschaftstätigkeit schließt der Tausch die Arbeit ein, doch die Arbeit bildet den Eckpfeiler des gesamten Gebäudes. Von daher ist der Mensch ›naturgemäß‹ ebenso ein Kaufmann wie ein ›Arbeiter‹. »So lebt eigentlich jeder vom Tausch, oder er wird in gewissem Sinne

ein Kaufmann, und das Gemeinwesen entwickelt sich letztlich zu einer kommerziellen Gesellschaft.«[16] In diesem Zusammenhang schreibt Louis Dumont zu Recht: »Im Grunde genommen, ist alles Arbeit, und die Arbeit ist alles, so daß wir arbeiten, selbst wenn wir nicht arbeiten und lediglich austauschen!«[17]

Bei Smith sind eigentlich zwei Definitionen des Arbeitswerts zu finden. In der ersten, impliziten Definition besteht der Wert in der Arbeitsmenge, die für die Erzeugung eines Guts erforderlich ist. In der zweiten Bedeutung, die von der ersten abgeleitet ist und auch die wichtigste ist, besteht der Wert einer Ware in der Arbeitsmenge, die man für diese Ware erhalten kann (der Austausch ermöglicht gewissermaßen, den der einzigen Produktion inhärenten Arbeitswert zu ›überprüfen‹). In beiden Fällen stehen wir einer Behauptung (oder einem naturrechtlichen Argument) gegenüber, die jeglichen empirischen oder operativen Werts entbehrt. Die Theorie läuft einfach darauf hinaus zu behaupten, daß der Mensch wertschöpfend durch seine Arbeit ist, die ihn zum Beherrscher und unumschränkten Verwandler der Natur macht. »Diese natürliche Beziehung des Einzelnen zu den Dingen«, bemerkt Louis Dumont, »spiegelt sich in gewisser Hinsicht in dem eigennützigen Austausch zwischen den Menschen wider, der, wenn auch ein Ersatz für die Arbeit, ihr sein Gesetz auferlegt und ihren Fortschritt ermöglicht. Wie im Lockeschen Besitz wird der Einzelne gepriesen; der eigennützige Mensch tauscht ebenso, wie er arbeitet, und in seiner Mühe, seinem Interesse und seinem Gewinn arbeitet er am Gemeinwohl, am Reichtum der Nationen.«[18]

Adam Smith weicht jedoch ab, als er von dieser Theorie des Arbeitswerts aus sich bemüht, die Lohnarbeit und das Zusammenspiel des Kapitals zu rechtfertigen. Er behauptet nämlich, daß der Arbeiter das Produkt des Kapitals mit seinem Arbeitgeber teilen soll. Nun aber widerspricht dieser Behauptung anscheinend, daß der Wert des Erzeugnisses der für die Produktion nötigen Arbeitsmenge entspreche. Smith, der sich der Schwierigkeit bewußt ist, schreibt: »Auch ist nunmehr die Menge Arbeit, die gewöhnlich eingesetzt wird, um eine Ware zu erwerben oder herzustellen, nicht mehr der einzige Faktor, der die Menge der Ware bestimmen kann, zu welcher sie üblicherweise gekauft, beansprucht oder getauscht werden sollte. Offensichtlich muß eine zusätzliche Menge davon für den Gewinn

des Kapitals abgezweigt werden, aus welchem die Löhne vorgestreckt und das Material für die Arbeiter geliefert wird.«[19]

Diese »zusätzliche Menge« bleibt trotzdem geheimnisvoll. Smith versucht im Grunde, den einer Ware innewohnenden Arbeitswert mit dem Lohn gleichzusetzen, den der Arbeiter für diese Ware erhält, als wenn der Wert der mit dem Lohn bezahlten Arbeit identisch mit dem tatsächlichen Wert wäre, den diese Arbeit erzeugt. »Der Ertrag der Arbeit ist die natürliche Vergütung oder der Lohn der Arbeit.«[20] Doch diese Gleichsetzung ist willkürlich, was Karl Marx nicht versäumte festzuhalten.

Smiths Argumentation gründet somit in der Ansicht, daß die gesamte Vielfalt an menschlichen Tätigkeiten auf einen einzigen Kern zurückgeführt werden könne und daß dieser Kern, im vorliegenden Fall die Arbeit, Ungleichartiges in Gleichartiges, Qualität in Quantität umzuwandeln ermögliche. Gleichzeitig behauptet Smith, jede Arbeit müsse »produktiv«, das heißt auf die Erzeugung nützlicher Waren ausgerichtet sein, deren Verbrauch wiederum die Herstellung von neuen Verbrauchsgütern ermöglichen werde. Daraus folgt, daß in bezug auf das Leben der Gesellschaften die nicht-›produktive‹ Tätigkeit keinen Sinn hat.

Diese Vorstellung von einer Arbeit, die dem menschlichen Dasein zugrunde liegen würde, ist ebenfalls bei Ricardo anzutreffen, für den »der Wert einer Ware von der relativen Arbeitsmenge abhängt, die für seine Herstellung notwendig ist«.[21] Smiths Nachfolger äußerten unterschiedliche Ansichten über die relative Bedeutung, die jeweils der Arbeit und dem Austausch beizumessen ist.

Die neoklassische Theorie, vor allem bei Walras, versuchte, Tauschwert und Gebrauchswert gleichzusetzen, indem sie den ersten durch die Begrenzung einer nützlichen Menge, also durch die Knappheit, erklärten. Die Ansicht, daß der Wert einzig an den Nutzen gebunden werden solle, ist nämlich nicht haltbar: Das Wasser ist nützlicher als der Diamant, aber unendlich viel billiger: Preisebene und Nützlichkeitsebene lassen sich nicht aufeinander beziehen. Die liberalen Nationalökonomen bemühten sich also, sowohl Nutzen als auch Knappheit zu berücksichtigen. Die Marginalisten wiederum entwickelten einen Standpunkt, der nicht mehr die gesamte Menge der Güter schätzt, sondern den ›Marginal-‹ oder ›Grenzwert‹, den das letzte von ihnen einnimmt. Allerdings »gelang es ihnen nicht,

die Synthese Nützlichkeit–Knappheit innerhalb einer zusammenhängenden Erklärung durchzuführen«.[22] Diese Theorie führt in Wirklichkeit dazu, die Frage der Umwandlung des Werts in den Herstellungspreis unlösbar zu machen.

Die Art und Weise, wie der Begriff ›Arbeit‹ heutzutage – in völligem Gegensatz zur idealen Vorstellung der Antike – unterschiedslos auf jegliche Form regelmäßiger Tätigkeit oder Beschäftigung angewendet wird, spiegelt im großen und ganzen die soeben kurz vorgestellten Theorien wider. Ob Arbeiter, Führungskräfte, Künstler, Forscher, Intellektuelle oder Schöpfer, ›arbeitet‹ inzwischen jeder. Selbst die Bauern haben sich in ›landwirtschaftliche Produzenten‹ verwandelt; das zeigt, daß ihr Tagewerk nicht mehr von einer mit keiner anderen vergleichbare Lebensweise gekennzeichnet ist. Diese allgegenwärtige Arbeit will aber genau erfaßt und definiert sein. »Die ›Arbeit‹ in der heutigen Begriffsbedeutung«, schreibt André Gorz, »deckt sich nicht mit den tagtäglich wiederholten Betätigungen, die für unseren Lebensunterhalt notwendig sind; auch nicht mit den Tätigkeiten, wie mühvoll und lästig auch immer, die ein Mensch erledigt zur Verwirklichung einer Aufgabe, die auf ihn selbst und seine Nächsten gerichtet ist und ihnen zugute kommt; auch nicht mit dem, was wir aus eigenem Antrieb, ohne Rücksicht auf Zeit und Mühe unternehmen, zu einem Ziel, das nur in unseren Augen bedeutend ist und das kein anderer an unserer Stelle verwirklichen könnte. Wenn wir in bezug auf diese Tätigkeiten ab und zu von ›Arbeit‹ sprechen – von ›Hausarbeit‹, von ›Künstlerarbeit‹, von ›Selbsterzeuger‹-Arbeit –, dann in einer völlig anderen Bedeutung als die der Arbeit, die die Gesellschaft ihrem Dasein zugrunde gelegt hat – als Hauptmittel und oberstes Ziel. Denn das wesentliche Merkmal dieser Arbeit – die wir ›haben‹, ›suchen‹, ›anbieten‹ – ist es, eine Tätigkeit im *öffentlichen Bereich* zu sein; eine Tätigkeit, die von anderen gewünscht, bestimmt, für nützlich gehalten und als solche durch dieselben *entlohnt* wird. Über die bezahlte, vor allem die Lohnarbeit gehören wir dem öffentlichen Bereich an, erlangen wir eine soziale Existenz und Identität (das heißt einen ›Be-ruf‹), sind in ein Netz von Beziehungen und Austauschen eingebunden, in dem wir uns mit den anderen messen und Rechte über sie verliehen bekommen für unsere Pflichten ihnen gegenüber. Weil die sozial bestimmte und vergütete Arbeit – auch für diejenigen, die Arbeit

suchen, sich auf sie vorbereiten oder zu wenig haben – der bei weitem wichtigste Sozialisationsfaktor ist, versteht sich die Industriegesellschaft als ›Arbeitergesellschaft‹ und unterscheidet sich als solche von allen vorhergehenden.«[23]

Damit, setzt André Gorz fort, »hat die wirtschaftliche Rationalisierung der Arbeit nicht bloß darin bestanden, bereits bestehende Produktionstätigkeiten methodischer und zweckdienlicher zu machen. Sie war vielmehr eine Revolution, ein Umsturz der Lebensweise, der Werte, der gesellschaftlichen Beziehungen und des Naturverhältnisses, sie war im vollen Sinne des Wortes die *Erfindung* von etwas, was noch nie da war. Die produzierende Tätigkeit wurde von ihrem Sinn, ihren Beweggründen und ihrem Gegenstand abgeschnitten, um zu einem bloßen Erwerbsmittel zu werden. Sie hörte auf, Teil des Lebens zu sein, und wurde *zum Mittel,* ›seinen Lebensunterhalt zu verdienen‹. Arbeitszeit und Lebenszeit wurden voneinandergetrennt; die Arbeit, seine Werkzeuge, seine Erzeugnisse erlangten eine Realität, die von der des Arbeiters verschieden war, und unterlagen fremden Entscheidungen. Die ›Befriedigung mitzuwirken‹ und die Schaffensfreude wurden abgeschafft zugunsten der einzigen Befriedigungen, die das Geld kaufen kann. . . Die wirtschaftliche Rationalisierung der Arbeit setzte sich also gegen den antiken Begriff der Freiheit und der Lebensautonomie durch. Sie brachte und bringt das Individuum hervor, das in seiner Arbeit entfremdet ist und es zwangsläufig in seinem Verbrauch und letzten Endes auch in seinen Bedürfnissen sein wird.«[24]

(1992)

[1] Marshall Sahlins, *Age de pierre, âge d'abondance. L'économie des sociétés primitives,* Galimard, Paris 1976.

[2] Siehe in diesem Zusammenhang vor allem Hannah Arendt, *Viva activa oder vom tätigen Leben,* Stuttgart 1960.

[3] Alain Caillé, »Vers de nouveaux fondements symboliques. Pour une création mondiale de revenus de citoyenneté nationaux«, in *Dossier n°3, Transversales science/culture,* S. 28.

[4] *Politik III,* 2,8. Man weiß auch, daß Platons Abneigung gegen die Sophisten (Protagoras, Gorgias, Prodicus) unter anderem darin gründete, daß diese sich ihren philosophischen Unterricht bezahlen ließen.

[5] André Gorz, *Métamorphoses du travail. Quête du sens. Critique de la raison économique,* Galilée, Paris 1991, S, 26 ff.

[6] Jean-Pierre Vernant, *Mythe et pensée chez les Grecs,* Découverte, Paris, S. 296.

[7] Cicero, *De Officiis I,* 42.

[8] Im Deutschen ist dieser Bedeutungsinhalt noch lebendig in der Wendung ›an einer Krankheit laborieren‹, das heißt, an einer Krankheit zu leiden und sie ohne rechten Erfolg zu heilen suchen.

[9] frz. *négoce,* ›Handel‹; siehe ›negozieren‹ (Handel treiben, Geschäfte abschließen) und ›Negoziant‹.

[10] André Gortz, aaO. (Anm. 5), S. 28 f.

[11] Georges Bataille, *La part maudite. Précédé de: la Notion de dépense,* Minuit, Paris 1990, S. 168.

[12] Adam Smith, *Der Wohlstand der Nationen. Eine Untersuchung seiner Natur und seiner Ursachen,* 1776, Beck, München 1974, S. 3.

[13] Ebenda, Buch I, Kapit. 5, S. 28.

[14] Ebenda, Buch I, Kapit. 6, S. 44.

[15] Ebenda, Buch I, Kapit. 5, S. 28.

[16] Ebenda, Buch I, Kapit. 4, S. 23.

[17] Louis Dumont, *Homo Aequalis. Genèse et épanouissement de l,'idéologie économique,* Gallimard, Paris 1977, S. 225.

[18] Ebenda, S. 122.

[19] Adam Smith, aaO. (Anm. 12), Buch I, Kap. 6, S. 44.

[20] Ebenda, Buch I, Kap. 8, S. 56.

[21] David Ricardo, *Principes de l'économie politique,* Kap. I.

[22] André Piettre, *Pensée économique et théories contemporaines,* Dalloz, Genf, S. 93.

[23] André Gortz, aaO. (Anm. 5), S. 25 f.

[24] Ebenda, S. 36 f.

Die beiden Ökologien

Im Jahre 1859 erfand der deutsche Philosoph und Zoologe Ernst Haeckel das Wort ›Ökologie‹, um die Wissenschaft der Beziehungen zwischen den lebenden Organismen und ihrer ›häuslichen‹ (griech. *oikos*) Welt, also ihrem Lebensraum, zu bezeichnen. Der Ausdruck ›Humanökologie‹ geht auf das Jahr 1910 zurück. Der Begriff ›Ökosystem‹ wurde 1935 von dem Briten Tansley geprägt. In ihrem 1953 erschienenen Buch *Fundamentals of Ecology* gaben die Brüder Odum den Ökosystemen den Rang lebender Organismen und eröffneten damit der Wissenschaft neue Perspektiven.

Als politische und soziologische Beschäftigung erschien die Ökologie viel später, obwohl der Biologe Vernadsky sie bereits 1926 zur Sprache brachte. In den angelsächsischen Ländern verfaßte einer ihrer Pioniere, George Stapleton, das Buch *Human Ecology* zwischen 1946 und 1948, er stieß aber auf so wenig Interesse um sich, daß er sein Manuskript in einer Schublade steckte, wo es bis zu seinem Tod im Jahre 1960 blieb.[1] Ihren ersten Aufschwung erlebte die ökologische Bewegung eigentlich erst in den sechziger Jahren mit den Büchern von Gunther Schwab in Deutschland, von Barry Commoner, Barbara Ward, Evelyn G. Hutchinson und Rachel Carson in den USA.[2] In Frankreich wurde ein Umweltministerium 1971 gegründet. Ein Jahr später löste der berühmte Bericht des Club of Rome über die »Grenzen des Wachstums« und die Erschöpfung der Energiequellen denkwürdige Polemiken aus. Mit den Ölkrisen der siebziger Jahre, die das Ende des ununterbrochenen Wachstums und der Vollbeschäftigung ankündigten, wurde der ›Umweltschutz‹ wirklich aktuell; zur gleichen Zeit traten in den meisten westlichen Ländern die ›grünen‹ Parteien, die Bürgerinitiativen und die ›neuen Sozialbewegungen‹ in Erscheinung.[3]

Ein anarchisches Wachstum

Das Ausmaß der ökologischen Besorgnis steht natürlich im Verhältnis zu den festgestellten Schäden, die das bisherige techno-industrielle Treiben dem Lebensraum zugefügt hat. Jahrzehnte-, wenn nicht

jahrhundertelang erfolgte die Wirtschaftstätigkeit in Unkenntnis der physikalischen Grundgesetze, denen zufolge Umwelt und Wirtschaft niemals völlig verschiedene Größen bilden. Der freie Betrieb der Märkte ermöglichte den Entscheidungsträgern, ihre Vorteile zu maximieren, ohne die äußeren Auswirkungen ihrer Initiativen zu berücksichtigen. Meistens trieb die Logik des Profits, die Rentabilität kurzfristig anzustreben; die für die Wiederherstellung der nichtkommerziellen Produktionsbedingungen notwendigen Kosten wurden ›nach außen verlagert‹, das heißt letzten Endes auf das Soziale übertragen.

(Das ist die berühmte Formel des ›NIMBY-Effekts‹: *»not in my backyard«*). Dieser Hang zur Plünderung und zur unbedingten Erschöpfung der natürlichen Ressourcen war übrigens auch in den Ländern des ›Realsozialismus‹ die Regel, wie die heutige meistens verheerende Lage der Umwelt in den osteuropäischen Staaten es zu erkennen gibt.

Angesichts dieser Situation hat sich die Haltung sowohl der öffentlichen Meinung als auch der offiziellen Kreise insgesamt allmählich geändert, bedingt durch eine Diskussion über die Erschöpfung der natürlichen Vorräte, die Kosten eines unbegrenzten Wachstums und die mögliche Auswirkung öffentlicher und privater Maßnahmen auf den Rhythmus dieses Wachstums. Zwei stark unterschiedliche Vorgehensweisen traten dann zutage. Die eine ist liberal oder reformistisch orientiert und vermittelt weiterhin eine intrumentalistische oder utilitaristische (auf Nutzen ausgerichtete) Auffassung der Natur; sie wird beispielsweise von William F. Baxter und John A. Livingston[4] dargelegt. Die andere ist die der Umweltbewegung im eigentlichen Sinne: Sie nimmt die gegenwärtige Krise als Anlaß, das Verhältnis von Mensch und Natur grundlegend zu verändern.

Die oberflächliche Ökologie: die Umwelt verwalten

Die erste dieser beiden Vorgehensweisen entspricht dem, was der norwegische Umweltschützer Arne Naess »die oberflächliche Ökologie« (*shallow ecology*) im Gegensatz zur »Tiefenökologie« (*deep ecology*) bezeichnet hat[5]. Sie ist nichts anderes als eine bloße Verwaltung der Umwelt und zielt darauf hin, Umweltschutz und Produktivität vor dem Hintergrund der Rentabilität zu vereinbaren, ohne

die Grundlagen des herrschenden Produktions- und Verbrauchssystems in Frage zu stellen. Sie fügt sich übrigens in einen ›anthropozentristischen‹ Blickwinkel ein, das heißt, sie beruht auf der Vorstellung, daß die Erde den Lebensrahmen des Menschengeschlechts bildet und die Natur daher nur unter der Voraussetzung geschützt werden solle, wenn eine übermäßige Abnutzung des Lebensraums den rein menschlichen Interessen entgegenliefe. Diese Einstellung hat der Vulkanologe Haroun Tazieff mit den harten Worten ausgedrückt: »Für mich muß die Erde der Menschheit dienen. Wenn die Menschheit ausstirbt, hat das Schicksal der Erde für niemanden mehr eine Bedeutung.«[6] Bestenfalls beschränkt sich diese heute wohl am meisten verbreitete Einstellung, die »Verantwortung des Menschen« zu unterstreichen gegenüber einer Natur, die als Kapital aufgefaßt wird, das nicht unüberlegt vergeudet werden dürfe.[7]

Diese reformistische Haltung, die häufig Ökologie (als Wissenschaft) und Umweltbewegung oder ökologischen Aktionismus (als politische Vorgehensweise) gegenüberstellt, wird von den liberalen bzw. ultraliberalen Autoren bis zum Äußersten getrieben, Wirtschaftswissenschaftler wie Tietenberg oder Solow pflichten ihr bei.

