

Zwei Aspekte des bürgerlichen Krisenbewußtseins. Das Grundgebilde der bürgerlichen Krise

Dem gegenwärtigen bürgerlichen Denken haftet das philosophische Krisenbewußtsein in zweifachem Sinn an: als Erlebnis der *Krise der Philosophie* und als Reflexion der *Philosophie der Krise*. Werden von den verschiedenen Richtungen des bürgerlichen Denkens recht unterschiedliche Entwicklungs- und Krankheitsbilder der Philosophie entworfen, Symptome, Ursprung und Wesen ihrer Krise unterschiedlich betrachtet, so ist trotzdem das philosophische Krisenbewußtsein ein gemeinsamer Zug des logischen und des linguistischen Positivismus, des Neopragmatismus und der Phänomenologie, des „kritischen Rationalismus“ und des „hermeneutischen“ Idealismus, also ein allgemeiner Rahmen für die sich in vielem auch untereinander streitenden Abarten der gegenwärtigen bürgerlichen Philosophie.¹ Es gilt als Krisenzeichen – sei es auch oberflächlich und teilweise irreführend –, daß im „Prozeß der gegenseitigen Entfernung und zunehmenden Kommunikationslosigkeit zwischen den Philosophen verschiedener Richtungen“ erst die Diskussionsmöglichkeit der Meinungsverschiedenheiten, dann aber auch die Möglichkeit der gegenseitig verständlichen Mitteilung verschwinden, zuletzt eine Situation entsteht, in der „zwischen zwei Philosophierenden ... nicht einmal ein Intentionzusammenhang besteht. Dem einen sind dann nicht nur die Aussagen und Begründungen des anderen unverständlich, sondern die Art der Beschäftigung des anderen wird ihm als Beschäftigung zum Rätsel.“ Stegmüller, der hiermit diesen Desintegrationsprozeß von innen, vom Standpunkt der spätbürgerlichen Philosophie aus betrachtet, stellt nicht ohne Resignation fest, daß „dieser Prozeß nicht mehr rückgängig zu machen ist.“² Die Desintegration selbst hängt aber mit dem gemeinsamen und allgemeinen Gepräge der verschiedenen Richtungen der gegenwärtigen bürgerlichen Philosophie zusammen, nämlich damit, daß *ihre* Gesamtheit – von Stegmüller als „die gegenwärtige Philosophie“ bezeichnet – „in den Wirbel der Krise unserer Kultur“ hineingezogen ist. „Noch nie in der Geschichte ist das Bewußtsein der [8] Rätselhaftigkeit und Fragwürdigkeit der Welt so groß und vorherrschend gewesen wie heute ...“³

Im philosophischen Krisenerlebnis zeigen sich die Erscheinungen des Niederganges: die aggressive „Destruktion“ des klassischen bürgerlichen Denkens und das Bewußtsein des Rückfalls hinter dieses⁴; die Fülle der unerfüllten Versprechungen und unverwirklichten Programme; das Scheitern der immer neu verkündeten „philosophischen Revolutionen“; die leeren und negativen Ergebnisse der „Wenden“ und „Kehren“; die Unsicherheit und Zweifelhafteigkeit der Grundprinzipien; die Rätselhaftigkeit des Zusammenhangs zwischen dem geistigen „Zauberberg“ der Dekadenz und den Geschehnissen der umliegenden irdischen Welt – zwar immerfort zu empfinden, aber vom „Zauberberg“ aus nicht zu durchschauen –; die Spannung zwischen dem Bestreiten der Notwendigkeit des Klassenkampfes und seiner unbestreitbaren Präsenz; die Erfahrungen des geschichtlichen Fortschreitens des ignorierten, für widerlegt und überholt erklärten Marxismus; die peinliche Diskrepanz zwischen dem

¹ „Wir haben es mit vielen Varianten der philosophischen Reformation und Rekonstruktion, mit neuen Ausgangspunkten und therapeutischen Programmen zu tun, die mit dem amerikanischen Pragmatismus, mit dem (Wiener und englischen) Positivismus, mit der (englischen und amerikanischen) analytischen und linguistischen Philosophie, mit der (hauptsächlich europäischen) Phänomenologie und dem Existentialismus verbunden sind. Wenn es etwas Gemeinsames in diesen philosophischen Strömungen gibt, so ist es die Besorgtheit – die Besorgtheit wegen der Holzwege, auf die die Philosophie geraten ist – und die Sorge um die Geltung und Bedeutung der Philosophie sowie das Bestreben, diesem Zustand der Philosophie abzuhelpfen und sie auf den Weg der Prosperität und des Fortschritts zu bringen.“ (M. J. Adler, *The Conditions of Philosophy. Its Checkered Past, its Present Disorder, and its Future Promise*, New York 1965, pp. 15 f.) Am Ende dieser Ausführung lügt aus dem Philosophen der amerikanische Durchschnittsspießbürger heraus, dessen stereotype Gemeinplätze das Verständnis der untersuchten Richtungen verdrängen: die auf die „Prosperität“ orientierte Einstellung verbot einzusehen, daß, dem Existentialismus oder dem logischen Positivismus zufolge, die Philosophie als solche nicht „prosperieren“ kann.

² W. Stegmüller, *Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie* Stuttgart 1969, S. XLI ff.

³ Ebenda, S. XXXV ff.

⁴ „In der Tat sind heute in der Philosophie so deutliche Erscheinungen des Niedergangs bemerkbar, daß die Frage berechtigt ist, ob sie nicht trotz des fortwährend wachsenden philosophischen Interesses und der ihm entsprechen den literarischen Produktion in einer Philosophischen Verfallszeit leben.“ (P. F. Linke, *Niedergangserscheinungen in der Philosophie der Gegenwart. Wege zu ihrer Überwindung*, München/Basel 1961, S. 12.)

Mißerfolg der bisherigen Versuche seiner Widerlegung und Vernichtung sowie dem bürgerlichen Bedürfnis nach entsprechenden neuen Versuchen. Als Ende der 50er Jahre Fritz Heinemann einen Überblick über den Stand der derzeitigen bürgerlichen Philosophie gab, zog er die beklemmende Schlußfolgerung, daß alle Richtungen scheiterten, daß es das „Schicksal der Philosophie im 20. Jahrhundert (sei), ihren Boden zu verlieren, und ihre Aufgabe, neu Boden zu fassen“.⁵ In dem ein Jahrzehnt später verfaßten Situationsbericht Claus Grossners über die bürgerliche Philosophie in der BRD widerspiegeln sich die Veränderungen der ideologischen Verhältnisse: hier sind schon die Themen des Marxismus, „Neomarxismus“, Antimarxismus vorherrschend, die soziale und geschichtliche Wirklichkeit dringt schon nicht mehr durch die Vermittlung der Begriffe der Existenzphilosophie in die Schilderung der philosophischen Lage ein. „Vielmehr erhält heute jede Philosophie – auch die, die scheinbar keinen Bezug zur Politik hat – gesellschaftliche Bedeutung.“⁶ Wie wichtig die Unterschiede aber auch zwischen diesen beiden geistigen Situationen – und den philosophischen Einstellungen der Autoren – sind: in beiden Fällen kommen sie zu dem gleichen Schluß – dem *Verfall der Philosophie*. Prägte sich das Krisenbewußtsein im deutschen bürgerlichen Denken seit Nietzsche besonders aus, so sind sein Wesen und Inhalt dennoch ein *internationales* Attribut der gegenwärtigen bürgerlichen Geistigkeit.⁷ Léopold Flam schildert dieses allgemeine Krisenerlebnis: „Wo stehen wir derzeit? Wir befinden uns in einer tiefen Krise des [9] Denkens, in einer Sackgasse, die die Finsternis einer immer mehr enttäuschten, anscheinend ausweglosen Existenz empfinden macht. Der Ausweg bestehe ja darin, daß das menschliche Individuum sich, seine Existenz denkend, verwirklichen möge. Es scheint aber, dies sei nicht mehr möglich ... Die Sackgasse gilt doch nur für die abstrakte, theoretische Philosophie, die sich in eine oft auch ihren Vertretern unverständliche Terminologie einschließt. Es gibt also Möglichkeit und Ausweg für ein existentielles Denken, für eine gedachte Existenz, die sich leidenschaftlich und intensiv verwirklichen kann.“⁸ Die erste Krisendiagnose – jene von Heinemann – schlägt die Korrektur und die eklektische Vereinigung von Ideen der Hauptströmungen der gegenwärtigen bürgerlichen Philosophie unter der Vorherrschaft des religiösen Glaubens vor; die zweite – jene Claus Grossners – meint, den Ausweg letztlich in einer, nicht näher definierten, Erneuerung des Positivismus finden zu können; die dritte – die von Leopold Flam – will den Existentialismus auffrischen; über diese neue Art der Existenzphilosophie ist aber nur zu erfahren, daß sie „tief revoltiert und ernüchtert“ sei und die Erfahrung sowohl der Finsternis als auch der Helle in Betracht zöge.⁹ Wenn aber, wie in Hochkeppels Pamphlet, das Ende der Philosophie, die Beerdigung des „Mythos Philosophie“ als einziger Ausweg erscheint, so wird die Krise zur Lösung verklärt und so erachtet man gerade jene Mythos-Philosophie als Verheißung der Zukunft, die ihren philosophischen Charakter verleugnet. Sie vermengt auf eklektische Weise die Elemente der philosophischen Richtungen und Schulen, deren Scheitern und Unvereinbarkeit sie selber feststellt: sie nimmt die antiphilosophischen Thesen des Neopositivismus an, bejaht aber zugleich das „existentielle Denken“ und dessen Auffassung der „Wahrheit als Subjektivität“. Sie nimmt „Abschied von der Philosophie“,