Für die Liberalen, die sich auf das freie Spiel des eventuell mit steuerlichen Maßnahmen angereicherten Marktes verlassen, sind die Umweltschützer Anhänger (unter anderem) der zentralgelenkten Wirtschaft; es sind außerdem Neomalthusianer, also Verfechter einer ›stillstehenden‹, ja sogar rückgängigen Wirtschaft, die nur auf der Berücksichtigung der (begrenzten) Gesamtmengen gründet auf Kosten des Begriffs des (unbegrenzten) Werts. Diese liberale Kritik an der Umweltschutzbewegung beruht vor allem auf dem bedingungslosen Lob des Privateigentums. Der Grundgedanke ist, daß nur die Güter, die einer Privatperson (oder einer Vereinigung von Privatpersonen) gehören, geschützt und richtig verwaltet werden könnten, denn es liege im Interesse ihrer Besitzer, sich um sie zu kümmern. Die ›öffentlichen Güter‹, die niemandem gehören, seien selbstverständlich am meisten beschädigt und verschmutzt; die Umweltverschmutzungen seien darauf zurückzuführen, daß die natürlichen Ressourcen nicht als aneigbare Handelsgüter angesehen wurden, sondern wie wenn sie kostenlos oder fast wären. Daraus schließt man, daß die Staaten, die kein Interesse für das Langfristige haben, »die größten Verschmutzer der Erde« sind (Gérard Bramoullé)

und daß der erste Grundsatz der ›Marktökologie‹ die Verallgemeinerung des mit allen Tugenden versehenen Eigentums sein sollte. Es gelte mit anderen Worten, den größten Anteil an *res communes* (Dinge, die niemandem gehören und von allen gebraucht werden können) in *res nullius* (Dinge, die niemandem gehören, aber aneigbar sind) und dann in *res propriae* (angeeignete Güter) zu verwandeln. Außerdem gelte es, das ›Verursacherprinzip‹ zu verallgemeinern: Wer die Umwelt verschmutzt, muß einen gewissen Preis zahlen, um die Opfer seiner Umweltverschmutzung zu entschädigen.[8]

Murray Rothbard schreibt beispielsweise: »Besitzt zum Beispiel ein Unternehmen eine natürliche Einnahmequelle, etwa einen Wald, dann weiß die Unternehmensführung, daß jede auf einen kurzfristigen Gewinn hinzielende Maßnahme, einen Baum zu fällen und zu verkaufen, zu einer Senkung des Kapitalwerts des gesamten Waldes führen wird. Ein Privatunternehmer muß stets kurzfristigen Gewinn und Kapitalverlust gegeneinander abwägen. Alles treibt ihn dazu an, weit nach vorn zu schauen, wiederaufzuforsten, die Produktivität zu steigern und den Bestand zu schützen.«[9] In der gleichen Geisteshaltung erklärt Gérard Bramoullé das Aussterben der wilden Arten damit, daß sie nicht angeeignet sind; er stellt ebenfalls die Frage: »Warum sollte sich ein Öltanker genieren, Ölrückstände in einem Raum abzulassen, der niemandem gehört?« Alain Laurent behauptet seinerseits: »Der Besitzer achtet auf seinen Besitz, wertet ihn auf und läßt ihn Erträge abwerfen, da er sicher ist, ihn zu behalten und seinen Nachkommen zu vererben, und weil es unter diesen Voraussetzungen für ihn einträglicher ist, seinen Besitz mittel- und langfristig zu nutzen, als ihn aufzubrauchen oder zu beschädigen.«[10]

Wem ist daran gelegen, die Natur zu schützen?

Diese Argumente widerlegen einander. Rothbard, Bramoullé oder Laurent erklären lediglich, daß es im *Interesse* bzw. Vorteil eines Besitzers sein kann, eine natürliche Einnahmequelle zu schützen. Was passiert aber, wenn der Verkauf dieser Einnahmequelle – ein Verkauf, der ihre Plünderung oder gar Zerstörung bedeutet – einen noch größeren *Vorteil* darstellt? Murray Rothbard führt das Beispiel des Waldes als Renditeobjekt an. Wie wird sich der Besitzer dieses Waldes verhalten, wenn man ihm einen höheren Preis bietet, als er

von dessen Bewirtschaftung erwarten kann, um dort Betonhochhäuser, mit Werbeplakaten gespickt, zu errichten oder aus ihm eine Mülldeponie zu machen, die dem Meistbietenden vermietet wird? Selbstverständlich wird dieser Besitzer keinen Augenblick zögern, da sein wichtigster Beweggrund die Suche nach seinem besten materiellen Vorteil ist. Wir befinden uns hier in der Axiomatik des Vorteils und in der Logik des ›Einträglichsten‹. In dieser Auffassung kann die Achtung vor der Natur bestenfalls nur die mittelbare und zufällige Folge des Wunsches sein, einen individuellen Nutzen zu maximieren, was mit Ökologie natürlich nichts mehr zu tun hat.[11]

Was das Verursacherprinzip betrifft, haben sich seine ersten Anwendungen, vornehmlich in den USA ab den sechziger Jahren, als wenig überzeugend herausgestellt. Dieser Grundsatz führte vor allem zur Entstehung eines ›Umweltverschmutzungsmarktes‹, auf dem die Unternehmen zu möglichst günstigen Bedingungen eine ›Berechtigung‹ kaufen, ›die Umwelt zu belasten‹. Verursacher und Opfer der Umweltbelastung sollen sich über eine gerechte Entschädigung einigen. Solche Verhandlungen verringern nicht die Umweltverschmutzung, denn es finden sich immer Opfer, welche die Höhe der Entschädigungen willig macht. Kaliforniens zuständige Behörde für Abfallbeseitigung (California Waste Management Board) hat vor einigen Jahren einem Beratungsunternehmen aus Los Angeles, Cerrel Associates, eine Million Dollar gezahlt, um die Bevölkerung auf der Erde zu ermitteln, die gegen eine gewisse finanzielle Entschädigung »sich der unerwünschten Bodenbenutzung am wenigsten widersetzen würde« (eine politisch korrekte Formel, um das Abladen von Giftmüll zu bezeichnen).[12]

Ein solcher Markt kann außerdem nur die unmittelbaren, punktuellen Auswirkungen bestimmter Umweltverschmutzungen betreffen, ohne die allgemeineren Auswirkungen zu berücksichtigen, die sich erst langfristig herausstellen und deren sich die Opfer meistens nicht einmal bewußt sind (nitratverseuchtes Trinkwasser ist beispielsweise ebenso klar wie irgendein anderes Wasser). Dieser Markt berücksichtigt ebensowenig die finanziell nicht schätzbaren Kosten der natürlichen Funktionen, die im verschmutzten Milieu nicht mehr erfolgen. In bezug auf die technologischen Hauptrisiken oder die unumkehrbaren Umweltbeeinträchtigungen sind die ›Verschmutzungsgenehmigungen‹ außerdem völlig ungeeignet. Letzten Endes

hat der ›Umweltverschmutzungsmarkt‹ hauptsächlich zur Folge, daß die umweltbelastenden Industriezweige nicht etwa ihre schädlichen Emissionen verringern, sondern die den potentiellen Opfern gewährten Geldbeträge in ihre Selbstkostenpreise aufnehmen, was sich auf ihre Verkaufspreise auswirkt. Das ›Verursacherprinzip‹, wenn auch in der Schlußerklärung der Umweltkonferenz in Rio 1992 angenommen, weicht deshalb zunehmend der Schaffung von Wiederverwertungs- und Pfandsystemen und vor allem ›Ökosteuern‹, die direkt an der Quelle der umweltbelastenden Aktivitäten erhoben werden.

Andere reformistische Wirtschaftswissenschaftler wie Pearce, Bishop oder Turner sind sich der Kurzsichtigkeit des Markts gegenüber der Vielschichtigkeit der biosphärischen Probleme sowie der Umweltschäden, die die systematische Profitsuche um jeden Preis erzeugt, bewußt und halten mehr von verstärkten öffentlichen Eingriffen. Ihr Erkenntnisweg verläuft im Rahmen einer ›Umweltökonomie‹, mit der die Begriffe ›Öko-Entwicklung‹ oder ›dauerhafte Entwicklung‹ meistens in Zusammenhang gebracht werden.

In Schwung gekommen ist diese Umweltökonomie vor allem durch Untersuchungen über Kosten und Gewinne: Die meisten vorliegenden Studien zeigen, daß die Kosten der Umweltschutzmaßnahmen immer niedriger sind als die der Schäden, wenn sie nicht angenommen werden. Als eine Art Kompromiß zwischen der Utopie des ›Null-Wachstums‹ und dem gewinnorientierten Ideal gründet sie auf der Vorstellung, daß die Wirtschaftstätigkeit sich zugunsten der gegenwärtigen Generationen entwickeln müsse, ohne jedoch die Fähigkeit der künftigen Generationen zur eigenen Bedarfsdeckung zu gefährden. Es handelt sich also um eine reformistische Anpassung der humanistischen Vision der Moderne, die in den Entschließungen der großen internationalen Konferenzen sowie in den Reden der Sachverständigen und der politischen Altparteien veranschaulicht wird. Ziel ist, die Verschmutzungen zu verringern, die Biovielfalt zu schützen, die Erschöpfung der Bodenschätze und die Bodenerosion aufzuhalten, ja sogar die Energie(n) der Zukunft zu bestimmen und manche städtische Lebens- und Wohnverhältnisse zu verändern.[14]

Um dieses Ziel zu erreichen, schlagen die internationalen Institutionen Normen vor und sprechen Verbote aus; hinzu kommen verschiedene Initiativen seitens der Staaten und Regierungen. Manche

Verfassungstexte erwähnen sogar ausdrücklich die Pflichten gegenüber der Umwelt, etwa die in der bayerischen Verfassung verankerten »Umweltschutzgebote«, während einige Staaten, darunter Deutschland, einen gewissen Vorsprung im alltäglichen Umweltbewußtsein erreicht haben: Druck auf Recyclingpapier (›Umweltpapier‹), Einführung des Katalysators und des bleifreien Benzins, Bundesverordnung, kraft deren die Verbraucher die Verpackungen am Einkaufsort zurücklassen dürfen, Haushaltsmülltrennung usw.

Man kann sich jedoch fragen, ob solche Maßnahmen den gestellten Problemen tatsächlich entsprechen. Abgesehen von den Kritiken, die man gegen den Begriff ›Entwicklung‹ und den ›globalistischen‹ Blickwinkel, in den sich dieser Begriff einordnet, richten kann, bleiben die im Rahmen der internationalen Konferenzen gemachten Vorschläge nämlich meistens ohne Wirkung – sowohl aufgrund der widerstrebenden Haltung der Großindustrie als auch wegen mancher nationalen Egoismen. Die USA zum Beispiel, deren Energieverbrauch pro Kopf doppelt so hoch wie in Europa ist, sind nach wie vor gegen jegliche internationale Vereinbarung über CO_2-Emissionen (Kohlendioxidausstoß). Seinerseits hat Frankreich bis heute die Idee einer Ökosteuer abgelehnt, mit der die gemeinschaftlichen Institutionen die umweltbelastenden Industriezweige belegen würden.

Ein typisches Beispiel bildet die Biovielfalt, die einer der ›Schlüsselbegriffe‹ auf der ersten UNO-Klimakonferenz[16] von Rio im Juni 1992 war. Dieser Begriff umfaßt ebenso wohl die Vielfalt der Ökosysteme wie auch die genetische Vielfalt der Tier- und Pflanzenarten.[17] Im Anschluß an die Konferenz unterzeichneten 160 der 172 Teilnehmerstaaten ein Abkommen über die Biovielfalt. Ein weiteres Treffen fand im Mai 1993 im norwegischen Trondheim statt, um die Modalitäten seiner Verwirklichung zu bestimmen. Am 31. Dezember 1993 war dieses Abkommen jedoch von nur dreißig Staaten ratifiziert worden, unter denen kein einziger EU-Mitgliedstaat zu finden war. Ihrerseits haben die USA schlicht und einfach abgelehnt, den in Rio angenommenen Text zu unterzeichnen, da die Interessen ihrer Pharmaindustrie darunter leiden könnten.[18] Dieser Text ruft übrigens selber einige Mißverständnisse hervor, vor allem in bezug auf die ›Ausgleiche‹, die den Südstaaten über bilaterale Handelsabkommen gezahlt werden könnten, sowie bezüglich der ›Patentier-

barkeit‹ des Lebendigen, in der bestimmte Staaten wie Brasilien eine neue Finanzierungsquelle finden möchten.

Die reformistische Ökologie erscheint also vor allem als eine Ökologie, die die Entscheidungstage hinauszuschieben trachtet, sie aber nicht zu beseitigen vermag. Michel Serres vergleicht sie »mit einem Schiff, das mit fünfundzwanzig Knoten auf eine Klippe zuläuft, an der es unabwendar zerschellen wird: Auf der Kommandobrücke ordnet der wachhabende Offizier an, daß die Geschwindigkeit ein Zehntel ohne Kursänderung reduziert werde«.[19] Gleichzeitig ermöglicht sie die Entstehung eines ›Umweltmarkts‹, der die ökologischen Bestrebungen in den geschäftlichen Bereich integriert (›öko-business‹ oder ›grüner Kapitalismus‹).[20] In Wirklichkeit verurteilt sie sich auf Dauer, sofern sie sich weiterhin in ein Produktions- und Verbrauchssystem einordnet, das die Hauptursache der Schäden ist, denen sie abzuhelfen sucht. Sie führt daher »im Rahmen des Industrialismus und der Logik des Markts zu einer Ausdehnung der technobürokratischen Macht. . . Sie schafft die Eigenständigkeit des Politischen zugunsten der Expertokratie ab, indem sie den Staat und die Staatsexperten zu Richtern macht, die über die Inhalte des Gemeinwohls und die Mittel befinden, die Menschen diesen Inhalten zu *unterwerfen*«.[21] Das Ergebnis: Als Antwort auf die durch die Herrschaft der Technik hervorgerufenen Probleme »werden Kontrolltechnologien entwickelt, die die Auswirkungen dieser Schäden behandeln, gleichzeitig aber die Ursachen vermehren«.[22] Mit anderen Worten: Man behandelt die Krankheit, indem man sie ausweitet.

Alternativen zur gewinnorientierten Produktion

Um gerade aus diesem Teufelskeis herauszukommen, regen manche Wirtschaftswissenschaftler (etwa Browle, Lele), Theoretiker und ökologische Bewegungen einen alternativen Weg an. Anstatt daß man sich darauf beschränkt, die finanziellen Kosten der Risiken zu schätzen, erträgliche Belastungsziffern zu ermitteln, immer wieder zu Geldstrafen, Besteuerungen und sonstigen Verordnungen zu greifen, sollte man die jetzige Gesellschaftsform und die Stellung des Menschen in der Natur völlig überdenken, die Vorherrschaft der gewinnorientierten Produktion und der instrumentalen Vernunft beenden, das heißt, mit der Religion des Wachstums und dem Mo-

notheismus des Markts brechen und mehr auf die Ursachen als auf die Folgen einwirken.

In den USA orientiert sich diese radikale Umweltschutzbewegung an den Thesen, die der bekannte Naturforscher und Förster Aldo Leopold[23] bereits 1949 vorgetragen hat, und entwickelt insgesamt eine Kritik am Anthropozentrismus, die verschiedene Formen annehmen kann. In ihrer ›gemäßigteren‹ Form wird der Mensch als Bestandteil eines ›kosmischen‹ Ganzen aufgefaßt, von dem er gedanklich nicht isoliert werden könne, ohne daß die besonderen Merkmale der Menschenart und die damit verbundene höhere Würde verneint werden.[24] Doch diese Kritik am Anthropozentrismus kann auch bis zum Äußersten getrieben werden und in eine Art egalitären ›Biozentrismus‹ münden, der der Natur einen eigentlichen (von jeglicher menschlichen Beurteilung unabhängigen) Wert zuschreibt, die Gleichwertigkeit aller in der Welt enthaltenen Lebensformen (ja sogar aller Gegenstandsformen) behauptet und sie als echte Rechtspersonen ansieht. In jedem Fall erfordert dieses radikale Umweltbewußtsein eine neue Ethik und eine neue Weltanschaung. Es vertritt die Auffassung, daß die Natur unabhängig vom ›Nutzen‹, den sie für den Menschen darstellt, geschützt zu werden verdient, und verallgemeinert ein Prinzip der Vorsicht, das auf einer neuen Form der ›gelehrten Unwissenheit‹ gründet: Da die langfristigen Folgen einer Veränderung der Umwelt nicht ganz vorhergesehen werden können, sei es besser, es jedesmal zu unterlassen, wenn die einem bestimmten Eingreifen innewohnende Gefahr sehr groß erscheint.[25]

Eine der radikalsten Strömungen, die in diese Blickrichtung weist, ist die Ende der siebziger Jahre in Erscheinung getretene ›Tiefe Ökologie‹; zu ihren Hauptvertretern gehören der Norweger Arne Naess und die Amerikaner Bill Devall und George Sessions. Die ›Tiefe Ökologie‹ oder ›Tiefenökologie‹ ist eine mehr philosophische denn politische Denkbewegung, die außerdem ziemlich unterschiedliche Tendenzen aufweist. Sie lehnt gleichermaßen den Individualismus und den Anthropozentrismus ab, die ihrer Ansicht nach eine instrumentalisierende und manipulierende Haltung gegenüber der Umwelt in sich tragen, und befürwortet eine einzig auf die Natur ausgerichtete ›Weisheit‹, die Verhältnisse harmonischer Symbiose zwischen allen Lebenden wiederherstellen soll. »Wir denken«, schrei-

ben Bill Devall und George Sessions, »daß wir nichts Neues brauchen, daß wir vielmehr etwas sehr Altes wieder lebendig machen müssen: unsere Einsicht in die Weisheit der Erde.«[26]

Für Giovanni Filoramo kann die ›Tiefe Ökologie‹ als der Versuch definiert werden, »Mensch und Natur ontologisch einzuordnen, um eine neue Denk- und Handlungsweise, eine neue Lebensphilosophie, ein neues ökologisches Muster zu schaffen, das sich durch seinen Holismus und seinen Radikalismus auszeichnet: holistisch, weil sie die Aufsplitterung des Wissens und der Wirklichkeit verwirft; und radikal, weil sie den Dingen auf den Grund gehen will; sie kritisiert und nimmt die von der modernen Wissenschaft geschaffene technomorphe Maschine auseinander und stellt den verlorenen Sinn der Harmonie zwischen Mensch und Natur wieder her.«[27] Über ihre Anhänger behauptet Dominique Bourg seinerseits: »Sie werden dazu geführt, die Folge dieser Erhebung [des Menschen über die Natur und des Individuums über die Gruppe], nämlich die Erklärung der Menschenrechte, abzulehnen. Sie greifen außerdem die judeo-christliche Religion an, die den Anthropomorphismus hervorgerufen haben soll, den naturwissenschaftlichen Geist, der analytisch und daher zum Verständnis der Natur als Ganzheit ungeeignet ist, und schließlich die Techniken, die für alle Übel verantworlich gemacht werden. Nichts von dem, was modern ist, scheint Gnade vor ihren Augen zu finden.«[28]

Seinerseits hat Arne Naess den Begriff ›Ökosophie‹ eingeführt, um eine globale Lebensphilosophie zu bezeichnen, die sich von der Ökologie als naturwissenschaftlichem Fach unterscheidet und auf die Idee der Selbstverwirklichung ausgerichtet ist.[29] Diese ›ökologische Weisheit‹ hat ihren Ursprung im Werk Spinozas, der als der Gegner schlechthin des kartesianischen Denkens und als Urheber eines absoluten Monismus angesehen wird, und behauptet, daß die Selbstverwirklichung über einen Prozeß des Selbst-Verständnisses geht, der auf einem Dialog mit der Natur gründet; dieser Dialog ermögliche dem Menschen, seine eigene Natur zu entdecken und seinem Leben einen Sinn zu geben.[31]

Die Debatte zwischen reformistischen und radikalen Umweltschützern ist natürlich noch lange nicht zu Ende. Es hat den Anschein, als würde sie noch härter werden, wie die Veröffentlichung des Heidelberger Manifests unmittelbar vor der Umweltkonferenz von Rio

im April 1992 zeigt. Unterzeichnet wurde dieses Manifest von über zweihundert Persönlichkeiten (darunter übrigens recht wenige Fachleute auf dem Gebiet der Ökologie), die sich über das Zutagetreten einer dem naturwissenchaftlichen und industriellen Fortschritt entgegengesetzten irrationalen Ideologie besorgt erklärten. Sie behaupteten, daß die Menschheit stets fortgeschritten sei, indem sie die Natur in ihren Dienst gestellt habe, und nicht umgekehrt. Dieses Manifest, das bis in die Sprache hinein die klassischen Triebfedern der Ideologie des Fortschritts benutzte, rief heftige Reaktionen hervor, allen voran ein Gegenmanifest, einen Appell zur Vernunft für eine weltweite Solidarität, dessen Unterzeichner sich ebenso gegen die ökologisch extremistischen Einstellungen erhoben, die den Menschen der Natur opfern, wie gegen den naturwissenschaftlichen Imperialismus, der die Menschheit nur mit der Wissenschaft retten will.[32]

Bei dieser Diskussion geht es jedenfalls um etwas Wesentliches: Es gilt zu erfahren, ob die durch die Ökologie aufgeworfenen Probleme letztendlich nur eine ›technische Frage‹ seien, die die liberalkapitalistische Moderne lösen kann, ohne sich in Frage zu stellen, oder ob sie auf Dauer eine andere Form der Gesellschaft erfordern, das heißt eine tiefe Veränderung der gesellschaftlichen Organisation und der Lebensweise, die heute vorherrschen.