⁵ F. Heinemann, Schicksal und Aufgabe der Philosophie im XX. Jahrhundert, in: Die Philosophie im XX. Jahrhundert, hrsg. von F. Heinemann, Stuttgart 1959, S. 288.

⁶ C. Grossner, Verfall der Philosophie. Politik deutscher Philosophen, Reinbek bei Hamburg 1971, S. 151.

⁷ Ein amerikanischer Diagnostiker der „Pathologie der Philosophie“ stellte eine ganze Reihe erschreckender Symptome zusammen: für die meisten derzeitigen (bürgerlichen) Philosophien seien dogmatischer Irrtum, Scheitern der Kommunikation, Hypertrophie von negativen Meinungen, Solipsismus und Furcht vor einer systematischen Konzeption charakteristisch. (Vgl. J. W. Dye, On the Pathology of the Philosophy, in: *Memorias del XIII. Congreso Internacional de Filosofía*, Vol. IV., Mexico 1963, pp. 86 II.) Feuer geht noch weiter und meint nicht die *Krankheit*, sondern bereits den *Tod* der offiziell anerkannten amerikanischen Universitätsphilosophie feststellen zu können. (Vgl. L. S. Feuer, *American Philosophy is Dead*, in: *The New York Times Magazine*, 24.4.1966, pp. 31 ff.).

⁸ L. Flam, *La philosophie au tournant de notre temps*, Bruxelles/Paris 1970, pp. 86 II. – Diese Krise der Philosophie rührt – Flam zufolge – von der universellen Krise des Individuums her (vgl. L. Flam, *Passé et avenir de la philosophie*, Bruxelles 1970, pp. 154 ff.).

⁹ Das Feststellen der Krise der Philosophie geht auch hier in die Hoffnung auf das Wiedererwachen einer „authentischen“ – die Empörung des einzelnen gegenüber dem „System“ artikulierenden – Lebensphilosophie über. „Es begegnet der Philosophie vielleicht jetzt die außergewöhnliche Möglichkeit, wieder originell zu sein dadurch, daß sie heimlich wird, wie sie auch immer war. Die Philosophie nahm im XIX. und XX. Jahrhundert offiziellen Charakter an oder verwandelte sich in den Gedanken einer Massenbewegung, sie wurde deshalb inauthentisch.“ (L. Flam, *Passé et avenir de la philosophie*, p. 163).

indem sie das lebensphilosophische Mythisieren als Überwindung des „Mythos Philosophie“ verkündet: „... daß der Mensch ein rastlos mythenschaffendes Wesen ist, gegenwärtig dabei, den alten Mythos Philosophie durch den jungen Mythos Wissenschaft zu ersetzen.“¹⁰ Die Dokumente des philosophischen Krisenbewußtseins legen so Zeugnis ab von der tatsächlichen Krise der spätbürgerlichen Philosophie, und zwar nicht nur durch die detaillierte Schilderung der „Holzwege“, sondern auch dadurch, wie und wo ihre Verfasser die Möglichkeit des Auswegs, der Flucht, der Erlösung suchen.

Das philosophische Krisenbewußtsein ist in seinen beiden Beziehungen ein *falsches Bewußtsein*: es faßt die Krise der *bürgerlichen* Philosophie als die *der* Philosophie auf, und als Krisenphilosophie [10] wandelt es die Krise *des Kapitalismus* in die fatale Krise *des menschlichen Seins* um. Der Verfall der bürgerlichen Welt und der bürgerlichen Geistigkeit wird im philosophischen Krisenbewußtsein zum *Mysterium*; diese Philosophie betrachtet ihre eigene Dekadenz im Spiegel der Dekadenz, schreibt diese den Folgen der Vernunft, der Wissenschaft und Technik, der Tragik der Erkenntnis und des Seins zu, betrachtet somit die Krise als den natürlichen Zustand der Philosophie,¹¹ mindestens als unvermeidliches Geschick des Denkens in der Gegenwart. Der Verfall ist hier nicht nur beklagt, sondern auch – ja vor allem – genossen und kultiviert; die dekadente Mentalität wird von seiner angstvollen Tiefe verlockt, so, wie Nietzsches Zarathustra in „tiefer Mitternacht“ dem Reiz der Tiefe von der im Traum erfahrenen Welt erlag: „Tief ist ihr Weh – / Lust – tiefer noch als Herzeleid.“¹² Doch solange das Registrieren und die Kritik des Verfalls innerhalb des Gedankenkreises des Krisenbewußtseins bleiben, lassen sie – wie viele und adäquate Erkenntnisse über das Unvermögen und das Scheitern der jeweils anderen Richtungen der bürgerlichen Philosophie, über das Mißlingen ihrer Fragestellungen und Lösungen in diesen Kritiken auch enthalten sind – das Wesen der Krise der bürgerlichen Ideenwelt (und der realen bürgerlichen Welt) unberührt. In diesem Krisenbewußtsein wird der Zusammenhang zwischen objektiver gesellschaftlicher Wirklichkeit und Philosophie verkehrt: das „*Ende der Philosophie*“ erscheint hier als Quintessenz der realen Krise und die *Suche nach einer anderen Philosophie* des „Lebens“ oder des „Seins“ als Verheißung der Rettung.

Der gedankliche Bewegungsraum des Krisenbewußtseins ist von den Themen und Thesen des „Endes der Philosophie“ und der Suche nach der „Möglichkeit der Philosophie“ begrenzt. Hieraus erwächst die Mode der „Metaphilosophie“. Dem bürgerlichen Bewußtsein sind Dasein und Daseinsberechtigung der Philosophie im Grunde fragwürdig geworden; es dünkt einem, als ob sich die gegenwärtige bürgerliche Philosophie vor allem um den Zwiespalt ihrer selbst, um die Antinomie ihrer Unmöglichkeit und Anwesenheit kümmerge. „So hat sich die Philosophie an Stelle der direkten Arbeit an bestimmten Problemen immer mehr mit sich selbst, mit einer dauernden Selbstberechtigung, einer Reflexion auf ihr Wesen, ihre Aufgaben und Funktionen in der menschlichen Gesellschaft beschäftigt. Sie ist darin der getreue Ausdruck einer Zeit, der es nicht mehr gelingt, sich selbst in der denkenden Besinnung einen ungetrübten Spiegel ihres Wesens vorzuhalten. Die Trübung und Zersplitterung dieses Spiegels entspricht der Zerrissenheit und Fragwürdigkeit ihrer selbst, die in ihrem Selbst-[11]verständnis nicht mehr auf einen Boden zu gelangen vermag, auf dem sich Sicherheit bezüglich ihres Standortes und ihres Weges gewinnen kann.“¹³

Die reale Krise wird in der neopositivistischen Antiphilosophie nicht direkt thematisiert; aber das Ablehnen dieses Problems, das Negieren der Möglichkeit eines wissenschaftlich-philosophischen Wissens widerspiegeln die reale Krise durch Vermittlung des Krisenbewußtseins, indem die Dialektik

¹⁰ W. Hochkeppel, *Mythos Philosophie*, Hamburg 1976, S. 167.