Die weltweite Betrachtung des Problems liefert einen Teil der Antwort, nicht, wie oft behauptet, aus einfachen demographischen Gründen[33], sondern vielmehr wegen der Möglichkeit einer Verallgemeinerung des Produktions- und Konsummodells, das der westlichen Auffassung der ›Entwicklung‹ zugrunde liegt. In diesem Zusammenhang schreibt Jean-Paul Besset zu Recht: »Mit den vereinten Kräften der ›Bajonette‹ Markt und Fernsehen hat sich das Modell der westlichen Zivilisation weltweit durchgesetzt, ersetzte das Sein durch das Haben, die Werte durch die Produkte. In ihrer liberalen Version ebenso wie in ihrer marxistischen Betrachtungsweise sind Massenproduktion und -konsum zur wichtigsten Antriebskraft der Gesellschaften geworden, zur sozialen und wirtschaftlichen Steuerungsform und zum Kulturprojekt zugleich. . . Jede Menschengesellschaft mußte die Religion dieser Lebensweise annehmen, die den Wohlstand mit dem größtmöglichen Besitz von möglichst vielen Dingen gleichstellt, und vor dem Goldenen Kalb des Privatwagens

und der Kunststoffverpackung, des Hamburgers und des Atomstroms verneigen.«[34] Heute verbraucht jedoch ein Fünftel der Erdbewohner allein 80 Prozent der bestehenden Bodenschätze. Das am meisten industrialisierte Viertel der Erde verbraucht sechzehnmal mehr Nichteisenmetalle, fünfzehnmal mehr Papier, achtmal mehr Stahl, viermal mehr Dünger als die übrige Welt. Was würde passieren, wenn dieses ›Modell‹ *tatsächlich* verallgemeinert würde? Die Antwort ist eindeutig: »Die Wahrheit klingt hart, aber sie ist unumgänglich. Das Aufholen des Südens gegenüber dem Norden – gemäß den kulturellen Kriterien des auf Güteranhäufung gründenden Glücks sowie den Grundsätzen einer durch übermäßigen Konsum gezogenen Wirtschaft – würde einem Selbstmord der ganzen Erde gleichkommen.«[35]

(1994)

[1] Das Buch sollte dann im Londoner Verlag Faber & Faber erscheinen. Eine Neuauflage besorgte Stapletons Anhänger und Biograph, Robert Waller, in The Soil Association.

[2] Siehe Gunther Schwab, *Der Tanz mit dem Teufel,* Adolf Sponholz, Hannover 1958; Barry Commoner, *L'encerclement,* 1972; Barbara Ward, *Nous n'avons qu'une Terre,* Denoël, Paris 1971; Evelyn G. Hutchinson, *The Ecological Theater and the Evolutionary Play,* Yale University, Yale 1965; Rachel Carson, *The Silent Spring,* 1962. Siehe auch Jean Dorst, *Avant que nature meure,* 1965, u. *La nature dé-naturée,* Seuil, Paris 1970.

[3] In Deutschland war diese Periode auch die der sogenannten ›Tendenzwende‹, die 1974 durch ein Kolloquium in München eingeleitet wurde und zu einer gewissen Erneuerung des Konservatismus um Autoren wie Helmut Schelsky, Robert Spaemann, Hermann Lübbe, Günter Rohrmoser, Odo Marquard, Gerd-Klaus Kaltenbrunner usw. führte. Siehe Clemens von Podewils, *Tendenzwende?,* Klett-Cotta, Stuttgart 1975.

[4] William F. Baxter, *People or Penguins. The Case for Optimal Pollution,* Columbia University Press, New York 1974; John A. Livingston, »Ethics and Prosthetics«, in Philipp P. Hanson (Hg.), *Environmental Ethics. Philosophical and Policy Perspectives,* Institute for the Humanities, Burnaby, 1986.

[5] »The Shallow and the Deep, Long-Range Ecology Movement. A Summary«, in *Inquiry,* 1973, 1, S. 95–100.

[6] »Plaidoyer pour une écologie responsable«, in *Horizons nouveaux,* November 1992, S. 4 f.

[7] Siehe John Passmore, *Man's Responsability for Nature,* Duckworth, London 1974.

[8] Siehe Alain Madelin, »Quelques sains principes d'écologie libérale«, in *Lignes de fond,* 3, 1992, S. 17–30.

[9] »L'Etat contre l'environnement«, in *Liberalia,* August 1992, S. 14.

[10] »De l'écolâtrie au néo-animisme«, ebenda, S. 40.

[11] Wir möchten hinzufügen, daß naturbedingt sich nicht alle Güter aneignen lassen. Die Privatisierung der Weltmeere zum Beispiel erscheint als ziemlich seltsame Hypothese, sobald man sich der Existenz der Meeresströmungen bewußt wird. Es sei außerdem bemerkt, daß die Liberalen, die die Wirtschaftstätigkeit als Kampf gegen die Knappheit zu definieren pflegen, offenbar die größten Schwierigkeiten haben, den Begriff einer ›Einschränkung der Ressourcen‹ in ihre Gedankengänge aufzunehmen. Und daß ihre Kritik an den ›natürlichen Gleichgewichten‹ sie nicht daran hindert, einer Lehre der ›unsichtbaren Hand‹ beizupflichten, der zufolge eine Gesellschaft *natürlich* funktioniert, wenn nichts ihr ›spontaner‹ Betrieb gemäß dem Prinzip der wirtschaftlichen Optimierung durch nichts behindert wird.

[12] Der Vorschlag einer finanziellen Entschädigung verzerrt übrigens von vornherein ›die Einschätzung der Präferenzen‹, die zum Lieblingsthema der liberalen Autoren gehört. Vom rein liberalen Standpunkt aus soll der Umweltschutz nur dann den Vorrang haben, wenn die Präferenz der Menschen für das Wachstum hinter der bleibt, die sie gegenüber der Erhaltung der Umwelt äußern.

[13] Der Begriff der ›dauerhaften Entwicklung‹ (*Sustainable development*) löst seit Beginn der achtziger Jahre allmählich den 1973 von Maurice Strong eingeführten der ›Öko-Entwicklung ab‹. Er wurde 1987 mit dem bekannten Brutland-Report verbreitet, der eines der Grunddokumente auf der Klimakonferenz von Rio war. Dieser Bericht wurde von den liberalen Kreisen heftig angegriffen, da er angeblich »nirgendwo die zentrale Rolle der Eigentumsrechte und der Markts in der Verwaltung der Umweltressourcen« zur Sprache bringe. (Max Falque. »Développement durable: un nouveau contenu«, in *Liberalia,* August 1992, S. 12). Siehe auch Ighnacy Sachs, *L'écodéveloppement,* Syros, Paris 1993.

[14] Vor allem die Mitglieder der Chicago-Schule (u. a. Robert Ezra Park, Peter Newman) haben sich bemüht, die modernen Großstädte als Ökosysteme darzustellen. Über diese ›städtische Ökologie‹ siehe Robert Ezra Park, E. W. Burgess u. McKenzie, *The City,* Chicago University Press, Chicago 1975; Y. Grafmeyer u. I. Joseph (Hg.), *L'Ecole de Chicago,* Champ urbain, Paris 1979; Francis Beaucire, *Enquête sur la notion et les pratiques de l'écologie urbaine,* CNRS, Paris 1985.

[15] Der ›alternativen Entwicklung‹ stellt Serge Latouche lieber »Alter nativen zur Entwicklung« entgegen (*Faut-il refuser le développement? Es sai sur l'anti-économique du Tiers-monde,* PUF, Paris 1986; sowie Debatt mit Samir Amin und Alain Liepietz: »Trois auteurs en quête du Tiers monde«, in *Cosmopolitiques,* 1986). Für eine Kritik am ›Globalismus‹ ir Sachen ökologische Maßnahmen siehe Wolfgang Sachs (Hfg.), *Globa Ecology. A New Arena of Political Conflict,* Fernwood Books, Halifax, u Zed Boks, London 1993.

[16] Über diese UN-Konferenz über die Umwelt und die Entwicklun siehe René Coste und Jean-Pierre Ribaut, *Les nouveaux horizons d l'écologie. Dans le sillage de Rio,* Centurion, Paris 1993.

[17] Die Verfasser des Berichts *Global Biodiversity Strategy. Guidelines fo Action to Save, Study, and Use Earth's Biotic Wealth Sustainably and Equi tably* (WRI, Washington 1992) erwähnen ebenfalls die kulturelle Viel falt der Menschenbevölkerungen. Zum jetzigen Zeitpunkt kennt mar immer noch nicht die genaue Zahl der auf der Erde bestehenden Tier und Pflanzenarten. Rund 1,4 Millionen (darunter 751 000 Insektenar ten, 248 000 Pflanzenarten, 18 000 Fisch-, 9000 Vogel-, 6300 Reptilien- 4200 Amphibien-, 4000 Säugetierarten) wurden zwar bereits identifiziert doch einige Autoren zögern nicht, diese Zahl mit 10, 50 oder gar 100 zu multiplizieren. Die Schätzung ist um so schwieriger, als die Begriffsbe stimmung zum Teil willkürlich ist: Die Grenze zwischen Art und Un terart verläuft je nach Lebewesenklasse unterschiedlich. Man schätzt au ßerdem, daß 99 Prozent der Arten, die in der Vergangenheit existier haben, heute ausgestorben sind. Das Aussterben der Arten ist also ein normale Erscheinung, doch die Einwirkung des Menschen auf den Le bensraum beschleunigt deren Rhythmus künstlich. »Die Biovielfalt er halten zu wollen«, schreiben Michel Chauvet und Louis Olivier, »kann nicht darin bestehen, sämtliche Arten um jeden Preis aufrechtzuerhal ten. Es gilt vielmehr dafür zu sorgen, daß die Vorgänge zur Erneuerun der Arten und der Ökosysteme weiterhin normal verlaufen.« (*La biodi versité, enjeu planétaire. Préserver notre patrimoine génétique,* Sang de l terre, 1993, S. 41). In seinem letzten Buch (*The Diversity of Life,* Belknap Press, Harvard 1992) meint Edward O. Wilson, daß der Mensch gegen wärtig jedes Jahr zwischen 27 000 und 63 000 verschiedene Arten aus sterben läßt. Der Verlust an genetischer Vielfalt ist ebenfalls bei den Haus tierarten zu spüren: In weniger als zweihundert Jahren sind in Frank reich sieben Rinderrassen völlig eingegangen, während rund hunder andere in Europa vom Aussterben bedroht sind. Die gleiche Erschei nung, wenn auch weniger spektakulär, ist auch in der Pflanzenwelt zu beobachten, und zwar aufgrund der Standardisierung der landwirtschaft

lichen Methoden. In diesem Zusammenhang siehe auch Bryan G. Norton, *Why Preserve Natural Variety?*, Princeton University Press, Princeton 1987; und E. O. Wilson und F. M. Peter (Hg.), *Biodiversity*, National Academic Press, Washington 1988.

[18] Das Weiße Haus änderte seine Einstellung erst nach Bill Clintons Regierungsantritt im April 1993.

[19] *Le contrat naturel*, Flammarion, Paris 1992, S. 56.

[20] Im Jahre 2000 könnte dieser ›Umweltmarkt‹ rund 70 Milliarden DM in Westeuropa und über 150 Milliarden DM in den USA betragen. Über die Hypothese einer ›Vergründung‹ des technologischen Produktivismus siehe Denis Duclos, »La nature: principale contradiction culturelle du capitalisme?, in *Actuel Marx*, 2/1992, S. 41–58.

[21] André Gorz, »L'écologie politique entre expertocratie et autolimitation«, ebenda, S. 17.

[22] Edgar Morin, *La vie de la vie*, Seuil, Paris 1980, S. 95.

[23] Aldo Leopold, »The Land Ethic«, in *A Sand County Almanach*, Oxford University Press, New York 1966, S. 217–241.

[24] Man kann in diesem Fall von Erhaltung des ›Humanismus‹ innerhalb derselben antianthropozentrischen Anschauung sprechen. Diese Unterscheidung betont unter anderen Guillaume Bourgeois: »›Humanismus‹ definiert ein philosophisches System oder eine Lehre, die den Wert des Menschen bekräftigt und auf seine Entfaltung hinzielt. . . Der Anthropozentrismus kann als die Lehre definiert werden, die den Menschen zum Mittelpunkt und Ziel von allem macht. Im Gegensatz zum Humanismus, der den Menschen als Menschen aufwertet, wertet der Anthropozentrismus den Menschen gegenüber der Gesamtheit auf, innerhalb deren er lebt, das heißt, indem er ihn dieser Gesamtheit gegenüberstellt.« Der Anthropozentrismus ordnet also den Menschen in einer Welt ein, die keinen Wert mehr an sich hat, außer den Werten, die geeignet sind, den *menschlichen Interessen* zu dienen«. (»L'écologie, une responsabilité humaniste?«, in *Esprit*, Dezember 1993, S. 179).

[25] Über diesen Punkt siehe Paul W. Taylor, *Respect for Nature. A Theory of Environmental Ethics*, Princeton University Press, Princeton 1986; Christopher Stone, *Earth and Other Ethics. The Case for Moral Pluralism*, Harper & Row, New York 1987.

[26] *Deep Ecology. Living as if Nature Mattered*, Peregrine Smith Books, Salt Lake City 1985, Vorwort, S. IX. Über die ›Tiefe Ökologie‹ siehe auch Bill Devall, »The Deep Ecology Movement, in *Natural Resources Journal*, April 1980, S. 299–322; L. P. Hinchman u. S. K. Hinchman, »›Deep Ecology‹ and the Revival of Natural Right«, in *Western Political Quarterly*, 1989, 3, S. 201–228; Michael Tobias (Hg.), *Deep ecology*, Avant

Books, San Diego 1985; Alan R. Drengson, »A Critique of Deep Ecology?«, in Brend Almond u. Donald Hill (Hg.), *Applied Philosophy. Morals Metaphysics in Contemporary Debate,* 1991. Über die Umweltbewegung in den USA: Philipp Shabecoff, *A Fierce Green. The American Environmental Movement,* Hill & Wang, 1993.

[27] »Métamorphoses d'Hermès. Le sacré ésotérique d'Ecologie profonde«, in Danièle Hervieu-Léger (Hg.), *Religion et écologie,* Cerf, Paris 1993,S. 140.

[28] »Droits de l'homme et écologie«, in *Esprit,* Oktober 1992, S. 81.

[29] Arne Naess, *Self-Realization. An Ecological Approach to Being in the World,* Keith Memorial Lecture, Murdoch University Press, 1986. Vom selben Autor: »The Shallow and the Deep, Long-Range Ecology Movement«, aaO.; »A Defence of the Deep Ecology Movement«, in *Environmental Ethics,* Herbst 1984, S. 265–270; »The Deep Ecology Movement. Some Philosophical Aspects«, in *Philosophical Inquiry,* 1986, S. 14; »The Deep Ecology Movement«, in S. Lupov-Foy (Hg.), *Problems of International justice,* Westview, Boulder 1988, S. 144–148; *Ecology, Community and Lifestyle,* Cambridge University Press, Cambridge 1989; »Huit thèses sur l'Ecologie profonde«, in *Krisis,* September 1993, S. 24–29.

[30] »Befindet man sich völlig im Zustand der Selbstverwirklichung«, schreibt Alan R. Drengson, »tut man spontan, was ökologisch harmonisch und sozial nützlich ist.« (aaO., Anm. 26) Manche Autoren sind übrigens der Ansicht, daß die ›Tiefe Ökologie‹ nicht weit genug gehe, etwa Henry Skolimoski, der sie mit einer echten Kosmologie, ja sogar mit einer Eschatologie Teilhardscher bzw.. Bergsonscher Prägung ausgestattet sehen möchte. Siehe H. Skolimowski, *Eco-Philosophy. Designing New Tactics for Living,* Marion Boyers, London 1984; *Eco-Theology. Toward Religion for Our Times,* Eco-Philosophy Centre, Ann Arbor 1985; »Eco-Philosophy and Deep Ecology«, in *The Ecologist,* 1988, a–5, S. 124 f., mit einer Antwort von Arne Naess, »Deep Ecology and Ultimates Premises«, ebenda, S. 128–131.

[31] Unter den Unterzeichnern befanden sich Henri Atlan, Marc Augé, Raymond Barre, Pierre Bourdieu, Henri Caillavet, François Dagognet, Gérard Debreu, Umberto Eco, François Gros, Eugène Ionesco, Henri Laborit, Hervé Le Bras, Wassily Leontieff, André Lichnerowitz, Linus Pauling, Jean-Claude Becker, Jacques Ruffié, Jonas Schalk, Ebry Schatzman, Lionel Stoléru, Haroun Tazieff, Elie Wiesel, Etienne Wolff usw.

[32] Siehe *La Recherche,* Dezember 1992, S. 1434 f. Für André Langanay hat der Heidelberger Aufruf hat einfach einige Übertreibungen der ökologischen Bewgeung zum Vorwand genommen, »um dem wilden Libera-

lismus und der Einflußnahme des industriellen Systems auf Wissenschaft und Erziehung eine bedingungslose Unterstützung zukommen zu lassen« (»La cécité absolue d'une bande d'autruches«, in *Libération,* 12. Juni 1992, S. 5).

[33] Experten erwarten für das Jahr 2025 eine Weltbevölkerung von 7,5 bis 9,5 Milliarden Menschen, gegen 5,4 Milliarden heute. Die Prognosen bleiben jedoch schwierig, da man immer noch nicht die Bedingungen genau kennt, unter denen die ›demographische Transition‹ erfolgt; letztere hat seit 1965–69 bereits Verlangsamungen hervorgerufen, auch in Ländern wie Indien, Brasilien, Algerien, Indonesien oder Mexiko. Zum anderen mag der Zusammenhang zwischen Bevölkerungszuwachs und Umweltzerstörung unbestreitbar sein, er ist aber auch relativ: Die reichen Länder, in denen die Geburtenrate besonders niedrig ist, haben gegenwärtig die größte Umweltverschmutzung. Außerdem weiß man inzwischen, daß der Geburtenrückgang in den westlichen Ländern nicht nur durch die Empfängnisverhütung oder den Rückgriff auf die Abtreibung zu erklären ist, sondern auch physiologische Ursachen hat: Die vorliegenden Studien zeigen für diese Länder eine Abnahme der Spermatozoidenkonzentration im durchschnittlichen Ejakulat um die Hälfte innerhalb von nur fünfzig Jahren; der Volumenverlust beträgt fast 20 Prozent. Siehe Elisabeth Carlsen, Aleksander Giwercman, Niels Keiding und Niels E. Skakkebaek, »Evidence for Decreasing Quality of Semen During past 50 Years«, in *British Medical Journal,* 12. September 1992, S. 609–612.

[34] »L'écologie, nouvel âge de l'impérialisme ou véritable chance de développement?, in *L'Evénement européen,* September 1992, S. 197 ff.

[35] Ebenda, S. 205.

Ökologie und Religion

Für den Freidenker Alain Laurent muß die ökologische Bewegung als »neoanimistische Religion« aufgefaßt werden, die »auf der Sakralisierung der Natur und der Rückkehr zum archaischen Kult der Erde als Mutter und Göttin gründet«, gleichzeitig übrigens auch als » Vordenkerin des postmodernen Kommunismus, der sich zu etablieren sucht«[1]. Auch Pierre-Gilles de Gennes, Nobelpreisträger für Physik im Jahre 1991, prangerte die »Religion der ökologischen Bewegung« an. Marc Fornacciari, der sich ernste Gedanken über die »Voraussetzungen für das Hervorrufen dieser Denkweise« macht, bringt seinerseits eine Hypothese vor: »Handelt es sich nicht um einen alten germanischen Paganismus unglücklicher (*sic*) Völker, die jenseits des *limes* zurückgeblieben sind?«[2] Die gleiche Einschätzung ist bei Haroun Tazieff anzutreffen: Der Vulkanologe spricht von »neoheidnischen Gefühlen der Naturanbetung«, sieht in dem Heidelberger Aufruf »einen Aufruf zum kartesischen, rationalen, stark antiheidnischen gesunden Verstand« und erklärt sich selber »pro Descartes und contra Heidegger«.[3]

Das sind erstaunliche Äußerungen. Es kommt heute selten vor, daß eine Denkbewegung, von deren Vertretern einige eine gewichtige Rolle auf der politischen Bühne spielen, wegen ›Paganismus‹ angegriffen wird. Über diese pauschale, ja polemische Abstemplung hinaus lohnt es sich, die Sache näher zu betrachten.