¹¹ „Man sagt, die Philosophie sei in der Krise. Dies darf nicht verwundern, weil die Krise der natürliche Zustand der Philosophie ist. Die derzeitige Situation aber, mit ihren eigenartigen Zügen, scheint schlimmer zu sein. Die Philosophie wird allseits, sowohl von außen als auch von innen her angegriffen ...“ (J. Lacroix, *Réflexions sur une crise*, in: *Le Monde*, 26.-27.9.1971) – „Das Mißvergnügen an der Philosophie wächst. Die institutionalisierten Denk-Spiele, die heute unter ihrem Namen betrieben werden, stoßen auf begründete Verständnislosigkeit und Skepsis, und die im Zeichen der Vernunft, aber durch keinerlei Vernunft zu schlichtenden ideologischen Querelen haben auch die Geduldigsten erschöpft ... Denn der Verdacht verstärkt sich, daß man einem Mythos aufgesessen ist, der zu vieles verhielt.“ (W. Hochkeppel, *Mythos Philosophie*, S. 9) – Ist in Hochkeppels Darstellung die Philosophie Mythos, so erschien sie vor zwei Jahrzehnten Revel als eine Abart der „imitativen Magie“. (Vgl. J.-F. Revel, *Pourquoi des philosophes?*, Paris 1957).

¹² F. Nietzsche, *Werke*, hrsg. von K. Schlechta, München 1969, Band II, S. 473.

¹³ L. Landgrebe, *Philosophie der Gegenwart*, Frankfurt am Main/(West-)Berlin 1961, S. 8.

von objektiver Realität, gesellschaftlicher Praxis und wissenschaftlicher Erkenntnis unterschlagen wird; die Folgen der kapitalistischen Entfremdung als Merkmale der Zerbrochenheit der Welt auftreten. Wird jegliches philosophisch-wissenschaftliches Wissen als unmöglich gesetzt, der Untergang der „Metaphysik“ und der „Ideologie“ behauptet, so wird das Scheitern des bürgerlichen philosophischen Denkens auf die *Erkenntnis überhaupt* übertragen. Das *bürgerliche* Bewußtsein ist nicht fähig, die grundlegenden Bewegungsgesetze des in seine allgemeine Krise geratenen Kapitalismus zu erkennen, die Wesenszusammenhänge der objektiven Totalität zu begreifen, dem dialektischen Materialismus gegenüber *eine umgreifende philosophische Konzeption* zu bilden; was für das bürgerliche Bewußtsein nicht zu bewältigen ist, unterliegt nach dem neopositivistischen Wissenschaftsbegriff dem Verbot der Wissenschaftlichkeit selbst. Verkündet aber die neopositivistische Antiphilosophie das „Ende der Philosophie“, so bleibt sie doch im Bereich der Philosophie, deren Todesanzeige sie veröffentlicht. Diese gilt nicht für *jede* Philosophie; die neopositivistische Antiphilosophie möchte nur jene Philosophie begraben, die Wissenschaftlichkeit anstrebt und theoretischen Charakter hat. Moritz Schlick war der Meinung, die philosophischen Probleme schwänden dahin oder lösten sich in Probleme der Spezialwissenschaften und der formalen Logik auf.¹⁴ Diese Einstellung war im Neopositivismus, bzw. in seiner „logischen“ Phase und Abart, allgemein anerkannt; dieser Neopositivismus wollte aber die Möglichkeit einer philosophischen *Tätigkeit* bewahren. „Die Philosophie ist überhaupt keine Wissenschaft, d. h. kein System von Erkenntnissen, sondern ein *Tun*, und zwar diejenige (die Seele alles Forschens bildende) Tätigkeit, durch welche der Sinn aller zur Erkenntnis nötigen Begriffe erklärt wird.“¹⁵ Hier ist der Zwiespalt der neopositivistischen Antiphilosophie verborgen: sie dekretiert, im Namen der Wissenschaft, das Ende der Philosophie, bahnt aber den Weg zu einer außerhalb der Wissenschaft stehenden, *nichttheoretischen* Philosophie.

Diese Auffassung der philosophischen Tätigkeit rührt von Wittgen-[12]stein her; es haftet ihr seit jeher eine Tendenz zum Mythos an. Später erstreckte Wittgenstein seine Kritik an der philosophischen Theorie auf die wissenschaftliche Theorie im allgemeinen und erhoffte von der philosophischen Tätigkeit schon nicht mehr die logische Klärung der Gedanken, sondern die Feststellung pathologischer Erscheinungen, den „Kampf gegen die Verhexung unseres Verstandes durch die Mittel unserer Sprache“. War der späte Wittgenstein der Meinung, „der Philosoph behandelt eine Frage wie eine Krankheit“¹⁶, so gibt es im linguistischen Positivismus eine starke Neigung, die Philosophie selbst als eine Krankheit zu betrachten und zu behandeln, wobei der philosophische Inhalt des Freudismus als „Therapie“ angewendet wird.¹⁷

In der Verkündigung des „Endes der Philosophie“ trifft sich die positivistische Antiphilosophie mit ihrem Widersacher innerhalb des bürgerlichen Denkens, der Philosophie des „Lebens“ und des „Seins“.¹⁸ Für den Seinsphilosophen Heidegger ist die Idee des „Endes der Philosophie“ annehmbar, wenn sie – ebenso wie im Positivismus – das Ende der „Metaphysik“ bedeutet – also nach Heideggers

¹⁴ Vgl. M. Schlick, *The Future of Philosophy*, in: *The Linguistic Turn. Essays in Philosophical Method*, ed. by R. Rorty, Chicago/London 1967, p. 51.

¹⁵ M. Schlick, *Philosophie und Naturwissenschaft*, in: *Erkenntnis*, VI. Band, 1934, S. 383.

¹⁶ L. Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, Frankfurt am Main 1971, S. 79, 144. – Wittgensteins „Philosophische Untersuchungen“ vertreten die extreme Form des linguistischen Positivismus *in der Philosophiekonzeption*; die auf die *Sprache* reflektierenden philosophischen Gedanken des späten Wittgenstein und die in ihnen berührten Probleme bleiben. – obwohl linguistisch-positivistisch gebunden – nicht völlig im Rahmen dieser Richtung. „Die impliziten Andeutungen des Verhältnisses der Sprache zur Wahrnehmung, Tätigkeit und Bedeutung gehen über die Schranken eines Positivismus im strengen Sinne hinaus“, schreibt Mouloud. Er ist der Meinung, es seien auch ja Wittgensteins expliziten Ausführungen Momente, die sich mit den Problemen der späteren Entwicklung der Sprachwissenschaft berühren. (Vgl. N. Mouloud, *La logique et les „Jeux du langage“*. Quelques suggestions de Wittgenstein pour une philosophie des signes, in: *Les signes et leur interprétation* ed. par N. Mouloud, Lille 1973, pp. 31 ff.) Die Reflexionen des späten Wittgenstein formulieren auch philosophische Probleme und beinhalten philosophische Erwägungen, die mit der linguistisch-positivistischen antiphilosophischen Attitüde nicht übereinstimmen; aber seine lebensphilosophisch-mystische Neigung läßt sich mit dieser Attitüde vereinbaren.