Kosmos und Schöpfung

Die meisten traditionellen Religionen haben ein ›kosmisches‹ Wesen: In ihnen wird die Welt als ein großes lebendiges Ganzes wahrgenommen, mit dem der Mensch aufgrund seines eigentlichen Wesens verbunden ist. In den östlichen Religionen, ob es sich um den Buddhismus, den Hinduismus oder den Shintoismus handelt, wird diese Bindung zwischen Mensch und Natur meistens besonders bekräftigt. Das gilt auch für die ältesten europäischen Religionen; sie erkennen das *beseelte* Wesen der Natur an, meinen, daß es ›heilige

Orte‹ gibt, beziehen sich auf eine zyklische Auffassung der Zeit und bitten den Menschen, sich mit der Welt in Harmonie zu bringen, indem sie Opfer bringen und sich nach den Riten richten. In dieser Sicht ist die Erde nicht nur eine Wohnstätte für den Menschen, sie ist auch seine Partnerin und dürfte also nicht als bloßes Mittel zu seinen Zwecken benutzt werden. »In allen Religionen kosmischen Typs«, schreibt Eliade, »besteht das religiöse Leben gerade darin, die Solidarität des Menschen mit dem Leben und der Natur zu verherrlichen.«[4] Da jede Kosmogonie auch eine Ontophanie (eine vollkommene Offenbarung des Seins) und eine Palingenesie (ein ständiger Wiederanfang) ist, »ist die Welt so beschaffen, daß der religiöse Mensch, indem er sie betrachtet, die vielfachen Formen des Heiligen und damit des Seins entdeckt«.[5]

Im biblischen Monotheismus sieht es anders aus. Der Naturbegriff existiert nicht als solcher in der Bibel, wo er vor dem Schöpfungsbegriff zurücktritt. In der christlichen Theologie entsteht die Welt nicht durch Emanation, Abstammung oder Trennung einer gemeinsamen Substanz, sondern als grundlegende Neuheit, als Produkt des freien Willens eines Gottes, dessen Vollkommenheit nichts hinzufügen ist. Gott ist zwar allgegenwärtig in dieser Welt, aber er stellt nicht so etwas wie ihre Dimension des Unsichtbaren dar, er ist ihr nicht immanent. Er ist ein Eigenwesen, der durch eine zweckfreie Handlung die ganze Welt erschaffen hat. Als erschaffenes Wesen kann die Welt also aus sich heraus nicht die geringste Sakralität in sich tragen. Die ehemalige ›kosmische‹ Perspektive wird dadurch abgeschafft. Die Existenz der Menschheit fügt sich nicht mehr in den ewigen Rhythmus der Kreisläufe und der Jahreszeiten ein, sondern ordnet sich vor allem einer linearen Zeitauffassung unter. Sie findet nunmehr ihren Ursprung in einer historischen Offenbarung und ordnet sich in eine auf das Heil ausgerichtete Bahn ein. Es gibt keine heilige Zeit, keine heiligen Stätten mehr. Die Natur zeugt von der Schöpfung, sie ist aber an sich nicht Geist. So beginnt die »Entgötterung« der Welt (im Heideggerschen Sinne), die mit ihrer allmählichen »Entzauberung« (Max Weber) einhergeht. Die Welt wird entsakralisiert, wird von ihren magischen[6] oder spirituellen Kräften geleert, was bereits ihre Herabsetzung auf den ›Ding‹-Zustand im kartesischen Denken ankündigt.

Gleichzeitig erhält der Mensch einen besonderen Platz innerhalb

der Schöpfung. Er stellt nicht nur eine besondere Stufe in der wahrnehmbaren Wirklichkeit dar, er ist auch deren Mittelpunkt, deren umumschränkter Herr. Da er nach dem »Bilde« Gottes geschaffen wurde, unterscheidet er sich ontologisch von allen anderen Lebewesen, die gewiß – wie er – das Vermögen besitzen, zu zeugen und sich fortzupflanzen, jedoch nur *leminâh* geschaffen wurden, das heißt »nach ihrer Art«. Das heißt, zwischen Mensch und Welt besteht ein grundlegender Unterschied.[7] Als ›Krönung der Schöpfung‹, als zentrale Gestalt in der Ursprungsintrige, transzendiert der Mensch die Natur und hat Rechte über sie, ebensowie Gott den Menschen transzendiert und Recht über ihn hat. Letzlich wurde die Welt nur für den Menschen geschaffen, und deshalb ist dieser berechtigt, sie zu unterwerfen. Der ursprüngliche Dualismus (Dualismus von erschaffenem und unerschaffenem Wesen, Dualismus von Körper und Seele) führt zu einem radikalen Anthropozentrismus.

Dieses Herrschaftsverhältnis wird bereits im ersten Buch Moses eingeführt, wenn Gott erklärt: »Lasset uns Menschen machen nach unserm Bilde, uns ähnlich; die sollen herrschen über die Fische im Meer und die Vögel des Himmels, über das Vieh und alles Wild des Feldes und über alles Kriechende, das auf der Erde sich regt.« (1. Mos. 1, 26) Nachdem Gott Mann und Weib geschaffen hat, segnet er sie und spricht: »Seid fruchtbar und mehret euch und füllet die Erde und machet sie euch untertan.« (1. Mos. 1, 28) Die gleiche Formulierung findet sich etwas später, nach dem Verlassen der Arche Noah, als Jahwe seinen Bund mit den Überlebenden schließt: »Gott segnete Noah und seine Söhne und sprach zu ihnen: Seid fruchtbar,und mehret euch und füllet die Erde! Furcht und Schrekken vor euch komme über alle Tiere der Erde, über alle Vögel des Himmels, über alles, auf der Erde kriecht, und über alle Fische im Meer: in eure Hand sind sie gegeben. . . Ihr nun, seid fruchtbar und mehret euch, breitet euch aus auf der Erde und herrscht über sie!« (1. Mos., 9, 1–7)

Dieses Herrschaftsgebot läßt unterschiedliche Deutungen zu. In der jüdischen Tradition wurde jene Genesis-Stelle (1,28) vor allem als Ansporn zur Zeugung verstanden.[8] Dagegen hielt die christliche Tradition vor allem die ›Legitimität‹ einer Unterwerfung der Erde. Augustinus – einer der wenigen christlichen Autoren, der den Spruch »seid fruchtbar und mehret euch« im geistlichen Sinne gedeutet hat,

behauptet, daß Gott will, »daß das Leben und der Tod der Tiere und der Pflanzen unserem Gebrauch unterworfen sind«. (*Civitas Dei* I, 22) Thomas von Aquin behauptet ebenso, daß der Mensch eine Gebrauchsherrschaft (*dominium*) auf Tiere und Pflanzen ausüben könne. In seiner *Summa contra gentiles* (III, c. 112) schreibt er: »Hierdurch wird der Irrtum derer ausgeschlossen, die behaupten, der Mensch begehe eine Sünde, wenn er wilde Tiere tötet. Denn sie sind aus göttlicher Vorsehung in natürlicher Ordnung auf den Nutzen des Menschen hingeordnet. Daher gebraucht sie der Mensch nicht zu Unrecht, sei es, wenn er sie tötet, oder sei es in jeder beliebigen anderen Weise.«

Wenn auch als gut wahrgenommen, da aus der Schöpfung hervorgegangen, hat die Natur also keinen Wert an sich. Bestenfalls soll sie nicht erhalten oder geschützt werden, weil sie schön ist oder eine Sakralität in sich trägt, sondern weil sie dem Menschen nützlich ist, weil sie den Rahmen bildet, wo er sein Heil zu finden berufen ist, oder weil sie als ausdrücklich gottgewolltes Werk den göttlichen Geist widerspiegelt. Die Liebe zur Natur an und für sich ist ›Abgötterei‹, also Paganismus. Er führt zu der Annahme, daß sich das Verhalten des Menschen aus dem alleinigen Anblick der kosmischen Harmonie herleiten lassen kann. An der Grenze, sofern die Natur schön ist, trägt sie übrigens offenbar alle Gefahren in sich, die der Verführung eigen sind. Für den Christen führt die freie Äußerung der ›natürlichen Instinkte‹ (insbesondere die mit dem Geschlechtstrieb zusammenhängenden) unvermeidlich zur Sünde. In der jüdischen Tradition, die sich doch von der christlichen in vielen Punkten unterscheidet, warnen die Weisen auch vor der verführerischen Wirkung, die von den Schönheiten der Natur ausgeht. So R. Jacob: »Wer unterwegs sein Studium hersagt und plötzlich stehen bleibt, um auszurufen: ›Welch ein schöner Baum, und wie schön ist diese Wiese!‹, dem rechnet die Schrift es an, als hätte er seine Seele verloren.«[9] »Der Judaismus«, fügt Catherine Chalier hinzu, »verstärkt das unnatürliche Wesen dessen, was die Thora vorschreibt. Er behauptet, sie sei in der Wüste geoffenbart worden, gerade dort, wo fast nichts spontan wächst, weil sie nicht natürlich ist. Der Begriff der Offenbarung selbst steht übrigens im Gegensatz zu der Behauptung, die Natur genüge dem Menschen.«[10] Die Thora-Gebote (*mitzvot*) bezwecken selber, den Menschen immer wieder daran zu erinnern,

daß das Gesetz alles übersteigt, was natürlich, instinktiv, spontan ist: »Selbst die lebenswichtigste Verhaltensweise – die auf das Stillen seines Hungers hinzielt – wird somit am Rande ihrer natürlichen Spontaneität festgehalten, denn diese bildet keine Verhaltensnorm.«[11]

Lynn Whites These

Die These von der Verantwortung des Christentums an der Verwüstung der Natur durch die Moderne wurde unter anderen von Lynn White in einem berühmten, 1967 erschienenen Aufsatz vertreten. Dort behauptete er, daß »der Sieg des Christentums über den Paganismus die größte geistige Revolution in unserer kulturellen Geschichte gebildet hat«, und fügte hinzu: »Das Christentum übernahm vom Judentum nicht nur die Auffassung einer linearen Zeit, die sich nicht wiederholt, sondern auch einen beeindruckenden Weltschöpfungsbericht. . . Gott hat dies alles ausdrücklich zugunsten des Menschen geschaffen, damit er sein Gesetz herrschen lassen könne: In der aus der Schöpfung entstandenen physischen Welt gibt es nichts, was einen anderen Daseinsgrund hätte, als den menschlichen Zielen zu dienen. . . Das Christentum, vor allem in seiner westlichen Erscheinungsform, ist die anthropozentrischste Religion, die die Welt je gekannt hat. . . Im völligen Gegensatz zum Heidentum und zu den Religionen Asiens (mit Ausnahme vielleicht des Zoroastrismus) führt das Christentum nicht nur einen Dualismus zwischen Mensch und Natur ein, es betont auch die Tatsache, daß die Ausbeutung der Natur durch den Menschen zur Befriedigung eigener Zwecke aus dem Willen Gottes erfolgt.«[12]

»In der Antike«, fügt White Jr. hinzu, »hatte jeder Baum, jede Quelle, jeder Wasserstrahl, jeder Hügel einen eigenen *genius loci*, einen eigenen Schutzgeist. Diese Geister waren für den Menschen zugänglich, obwohl sie sich stark von ihm unterschieden, wie die Ambivalenz der Zentauren, der Faune und der Sirenen bezeugt. Bevor man einen Baum fällte, einen Berg durchstach oder einen Bach umleitete, war es also wichtig, den Schutzgeist des Ortes zu beruhigen und dafür zu sorgen, daß er ruhig bleibt. Mit der Zerstörung des heidnischen Animismus hat das Christentum seinerseits ermöglicht, die Natur auszubeuten, ohne sich überhaupt um die Gefühle der Naturobjekte zu kümmern.«[13]

Seit seiner Veröffentlichung war Whites Aufsatz Gegenstand zahlreicher Kommentare und ebensovieler Kritiken. Anfang der siebziger Jahre unterstrich beispielsweise René Dubos, daß die Verschmutzung und die Verwüstung des Lebensraums nicht allein durch die westliche Zivilisation verursacht worden sei und daß die östlichen Religionen, die nach allgemeiner Auffassung eher Rücksicht auf die ›natürlichen Gleichgewichte‹ nehmen, im Laufe der Geschichte manche zerstörerische Besitzergreifung von der Natur nicht verhindert hätten.[14] Das Argument griff Dominique Bourg wieder auf: Seiner Ansicht nach führen Dualismus, Anthropozentrismus und Transzendentalismus nicht zwangsläufig dazu, ein rein technisches Verhältnis zur Natur zu fördern.[15] Von einigen zutreffenden, jedoch punktuellen Bemerkungen abgesehen, fragt aber keiner von den beiden nach den Gründen, weshalb im Bereich der christlich-westlichen Zivilisation die Umweltzerstörungen am stärksten und systematischsten gewesen sind, ebensowenig nach den philosophischen und metaphysischen Quellen der technischen Ausforschung.

Dagegen hätte Mircea Eliade Whites Auffassung bestimmt beigepflichtet. »Die moderne Wissenschaft«, schreibt er nämlich, »wäre nicht möglich gewesen ohne das Judenchristentum, das das Heilige aus dem Kosmos entfernt und es somit ›neutralisiert‹ und ›banalisiert hat. . . Mit seiner antiheidnischen Polemik hat das Christentum den Kosmos entsakralisiert. . . und das objektive, naturwissenschaftliche Studium der Natur ermöglicht. . . Die ›Technik‹, die westliche Zivilisation, ist das unmittelbare Ergebnis des Christentums, das den Mythos in der Antike abgelöst hat.«[16] Ein Autor wie Michel Serres scheint ihm in dieser Deutung zu folgen, wenn er bemerkt: »Der Monotheismus hat die einheimischen Götter zerstört, wir hören nicht mehr die Göttinnen in den Quellen lachen, wir sehen auch nicht mehr die Geister im Laubwerk erscheinen; Gott hat die Welt leer gemacht, man sagt, der Große Pan ist tot.«[17] Der Theologe Eugen Drewermann, dessen Ansichten so umstritten sind, entwickelt genau dieselbe These in einem seiner letzten Bücher: Seiner Auffassung nach »sind die monotheistischen Religionen in Verbund mit dem griechischen Rationalismus schuld an dem Bruch von Mensch und Natur, und zwar durch das Christentum«.[18]

In diesem Bereich wie in vielen anderen ist es tatsächlich schwierig, die christliche Tradition als einheitliches Ganzes zu behandeln.

Lynn White Jr. erinnert selber daran, daß die Mittelpunktstellung des Menschen gegenüber der Natur vor allem im römischen Katholizismus geprägt war, während die keltische Christenheit und die orthodoxe Kirche vielmehr die Mitwirkung der Natur an dem Heilsplan betonten. Er lenkt außerdem die Aufmerksamkeit auf den außergewöhnlichen Fall Franz' von Assisi, den er als »den größten geistigen Revolutionär in der westlichen Geschichte« beschreibt und den er als »heiligen Patron der Umweltschützer«[19] vorschlägt. Bei einigen großen christlichen Häretikern, bei Mystikern, wie Meister Eckehart und Hildegard von Bingen, und bestimmten Bettelorden sowie Bewegungen haben andere Autoren die Bedeutung einer der Natur untergeordneten Frömmigkeit erkennen lassen, die manchmal sogar an den Pantheismus grenzt.[20] Die hermetische Tradition, in der Gott sich selbst und die Welt erschafft, ist ebenfalls zu berücksichtigen, sofern sie »eine immanente, innerweltliche und energetische Art darstellt, die Natur als lebendige Ganzheit wiederaufzuwerten, die in sich selbst, in ihrer creatio continua, ihren Daseinsgrund hat«.[21]

Die Ambivalenz des Protestantismus

Der Fall des Protestantismus ist komplexer. Mit der Abschaffung des Heiligen- und den Marienkults, die gewissermaßen den Kult der Gottheiten im heidnischen Polytheismus abgelöst hatten, scheint die reformierte Religion die Gott und die Natur trennende Kluft unüberbrückbar zu machen. Die Abschaffung der institutionellen Formen, die dem Katholizismus eigen sind, fördert andererseits die Wiederherstellung einer unmittelbaren Beziehung zwischen Mensch und Gott, bei der die Natur, und nicht mehr die Kirche, die Rolle einer bevorzugten Vermittlerin spielt. »Paradoxerweise »bemerkt Jean Viard, »stimmen der alte Pantheismus und die reformierte Religion in diesem Punkt überein«.[23] Diese Einstellung ist besonders ausgeprägt in der lutherischen Bewegung und vor allem im Pietismus, der im 17. Jahrhundert im Elsaß entstand. Außer einem unbestreitbaren Individualismus legt die pietistische Bewegung einen ›Sentimentalismus‹ an den Tag, der zunächst der Liebe zur Natur als dem Werk Gottes gilt, dann diese Liebe zur Natur zum eigentlichen Inhalt der Religiosität macht. Der Pietismus sollte einen starken Ein-

fluß auf die deutsche Romantik (und bestimmt auch auf Rousseau) ausüben, wobei die Liebe zur Natur die Form einer ›Naturfrömmigkeit‹, ja sogar einer ›Weltfrömmigkeit‹ nahm. Die Liebe zur Natur, schreibt Novalis in dem Romanfragment *Die Lehrlinge zu Sais* (1802), kann verschiedene Formen annehmen. Während sie bei einigen durch Freude und Willen besteht, erweckt sie bei anderen die frommste Religion, diejenige, die jedem Leben eine Richtung und eine Stütze gibt. Es fragt sich jedoch, ob dieses ›protestantische‹ Naturgefühl, das offenbar den nordeuropäischen Ländern eigen ist, nicht in neuer Form eine Haltung zum Ausdruck bringt, die von einer viel früheren Geisteshaltung herrührt.

Die gegenwärtige Eingenommenheit für den Umweltschutz scheint außerdem manche konfessionelle Schranke gesprengt zu haben. Katholiken, Protestanten und Juden sind inzwischen nicht die letzten, die zugunsten der Natur wirken und in ihrem Erbe mehr oder weniger überzeugende Rechtfertigungen für dieses Engagement zu finden versuchen. Ein heutzutage geläufiger christlicher Standpunkt betont die Verantwortung des Menschen gegenüber der Natur aufgrund der besonderen Stellung, die er dort einnimmt.[24] Im Judaismus wird der Bericht über die Arche Noah manchmal als Beweis für die Sorge gedeutet, die Biovielfalt zu erhalten.[27] Häufig, etwa beim Tou Bichvat-Fest (Feier zum ›Neujahr der Bäume‹), wird jene Textstelle aus dem Deuteronomium (5. Mose) angeführt, die dazu anregt, Obstbäume nicht zu zerstören, »nicht zu verderben« (*bal tashchit*).[28] Anläßlich eines im Oktober 1992 von der Bewegung Pax Christi veranstalteten Kolloquiums verfochten einige Teilnehmer – aus der Überzeugung, »daß der Christ in den heiligen Texten Anregung für ein gesundes umweltbewußtes Verhalten findet« – sogar den »Biozentrismus« und sprachen sich für den Durchbruch einer »Kosmo-Ethik« aus.[29] Papst Johannes Paul II. deutet seinerseit die Plünderung der Erde auf klassische Weise, als Machtüberschreitung seitens des Menschen: »Der Mensch setzt sich an die Stelle Gottes und erzeugt letzten Endes die Revolte der Natur, die von ihm mehr tyrannisiert als regiert wird.«[30]

Diese ›Bekehrung‹ der Kirchen zur Ökologie schafft jedoch nicht, die von Lynn White angesprochene Problematik zu beseitigen. Bereits im 19. Jahrhundert verurteilte ein Philosoph wie Feuerbach im christlichen Schöpfungsdogma die Reduzierung von »allem, was

ist«, auf die Rolle eines bloßen Stoffes, der einzig den menschlichen Nutzen befriedigen soll. Wie oben gesehen, haben andere Autoren in letzter Zeit eine gewisse Kontinuität erkannt zwischen dem *Christentum*, das die Welt entsakralisiert und von jeder spiritueller Dimension leert, dem *kartesischen Denken*, das die Natur als Mechanik betrachtet, zu deren unumschränktem Herrscher zu werden der Mensch berechtigt sei, und dem *Aufkommen einer Moderne*, die durch den immer schnelleren Aufschwung der Technowissenschaft und die Heraufkunft eines eigenständigen, von jeglicher Bindung mit der Welt abgeschnittenen Individuums gekennzeichnet ist.

Danièle Hervieu-Léger stellt fest, daß »die Behauptung des eigenständigen Individuums den Endpunkt einer geschichtlichen Bahn bildet: der Losreißung des Menschen von der Natur.« Sie fügt hinzu: »Die geschichtliche Bahn der Behauptung des Einzelnen wurzelt wenigstens zum Teil in einer religiösen Bahn, die von der antiken jüdischen Prophezeiung bis zu den calvinistischen Predigten die rationale Verwirklichung eines ethischen Ideals in den Mittelpunkt der Beziehung des Menschen zu Gott stellte; ein Ideal, das sich zunächst außerhalb der Welt befand, dann in dieser Welt selbst ins Werk gesetzt wurde.«[31] »Wenn man beharrlich den ›Begriff des Unendlichen‹ verficht«, schreibt seinerseits Jacques Grinewald, »das Erbe der Aufklärung, das westliche Modell des Fortschritts, des unbegrenzten Wachstums des Kapitalismus und des Wirtschaftsliberalismus, kann man nur eine Heilsreligion annehmen, das messianische Christentum nämlich, das das westliche Projekt der Technowissenschaft hervorbrachte, die nun die Verwaltung der Erde in die Hand zu nehmen gedenkt.«

Natur-Religion?

Der Zusammenhang zwischen Ökologie und Religion scheint also festzustehen, es ist aber bemerkenswert, daß er auf sehr unterschiedliche Weise wahrgenommen werden kann. Während manche Umweltschützer die Schuld an dem Aufkommen einer übertriebenen Herrschaftshaltung gegenüber der Natur auf das Christentum schieben, wünschen sich andere ein neues religiöses Naturgefühl, wobei der Umweltschutz zu einer ›heiligen Pflicht‹ wird. Diese geht mit der Wiederentdeckung einer Dimension der Transzendenz einher,

die sich dem menschlichen Handeln. aufdrängt. Damit wird die Religion zugleich als Ursache der Verschlechterung des Mensch-Natur-Verhältnisses und als möglichen Ursprung für eine Wiederherstellung dieses Verhältnisses aufgestellt. Das ist die Kollision zweier Proteste, die Danièle Hervieu-Léger »zum einen als ökologischen Protest gegen eine anthropozentrische religiöse Tradition, zum anderen als geistigen und/oder religiösen Protest gegen die widernatürliche Weltlichkeit der modernen Welt« beschreibt.[33] Der Widerspruch ist natürlich nur scheinbar, denn es handelt sich ganz einfach nicht um die gleiche Religion. Er zeigt trotzdem, wie sehr das Religiöse oder das Geistliche heutzutage die ökologische Problematik prägt, wie die Arbeiten zahlreicher Theoretiker es übrigens bezeugen.