¹⁷ Vgl. M. Lazerowitz, *The Structure of Metaphysics*, London 1955; ders., *Studies in Metaphilosophy*, London/New York 1964; den., *Philosophy and Illusion*, London/New York 1968.

¹⁸ Über diese wesentliche Gemeinsamkeit der Philosophieauffassung von Wittgenstein und Heidegger vgl.: K.-O. Apel, *Wittgenstein und Heidegger. Die Frage nach dem Sinn und der Sinnlosigkeitsverdacht gegen alle Metaphysik*, in: Heidegger. *Perspektiven zur Deutung seines Werkes*, hrsg. von O. Pöggeler, Köln/(West)Berlin 1969, S. 358 ff.

Wortgebrauch das Ende einer sich mit dem „Seienden“, – der Realität von Natur und Gesellschaft und ihrer Erkenntnis beschäftigenden Philosophie. „Die Ausfaltung der Philosophie in die eigenständigen, unter sich jedoch immer entschiedener kommunizierenden Wissenschaften ist die legitime Vollendung der Philosophie. Die Philosophie endet im gegenwärtigen Zeitalter. Sie hat ihren Ort in der Wissenschaftlichkeit des gesellschaftlich handelnden Menschentums gefunden. Der Grundzug dieser Wissenschaftlichkeit aber ist ihr kybernetischer, d. h. technischer Charakter.“¹⁹ Die „planetarische Herrschaft“ der Technik, der Siegeszug der – positivistisch aufgefaßten – Wissenschaftlichkeit führen nach Heidegger nicht darum zum Ende der „Metaphysik“, weil die (positivistische) Wissenschaftlichkeit der letzteren entgegengesetzt ist, sondern weil sie die „Metaphysik“ verwirklicht: nicht das Technische, sondern die „Metaphysik“ sei das Wesen der Technik. Das „Ende der Philosophie“ erscheint bei Heidegger als das Mysterium der universellen Krise. Komme im Wesen der Technik die „Metaphysik“ sowohl zur Geltung als auch zum Ende, bestehe also die einzige und eigentliche Gefahr, die den Menschen bedrohe, im Wesen der Technik, so sei das Ende der „Metaphysik“ das Rätsel der ganzen Heimatlosigkeit und Weltverdüsternis. Und dieses Rätsel soll unlösbar sein: die „Metaphysik“ sei die Bedrohung des Menschen, gehöre aber zu seiner Natur. Die Sünde der „Metaphysik“ sei die „Seinsvergessenheit“, und zwar werde gerade die [13] *letzte und erste* Frage der Philosophie – die des „Seins“ – vergessen.²⁰ Das „Ende der Philosophie“ ist für Heidegger gleichzeitig der Anfang der anderen, der eigentlichen – und seiner eigenen – Philosophie. Es ist das Moment der *letzten und ersten* Möglichkeit, nicht wissenschaftlich zu denken, der Wirklichkeit und der Objektivität der Erkenntnis abzusagen, das „Sein“ ohne „Seiende“ „lichten“ zu lassen. Heidegger kann den Verdacht der Mystik, des Irrationalismus kaum damit von sich abwenden, daß er behauptet, sein Fragestellung liege jenseits der Unterscheidung von Rationalem und Irrationalem: dieses Jenseits *ist* eben das Reich der philosophischen Mystik. Selbst Vertreter der Existenzphilosophie bemerken, Heidegger suggeriere das „heilige Schweigen“ der Mystik.²¹ Die Suche nach einer anderen Philosophie führt hier – am äußersten Punkt des lebensphilosophischen Typus des gegenwärtigen bürgerlichen Denkens – zur Wortmagie des „Seins“, das nur im „ekstatischen“ Erlebnis „lichtet“. Dieser extreme Charakter der Heideggerschen Philosophie zwingt sie aber nicht in die Isolierung: es ist vielmehr Heidegger, der im derzeitigen bürgerlichen philosophischen Denken vielleicht den größten Einfluß hat.

Sein nach dem zweiten Weltkrieg publiziertes erstes größeres Buch hat Heidegger „*Holzwege*“ betitelt.²² Das philosophische Fatum führe auf Abwege, erklärt er, und man solle nur die Hoffnung hegen,

¹⁹ M. Heidegger, Zur Sache des Denkens, Tübingen 1969, S. 64.

²⁰ Vgl. M. Heidegger, Nietzsche, Bd. 1, Pfullingen 1961, S. 80.

²¹ Vgl. L. Flam, La philosophie au tournant de notre temps, p. 55. – Bei Hochkeppel ist die mythische Spätphilosophie Heideggers ein Beleg für die These vom „Mythos Philosophie“. „Freilich ist es ein mythisches Denken, das die Spätphilosophie Heideggers kennzeichnet. Sie beschreibt den Weg zurück – zum Mythos. Und er ist immer gangbar. Und hierzulande als ‚Waldgang‘ beliebt.“ (W. Hochkeppel, Mythos Philosophie, S. 30) – Wie philosophisch (sogar „synkretisch-philosophisch“) die antiphilosophische These vom „Mythos Philosophie“ geladen ist, zeigt unter anderem die Tatsache, daß Hochkeppel – von Werner Becker, selben ein „kritischer Rationalist“, nicht zu Unrecht „im Lager des Kritischen Rationalismus und den analytischen Philosophie“ stehend, befunden (in: Frankfurter Allgemeine Zeitung, 16.11.1976) – neuerdings Heidegger sympathisierendes Verständnis entgegenbringt. Er kehrt seine frühere Formel ‚Mythos Philosophie‘ gerade in puncto Heidegger um; mit der Gesamtausgabe von Heideggers Werken, so Hochkeppels Urteil, „wird der Mythos Heidegger zerbrochen, um dem Philosophen Heidegger Platz zu machen“ (W. Hochkeppel, Martin Heideggers langer Marsch durch die „verkehrte Welt“, in: Merkur, H. 10, Oktober 1976, S. 920). Die Komplementarität der Lebensphilosophie und des Positivismus, die im Schlagwort „Mythos Philosophie“ als negatives Ergebnis des Endes der Philosophie zutage tritt, wechselt lediglich ihr Vorzeichen, wenn sie in „positiver“ Gestalt, ‚als eine positivistisch verankerte Bejahung der Suche nach einer Lebensphilosophie bzw. ihre Wiederentdeckung erscheint.

²² Vgl. M. Heidegger, Holzwege, Frankfurt am Main 1950. – Dieses Motiv kehrt von Zeit zu Zeit als neue Mode zurück. In der zweiten Hälfte der 70er Jahre tritt es als Standpunkt jener französischen „neuen Philosophie“ (bzw. „neuen Philosophen“) in Erscheinung, die in einem direkten und offenen Antimarxismus befangen ist und mit einer großen publizistischen Aufmachung hochgespielt wird. „Die Philosophie ist tot ... Gott ist tot ... Die Politik ist tot ... Die Wissenschaft ist tot ... Es gibt keine Wissenschaft mehr, nur Technologie, den Willen zur Macht, der der Gewalt der Technik die ganze Erde beugen will ... Es gibt keine Ökonomie mehr ... Es gibt keine Kunst mehr ...“ Als einzige Möglichkeit bieten sich dieser Anschauung die – Heideggerschen – „Holzwege“, „die Bergpfade, die durch die Wälder zur Lichtung schlängeln. Diese Wege sind keine ‚Wege, die nirgendwo hinführen‘. Sie sind ‚Fahrbahnen‘ der Zukunft“. (J.-P. Dollé, Il n’y a pas de gourous, in: Le Monde, 27.5.1977)

daß der Mensch in der Tiefe dieser Abwege, da, wo sie in einer Sackgasse enden und wo es am finstersten ist, vom „Sein“ angeredet werde; dort leuchte ihm dann ein, er wohne in der Nachbarschaft des „Seins“, er sei die „Lichtung des Seins“, sein Dasein habe den Grundzug „des ekstatischen Inne-stehens in der Wahrheit des Seins“.²³ Hier lockt das Nichts einer philosophischen Mystik auf die Holzwege des Krisenbewußtseins, im Positivismus aber die philosophische Nichtigkeit seines entleerten, sterilen Wissenschaftsbegriffs oder der „Sprachanalyse“. Die gegenwärtige bürgerliche Philosophie baut und drapiert ihre alten Holzwege um und legt sich neue an. Das Verwirren dient dem philosophischen Krisenbewußtsein als Kennzeichen und Maß der Modernität des Denkens; tatsächlich aber ist der philosophische Pluralismus gleichbedeutend mit der Vielfalt von Holzwegen. Dieser Pluralismus variiert jedoch nur *eine* Grundfigur, ohne aus diesen Variationen *eine* umfassende und systematische Konzeption bilden zu können. Es ist vielmehr ein Zeichen der Zusammengehörigkeit dieser Wechselformen, daß die untereinander sich vehement bekämpfenden Richtungen – wie heutzutage die „kritische Theorie“ der Frankfurter Schule, der „hermeneutische“ Idealismus und der philosophische [14] Strukturalismus – in vielem gemeinsame Quellen haben und besonders von Nietzsches Gedankenwelt beeinflusst sind. Vielfach trennen sich die Holzwege der gegenwärtigen bürgerlichen Philosophie, doch haben sie einen gemeinsamen Eingang und münden letztlich in das gemeinsame „Ende der Philosophie“. Nietzsches Aphorismus – „Das Neue an unserer jetzigen Stellung zur Philosophie ist die Überzeugung, die noch kein Zeitalter hatte: daß *wir die Wahrheit nicht haben*“²⁴ – nahm die Leitidee des philosophischen Krisenbewußtseins Vorweg. Das immer neu wiederkehrende Motiv der Holzwege entspricht diesem Erlebnis, dem Verlust der Wahrheit.

[15]

²³ M. Heidegger, Platons Lehre von der Wahrheit. Mit einem Brief über den Humanismus, Bern 1954, S. 69.

²⁴ F. Nietzsche, Die Unschuld des Werdens. Der Nachlaß, hrsg. von A. Bäuml, Bd. 1, Leipzig 1931, S. 255. – „Es gibt vielerlei Augen. Auch die Sphinx hat Augen –: und folglich gibt es vielerlei ‚Wahrheiten‘, und folglich gibt es keine Wahrheit.“ (F. Nietzsche, Werke, Bd. III, S. 844)

Zur gegenwärtigen Krise der bürgerlichen Philosophie

Krise und Formwandlung des Neopositivismus

Die philosophische Krise kommt zunächst in den Krisen der einzelnen *Schulen* zum Vorschein; die Oberfläche des geistigen Lebens entspricht aber nicht immer und unbedingt dem allgemeinen, sich in der Tiefe des bürgerlichen Denkens vollziehenden Krisenprozeß. Stand die bürgerliche Philosophie der 20er Jahre unter dem unmittelbaren Einfluß der durch die Oktoberrevolution hervorgerufenen Erschütterung, so bauten zur selben Zeit der logische Positivismus und die Phänomenologie bzw. die aus der letzteren erwachsene „Fundamentalontologie“ mit großem Selbstvertrauen ihre Positionen aus, nahmen stets neue Problemkreise in Besitz (oder vermeinten sie zu liquidieren) und breiteten ihre Wirkung aus. Die allgemeine Krise der bürgerlichen Philosophie ist aber auch in den rasch dahinschwindenden Perioden der scheinbaren Selbstsicherheit der einzelnen Schulen, in der Wechselfolge der philosophischen Moden gegenwärtig; diese Krise tritt dann im Wanken der Existenz und der Ausgangspunkte der gestern noch welterobernden Schulen zutage. Infolgedessen erscheinen nicht nur ihre Resultate, sondern auch ihre Problembetrachtung, ihre Auffassung des Charakters und der Bestimmung der Philosophie als fragwürdig und brüchig.

Durch die Krisen der Schulen und die entsprechenden Formveränderungen der Hauptrichtungen wird die zweite, tiefere Schicht der philosophischen Krise teilweise verschleiert, teilweise zum Ausdruck gebracht; diese tiefere Schicht besteht in der gedanklichen Krise, die in den fundamentalen Fragestellungen und Konzeptionen der *Hauptrichtungen*, in der Kontinuität und in den Wendungen ihrer Geschichte verborgen ist. Diese tiefere Krise wird durch die Formveränderungen verschleiert, insofern sie des öftern den Anschein erwecken, sie repräsentierten gegen die in die Krise geratene Schule völlig neue Ideen, die die Krise überwinden könnten, sie stünden außerhalb der Hauptrichtungen (falls die Krisen der Schulen selbst die Hauptrichtungen zu kompromittieren drohen) oder erneuerten diese [16] Hauptrichtungen bzw. kehrten zu ihrem ursprünglichen, eigentlichen Inhalt zurück (falls die Krisen der Schulen vom Geschick der Hauptrichtungen einigermaßen zu trennen sind). Die Formveränderungen bringen diese zweite Schicht der Krise gleichzeitig jedoch zum Ausdruck, insofern die Krisensituationen der einzelnen Schulen immerhin einen Einblick in den Inhalt der Hauptströmungen gewähren und ständig das Bewußtsein hervorrufen, daß die philosophische Krise von tieferen geistigen Prozessen als die momentanen Situationen der einzelnen Schulen herrührt.

Die dritte Schicht dieser Krise liegt *im Gegensatz und in der Komplementarität von Positivismus und Lebensphilosophie* – dieser Hauptrichtungen und -aspekte des spätbürgerlichen Denkens –, wobei sich ihr Gegensatz und ihre Komplementarität in den Formveränderungen, vorübergehenden Synthesen und Überwindungsversuchen der Hauptrichtungen reproduzieren.¹ Das philosophische Krisenbewußtsein

¹ Dann und wann geben sich die Vertreter des Neothomismus der Illusion hin, daß ihre Ansicht die Aufhebung und Alternative der gegenwärtigen philosophischen Krise und des Krisenbewußtseins darstelle. Die Kritik am Positivismus und Existentialismus bei Maritain oder bei anderen Befürwortern des Neothomismus (vgl. z. B. F. C. Copleston, *Contemporary Philosophy. Studies of Logical Positivism and Existentialism*, London 1956) bekräftigt den Anschein, der Neothomismus stehe über der philosophischen Krise und außerhalb dieser. In diesen Auseinandersetzungen treten aber nicht nur die Unterschiede zutage, die den Neothomismus von den Schulen des logischen oder des linguistischen Positivismus bzw. des Existentialismus trennen, sondern wird auch die Tendenz sichtbar, daß der offene Fideismus, die unmittelbare Apologie der katholischen Religion, gewisse Stützpunkte in den Hauptrichtungen der heutigen bürgerlichen Philosophie und ihren Schulen findet und daß der Neothomismus gezwungen ist, sich der Grundstruktur dieser bürgerlichen Philosophie anzugleichen. Diese Assimilierung, die bei den verschiedenen Schattierungen des Neothomismus nicht mit derselben Intensität und nicht in demselben Maße erscheint, wohnte auch Maritains Philosophie – in und trotz seiner Auseinandersetzungen mit dem Neopositivismus, Existentialismus und Bergsonismus – inne. Maritain strebte die Sicherung der Selbständigkeit des Neothomismus an, suchte aber zugleich auch Kontakt zur gesellschaftlichen und philosophischen Problematik der Gegenwart. Doch die ursprüngliche thomistische Gedankenwelt – mit ihrem streng abgeschlossenes System – ermöglichte die Orientierung weder im Denken der sozialen, noch in der Thematik der philosophischen Krise, Maritain wollte jedoch die „aktuelle Krise“ reflektieren. (Vgl. J. Maritain, *Distinguer pour unir ou les degrés du savoir*, Paris 1946, p. 32; vgl. auch ders., *Humanisme intégral. Problèmes temporels et spirituels d'une nouvelle chrétienté*, Paris 1946.) Geht der Neothomismus über die Erörterung der Geschichte der mittelalterlichen Philosophie hinaus – und die Arbeiten Chénus oder Étienne Gilsons vermitteln ein beträchtliches Erkenntnismaterial auf diesem Gebiet –, so ist er gezwungen, auch anderen Quellen Ideen zu entlehnen, und je weiter er sich von Thomas von Aquin in Zeit und Problematik entfernt, desto fragwürdiger wird