Bereits vor mehr als zwanzig Jahren sprach E. F. Schumacher von der Notwendigkeit eines »metaphysischen Wiederaufbaus«; René Dubos behauptete seinerseits, daß »unser Heil von unserer Fähigkeit abhängt, eine Natur-Religion zu schaffen«, denn »eine ethische Haltung in der wissenschaftlichen Erforschung der Natur führt logischerweise zu einer Theologie der Erde«[34]. Edgar Morin schildert seinerseits die Möglichkeit »einer Religion, die die Ungewißheit übernehmen würde«. Bei Rupert Sheldrake äußert sich der Protest gegen die ›Entzauberung‹ der Welt durch den Wunsch nach einer neuen Sakralität: »Welchen Unterschied macht es aus, die Natur als lebendig denn als leblos zu betrachten? Zunächst untergräbt diese Anschauung die humanistischen Hypothesen, auf denen die neuzeitliche Zivilisation gründet. Dann fördert sie eine neue Betrachtungsweise unserer Beziehung zur Welt und eine neue Anschauung der menschlichen Natur. Schließlich fördert sie eine erneute Sakralisierung der Natur.«[35]

Michel Serres, der das Religiöse betont, ist froh darüber, daß letzten Endes »Gott die Götter empfängt«. Er schreibt sogar: »Von der Tradition bewegt, habe ich lange geglaubt, daß der Monotheismus die einheimischen Götter getötet hätte, und ich – Heide wie alle Bauern, meine Väter – weinte über den Verlust der Hamadryaden. Die Einsamkeit, in der sich die Bäume, die Flüsse, die Meere und die Ozeane befinden, zerriß mich; ich träumte davon, den leeren Raum wieder zu bevölkern; ich hätte gern zu den zerstörten Göttern gebetet. Ich haßte den Monotheismus dieses Holocaust an Gottheiten,

er kam mir als die totale Gewalt vor, ohne Vergebung und ohne Ausnahme.«[36] Und später: »Ja, ich gestehe es, da bin ich wirklich ein Heide, ein Polytheist, ein Bauer, Sohn eines Bauern, ein Seemann, Sohn eines Seefahrers... Ich glaube, ich glaube vor allem, ich glaube hauptsächlich, daß die Welt Gott ist, daß die Natur Gott ist.«[37]

Von der Kritik an den Verwüstungen und Verschmutzungen[38] des Lebensraums aus erkunden die Theoretiker der ökologischen Bewegung eigentlich die verschiedensten Wege. Zahlreiche von ihnen wenden sich den östlichen Religionen zu. In Deutschland setzt Rudolf Bahro, Erich Fromm folgend, die Lehren des Zen-Buddhismus »der monotheistischen Verachtung der Natur«[39] entgegen. Andere, wie Peter Sloterdijk oder Hans Blumenberg, sind bestrebt, den zu lange vom Nationalsozialismus verzerrten Begriff des ›Mythos‹ zu rehabilitieren und die Möglichkeiten einer »nichtrückgängigen Neomythologie« zu erkunden.[40] Hans-Peter Duerr spricht sich für ein Wiedererstarken der Kulturen aus, die ›primitive‹ Elemente berücksichtigen sollen, deren Verdrängung seiner Ansicht die neuzeitlichen Totalitarismen hervorgebracht hat.[41] Manon Maren-Grisebach ruft zur Bildung eines »kosmischen Denkens« auf, das den Menschen »von der Menschenliebe zur Tier- und Pflanzenliebe« erheben soll.[42] Gleichzeitig wird mit Michael Ende oder Sten Nadolny der Kult der Geschwindigkeit in Frage gestellt, auch die Vorstellung einer linearen Zeit, der Ursprung des Glaubens an die Beschleunigung des Fortschritts; man ist bestrebt, ein neues Zeitbewußtsein zu wekken, in dem Vergangenheit und Zukunft feste Dimensionen jedes gegenwärtigen Augenblicks wären.[43] Im Grenzbereich der Umwelt- und der Frauenbewegung (diese behauptet häufig, es bestehe ein offenkundiger Zusammenhang zwischen der Unterdrückung der Frauen und der Unterwerfung der Natur) ist das wieder aufkommende Interesse für ein fragliches Urmatriarchat oder für die Hexen und die Verfolgungen, unter denen sie zu leiden hatten, doch bezeichnend.

Alle diese Erkenntniswege haben jedoch nicht den gleichen Wert und die gleiche Bedeutung. Viele entgehen nicht dem oberflächlichen Synkretismus, der die ›New Age‹-Epoche gekennzeichnet hatte, und bilden in dieser Hinsicht ziemlich typische Beispiele für jene »zweite Religiosität«, die Spengler seinerzeit angeprangert hatte.

Das Heidentum wiederum, das die Umweltschützer von ihren Gegnern zugeschrieben bekommen, ist selber frei von Mißverständnis. Man kann zum Beispiel nicht genug wiederholen, daß sich der alte indoeuropäische Paganismus niemals auf eine bloße ›Naturreligion‹ reduziert hat (er kann zwar nicht außerhalb der Natur gedacht werden, er beschränkt sich aber nicht auf einen Naturalismus) und daß außerdem der Kult der Mutter-Natur einer anderen Tradition angehört als seiner (einer tellurischen, irdischen Tradition, die er weitgehend verdrängt hat). In diesem Sinne verweist die von manchen radikalen Umweltschützern befürwortete Neusakralisierung der Welt weniger auf das herkömmliche heidnische Göttliche als auf eine hermetische Tradition, die vor allem die Bindung zwischen Mensch und Natur, Mikro- und Makrokosmos, »dem göttlichen Teil im Menschen und der göttlichen Grundlage des Kosmos« (Giovanni Filoramo) betont. Es ist zwar nicht übertrieben, darin ein Wiederaufleben bestimmter vorchristlicher Weltsichten unter neuen Formen zu sehen, aber die gegenwärtige Umweltbewegung als einfachen ›Paganismus‹ zu deuten, hieße eine doppelte Fehlinterpretation zu begehen – bezüglich dessen, was der europäische Paganismus war und was die gegenwärtige Ökologie ist. Zwischen beiden besteht eine Verwandtschaft, aber keine Übereinstimmung.

Dagegen muß folgendes festgehalten werden: Durch ihre Säkularisierung kehrte sich die ›Weltentzauberung‹ gegen die religiöse Tradition, die sie ursprünglich möglich gemacht hatte. Der neuzeitliche Atheismus ist daher die paradoxe Frucht der Religion, die die Allmacht der Vernunft verkündet hat. Das stellt Danièle Hervieu-Léger fest, wenn sie schreibt: »Judentum und Christentum haben den Prozeß der ›Weltentzauberung‹, der zugleich die Natur zur Geltung brachte und ihre unbegrenzte Ausbeutung einleitete, gewiß stark unterstützt. Aber der Vormarsch der Rationalisierung, die mit diesem Prozeß der ›Entzauberung‹ einherging, hat auch den Einfluß der Religion auf die Menschen und die Gesellschaften verdrängt.«[44] So sind die alten Götter eines Todes gestorben, den sie sich selber zugefügt haben, während die neuen Götter noch nicht geboren sind.

(1994)

[1] »De l'écolâtrie au né-animisme«, in *Liberalia,* August 1992, S. 74.

[2] »L'écologie ou la pensée 90«, in *Commentaire,* Frühjahr 1993, S. 172.

[3] »Plaidoyer pour une écologie responsable«, in *Horizons nouveaux,* November 1992, S. 4 f.

[4] Mircea Eliade, *La nostalgie des origines. Méthodologie et histoire des religions,* Gallimard, Paris 1971, S. 112.

[5] Mircea Eliade, *Das Heilige und das Profane. Vom Wesen des Religiösen,* Insel, Frankfurt/M. 1984, S. 103.

[6] »Eine Zauberin sollst du nicht am Leben lassen« (2. Mos. 22,17).

[7] Der Mensch wird zum »Gast auf Erden« (Psalm 119, 19).

[8] Siehe Jeremy Cohen, *»Be Fertile and Increase, Fill the Earth and Master It«. The Ancient and Medieval Career of a Biblical Text,* Cornell University Press, Ithaca 1989, der ausführlich die gesamte Wirkungsgeschichte dieses Vers darstellt.

[9] Eric Smilévitch (Hg.), *Leçons des Pères du monde. Pirqé Avot et Avot de Rabbi Nathan,* Verdier, Lagrasse 1983, S. 41.

[10] Catherine Chalier, »L'alliance avec la nature selon la tradition hébraïque«, in Danielle Hervieu-Léger (Hg.), *Religion et écologie,* Cerf, Paris 1993, S. 17; dies., *L'alliance avec la nature,* Cerf, Paris 1990.

[11] Ebenda. Siehe auch Steven Schwarzschild, »The Unnatural Jew«, in *Environmental Ethics,* Winter 1984, S. 349–362, der den Judaismus als »Ablehnung der Natur« bezeichnet. Für einen ähnlichen katholischen Standpunkt siehe Antonio Cianciullo, *Atti contro natura. La salvezza dell'ambiente e i suoi falsi profeti,* Feltrinelli, Mailand 1992.

[12] Lynn White Jr., »Les racines historiques de notre crise écologique«, in *Krisis,* September 1993, S. 66 f. Erste Veröffentlichung: »The Historical Roots of Our Ecological Crisis«, in Science, 1967, S. 1204–1207; übernommen in: Ian G. Barbour (Hg.), *Western Man and Environmental Ethic. Attitudes Toward nature and Technology,* Addison-Wesley, 1973, S. 28 ff.

[13] Ebenda, S. 67. Siehe auch Daniel Worster, *Les pionniers de l'écologie. Une histoire des idées écologiques,* Sang de la terre, Paris 1992.

[14] René Dubos, *Les dieux de l'écologie,* Fayard, Paris 1973, S. 116–120. Siehe auch Robert Gordis, »Judaism and the Spoliation of Nature«, in *Congress Bi-Weeckly,* 2. April 1971, S. 9–12; und vor allem D. L. Eckberg u. T. J. Blocker, »Varieties of Religious Involvement and Environmental Concerns. Testing the Lynn White Thesis«, in *Journal for the Scientific Study of Religion,* 1989, S. 509–517.

[15] Dominique Bourg (Hg.), *Les sentiments de la nature,* Découverte, Paris 1993. Siehe auch Danièle Hervieu-Léger (Hg.), aaO. (Anm. 10); Pierre Chambat, »Nature, religiosité et écologie«, in *Esprit,* Oktober 1993,

S. 188–193; sowie die Sondernummer von *Communio*, Mai–Juni 1993 (»L'écologie«).

[16] Mircea Eliade, *Fragments d'un journal I, 1945–1969*, Gallimard, Paris 1973, S. 302, 328 u. 402.

[17] Michel Serres, *Le Tiers-instruit*, François Bourin, Paris 1991, S. 180.

[18] Jean-Marie Rouart, »Menace«, in *Le Figaro littéraire*, 3. Dezember 1993, S. 1. »Drewermanns Ansicht nach«, fügt Claude Jannoud, »hat das Christentum seine anthropozentrischen Ansprüche nie überdenken wollen. Das erklärt seine Verachtung für die anderen Arten, die, da ohne Unsterblichkeit, als beliebig beanspruchbar angesehen werden.« (ebenda, S. 3) Siehe Eugen Drewermann, *Tödlicher Fortschritt*, Pustet, München [3]1983, und *Über die Unsterblichkeit der Tiere*, Walter, Freiburg i. Br. 1990.

[19] Lynn White Jr., aaO. (Anm. 12), S. 71.

[20] Siehe u.a. Sigrid Hunke, *Europas andere Religion*, Grabert, Tübingen [2]1997; H. J. Werner, *Eins mit der Natur. Mensch und Natur bei Franz Assisi, Jakob Böhme, Albert Schweitzer, Teilhard de Chardin*, C. H. Beck, München 1986; Raoul Vaneigem, *Le Mouvement du Libre-Esprit*, Ramsay, Paris 1986; u. *La résistance au christianisme. Les hérésies, des origines au XVIIIème siècle*, Fayard, Paris 1993. In Deutschland ist der Einfluß Meister Eckeharts auf einen Theoretiker der ökologischen Bewegung wie Rudolf Bahro eindeutig.

[21] Giovanni Filoramo, »Métamorphoses d'Hermès. Le sacré ésotérique d'Ecologie profonde«, in Danièle Hervieu-Léger (Hg.), aaO. (Anm. 10), S. 18.

[22] Es ist bestimmt kein Zufall, wenn jenes Konzil, das im 5. Jahrhundert die Jungfrau Maria zur »Mutter Gottes« verkündete, in Ephesus, dem ehemaligen Mittelpunkt des Artemis-Kults, abgehalten wurde.

[23] *Le tiers espace. Essai sur la nature*, Méridiens-Klincksieck, Paris 1990. Siehe auch vom selben Verfasser, »Protestante, la nature?«, in A. Cadoret (Hg.), *Protection de la nature: histoire et idéologie. De la nature à l'environnement*, L'Harmattan, Paris 1996.

[24] Siehe François-Georges Dreyfus, »Ecologie et religion«, in *La Revue politique indépendante*, September 1993, S. 23–27.

[25] Der Gegensatz zwischen Nord- und Südeuropa in bezug auf die Haltung gegenüber der Natur (oder den Tieren) wurde oft auf Unterschiede in der Mentalität oder der Sensibilität zurückgeführt. Heute noch machen sich die mittelmeerländischen Bevölkerungen über die ›Überempfindsamkeit‹ und die ›Tierliebe‹ der Umweltschützer des Nordens, indem sie ihnen Jagdtraditionen entgegensetzen, die ländliche Geselligkeit erzeugen und trotzdem auf die Aufrechterhaltung der natürlichen

Gleichgewichte bedacht sind. Arne Naess, der Theoretiker der ›Tiefen Ökologie‹, unterscheidet seinerseits zwischen der »natürlichen« ökologischen Bewegung in den nordischen Ländern, wo der Umweltschutz einen Endzweck bilde, und der »sozialen« ökologischen Bewegung in den Mittelmeerländern, die dazu neigt, den Umweltschutz einer Kritik an den politischen und sozialen Verhältnissen unterzuordnen (»The Basis of Deep Ecology«, in *Resurgence*, 1988, 126, S. 4–7). Die Umweltschutzbewegung, ebensowie die Frauenbewegung übrigens, hatte in den nordeuropäischen Ländern, wo das Christentum am spätesten Fuß faßte, gewiß schon immer mehr Erfolg und ist dort auch früher aufgekommen; es bleibt jedoch schwierig, daraus gesicherte Schlüsse zu ziehen. In Deutschland machen die Evangelischen heute 53 Prozent der Wählerschaft der Grünen aus, gegen 36 Prozent für die Katholiken.

[26] Der am häufigsten angeführte Vers aus der Genesis berichtet, daß Gott den Menschen genommen und in den Garten Eden gesetzt habe, damit er ihn bebaue und bewahre. (1. Mo. 2, 15). Dieses Ereignis fand jedoch *vor* der ›Ursünde‹ statt. Die Vorstellung, der Mensch müsse darauf achten, seine Rolle als ›Mitarbeiter Gottes‹ im Schöpfungswerk zu erfüllen, ist in rein theologischer Hinsicht übrigens nicht frei von Mißverständnis.

[27] Siehe Aubrey Rose (Hg.), *Judaism and Ecology*, Cassell, London 1992.

[28] Diese Textstelle (5. Mos. 20,19) fügt sich eigentlich in einen rein auf Nutzen ausgerichteten Blickwinkel ein. Der Text fährt nämlich fort: »Nur Bäume, von denen du weißt, daß man nicht essen kann, die magst verderben und umhauen.« (20, 20) Er folgt außerdem auf Vorschriften, die mit den Grundsätzen der menschlichen Ökologie recht wenig übereinstimmen: »Doch in den Städten dieser Völker, die dir der Herr, dein Gott, zu eigen geben wird, sollst du nichts am Leben lassen, was Atem hat, sondern den Bann sollst du an ihnen vollstrecken, an den Hethitern, Amoritern, Kanaanitern, Pheresitern, Hewitern und Jebusitern. . .« (5. Mos. 20, 16–17)

[29] Siehe René Coste u. Jean-Pierre Ribaut (Hg.), *Les nouveaux horizons de l'écologie. Dans le sillage de Rio*, Centurion, Paris 1993, S. 26, 35 u. 37. In einer durchaus vergleichbaren Sicht siehe auch S. McDonagh, *The Greening of the Church*, Geoffrey Chapman, London 1990; Ian Bradley, *God is Green*, Darton Longman & Todd, London 1990; Loren Wilkinson (Hg.), *Earthkeeping in the '90s. Stewardship of Creation*, Eerdmans, Grand Rapids 1992.

[30] Enzyklik *Centesimus annus*, Kap. 37. Derselbe Standpunkt war bereits in der Enzyklik *Sollicitudo rei socialis* aus dem Jahre 1987 vertreten worden.

[31] »Religion et écologie, une problématique à construire«, in Danièle Hervieu-Léger (Hg.), aaO. (Anm. 10), S. 8 f.

[32] »Une écologie très subjective«, in *Transversales Science/Culture*, Nr. 18, S. 13.

[33] Daniel Hervieu-Léger, aaO. (Anm. 10), S. 11.

[34] René Dubos, *Les dieux de l'écologie*, aaO. (Anm. 14), S. 20. Der Originaltitel des Buches ist *A God Within* (»Ein innerer Gott«).

[35] Rupert Sheldrake, *L'âme de la nature*, Rocher, Paris 1992, S. 225.

[36] Michel Serres, *Le tiers-instruit*, aaO. (Anm. 17), S. 181.

[37] Ebenda, S. 229 f.

[38] Der französiche und englische Begriff für ›Umweltverschmutzung‹, *pollution*, gehörte ursprünglich zur sakralen Sprache, genauer zum Kirchenlatein.

[39] »Spirituelle Gemeinschaft als soziale Intervention«, in Jockel u. B. Maier (Hg.), *Radikalität im Heiligenschein*, Herzschlag, Berlin 1984. Siehe auch Erich Fromm, *Zen-Buddhismus und Psychoanalyse*, Suhrkamp, Frankfurt/M. 1970.

[40] Peter Sloterdijk, *Eurotaoismus. Zur Kritik der politischen Kinetik*, Suhrkamp, Frankfurt/M. 1989; Hans Blumenberg, *Arbeit am Mythos*, Suhrkamp, Frankfurt/M. 1979.

[41] Hans Peter Duerr, *Traumzeit. Über die Grenze zwischen Wildnis und Zivilisation*, Suhrkamp, Frankfurt/M. 1978 u. 1985.

[42] Manon Maren-Grisebach, *Philosophie des Grünen*, Olzog, München 1982, S. 102.

[43] Michel Ende, *Momo*, K. Thienemann, Stuttgart 1973; Sten Nadolny, *Die Entdeckung der Langsamkeit*, Piper, München 1985.

[44] Daniel Hervieu-Léger, aaO. (Anm. 10), S. 10.

Repräsentative und mitwirkende Demokratie

Die repräsentative (oder parlamentarische) Demokratie (liberalen oder bürgerlichen Wesens), in der die Volksvertreter durch die Wahl berechtigt sind, den Willen des Volkes in Regierungshandlungen umzuwandeln, stellt gegenwärtig die in den westlichen Ländern am häufigsten vorkommende Regierungsform dar. Das hat unter anderem dazu geführt, daß man *Demokratie* und *Volksvertretung* als gleichermaßen gleichbedeutend zu betrachten pflegt.

Die Ideengeschichte zeigt aber, daß es nicht zutrifft.

Die großen Theoretiker der Volksvertretung sind Thomas Hobbes und John Locke. Bei beiden nämlich überträgt das Volk seine Souveränität vertragsmäßig den Regierenden. Bei Hobbes ist diese Souveränitätsübertragung (Vollmacht) uneingeschränkt. Sie mündet aber keineswegs in eine Demokratie, sondern trägt vielmehr dazu bei, einem Monarchen eine absolute Macht zu verleihen. Bei Locke ist die Vollmacht dagegen bedingt: Das Volk ist einverstanden, seine Souveränität abzugeben, nur gegen Garantien bezüglich der Grundrechte und der individuellen Freiheiten. Trotzdem wird die Volkssouveränität geräumt, da sie aufgehoben bleibt, solange die Regierenden den Wortlaut des Vertrags einhalten.

Rousseau stellt seinerseits den demokratischen Anspruch und jegliche repräsentative Regierungsform als Gegensätze auf. Bei ihm geht das Volk keinen Vertrag mit dem regierenden Fürsten ein; ihre Verhältnisse unterstehen ausschließlich dem Gesetz. Der Fürst ist nur die ausführende Kraft des Volkes, das alleiniger Inhaber der gesetzgebenden Macht bleibt. Er wird nicht mit der Macht versehen, die die *volonté générale* (der Allgemeine Wille) besitzt; es ist vielmehr das Volk, das durch ihn regiert. Rousseaus Schlußfolgerung ist sehr einfach: Wird das Volk vertreten, dann besitzen seine Vertreter die Macht, und in diesem Fall ist es nicht mehr souverän. Definitionsgemäß kann die Volkssouveränität nur unteilbar und unveräußerlich sein. Jede Vertretung stellt also eine Abdankung dar.