wird sich dessen selten gewahr – und wird es einmal dessen gewahr, so konstatiert es dies als Gegebenheit –, daß es sich selbst in diesem Teufelskreis bewegt, aus dem weder die Formveränderungen noch die provisorischen Synthesen herausführen. Es ignoriert, daß dieser Zustand der gesellschaftlichen Bestimmtheit des dekadenten bürgerlichen Bewußtseins in der imperialistischen Epoche entstammt. Selbst in den Formveränderungen bleibt die gegenseitige Bedingtheit und Ergänzung der Hauptrichtungen bestehen; es dauert also die Situation fort, in der der Positivismus letztlich nur mit der Lebensphilosophie zu „korrigieren“ oder zu verknüpfen ist (und vice versa), die Situation, in der letzten Endes zwischen diesen beiden Möglichkeiten zu wählen ist. Deshalb verlassen die Modifikationen und Wendungen, Glaubensabfälle und neuen Glaubensbekenntnisse den Boden der philosophischen Krise nicht. „Liegt der Irrtum nur erst, wie ein Grundstein, unten im Boden, / Immer baut man darauf, nimmermehr kömmt er an den Tag.“ (Schiller/Goethe) Bleibt der „Grundstein“ des Irrtums in den Formveränderungen, wenn auch nicht unverändert, doch konstant, so reproduziert sich das Grundgebilde der philosophischen Krise – und damit auch der *circulus vitiosus* des „Endes der Philosophie“ und der Suche nach einer neuen „Lebens“- und „Seinsphilosophie“ – sowohl zur Zeit der Blüte als auch in der Periode der Erschütterung und des Untergangs der einzelnen Schulen.

es, ob er, seinem ursprünglichen Ziel entsprechend, dem Thomismus die neueren Abwandlungen des Idealismus unterordnet oder jenen den Inhalten der gegenwärtigen bürgerlichen Philosophie anpaßt. Maritain polemisierte vom Standpunkt des thomistischen objektiven Idealismus gegen den logischen Empirismus, nahm aber den Wissenschaftsbegriff des Positivismus in wesentlichen Beziehungen hin. In der Analyse der Konzeption des „Wiener Kreises“ stellte er dar, daß dieser Wissenschaftsbegriff dem Fideismus nicht entgegengesetzt sei. „Die Wissenschaft (die der Erscheinungen) erkennt allein die Beziehungen des Beobachtbaren in Raum und Zeit, sie erkennt aber nicht das Sein; und man fügt hinzu, daß es keine andere Wissenschaft, kein anderes rationales Wissen gebe, als diese Wissenschaft. Nun ist dies eine große Erleichterung für die Apologetik. Auf alle Fragen, die das Sein der Dinge, die Seele, Gott, die Freiheit und den Determinismus, die Natur und das Wunder betreffen, hat die menschliche Vernunft genau so zu entgegnen, wie die empiriologische Wissenschaft antwortet, über die die menschliche Vernunft nicht hinausgehen kann: *ich verstehe die Frage nicht, sie hat keinen Sinn für mich*, und die Vernunft muß damit stille werden. Für den Glauben hat die Frage einen Sinn, und der Glauben beantwortet sie.“ (J. Maritain, *Quatre essais sur l'esprit dans sa condition charnelle*, Paris 1956, p. 197.) Maritain wollte jedoch die „Metaphysik“ und den Wissenschaftsanspruch der Theologie aufrechterhalten; er akzeptierte mit einer gewissen objektiv-idealistischen Korrektur die neopositivistische Deutung der „Wissenschaft der Erscheinungen“, war aber der Meinung, über dieser „Wissenschaft der Erscheinungen“ thronten andere Wissenschaften – die „Metaphysik“ und die Theologie –, die des Mysteriums des Seins innwerden (vgl. ebenda, p. 226). Diese Attitüde des Neuthomismus nähert ihn der spätbürgerlichen „Seinsphilosophie“ an, deren Heideggersche Spielart die Folgen ihres scholastischen und augustinischen Ansatzes zeigt. Was Maritain über „Größe und Elend der Metaphysik“ schrieb, ist nicht weniger im Krisenbewußtsein der gegenwärtigen bürgerlichen Philosophie als in der Ideenwelt des ursprünglichen Thomismus befangen. (Vgl. J. Maritain, *Distinguer pour unir ou les degrés du savoir*, pp. 3 II.) Der Neuthomismus stellt also nur eine scheinbare Alternative des philosophischen Krisenbewußtseins dar. Hinsichtlich der Tendenz gliedert er sich letztlich ein in die Verheißungen einer neuen Lebens- und Seinsphilosophie, ins Grundgefüge der philosophischen Krise, hat er sich unvermeidlich nach den fundamentalen Inhalten dieser Lebensphilosophie bzw. des Positivismus zu richten. Sofern sich der Neuthomismus dem Zustand der spätbürgerlichen Philosophie nicht anpaßt, verwickelt er sich in eine eigenartige Krise. Sie rührt unter anderem davon her, daß die Aufrechterhaltung des anachronistischen Systems des Thomas von Aquin die Aufnahme des gegenwärtigen philosophischen Krisenbewußtseins in den Neuthomismus und das Aufnehmen des Neuthomismus in das bürgerliche Krisenbewußtsein beeinträchtigt.

Diese spezifische Krise des Neuthomismus wurde in den 50er Jahren durch seine Verbreitung (z. B. in den USA), insbesondere aber durch die Aktivität mancher Neuthomisten (Wetter, Bocheński usw.), durch ihre idealistische Kritik des dialektischen Materialismus verdeckt. Ihr direkter und aggressiver Antimarxismus fußte im beträchtlichen Maße auf außerneuthomistischen, sogar positivistischen Erwägungen. Seit der Mitte der 50er Jahre traten selbst in der katholisch-philosophischen Marxismus-Kritik die der Lebensphilosophie zuneigenden, mit der Methode der „interpretierenden“, „verstehenden“ Kritik verknüpften Bestrebungen in den Vordergrund (vgl. z. B. J.-Y. Calvez, *La pensée de Karl Marx*, Paris 1956). Auch das Phänomen des Teilhardismus und seine Auswirkungen waren Zeichen der Erschütterung des Neuthomismus. In den 60er Jahren wurde „die Krise des neuscholastischen Denkens“ selbst bei den Befürwortern des Neuthomismus zum ständig wiederkehrenden Thema: sie mußten nicht nur den allgemeinen Rückfall des Neuthomismus feststellen, sondern auch konstatieren, daß das theologische und philosophische Denken des „offiziellen“ Katholizismus in steigendem Maße den heutigen (bürgerlichen) Richtungen und Schulen anheimfällt. Seit den späten 60er Jahren müssen sie auch die Tendenz berücksichtigen und bekämpfen, daß jene oppositionellen Strömungen, die in ihren Absichten den gegenwärtigen Kapitalismus oder seine sicher scheinenden Herrschaftsformell in Frage stellen, innerhalb der Kirche und an deren Rande nach einem philosophischen Ausdruck ihrer Bestrebungen suchten, wobei in deren Gedankenwelt – neben dem kleinbürgerlichen Sozialismus, der Geistigkeit der „Neuen Linken“ usw. – auch einige marxistische Ideen eindringen. [Fortsetzung der Fußnote auf der nächsten Seite]