Wenn wir annehmen, daß die Demokratie die auf der Volkssouve-

ränität gründende Regierungsform ist, dann können wir Rousseau nur beipflichten. Die Demokratie ist die Regierungsform, die dem Grundsatz der Übereinstimmung von Regierten und Regierenden, das heißt von Volkswillen und Gesetz, entspricht. Diese Übereinstimmung verweist wiederum auf eine wesentliche Gleichheit der Bürger als Mitglieder ein und derselben politischen Einheit. Zu behaupten, daß das Volk nicht vom Wesen her, sondern aus Bestimmung souverän ist, bedeutet, daß die öffentliche Macht (die Regierung) und die Gesetze aus dem Volk hervorgehen. Daraus folgt, daß die Regierenden ausführende Kräfte sind und sich nach den vom Allgemeinen Willen festgelegten Zielen richten müssen. Das heißt, die Rolle der Vertreter muß möglichst eingeschränkt werden, da das Vertretungsmandat legitim zu sein aufhört, sobald es höhere Machtziele betrifft, die dem Volkswillen nicht entsprechen.

Heutzutage geschieht aber genau das Gegenteil. In den liberalen Demokratien wird der Vertretung der Vorrang gegeben, genauer gesagt: der Vertretung-als-Verkörperung. Der Volksvertreter wird längst nicht mehr nur ›bestellt‹, den Willen seiner Wähler zu vertreten, er *verkörpert* selber diesen Willen, und zwar aus dem einzigen Umstand, daß er gewählt wurde. Mit anderen Worten, er findet in seiner Wahl die Rechtfertigung, die ihm ermöglicht, nicht mehr nach dem Willen seiner Wähler, sondern nach seinem eigenen zu handeln – das heißt, er wird durch die Wahl berechtigt zu tun, was er für richtig hält.

Dieses System gab Anlaß zu den Kritiken, die in der Vergangenheit immer wieder gegen den Parlamentarismus gerichtet wurden und heute in den Diskussionen über das ›Demokratiedefizit‹ und die ›Legitimationskrise‹ wieder aufflackern.

Im System der Volksvertretung, in dem der Wähler seinen politischen Willen dem ihn Vertretenden überträgt, liegt der Schwerpunkt der Macht nämlich bei den Volksvertretern und den Parteien, und nicht mehr beim Volk selbst. Die Politiker bilden bald eine Oligarchie von Professionellen, die in einem allgemeinen Klima der Unverantwortlichkeit und der Verwirrrung ihre eigenen Interessen verteidigen. Hinzu kommt eine Oligarchie von Verwaltungsexperten und -technikern: In der heutigen Gesellschaft werden Entscheidungsbefugnisse viel öfter durch Ernennung oder Kooptation als durch die Wahl verliehen.

Der Rechtsstaat, dessen Tugenden regelmäßig von den liberalen Autoren gepriesen werden, scheint nicht imstande zu sein, die Lage zu verbessern. Da er sich ausschließlich als einen Komplex von Regeln und Prozeßordnungen definiert, ist er gegenüber den Zielen des Politischen grundsätzlich gleichgültig. Die Werte sind von seinem Betätigungsfeld ausgeschlossen, damit ist der Weg frei für den Zusammenstoß der Interessen. Im Rechtsstaat gelten die Gesetze als legitim, nur weil sie legal sind, das heißt, den von der Verfassung festgesetzten Bedingungen zu deren Verabschiedung entsprechen. Die Legitimität (Rechtmäßigkeit) reduziert sich nun auf die Legalität (Gesetzlichkeit). Diese legalistische Auffassung der Rechtmäßigkeit regt also an, nur die Anerkennung der Institutionen in Betracht zu ziehen, als wenn diese ein Ziel an sich bildeten, ohne daß der Volkswille deren Funktionsweise kontrollieren kann.

In der Demokratie hängt die Rechtmäßigkeit der Macht aber nicht nur von der Übereinstimmung mit dem Gesetz oder sogar mit der Verfasssung ab, sondern zunächst von der Übereinstimmung der Regierungspraxis mit den Zielen, die ihr der Allgemeine Wille zugewiesen hat. Die Gerechtigkeit und die Gültigkeit der Gesetze können also im Rechtsstaat oder im gesetzgebenden Schaffen der herrschenden Partei nicht ganz enthalten sein. Ebenso kann die Legalität des Rechts nicht nur durch die alleinige Existenz einer Gerichtskontrolle garantiert werden: Damit das Recht legitim ist, muß es auch höhere Ziele einbinden, die auf den Dienst am Gemeinwohl ausgerichtet sind. Schließlich kann man von Verfassungsmäßigkeit nur dann reden, wenn die Autorität der verfassunggebenden Macht als immer fähig anerkannt wird, die Form oder den Inhalt der Verfassung zu verändern. Mit anderen Worten: Die verfassunggebende Macht kann nicht veräußert oder übertragen werden, sie bleibt bestehen und bleibt der Verfassung und den Verfassungsgesetzen überlegen, selbst wenn diese aus ihr hervorgehen.

Es ist wohl klar, daß man der Volksvertretung nie ganz wird entgehen können, denn die Idee der regierenden Mehrheit stößt in den modernen Gesellschaften auf unüberwindbare Schwierigkeiten. Die Volksvertretung, die nur ein Notbehelf ist, erschöpft jedoch nicht das demokratische Prinzip. Sie kann aber in hohem Maße korrigiert werden durch die Umsetzung der sogenannten ›partizipativen Demokratie‹, die auch ›organische‹ oder ›direkte‹ Demokratie ge-

nannt wird. Aufgrund der zu beobachtenden allgemeinen Entwicklung der Gesellschaften ist eine solche Richtung heute sogar zunehmend notwendig und dringend.

Der Zusammenbruch der institutionellen Strukturen, die früher von großen ›Gründungsberichten‹ getragen wurden, die Abneigung der Wähler gegen die politischen Parteien herkömmlichen Typs, der Aufschwung der Vereinsbewegung, das Zutagetreten neuer sozialer oder politischer Bewegungen (Identitäts-, Regional-, Umweltbewegungen), die keine Interessen mehr, sondern Lebenswerte verteidigen, lassen die Möglichkeit erkennen, wieder eine aktive Staatsbürgerschaft zu schaffen.

Die Krise der Staatsnation, die unter anderem auf die Transnationalisierung der Wirtschaft zurückzuführen ist, regt ihrerseits zwei Formen der Überwindung an: Überwindung von oben, mit den verschiedenen Versuchen, auf übernationaler Ebene wieder eine Kohärenz und eine Effizienz in der Entscheidung zu schaffen, die ermöglichen würden, den Prozeß der Globalisierung, zumindest teilweise, zu steuern; Überwindung von unten, mit dem neuen Interesse für die Dynamik der kleinen Einheiten und der Lokalbehörden. Beide Trends, die sich nicht gegenseitig ausschließen, erfordern, daß dem zur Zeit sichtbaren demokratischen Defizit entgegengewirkt wird.

Gleichzeitig erfährt die politische Landschaft tiefgreifende Veränderungen. Rechts ist ein Bruch des ›hegemonischen Blocks‹ zu beobachten; dieser Bruch ist darauf zurückzuführen ist, daß der Kapitalismus aufgrund der Vollendung seiner späten Modernisierung, der Entwicklung der Produktionskosten und der durch die Wirtschaftskrise beschleunigten Transnationalisierung des Kapitals nicht mehr vom Mittelstand unterstützt wird. Während der Mittelstand desorientiert und verunsichert dasteht, sind die Arbeiterschichten ebenfalls von der Regierungspraxis einer Linken enttäuscht, die sich allmählich von allen ihren Prinzipien losgesagt hat. Mit anderen Worten, der Mittelstand fühlt sich nicht mehr von den bürgerlichen Parteien vertreten, während sich die Arbeiterschichten von den Linksparteien im Stich gelassen und verraten fühlen.

Hinzu kommt schließlich, daß das Verwischen der früheren Bezugspunkte, der Zusammenbruch der Grundüberzeugungen, die Auflösung der großen ideologischen Systeme, die Allmacht eines

Systems der Ware, das eventuell Mittel zum Leben, jedoch keine Daseinsgründe gibt, die entscheidende Frage nach dem *Sinn* des In-der-Welt-Seins, nach dem Sinn des individuellen und des kollektiven Lebens wieder aufwerfen, und das zu einem Zeitpunkt, da die Wirtschaft immer mehr Güter und Dienstleistungen mit immer weniger Personen erzeugt; das führt zu einer Zunahme der gesellschaftlichen Ausschlüsse in einem Kontext, der durch Arbeitslosigkeit, Instabilität der Beschäftigungslage, Angst, Unsicherheit, reaktive soziale Aggressivität sowie Spannungen aller Art ohnehin schon schwer belastet ist.

Alle diese Faktoren erfordern eine tiefgründige Erneuerung der politischen Praxis, die nur in Richtung einer echten mitwirkenden (partizipativen) Demokratie erfolgen kann.

Die mitwirkende Demokratie ist nämlich vor allem eine direkte Demokratie. In einer Gesellschaft, die immer ›unleserlicher‹ wird, hat sie den wichtigen Vorteil, die durch die Vertretung bedingten Verzerrungen abzuschaffen oder zu korrigieren, eine bessere Übereinstimmung des Gesetzes mit dem Allgemeinen Willen zu gewährleisten und somit eine Rechtmäßigkeit zu gründen, ohne die die institutionelle Legalität bloßer Schein ist.

Eine solche aktive Staatsbürgerschaft läßt sich nicht auf der Ebene der Zwischenkörperschaften (Parteien, Gewerkschaften, Kirchen, kulturelle oder wissenschaftliche Hierarchien) wieder schaffen, da diese gegenwärtig in einer Krise stecken und ihre traditionelle Integrations- und Vermittlungsrolle, unter anderem wegen der wachsenden Einflußnahme der Technobürokratie und der Expertokratie, nicht mehr spielen können. Die Machtkontrolle kann auch nicht das Vorrecht politischer Parteien sein, deren Tätigkeit allzuoft auf Vetternwirtschaft und Klientelismus hinausläuft. Heute kann die mitwirkende Demokratie nur eine Basisdemokratie sein.

Diese Basisdemokratie soll nicht die Diskussion auf allen Ebenen verallgemeinern. Sie soll vielmehr versuchen, neue Entscheidungsverfahren zu bestimmen, die ihren eigenen Forderungen sowie denen, die sich aus dem Wesen des Politischen ergeben, entsprechen.

Sie sollte sich ebensowenig auf einen bloßen Gegensatz zwischen der ›bürgerlichen Gesellschaft‹ und den großen institutionellen Systemen beschränken; sonst hieße es, die Einflußnahme des Privaten zu verstärken und überholten Machtstrukturen das politische Ter-

rain zu überlassen. Es geht vielmehr darum, den Menschen zu ermöglichen, sich in ihrer staatsbürgerlichen Dimension zu erfahren, im Gegensatz zu ihrer Dimension als Privatmensch, Erzeuger und Verbraucher, und die Entstehung neuer öffentlichen Räume an der Basis zu fördern.

Der Volksentscheid (ob die Volksabstimmung frei oder Pflicht ist, ob sie einem Entschluß der Regierenden oder einem Volksbegehren folgt), ist nur eine Form direkter Demokratie unter anderen, deren Tragweite im übrigen vielleicht überschätzt wird. Wie schon betont, das politische Prinzip der Demokratie ist nicht, daß die Mehrheit entscheidet, sondern daß das Volk souverän ist. Das bedeutet, daß die Wahl nur ein technisches Mittel darstellt, die öffentliche Meinung zu befragen. Die Demokratie ist ein politisches Prinzip, das sich mit den Mitteln, die sie anwendet, nicht decken sollte; ebensowenig sollte sie sich auf eine rein arithmetische und quantitative Idee reduzieren. Die Eigenschaft als Staatsbürger erschöpft sich also nicht in der Wahl. Sie besteht vielmehr darin, alle Methoden freizulegen, die Zustimmung zu bekunden oder zu verweigern, eine Ablehnung oder ein Einverständnis (die »Akklamation« im Sinne Carl Schmitts) auszudrücken helfen.

Es gilt also, systematisch sämtliche Formen der bürgerlichen Teilnahme am öffentlichen Leben zu prüfen, die auch Formen der Verantwortung und der Selbständigkeit sind, da das öffentliche Leben die tägliche Existenz aller bedingt.

Doch die mitwirkende Demokratie hat nicht nur eine politische Tragweite. Sie hat auch – und möglicherweise im gegenwärtigen Kontext vor allem – eine soziale Tragweite. Nur sie kann nämlich dazu beitragen, das durch den Individualimus zersetzte soziale Gefüge *an der Basis* neu zu erschaffen; ein Gefüge, das sich durch die Entstehung der ›Stammesverbände‹ nur teilweise wiederbildet. Die mitwirkende Demokratie erzeugt *Sozialität* und geht daher mit der Wiedergeburt der Gemeinschaften, der Neuschaffung von Solidaritäten in der Nachbarschaft, im Stadtviertel, am Arbeitsplatz usw. einher.

Diese mitwirkende Auffassung der Demokratie steht im vollen Gegensatz zur liberalen Rechtfertigung der politischen Apathie, die zur Herrschaft der Geschäftsführer, Sachverständigen und Techniker führt. Hier gründet die Demokratie weniger auf der eigentlichen Regierungsform als auf der Beteiligung des Volkes am öffentli-

chen Leben, so daß das Höchstmaß an Demokratie ein Höchstmaß an Beteiligung bedeutet.

Dieser Begriff der *Beteiligung* bzw. der *Mitwirkung* erscheint nun als Schlüsselbegriff des demokratischen Lebens. Mitwirken heißt teilnehmen, das heißt, sich selbst als Teil einer Gruppe oder eines Ganzen zu erfahren und der dieser Zugehörigkeit inhärenten aktiven Rolle gerecht zu werden. »Mitwirkung«, schrieb der Gaullist René Capitant, »ist die Einzeltat eines Bürgers, der als Mitglied der Volksgemeinschaft handelt.« Wir sehen, wie sehr die Demokratie mit der Zugehörigkeit (in der Ein- oder Mehrzahl) zusammenhängt. Die Mitwirkung *bestätigt* nämlich die Zugehörigkeit; gleichzeitig rührt sie von dieser Zugehörigkeit her.

Die Losung der Französischen Republik »Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit« ist bekannt. Während die liberalen Demokratien den Begriff der ›Freiheit‹ ausnützten und die Volksdemokratien nach der ›Gleichheit‹ griffen, könnte die organische oder mitwirkende Demokratie, die auf der aktiven Staatsbürgerschaft und der Volkssouveränität gründet, der Forderung nach ›Brüderlichkeit‹ am ehesten entsprechen.

(1993)

Kommunitaristen versus Liberale

Die kommunitaristische Bewegung trat Anfang der achtziger Jahre in den Vereinigten Staaten zutage. Mehr als um eine Bewegung handelt es sich eigentlich um eine philosophische, moralische und politische Denkweise, die sich bereits einiger Konkretisierungen erfreut und für unzählige Debatten jenseits des Atlantiks gesorgt hat. Dagegen scheint Europa sie erst vor kurzem entdeckt zu haben. Ihre drei bekanntesten Vertreter sind Soziologen und Philosophen: Alasdair MacIntyre[1], Michael Sandel[2] und Robert Taylor[3].

»Die zentrale Frage der politischen Philosophie: Welche Grundsätze politischen Zusammenschlusses sollten festgelegt werden, ist eine moralische Frage«, schrieb Charles Lamore[4]. Das Ziel der kommunitaristischen Bewegung ist eben, eine neue Theorie darzulegen, die Moralphilosophie und politische Philosophie eng miteinander verbindet. Diese Theorie ist vor rund zehn oder fünfzehn Jahren entstanden, zum einen in bezug auf die damalige Lage in den USA (gewisser Auftrieb der Politik der ›Rechte‹, Auflösung der sozialen Strukturen, Krise des Wohlfahrtsstaates und Aufkommen der Multikulturalismus-Problematik), zum anderen als Reaktion auf die liberale[5] politische Theorie, die im Jahrzehnt davor sowohl von liberalen Autoren wie Ronald Dworkin, Bruce Ackerman und vor allem John Rawls[6] als auch von Libertariern wie Robert Nozick neu formuliert worden war.

Den Kommunitaristen zufolge stellt sich die liberale Theorie in allem als eine Theorie der Rechte dar, die auf einer Anthropologie individualistischer Prägung gründet. Das Individuum ist zugleich ihr erklärender Bezug und das, was soziale Erscheinungen wie die Präferenzen Gesellschaftssubjekte zu begreifen und zu analysieren ermöglicht. Dieser Individualismus geht zwar auf einen Nominalismus zurück, der ursprünglich den ›Universalien‹ ablehnend gegenüberstand; trotzdem stellt er sich auch als Universalismus dar, und zwar aufgrund einer vorausgesetzten Freiheit, die auf einer abstrakten Definition der Gesellschaftssubjekte beruht. In der Sicht des »besitzergreifenden Individualismus« (Macpherson) wird jeder Ein-

zelne als eigenständiges moralisches Subjekt angesehen, als »unumschränkter Eigentümer seiner Fähigkeiten und Fertigkeiten«[7], die er zur Erfüllung seiner durch seine Wahlentscheidungen geäußerten Wünsche verwendet. Die liberale Hypothese ist also die eines separaten Individuums, das als vollständiges Ganzes durch sich selbst existiert und seine Vorteile durch freie, gewollte und rationale Entscheidungen zu maximieren sucht. Der Mensch definiert sich somit als ein Nutzenkonsument mit unbegrenzten Bedürfnissen.

Die Individuen, die als vollständige Ganze durch sich selbst existieren, ziehen aus ihrem eigenständigen Wesen Rechte, die die liberale Theorie für unantastbar und unveräußerbar erklärt. Das sind ›präpolitische‹ Rechte, die sowohl vor der sozialen Erscheinung liegen als auch von ihr unabhängig sind. Keine Zugehörigkeit sollte also für den Einzelnen völlig grundlegend sein, will man seine Eigenständigkeit nicht beeinträchtigen. Bestehen können nur freiwillige, vertragliche Zusammenschlüsse, die, aus dem Willen der Gesellschaftssubjekte hervorgehend, stets ihr besseres Interesse zu verfolgen. Die Libertarier sprechen sogar vom ›ontologischem Vorrang‹ der Rechte über die Präferenzen und erklären damit, daß die Rechte nicht veräußert werden können, selbst wenn ihre Besitzer dem selber zustimmen würden unter dem Vorwand, daß dies zu mehr Wohlstand, Glück und Zufriedenheit führen würde. Damit erweist sich, daß keine Symmetrie zwischen den liberalen Rechten und den Pflichten besteht, denn die Rechte folgen aus einem Menschentum, das keinen anderen braucht, um zu existieren: Der Mensch hat Rechte bereits im Natur-, Pflichten dagegen erst im Gesellschaftszustand; die Rechte sind an und für sich vollständig, während die Pflichten definitionsgemäß unvollständig sind. Man schließt daraus, daß die moralische Verpflichtung selber rein vertraglich ist, daß sie sich immer im Kielwasser des persönlichen Interesses des Vertragschließenden hält und daß die Gesellschaft stets mehr Pflichten gegenüber den einzelnen hat (allen voran die Pflicht, deren Rechte zu garantieren) als diese ihr gegenüber.

Diese den Rechten beigemessene Bedeutung erklärt das ›imperative‹ und deontologische (im Kantschen Sinne) Wesen der liberalen Moral: Die liberale Theorie stellt das Richtige (*right*) vor das Gute (*good*) und leitet aus dem Richtigen eine gewisse Zahl kategorische Verpflichtungen ab, die alle Gesellschaftssubjekte, was ihre Verbind-

lichkeiten, Zugehörigkeiten oder besonderen Merkmale auch sein mögen, binden. Für die Alten, allen voran Platon und Aristoteles, ist die Moral dagegen ›anziehend‹ und teleologisch: Sie besteht nicht in kategorischen Pflichten, sondern in der Ausübung der Tugend. Sie gehört zu einer Selbstverwirklichung, nach der sich die Menschen aufgrund ihres *telos* hingezogen fühlen. Das Gute (›das gute Leben‹) ist dann vorrangig, und die richtige Handlung definiert sich als die, die diesem ›Guten‹ entspricht. Diese Diskussion über den Vorrang des Richtigen oder des Guten (*right vs. good*) steht heute im Mittelpunkt der philosophischen, politischen und moralischen Debatte in Amerika. Charles Lamore, der sich auf *The Methods of Ethics* von Henry Sidgwick[8], einem der Urheber dieser Debatte, bezieht, erklärt, daß zweierlei den ethischen Wert definieren kann: Entweder das, was sich dem Gesellschaftssubjekt unabhängig von seinen Hoffnungen und Wünschen aufzwingt, oder das, was das Gesellschaftssubjekt tatsächlich wollte, wenn es genügend über seine Wünsche informiert wäre. Im ersten Fall ist der Begriff des Richtigen grundlegend, im zweiten der Begriff des Guten. Natürlich macht jede Theorie auch von dem anderen Begriff Gebrauch, aber sie erklärt ihn in bezug auf den Begriff, den sie für den wichtigsten hält. Ist das Richtige grundlegend, dann wird das Gute das bezeichnen, was das Gesellschaftssubjekt wünscht oder wünschen würde, sofern seine Handlungen und Wünsche mit den Erfordernissen der Verpflichtung übereinstimmen. Das Gute ist also der Gegenstand des richtigen Wunsches. Ist wiederum das Gute grundlegend, dann wird das Richtige das bezeichnen, was man tun sollte, um zu erreichen, was man tatsächlich wollte, wenn man ›richtig informiert‹ wäre.

Die liberale Theorie der Gegenwart hat die Idee von dem Vorrang des Richtigen gegenüber dem Guten wieder aufgegriffen. Während zum Beispiel John Rawls das auf der transzendentalen Auffassung des Subjekts gründende kantische Projekt von seinem idealistischen Hintergrund loszulösen versucht, definiert er die Gerechtigkeit als »die erste Tugend der sozialen Einrichtungen«: Das Gerechte bildet sich von selbst, unter der Wirkung des Willens zur Gerechtigkeit, und nicht in Übereinstimmung mit irgendeiner Vorstellung vom Guten (das Gute ist nur »die Erfüllung des rationalen Wunsches«, den die moralische Person äußert). »Der Begriff der Gerechtigkeit«, fügt er hinzu, »ist unabhängig von dem Begriff des Guten und liegt

insofern vor ihm, als seine Grundsätze die erlaubten Auffassungen des Guten einschränken.«[9] Dieselbe Ansicht ist bei Robert Nozick, Bruce Ackerman und Ronald Dworkin anzutreffen. Der Zusammenhang zwischen dem Vorrang des Gerechten und der liberalen Auffassung der Rechte erscheint übrigens offensichtlich. Da die Rechte aus der ›Natur‹ der Gesellschaftssubjekte fließen, und nicht aus ihren Verdiensten oder ihren Tugenden, die nur zufällige Attribute ihrer Persönlichkeit sind, können sie nur einem abstrakten Begriff der Gerechtigkeit unterstehen, und nicht einer vorherigen Auffassung vom Guten oder vom guten Leben. In bezug auf diese Rechte überwiegt das Gerechte das Gute auf zweierlei Art: in Bedeutung (die individuellen Rechte können niemals dem Gemeinwohl geopfert werden) und in begrifflicher Hinsicht (die Gerechtigkeitsprinzipien, die diese Rechte festlegen, können nicht auf einer besonderen Auffassung vom Guten gründen). Rawls schreibt zum Beispiel, daß »jede Person eine auf der Gerechtigkeit gründende Unantastbarkeit besitzt, gegen die nicht verstoßen werden kann, selbst im Namen des Wohlstands der gesamten Gesellschaft«.[10] In ähnlicher Weise behauptet Robert Nozick, daß es »keine soziale Wesenheit gibt, deren Gut derart ist, daß es ein Opfer als solches rechtfertigt. Es gibt nur Individuen, verschiedene Individuen, die individuelle Leben führen.«[11] »Was die Rechte rechtfertigt«, stellt Michael J. Sandel seinerseits fest, »ist nicht, daß sie eine Maximierung des allgemeinen Wohlstands oder die Förderung des Guten ermöglichen, sondern, daß sie einen gerechten Rahmen bilden, innerhalb dessen die Menschen und Gruppen ihre eigenen Werte und ihre eigenen Ziele wählen können, solange die Wahlentscheidung mit der gleichen Freiheit der anderen vereinbar bleibt.«[12]

Der Vorrang des Gerechten vor dem Guten hängt ebenfalls mit der Auffassung zusammen, daß der Staat gegenüber den Zielen neutral bleiben müsse. Diese Theorie, die bei den meisten liberalen Autoren in verschiedenen Varianten zu finden ist, wird auf zweierlei unterschiedliche Art gerechtfertigt. Zum einen wird behauptet, daß niemand besser als der Einzelne selbst weiß, wo sein besseres Interesse liegt; zum anderen wird die bestehende soziale Teilung unterstrichen, um daraus den Schluß zu ziehen, daß sich die Gesellschaftsmitglieder niemals über eine besondere Auffassung des Guten werden einigen können. Das erste Argument leitet sich von der

kantischen Anschauung der Autonomie als gründendem Faktor der menschlichen Würde ab, das heißt der gleichen Fähigkeit eines jeden, seine Ziele frei zu bestimmen: Jede Auffassung vom guten Leben, das heißt jede konkrete Lebenweise, die eine besondere Struktur von Tätigkeiten, Bedeutungen und Zielen bedingt, muß als rein zufällig, als unwesentlich angesehen werden, denn wäre sie ichbildend, dann könnte der Einzelne seine Wahlentscheidungen nicht frei treffen, indem er sich über die empirischen Umstände hinwegsetzt. Hier treffen wir auf jene Auffassung vom Einzelnen als separatem Atom, in der das Ich stets seinen Zielen vorhergehend ist. Das zweite Argument zieht den Begriff des Pluralismus heran und gründet sich auf die Vorstellung, daß keine rationale Übereinkunft zustande kommen kann, die eine Entscheidung zwischen konkurrierenden Auffassungen vom Guten ermöglichen würde. Daraus wird folgender Schluß gezogen: Würde sich in einer pluralistischen Gesellschaft ein Staat eher mit einer Auffassung vom guten Leben als mit einer anderen identifizieren oder sie begünstigen, dann würde er zwischen den Bürgern, die dieser Auffassung beipflichten, und den anderen unterscheiden und wäre folglich nicht mehr fähig, alle Gesellschaftsmitglieder gleich zu behandeln. In dieser Sicht besteht die Rolle des Staates also nicht darin, die Bürger tugendhaft zu machen, oder besondere Ziele zu fördern, oder gar eine substantielle Auffassung vom guten Leben zu bieten, sondern lediglich darin, die politischen und bürgerlichen Grundfreiheiten (die Rawls' erstem Grundsatz entsprechen, dem die Libertarier das Recht auf Eigentum hinzufügen) zu garantieren, und zwar so, daß jeder die Ziele, die er sich selbst gesetzt hat, in bezug auf seine eigene Auffassung vom Guten frei verfolgen kann, was nur unter der Bedingung möglich ist, daß man Grundsätze annimmt, die keine besondere Auffassung vom Gemeinwohl voraussetzen. Daraus ergibt sich eine rein instrumentale Anschauung des Politischen: Das Politische trägt keinerlei ethische Dimension in sich, in dem Sinne, daß man in seinem Namen keinerlei Auffassung vom Gemeinwohl verlangen, nicht einmal fördern kann.

Gegenüber dieser hier in groben Zügen zusammengefaßten Theorie ist der Ausgangspunkt der kommunitaristischen Kritik vor allem soziologisch und empirisch. Bei der Beobachtung der gegenwärtigen Gesellschaften stellen die Kommunitaristen eine Auflösung

der sozialen Bindung, eine Ausrottung der kollektiven Identitäten, einen Aufstieg des Egoismus und eine Verallgemeinerung des sich daraus ergebenden Nicht-Sinns fest. Alle diese Erscheinungen sind ihrer Ansicht nach Auswirkungen einer politischen Philosophie, die zur sozialen Aufsplitterung führt, indem sie die Suche jedes Einzelnen nach seinem besseren Interesse legitimiert und ihm den Anderen als Gegner, wenn nicht als potentiellen Feind vorspiegelt; eine politische Philosophie, die eine rein theoretische, wirklichkeitsfremde Menschenauffassung verficht, ohne zu sehen, daß die Verpflichtungen und Zugehörigkeiten der Gesellschaftsmitglieder auch für ihre Persönlichkeit grundlegend sind; eine politische Philosophie, die unter Berufung auf einen abstrakten Universalismus zur Abkehr von den Traditionen und zur Unterspülung der differenzierten Lebensweisen führt; die unter dem Deckmantel der ›Neutralität‹ die Moralskepsis verallgemeinert und aufgrund ihrer Grundsätze zwangsläufig gegen die Begriffe der Zugehörigkeit, der gemeinsamen Werte und des geteilten Schicksals gleichgültig bleibt.

Die Vorwürfe, die die Kommunitaristen an den Liberalismus richten, sind teils nur auf die politische Philosophie beschränkt, teils auf eine allgemeinere Auffassung von dem Menschen und der Gesellschaft ausgedehnt. Wir möchten sie kurz aufzählen. Den Kommunitaristen zufolge vernachlässigt der Liberalismus die Gemeinschaft, die ein unersetzliches Grundelement des menschlichen Daseins bildet, und löst sie auf. Er entwertet das politische Leben, indem er den politischen Zusammenschluß als bloßes instrumentales Gut ansieht, ohne zu erkennen, daß die Teilnahme der Bürger an der politischen Gemeinschaft ein immanentes Gut darstellt, das für das gute Leben grundlegend ist. Er ist, wenn er sie nicht leugnet, unfähig, einer gewissen Zahl Verpflichtungen zufriedenstellend Rechnung zu tragen, etwa denjenigen, die sich nicht aus einer freiwilligen Wahlentscheidung oder einer vertraglichen Verpflichtung ergeben, etwa die familiären Verpflichtungen, die Notwendigkeit, seinem Land zu dienen oder das Gemeinwohl vor das eigene Interesse zu stellen. Er verbreitet eine falsche Auffassung vom Ich, indem er sich weigert anzuerkennen, daß das Ich stets in einen sozialhistorischen Zusammenhang eingebettet ist und mindestens zum Teil aus Werten und Verpflichtungen besteht, die weder Gegenstand einer Wahlentscheidung noch beliebig widerrufbar sind. Er ruft eine Inflation

der Politik der Rechte hervor, die mit dem Recht selbst kaum noch etwas zu tun hat (seine Rechte zu fordern heißt nunmehr lediglich die Maximierung seiner Interessen auf Kosten der anderen zu suchen), und erzeugt einen neuen Gesellschaftertypus, den »abhängigen Individualisten« (Fred Siegel), sowie ein neues institutionales System, die »prozedurale Republik« (Michael J. Sandel). Er verherrlicht zu Unrecht die Justiz als die »erste Tugend der sozialen Einrichtungen«, statt in ihr einen Notbehelf zu sehen, der nur eine »Nottugend« (*remedial virtue*) besitzt und sich vor allem durchsetzt, wenn die gemeinschaftlichen Tugenden fehlen.[13] Aufgrund seines juristischen Formalismus verkennt er schließlich die zentrale Rolle, die die Sprache, die Kultur, die Sitten, die geteilten Bräuche und Werte als Grundlagen einer echten »Politik der Anerkennung« (*politic of recognition*) der kollektiven Identitäten und Rechte spielen.

Für die Kommunitaristen definiert sich der Mensch vor allen Dingen als ein »politisches und gesellschaftliches Tier«. Daraus folgt, daß die Rechte keine universalen und abstrakten Attribute sind, die eine vom Gesellschaftszustand verschiedene ›Natur‹ hervorbringt und die selber einen unabhängigen Bereich bilden, sondern der Ausdruck von Werten, die Gemeinschaften oder differenzierten Gruppen eigen sind (das Recht eines Menschen, seine Sprache zu sprechen, ist nicht zu trennen von dem Recht der sie sprechenden Gruppe auf Existenz), aber auch das Abbild einer allgemeineren Theorie des ethischen Handelns oder der Tugend. Die Gerechtigkeit deckt sich mit der Annahme einer Lebensweise, die sich um die Begriffe der Solidarität, der Gegenseitigkeit und des Gemeinwohls ordnet. Die ›Neutralität‹, auf die sich der liberale Staat beruft, wird entweder als verheerend in ihren Folgen angesehen oder allgemeiner als illusorisch, da sie implizit auf eine besondere Auffassung vom Guten verweist, die sich nicht als solche eingesteht.

In diesem Rahmen alle Aspekte der kommunitaristischen Kritik im einzelnen untersuchen, ist nicht möglich. Ich möchte mich auf ein Beispiel beschränken, das aus der Theorie des Ichs (*self*) stammt, wie sie vor allem bei Michael J. Sandelt, formuliert wird.

Für den Liberalismus ist das Individuum das, was vom Subjekt übrig bleibt, wenn man ihm alle seine persönlichen, kulturellen, gesellschaftlichen und historischen Bestimmungen entzogen hat, das heißt, wenn man es aus seiner Gemeinschaft herausgelöst hat. Der

Liberalismus setzt außerdem das Sich-Selbst-Genügen der Einzelnen gegenüber der Gesellschaft voraus und behauptet, daß sie mit freien und rationalen Wahlentscheidungen ihr besseres Interesse verfolgen, ohne daß der sozial-historische Kontext, in dem sie getroffen werden, ihr Vermögen beeinflußt, ihre ›moralische Macht‹ auszuüben, das heißt, sich für eine besondere Auffassung vom guten Leben zu entscheiden. Um eine solche Auffassung des Subjekts zu behaupten, sind die Liberalen gehalten, alles, was zum Bereich der Zugehörigkeit, der sozialen Rolle, des kulturellen Kontexts, der geteilten Bräuche und Bedeutungen gehört, als zufällig oder vernachlässigbar anzusehen: Wenn der Einzelne in die Gesellschaft ›eintritt‹, setzt er nicht die Gesamtheit seines Wesens ein, sondern nur den Teil seiner selbst, den sein rationaler Wille zum Ausdruck bringt. Für die Kommunitaristen ist eine vorsoziale Vorstellung des Ichs dagegen ganz und gar undenkbar: Der Einzelne findet stets die Gesellschaft vor, und diese ordnet seine Bezugspunkte, gestaltet sein In-der-Welt-Sein und formt seine Zielsetzungen.

Aus liberaler Sicht ist das Herauslösen des Menschen aus seinem Kontext die Grundlage seiner Freiheit. Da die Einzelnen unterschiedliche Wünsche haben, kann jeder Grundsatz, der von diesen Wünschen abgeleitet ist, nur zufällig sein. Nun aber erfordert das moralische Gesetz eine kategorische, und keine zufällige Grundlage. Selbst ein allgemeiner Wunsch wie das Glück kann nicht als Fundament dienen, denn die Vorstellung, die man sich von ihm macht, ist höchst unterschiedlich. Deshalb läßt Kant sein gesamtes System auf der Idee der Freiheit in den zwischenmenschlichen Beziehungen beruhen. Das Gerechte, sagt er, hat nichts zu tun mit dem Ziel, das die Menschen von Natur aus haben, oder mit den Mitteln, die es zu erreichen ermöglichen. Seine Grundlage muß demnach oberhalb jeglichen empirischen Ziels gesucht werden, nämlich in dem Menschen, der zu eigenständigem Willen fähig ist. »Nun aber«, fragt Sandel, »was garantiert mir, daß ich ein solcher Mensch bin, der an die reine praktische Vernunft zu appellieren vermag? Genaugenommen, nichts garantiert es mir: Das transzendentale Subjekt ist nur eine Möglichkeit – eine Möglichkeit, die ich voraussetzen muß, wenn ich mich als freie moralische Person betrachten will... Nur wenn meine Identität nie mit den Zielen und Interessen, die ich jederzeit haben kann, verbunden ist, kann ich mich selbst als Subjekt den-

ken, das seine Wahlentscheidungen frei und unabhängig treffen kann.«[14] Für die Kommunitarier ist das Problem nun aber, daß diese ›moderne‹ Freiheit – eine »negative« Freiheit (Isaiah Berlin)[15] –, sofern sie sich als unabhängig von jeglicher Bestimmung gibt, die besten Aussichten hätte, nicht nur formell[16], sondern auch ohne jeden Sinn zu sein. »Eine vollkommene Freiheit«, schreibt Taylor, »wäre ein leerer Raum, in dem alles keinen Wert hätte und in dem nichts wert wäre.«[17] Jeder Wille, sämtliche Grundlagen unserer gesellschaftlichen Stellung von unserer Fähigkeit zur rationalen Selbstbestimmung abhängig zu machen, stößt nämlich auf die Tatsache, daß die Forderung nach freier Selbstbestimmung selber unbestimmt ist. »Sich eine Person vorzustellen, die keiner grundlegenden Bindungen fähig ist«, schließt Sandel, »heißt nicht, sich ein vollkommen freies und rationales Subjekt zu denken, sondern eine völlig charakterlose Person ohne jede moralische Tiefe.«[18]

Dieser prozeduralen Auffassung vom Ich setzt Michael J. Sandel eine konstitutive entgegen, in der das Ich keineswegs den Zielen, die es sich setzt, vorhergehend ist, sondern selber aus Zielen besteht, die nur zum Teil der Gegenstand seiner Wahlentscheidungen sind.

Der Abstand zwischen den Merkmalen, die ich besitze, und der Person, die ich bin, wird somit abgeschafft: Ich bin alles, was mich zusammensetzt, und ich kann von meiner Vernunft nur in dem Rahmen Gebrauch machen, der meiner ist. Mit anderen Worten: Das Ich ist immer in einen Zusammenhang eingefügt, von dem es gedanklich nicht isoliert werden kann. Das Ich ist verortet und inkarniert. Nun ist die Gemeinschaft für den Einzelnen nicht mehr ein bloßes Mittel, seine Ziele zu verwirklichen, oder lediglich der Rahmen der von ihm entfalteten Anstrengungen, um seinen besseren Vorteil zu suchen. Sie liegt den Wahlentscheidungen zugrunde, die er trifft, sofern sie auch dazu beiträgt, seine Identität zu gründen. In dieser Sicht, schreibt Sandel, müssen die Menschen weniger als einzelne Subjekte angesehen werden, »die gewisse Dinge gemeinsam haben, denn als Mitglieder einer bestimmten Gemeinschaft, die alle besondere Züge haben«.[19] Daraus folgt, daß die Art und Weise des sozialen und historischen Lebens von der Identität nicht zu trennen ist, ebenso wie die Zugehörigkeit zu einer Gemeinschaft von der Selbsterkenntnis nicht zu trennen ist; das bedeutet nicht nur, daß die Menschen aufgrund einer bestimmten Lebensart eine Wahlent-

scheidung treffen können (auch Wahlentscheidungen, die dieser Lebensart entgegengesetzt sind), sondern auch, daß diese Lebensart ebenfalls zu Werten oder Unwerten erhebt, was die Menschen für wert oder unwert halten.

Sandel unterscheidet hier deutlich zwischen ›konstitutivem‹ (grundlegendem) und ›instrumentalem‹ bzw. ›sentimentalem‹ Kommunitarismus. Der instrumentale Kommunitarismus beschränkt sich darauf, die Bedeutung der Selbstlosigkeit in den sozialen Beziehungen zu betonen. Der sentimentale Kommunitarismus fügt die Vorstellung hinzu, daß es einfach unmöglich ist, den Menschen außerhalb der Gemeinschaft oder abgesehen von den in ihr zum Ausdruck kommenden Werten und Bräuchen zu begreifen, denn diese Werte und diese Bräuche sind es, die ihn als Person gründen. Die Grundidee ist, daß das Ich mehr entdeckt als gewählt wird, denn man kann definitionsgemäß nicht etwas wählen, was bereits gegeben ist.