In den 60er Jahren gingen sowohl im Positivismus als auch in der Lebensphilosophie gewisse Formveränderungen vor sich. Es traten solche, von anderen Schulen abweichende Gestalten des Positivismus und der Lebensphilosophie hervor, die mit den Hauptströmungen dem [17] Anschein nach völlig brechen, obwohl sie diese repräsentieren (wie der „kritische Rationalismus“ den Positivismus) oder die geistige Kontinuität mit der Geschichte der entsprechenden Strömung bewahren (wie der „hermeneutische“ Idealismus die der Lebensphilosophie) dabei aber diese oder jene ihrer Schulen der Kritik unterzogen. Die Krise des logischen und des linguistischen Positivismus, die heutzutage offenkundig ist, existierte in latenter Form schon längere Zeit. Der linguistische Positivismus stellte ein Produkt und ein Symptom der Krise des logischen Positivismus dar und trug infolge seiner eigenen thematischen Begrenztheit, seiner engen Bindungen an den logischen Positivismus dessen Bürde weiter, brachte aber zugleich das Frustrierende des Neopositivismus schlechthin zum Vorschein, das im logischen Positivismus durch die „wissenschaftsphilosophische“ Problematik und die philosophisch-antiphilosophische Interpretation der Naturwissenschaften, der Mathematik und der formalen Logik noch verschleiert blieb.

Es ist eine unaufhebbare Antinomie der positivistischen „Wissenschaftsphilosophien“, daß sie auf einigen aus der Dialektik der wissenschaftlichen Widerspiegelung herausgelösten Momenten fußen, aber sowohl die Idee der Widerspiegelung als auch den Gedanken der Dialektik bestreiten, sie dieser Dialektik der wissenschaftlichen Widerspiegelung philosophisch verständnislos gegenüberstehen, die sich letztlich als eine Falle für die positivistischen „Wissenschaftsphilosophien“ erweist. Die Geschichte des logischen Empirismus zeigt die Beziehung des Positivismus zu den Naturwissenschaften, der Mathematik, der formalen Logik usw. als Faktor der philosophischen Krise auf: soweit der Positivismus sich dem Anschein nach mit gewissen Zweigen und Richtungen der Spezialwissenschaften identifiziert – tatsächlich reduziert er sich eher auf deren positivistische Verabsolutierung und Deutung –, proklamiert er einerseits das Ende der Philosophie; andererseits führt aber die Bewegung der wissenschaftlichen Erkenntnis zur Krise der sich auf diese Spezialwissenschaften berufenden positivistischen Schulen und damit notwendig zum Formwandel der positivistischen Richtung. Die *Antiphilosophie* des logischen Empirismus reflektierte eigentlich die *philosophische* Problematik der naturwissenschaftlichen, mathematischen, formal-logischen Erkenntnis (und eine gewisse Relevanz einiger Fragestellungen und Teilerkenntnisse des logischen Empirismus rührt von dieser Problematik her); seine antiphilosophischen Prinzipien wenden sich aber früher oder später gegen eben jenen wissenschaftlichen Inhalt, als dessen adäquater Ausdruck er gelten wollte. Es erwies sich, daß

Die Auseinandersetzung mit der „Krise der neoscholastischen Philosophie“ führte auch bei manchen Thomisten zur Einsicht von der Unzulänglichkeit des Neothomismus und zu einer offenen Kritik an diesem. „Es ist ein neuer Thomismus zu entdecken, der vom Standpunkt der Phänomenologie oder des Existentialismus oder der linguistischen Analyse oder der dialektischen Philosophie her gedeutet wird. Dies ist nicht nur aus apologetischen Gründen zu vollbringen, sondern auch aus dem Zwang des philosophischen Prozesses selber.“ (R. F. Harvanek, *The Crisis in Neo-Scholastic Philosophy*, in: *Thought*, Vol. XXXVIII, No. 151, 1963, p. 545.) Die Modifizierungsversuche des Neothomismus, die nicht immer so offen konzipiert werden, laufen parallel mit dem Verlust seiner Ausschließlichkeit in der philosophischen Begründung und Interpretation der katholischen Theologie. Rahner, einer der einflußreichsten Theologen der katholischen Kirche, der von der Heideggerschen Philosophie angeregt wurde (seine theologisch-philosophische Auffassung betrachtet man als das katholische Gegenstück der Bultmannschen Konzeption), ist nicht gewillt, sich völlig gegen den Thomismus zu wenden (vgl. z. B. seinen Aufsatz: „Bekenntnis zu Thomas von Aquin“, in: K. Rahner, *Schriften zur Theologie*, Bd. X., Zürich/Einsiedeln/Köln 1972). Er plädiert jedoch für einen Pluralismus der Theologien: „... die Theologie der Zukunft kann nicht mehr so wie früher eine allen gemeinsame Philosophie einfach voraussetzen, die schon mehr oder weniger fertig vorgegeben ist, wenn die Theologie ihr Geschäft beginnt ... die kirchlichen Theologien der Zukunft können sich ruhig auf verschiedene Philosophien einlassen, die in einer gewissen Disparatheit und gegenseitigen Fremdheit nebeneinander existieren, ohne daß konkret eine höhere Integration in ein absolut angesehenes und einziges System von Philosophie überhaupt noch möglich ist. Dieser unüberholbare Pluralismus der Philosophien, die in den Theologien selbst betrieben wird, ist selber ein Grund und Moment am Pluralismus der kirchlichen Theologien.“ (K. Rahner, *Zur Theologie der Zukunft*, München 1971, S. 246.) Das Krisenspektrum der gegenwärtigen bürgerlichen Philosophie wird derart in die Theologie übertragen. Dies hängt mit der zusammengesetzten sozialen, ideologischen, politischen und institutionellen Krise der katholischen Religion und Kirche zusammen, und das Schicksal des Neothomismus ist an dieser Krise wie auch an den sich in der spätbürgerlichen Philosophie vollziehenden Prozessen gebunden. (Zu dieser Krise der Kirche und zu den Zusammenhängen dieser Krise mit den philosophischen Theologiedeutungen vgl.: R. Steigerwald, *Marxismus – Religion – Gegenwart* [Reihe „Zur Kritik der bürgerlichen Ideologie“, hrsg. von M. Buhr, Bd. 32], Berlin 1973.)