Die Kommunitaristen behaupten beispielsweise, daß jeder Mensch in ein Netz natürlicher und sozialer Umstände eingefügt ist, die seine Individualität bilden und mindestens zum Teil seine Auffassung vom guten Leben bestimmen. Diese Auffassung, fügen sie hinzu, gilt für den Einzelnen, nicht etwa, weil sie aus einer ›freien Wahlentscheidung‹ hervorgeht, sondern weil sie Bindungen und Verpflichtungen zum Ausdruck bringt, die für sein Wesen grundlegend sind. »Solche Gefolgschaften und Bindungen«, bemerkt Sandel, »gehen über die Verpflichtungen hinaus, die ich freiwillig eingehe, und die ›natürlichen Pflichten‹, die ich den Menschen als solchen schulde. Sie sind so beschaffen, daß ich ihnen manchmal mehr schuldig bin, als die Gerechtigkeit es verlangt oder gar erlaubt, nicht aufgrund der Verpflichtungen, die ich eingegangen bin, oder der Forderungen der Vernunft, sondern kraft dieser mehr oder weniger dauerhaften Bindungen und Verpflichtungen, die, alle zusammen genommen, zum Teil die Person bilden, die ich bin.«[20]

Eine echte Gemeinschaft ist also keine bloße Versammlung oder Addition von Menschen. Ihre Mitglieder haben als solche gemeinsame Ziele, die mit geteilten Werten oder Erfahrungen verbunden sind, und nicht nur mehr oder weniger miteinander übereinstimmende Privatinteressen. Diese Ziele sind Ziele, die der Gemeinschaft selbst eigen sind, und keine besonderen Ziele, die gleich bei allen

oder den meisten ihrer Mitglieder anzutreffen wären. In einem einfachen Zusammenschluß sehen die Einzelnen ihre Interessen als voneinander unabhängig und potentiell abweichend an. Die zwischen diesen Interessen bestehenden Beziehungen bilden also nicht ein Gut an sich, sondern bloß ein Mittel, die von jedem Einzelnen angestrebten besonderen Güter zu bekommen. Die Gemeinschaft bildet dagegen ein Gut für alle, die ihr angehören; eine Behauptung, die die Komunautaristen entweder als beschreibende psychologische Verallgemeinerung (die Menschen haben das Bedürfnis, einer Gemeinschaft anzugehören) oder als normative Verallgemeinerung (die Gemeinschaft ist ein objektives Gut für die Menschen) darlegen.[21]

Die vorstehenden Ausführungen müßten den Gegensatz zwischen Liberalen und Kommunitaristen aufgezeigt haben. Über diesen Gegensatz hinaus gibt es auch Übereinstimmungen. Nahezu alle Kommunitaristen kritisieren beispielsweise den Zentralismus sowie die staatliche Bürokratie und befürworten verschiedene Formen der mitwirkenden Demokratie und der lokalen Bürgerinitiative. Der Kern ihrer Botschaft: Wenn es nicht gelingt, organische, der Idee des Gemeinwohls und der geteilten Werte untergeordnete Gemeinschaften neu zu beleben, dann wird die Gesellschaft keine andere Alternative als den Autoritarismus oder die Auflösung haben. Während einige die Traditionen wiederzubeleben beabsichtigen, berufen sich viele auf eine Tradition des ›staatsbürgerlichen Republikanismus‹, die ihren Höhepunkt in den italienischen Republiken im späten Mittelalter erlebte. In den Vereinigten Staaten lehnt sich diese Tradition ebenso an Machiavelli und Hannah Arendt wie an Thomas Jefferson, Patrick Henry und John Dewey. Das Wiederaufleben einer aktiven Staatsbürgerschaft steht in deren Mittelpunkt, zusammen mit einer Neudefinition des auf Mitwirkung, Anerkennung und Gemeinwohl ausgerichteten demokratischen Lebens. »Die zentrale Vorstellung des bürgerlichen Humanismus«, schreibt beispielsweise Charles Taylor, »ist, daß die Menschen ihr Wohl im öffentlichen Leben einer Republik von Staatsbürgern finden.« Damit führt der Kommunitarismus offensichtlich zu einer Infragestellung der Staatsnation und einer gewissen Wiederbelebung der föderalistischen Idee.

(1994)

[1] Alasdair MacIntyre ist Professor für Philosophie an der Universität Notre Dame (Indiana). Seine beiden bekanntesten Bücher sind: *After Virtue* (dt: *Der Verlust der Tugend,* Frankfurt/M. 1987) und *Whose Justice? Whose Rationality?,* Duckworth, London 1988. Siehe auch *Is Patriotism a Virtue?,* The Lindley Lectures, University of Kansas, 26. März 1984, S. 4–102 (dt: »Ist Patriotismus eine Tugend?«, in Axel Honneth (Hg.), *Kommunitarismus. Eine Debatte über die moralischen Grundlagen moderner Gesellschaften,* Campus, Frankfurt/M. 1993, S. 84–102.

[2] Michael J. Sandel ist Professor für politische Philosophie an der Universität Harvard. Er ist Verfasser von *Liberalism and the Limits of Justice,* Cambridge University Press, Cambridge 1982, und Herausgeber des Sammelbands *Liberalism and Its Critics,* New York University Press, New York 1984. Siehe auch »The Procedural Republic und the Unencumbered Self«, in *Political Theory,* Februar 1984, S. 81–96.

[3] Charles Taylor ist Professor für Philosophie und Politologie an der Universität McGill in Montreal. Zahlreiche Veröffentlichungen, u.a.: »Die Motive einer Verfahrensethik«, in W. Kuhlmann (Hg.), *Moralität und Sittlichkeit,* Frankfurt/M. 1986; »Die Beschwörung der Civil Society«, in K. Michalski (Hg.), *Europa und die Civil Society,* Stuttgart 1991; *Multikulturalismus und die Politik der Anerkennung,* Fischer, Frankfurt/M. 1993 (mit einem Nachwort von J. Habermas); *Quellen des Selbst. Die Entstehung der neuzeitlichen Identität,* Suhrkamp, Frankfurt/M. 1994; *Das Unbehagen an der Moderne,* Suhrkamp, Frankfurt/M. 1995; *Philosophical Arguments,* Havard University Press, Cambridge 1995; über das Werk Charles Taylors siehe James Tully (Hg.), *Philosophy in the Age of Pluralism,* Cambridge University Press, Cambridge 1994.

[4] Charles Lamore, *Moralité et morale,* PUF, Paris 1993, S. 20.

[5] ›liberal‹ im anglo-amerikanischen Sinne des Wortes. Während in Europa die ›Liberalen‹, die ebensogut zum rechten Spektrum gehören und Nationalliberale sein können, sich vor allen Dingen als Verfechter der Marktwirtschaft und des Freihandels definieren, hat der ›Liberalismus‹ in den USA eine ausschließliche Bedeutung und bezieht sich nur auf die Lehre der individuellen Freiheit, der begrenzten Regierungsgewalt und des Vertrags. Die ›Liberalen‹ sind die linksgerichteten Gegner der Konservativen. Als solche sind sie häufig einverstanden, daß der Staat im wirtschaftlichen Bereich eingreifen könne, um die ›soziale Gerechtigkeit‹ zu sichern. Diese Möglichkeit wird dagegen von den Libertariern völlig abgelehnt, die übrigens zwei Lager bilden: zum einen die Verfechter des ›Minimalstaats‹ (wie Robert Nozick und James M. Buchanan), die wenigstens einräumen, daß ein Staat bestehen kann, ohne die Rechte verstoßen zu müssen; zum anderen die sogenannten ›Anarcho-Kapitalisten‹ (wie David Friedman oder Murray Rothbard), denen zufolge jeder Staat definitionsgemäß illegitim und immoralisch sei.

[6] Siehe u.a. John Rawls, *A Theory of Justice,* Belknap Press of Harvard Uni-

versity Press, Cambridge 1971; *Political Liberalism,* Columbia University Press, New York 1993 (dt: *Die Idee des politischen Liberalismus. Aufsätze 1978–1989,* Suhrkamp, Frankfurt/M. 1992); Ronald Dworkin, *Taking Rights Seriously,* Harvard University Press, Cambridge 1977 (dt: *Bürgerrechte ernstgenommen,* Frankfurt/M. 1984); Bruce Ackerman, *Social Justice in the Liberale State,* Yale University Press, New Hafen 1980.

[7] Siehe Macpherson, *Democratic Theory. Essays in Retrieval,* Clarendon Press, Oxford 1973, S. 199.

[8] Henry Sidgwick, *The Methodes of Ethics,* Macmillan, London 1874. Sidgwick, ein Anhänger des Utilitarismus, wird allgemeinhin als einer der bedeutendsten Vertreter der angelsächsischen Moralphilosophie der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts angesehen.

[9] Siehe John Rawls, *A Theory of Justice,* aaO. (Anm. 6), S. 92 f.

[10] John Rawls, ebenda, S. 30.

[11] Robert Nozick, *Anarchy, State and Utopia,* Basil Blackwell, Oxfort 1974, S. 32 f.

[12] Michael J. Sandel, *Liberalism and Its Critics,* aaO. (Anm. 2), S. 4.

[13] Siehe hierzu Michael J. Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice,* aaO. (Anm. 2), S. 31 u. 183. Die liberalen Autoren haben auf diese Kritik ziemlich heftig reagiert. Diese Kritik besteht eigentlich aus zwei verschiedenen Thesen: zum einen die These der Abhilfe (weil die gemeinschaftlichen Werte zusammengebrochen sind, muß die moderne Gesellschaft der Gerechtigkeit die größte Bedeutung beimessen), zum anderen die These der Verhältnismäßigkeit (innerhalb einer bestimmten politischen Einheit bekommt die Gerechtigkeit eine um so größere Bedeutung, als die gemeinschaftliche Sozialität aufgelöst ist). Man hat betont, daß zwischen diesen beiden Behauptungen kein logischer Zusammenhang besteht, daß aber beide letzendlich das gleiche aussagen: Die Gerechtigkeit habe keinen Wert an sich, denn in einer ›idealen‹ Situation hätte sie keinen Daseinsgrund mehr (siehe Allen E. Buchanan, »Assessing the Communitarian Critique of Liberalism«, in *Ethics,* Juli 1989, S. 852–882).

[14] Michael J. Sandel, »The Procedural Republic and the Unencumbered Self, aaO. (Anm. 2), S. 84 f.

[15] Isaiah Berlin, »Two Concepts of Liberty«, in Michael J. Sandel (Hg.), *Liberalism and Its Critics,* aaO. (Anm. 2), S. 15–36.

[16] Gegen die Libertarier betont Philippe van Parijs, daß eine formelle Freiheit, die nichts anderes ist als ein Recht ohne Macht ist, als ethischer Wert nicht genügt, um eine Gesellschaft zu gründen. (*Qu'est-ce qu'une société juste?,* Seuil, Paris 1991)

[17] Charles Taylor, *Hegel and Modern Society,* Cambridge University Press, Cambridge 1979, S. 157.

[18] Michael J. Sandel, »The Procedural Republic and the Unencumbered Self, aaO. (Anm. 2), S. 91.

[19] Michael J. Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice,* aaO. (Anm. 2), S. 143.

[20] Michael J. Sandel, ebenda, S. 150.

[21] Im Gegensatz zur ersten These setzt die zweite eine philosophische Theorie des Guten voraus: Die Gemeinschaft bliebe weiterhin gut, selbst wenn die Menschen nicht das Bedürfnis dazu spürten.

Vom selben Verfasser

Avec ou sans Dieu (in Zusammenarbeit), Bauchesne, Paris 1970.

L'empirisme logique et la philosophie du Cercle de Vienne, Nouvelle Ecole, Paris 1970.

Histoire générale de L'Afrique (in Zusammenarbeit), François Beauval, Paris 1972.

Nietzsche: morale et » grande politique«, GRECE, Paris 1973 (portugiesisch 1979, griechisch 1981).

Qu'est-ce que l'enracinement? (in Zusammenarbeit), GRECE, Paris 1975.

Konrad Lorenz et l'éthologie moderne, Nouvelle Ecole, Paris 1975 (portugiesisch 197, italienisch 1979, spanisch 1983 u. 1989, griechisch 1989).

Il était une fois l'Amérique (in Zusammenarbeit), Nouvelle Ecole, Paris 1976 (italienisch 1978, deutsch 1979, afrikaans 1985).

Dix ans de combat culturel (in Zusammenarbeit), GRECE, Paris 1977.

Vu de droite. Anthologie des idées contemporaines, Copernic, Paris 1977 (Grand Prix de l'Essai de l'Académie française 1978, italienisch 1981, portugiesisch 1981, deutsch 1983–4, rumänisch 1998).

O que é a Geopolitica, Templo, Lisboa 1978.

Maiastra. Renaissance de l'Occident? (in Zusammenarbeit), Plon, Paris 1979.

Les idées à l'endroit, Libres-Hallier, Paris 1979 (spanisch 1982, griechisch 1982, italienisch 1983).

Pour une renaissance culturelle (in Zusammenarbeit), Copernic, Paris 1979.

Le guide pratique des prénoms, Publications Groupe-Média, Paris 1979 (ergänzte Auflagen 1980, 181, 1983, 1990).

L'Europe païenne (in Zusammenarbeit), Seghers, Paris 1980.

Comment peut-on être païen?, Albin Michel, Paris 1981 (deutsch 1982, italienisch 1984 u. 1988, nierderländisch 1985 u. 1997, spanisch 1986).

Ernest Renan, »La réforme intellectuelle et morale« et autres écrits choisis et commentés, Albatros-Valmonde, Paris 1982.

Orientations pour des années décisives, Labyrinthe, Paris 1982 (deutsch 1982, italienisch 1983, griechisch 1987).

Féter Noël. Légendes et traditions, Atlas, Paris 1982 (2. Auflage: Pardès, Puiseaux 1994, portugiesisch 1997).

I Thriskeia ti Europis, Eleutheri Skepsis, Athinè 1982.

La mort. Traditions populaires, histoire et actualité (in Zusammenarbeit), Labyrinthe, Paris 1983.

Democratie: le problème, Labyrinthe, Paris 1985 (italienisch 1985, deutsch 1986, griechisch 1987).

Kulturrevolution von rechts, Sinus, Krefeld 1985.

Die deutsche Frage aus französischer Sicht, Missus, Göttingen 1985 (2. Aufl. Kiel 1985).

L'éclipse du sacré. Discours et réponses (in Zusammenarbeit), Table ronde, Paris 1986 (italienisch 1992).

Europe, Tiers-monde, même combat, Robert Laffont, Paris 1986 (italienisch 1986).

Las ideas de la Nueva Derecha. Una respuesta al colonialismo cultural (in Zusammenarbeit), Nuevo Arte Thor, Madrid 1986.

Racismes, antiracismes (in Zusammenarbeit), Méridiens-Klincsieck, Paris 1986 (italienisch 1993).

Gialta. Ta desma tis Europis, Eleutheri, Skepsis, Athinai 1987.

Tromokratia. To alithino problèma den tekhnikè poti, Eleutheri, Skepsis, Athinai 1987.

Adesso che Marte non abito più qui. . . Riflessioni su pace e guerra (in Zusammenarbeit), Settimo Sigillo, Roma 1987.

Quelle religion pour l'Europe? (in Zusammenarbeit), Georg, Genève 1990 (deutsch 1992, griechisch 1998).

Contra el racismo, Alternativa europea, Barcelona 1992.

Im Gespräch, Junge Freiheit, Freiburg i. Br. 1993.

Critique du nationalisme et crise de la représentation, GRECE, Paris 1994.

Le grain de sable. Jalons pour une fin de siècle, Labyrinthe, Paris 1994.

Ernst Jünger y El Trabajador. Una trayectoria vital e intelectual entre los dios y los titanes, Barbarroja, Madrid 1995.

L'alternativa ecologica (in Zusammenarbeit), Diorama letterario, Firenze 1995.

La ligne de mire. Discours aux citoyens européens. 1: 1972–1987, Labyrinthe, Paris 1995.

L'empire intérieur, Fata Morgana, Saint-Clément 1995 (italienisch 1996).

Famille et société. Origines – Histoire – Actualité, Labyrinthe, Paris 1996.

Céline et l'Allemagne, 1933–1945. Une mise au point, Le Bulletin célinien, Bruxelles 1996.

Horizon 2000. Trois entretiens, GRECE, Paris 1996.

La légende de Clovis, Cercle Ernest Renan, Paris 1996 (2. Aufl. 1998).

La ligne de mire. Discours aux citoyens européens. 2: 1988–1995, Labyrinthe, Paris 1996.

Indo-Européens: à la recherche du foyer d'origine, Nouvelle Ecole, Paris 1997.

Ernst Jünger. Une bio-bibliographie, Guy Trédaniel, Paris 1997.

The Study of Intelligence and the IQ Controversy. A Bibliographical Introduction, 1869–1997, Institute for the Study of Man, Washington 1998.

Minima Moralia, Universidad Nacional del Sur, Bahía Blanca 1998.

Dieu est-il mort en Occident? (in Zusammenarbeit), Guy Trédaniel, Paris 1998.

Communisme et nazisme. 25 réflexions sur le totalitarisme au XXe siècle, 1917–1989, Labyrinthe, Paris 1998 (portugiesisch 1999).

La idea de Imperio y otros estudios, Universidad Nacional del Sur, Bahía Blanca 1998.

Nouvelle Ecole (Zeitschrift), 1968–

Krisis (Zeitschrift), 1988–

Wochenzeitung
JUNGE FREIHEIT

Die JUNGE FREIHEIT (JF) wurde 1986 von Dieter Stein mit anderen Schülern und Studenten in Freiburg im Breisgau als Zweimonatszeitschrift ins Leben gerufen. 1990 gründen die Redakteure den Verlag, 1993 übersiedelt die JF nach Berlin.

Seit Januar 1994 erscheint die JUNGE FREIHEIT als Wochenzeitung. Von Großverlagen gänzlich unabhängig schafft sie Platz für kontroverse Debatten, Meinungen und Nachrichten, die bei anderen Medien unter den Tisch fallen.

Zu ihren ständigen Mitarbeitern zählen u.a.: Alain de Benoist (Paris), Prof. Dr. Hans-Helmuth Knütter (Bonn), Bürgermeister a. D. Heinrich Lummer (Berlin), Bundesrat a. D. Andreas Mölzer (Wien), Prof. Dr. Klaus Motschmann (Berlin), Ulrich Schacht (Hamburg), Dr. Alfred Schickel (Ingolstadt), Dr. Karlheinz Weißmann (Göttingen) und Prof. Dr. Günter Zehm „Pankraz" (Jena).

„In der JUNGEN FREIHEIT schreiben der sächsische Justizminister Steffen Heitmann, der frühere DDR-Bürgerrechtler Wolfgang Templin, der ehemalige Berliner Innensenator Heinrich Lummer und der Münchner CSU-Vorsitzende Peter Gauweiler genauso wie der bekannte Fernsehjournalist Franz Alt." *Welt am Sonntag*

„Die konservative Berliner Wochenzeitung" *Frankfurter Allgemeine*

„Das Leib- und Magenblatt der Rechtsintellektuellen." *die tageszeitung*

Benoist*

online www.jungefreiheit.de

im Abo.

*Alain de Benoist ist regelmäßiger Autor der JF.

Die Wochenzeitung aus der Hauptstadt.

Persönlicher Bestellschein Fax: 0 30/86 49 53 14

Ausschneiden und senden an: JF-Leserdienst, Hohenzollerndamm 27 a, 10713 Berlin

❑ **Ich teste die JF 4 Wochen gratis.**

❑ **Ich abonniere die JF.**

	❑ jährlich	❑ halbjährlich	❑ vierteljährlich
❑ Förderabo	279,– DM	139,50 DM	69,75 DM
❑ Normalabo	215,– DM	107,50 DM	53,75 DM
❑ Sozialabo*	149,– DM	74,50 DM	37,25 DM
❑ Schülerabo**	99,– DM	49,50 DM	24,75 DM

X

Datum, Unterschrift

Vertrauensgarantie: Mir ist bekannt, daß ich diese Bestellung innerhalb einer Woche beim JF-Leserdienst, Hohenzollerndamm 27 a, D-10713 Berlin, widerrufen kann. Die Frist beginnt mit Absendung dieser Bestellung (Poststempel).

X

Datum, 2. Unterschrift

Lieferanschrift BENOIST 1/99

Name: _____

Straße: _____

PLZ, Ort: _____

Tel.-Nr.: _____

* Studenten, Wehr- und Ersatzdienstleistende, Sozialhilfeempfänger: Bescheinigung beilegen ** Aktuelle Schulbescheinigung beilegen

„In einem Weltbestseller hat Samuel Huntington vorausgesagt, daß das 21. Jahrhundert einen »Kampf der Kulturen« erleben werde. Das ist eine ausschließlich negative Betrachtung. Wenn die Kulturen gegeneinander kämpfen, dann wird die Globalisierung zum Abschluß kommen. In diesem Buch stelle ich eine andere Sicht der Dinge vor: nicht etwa einen Kampf der Kulturen, sondern ein Bündnis aller starken kollektiven Identitäten, aller Kulturen, die sich nicht damit abfinden, unter der Dampfwalze der Globalisierung zu verschwinden. Ich bin der Ansicht, daß die kulturellen Unterschiede, die Vielfalt der Völker und der Kulturen den eigentlichen Reichtum der Menschheit ausmachen. Doch die Verschiedenheit darf nicht als Mittel benutzt werden, die anderen auszuschließen. Was unsere Verschiedenheit am meisten gefährdet, ist nicht die Verschiedenheit der anderen, ihre Andersheit, sondern, was alle Unterschiede gefährdet. Die weltweite Ausweitung des Gleichen ...

Der Fall der Berliner Mauer hat nicht nur die Wiedervereinigung Deutschlands und Europas gekennzeichnet, sondern auch das Ende des 20. Jahrhunderts und darüber hinaus das Ende der Moderne. ... Wir leben nicht mehr im Zeitalter der Staaten, der Nationen und der Völker. Heute leben wir im Zeitalter der Kontinente, der Gemeinschaften und der Netze. Die Revolution ist zwar nicht mehr möglich, aber die Revolte ist es immer noch.

Die Zukunft gehört den Rebellen."

Zum Autor

Alain de Benoist, geboren 1943 in Saint-Symphorien (Indre-et-Loire) lebt als Journalist in Paris und gilt als der Begründer und führende Theoretiker der *Nouvelle Droite* (Neuen Rechten) in Frankreich. Benoist studierte Jura, Philosophie und Theologie. Er ist Chefredakteur der Zeitschriften *Nouvelle École* und *Krisis* und Autor von über vierzig Büchern. In deutscher Sprache erschienen u. a. „Die entscheidenden Jahre – Zur Erkennung des Hauptfeindes" (1982), „Aus rechter Sicht" (2 Bände, 1983 und 1984), für die er von der *Academie Française* mit dem Großen Essay-Preis ausgezeichnet wurde, „Kulturrevolution von rechts – Gramsci und die Nouvelle Droite" (1986), „Demokratie. Das Problem" (1986) .

ISBN 3-929886-04-9

EDITION
JUNGE FREIHEIT
WOCHENZEITUNG FÜR POLITIK UND KULTUR