die anti-[18]philosophischen Verbote auch die theoretische Naturwissenschaft betreffen: die Forderung einer logisch-positivistischen „Reinheit“ der Begriffe implizierte auch das Verbot von allgemeineren Theorien. Bohr bemerkte nach Heideggers Erinnerung: „... bei einem solchen Verbot könnte man auch die Quantentheorie nicht verstehen.“² Das Verbannen der „Metaphysik“ berührte also auch bedeutende theoretische Gebiete der Naturwissenschaften, weil angesichts der positivistischen Interpretation und Ablehnung der „Metaphysik“ „jeder echte Theoretiker eine Art von gezähmtem Metaphysiker“ auch in der Physik sei.³ Treten aber der philosophische Inhalt und die philosophische Problematik in der Dynamik der wissenschaftlichen Erkenntnis zutage, so gerät ihr Erscheinen mit der Einstellung der antiphilosophischen, zugleich statischen positivistischen „Wissenschaftsphilosophien“ in offensichtlichen Gegensatz.⁴ Der logische Positivismus überdehnte die gnoseologische Relativität der Begriffe, Gesetze, Theorien der wissenschaftlichen Erkenntnis – einer allgemeinen Bestrebung des Positivismus entsprechend – zum Relativismus. Dieser *Relativismus* war aber damit verknüpft, daß der logische Positivismus bestimmte Momente der wissenschaftlichen Erkenntnis – unter anderen die logische Formalisierung, die sich jedoch in der Entwicklung der formalen Logik selbst als relativ erwies – als *absolute* Normen fixierte; die Fetischisierung der formalisierten Sprache trennte sich vom Inhalt der theoretischen Naturwissenschaft, auch der Physik, und stellte sich diesem Inhalt gegenüber. Aber „... irgendwo müssen wir von der mathematischen Sprache zur gewöhnlichen Sprache übergehen, wenn wir etwas über die Natur aussagen wollen“, sagte Bohr Anfang der 30er Jahre. „Und das letzte ist doch die Aufgabe der Naturwissenschaft.“⁵ Die Verabsolutierung des relativen Charakters des Verhältnisses zwischen dem objektiv-realen Gegenstand und der Erkenntnis, die den Materiebegriff in der gnoseologischen Subjektivität der „sense-data“ auflöste, war mit der Dialektik der Naturwissenschaft von vornherein nicht in Einklang zu bringen. Und in der Bewegung des auch die Relativität beinhaltenden Verhältnisses von objektiv-realem Gegenstand und Erkenntnis in der Wissenschaftsentwicklung wurde die Unhaltbarkeit der Idee der „sense-data“ offenbar; in dieser Bewegung erscheint ja der Primat des objektiv-materiellen Gegenstandes. Russell kam, als er sich von seinem früheren „neutralen Monismus“ entfernte, zu der Schlußfolgerung, daß der Unterschied zwischen Bewußtsein und Materie im Begriff von erkenntnistheoretisch neutralen Seienden bzw. ihren logischen Konstruktionen nicht aufzulösen sei und eine Differenz zwischen der Er-[19]kenntnis und dem erkannten Ding bestehe: „... nachdem diese Dualität aus der Empfindung ausgetrieben wurde, ist sie auf irgendeine Weise wieder einzuführen.“⁶ Es war ein Zeichen des Konflikts zwischen logischem Positivismus und Naturwissenschaft – und der Krise des ersteren –, daß oft auch jene „wissenschaftsphilosophischen“ Konzeptionen bestimmte, dem logischen Positivismus fremde Elemente in sich aufnahmen, die von dieser philosophischen Schule hergerührt und mit ihr nicht gebrochen hatten.⁷ Die „Wissenschaftsphilosophie“ des logischen Positivismus stieß sich immer wieder an dem naturwüchsigen Materialismus der Naturwissenschaften – und der Naturwissenschaftler. „Die

² W. Heisenberg, *Der Teil und das Ganze. Gespräche im Umkreis der Atomphysik*, München 1969, S. 283. – Wie bekannt, wirkten positivistische Ideen auch auf Bohrs philosophische Ansichten ein.

³ A. Einstein, *Ideas and Opinions*, New York 1959, p. 342.

⁴ Heisenbergs Ausführungen sind philosophisch wohl bestreitbar, sie deuten aber auf diese Tendenz hin: Er meint, daß bei den Elementarteilchen, wo es sich „um die letzten grundlegenden Strukturen der Materie handelt“, „der Versuch einer Formulierung der Naturgesetze, die diese Grundstrukturen bestimmen, nur noch von sehr allgemeinen Voraussetzungen ausgehen kann, von denen schwer zu entscheiden ist, ob sie Aussagen über das empirische Verhalten der Welt, über Formen unseres Denkens oder über die Sprache enthalten, mit der wir die Welt zu ergreifen suchen. Es wird sich also um jene grundlegenden Voraussetzungen handeln, die schon von jeher zu den wichtigsten Gegenständen philosophischen Nachdenkens gehört haben.“ (W. Heisenberg, *Grundlegende Voraussetzungen in der Physik der Elementarteilchen*, in: Martin Heidegger zum siebzigsten Geburtstag. Festschrift, hrsg. von G. Neske, Pfullingen 1959, S. 291.)

Die Bejahung der Philosophie ist in der Auffassung des späten Heisenberg mit einer Neigung zu Platons Philosophie verknüpft; ihm zufolge rühren die falschen philosophischen Voraussetzungen der Physik von Demokrit her. Heisenberg tritt im Streit zwischen Demokrit und Platon für den letzteren ein. (Vgl. u. a. W. Heisenberg, *Was ist ein Elementarteilchen?*, in: *Die Naturwissenschaften*, 63. Jg., Heft 1, 1976).

⁵ W. Heisenberg, *Der Teil und das Ganze*, S. 183.

⁶ B. Russell, *My Philosophical Development*, London 1959, p. 139.

⁷ So hält Hempel – wie auch der späte Carnap – den Begriff der „unbeobachtbaren“ Seienden für unentbehrlich. (Vgl. C. G. Hempel, *Philosophy of Natural Science*, Englewood Cliffs, N. J. 1966, pp. 74 ff.)

Mehrheit der Gelehrten ist *Realist*, und zwar auf eine sehr natürliche Weise. Sie halten es für selbstverständlich, daß die Wissenschaften hinter dem Gebiet des unmittelbar Beobachtbaren die Vielfalt des Seienden entdeckten ... Die meisten Wissenschaftler, zusammen mit immer mehr Wissenschaftsphilosophen, messen ohne zu schwanken dem eine *Realität* bei, worauf sich die vielen weitgehend deduktiven Begriffe ‚beziehen‘. Die mehr ‚starrköpfigen‘ Wissenschaftsphilosophen (die logischen Positivisten, die Instrumentalisten, die Operationalisten) lehnen aber entweder den Realismus als unbegründet ab oder halten den Begriff der ‚unabhängigen Realität‘ für sehr unklar, wenn nicht für völlig sinnlos“⁸, schrieb Feigl, früher selbst ein Exponent des „Wiener Kreises“. Er meint jedoch, daß die „Liberalisierung“ der Prinzipien des logischen Empirismus diesen vom geschilderten Konflikt befreit hat. Es demonstriert aber die sich hinziehende Krise des logischen Positivismus, daß sie durch diese „Liberalisierung“ mehr ausgedrückt als gelöst wurde.

Die latente Krise rührte unter anderem auch daher, daß sich schrittweise mehr und mehr erwies: der logische Positivismus ist nicht imstande, sein Programm zu verwirklichen, er kann an seinen Grundprinzipien weder festhalten noch sie im ganzen aufgeben, er ist gezwungen, seine Leitideen (sein „Verifikationsprinzip“, seinen Wissenschaftsbegriff, der sich in den Rahmen der „sense-data“ und der als völlig analytisch aufgefaßten Mathematik und Logik einschließt, die Eliminierung der „Metaphysik“ usw.) zu zähmen, immer nach neuen Ausflüchten zu suchen. Die philosophischen – für „metaphysisch“ erklärten und totgeglaubten – Probleme sind einerseits im neopositivistischen Denken selbst auferstanden⁹, und dieses Denken fußt selbst auf „metaphysischen“ Voraussetzungen¹⁰ andererseits ergaben sie sich im und aus dem Prozeß der wissenschaftlichen Erkenntnis, aus ihren Resultaten und Fragestellungen. Es war eine peinliche [20] Spaltung zwischen der Aktualität der philosophischen Probleme und ihrer neopositivistischen Infragestellung wahrzunehmen, was in der in den 20er Jahren avisierten und in den 50er Jahren neu verkündeten neopositivistischen „Revolution“¹¹ zum Ausdruck kam. „Wenn man aus der Philosophie jeden Terminus, der keine unmittelbar definierbare Bedeutung hat, entfernt, wird dann diese – wie jede andere – Säuberung nicht von einer Krise zeugen? Nachdem man das scheinbar reine Feld der klaren Bedeutungen in Ordnung brachte, führt die umgebende Problematik nicht in Versuchung?“¹² Der phänomenologisch-lebensphilosophisch eingestellte Merleau-Ponty meint mit seinem Einwand den logischen *und* linguistischen Positivismus. Dieser linguistische Positivismus machte ja die Umgangssprache zum Gegenstand seiner „Analyse“, um mittels dieser die Gespenster der „Metaphysik“ zu vertreiben, und er reduzierte sich auch, allerdings seinem ursprünglichen Ansatz entsprechend, auf dieses Verfahren. Er vollzog damit die Abkehr von den philosophischen Problemen, demonstrierte in und durch sich selbst die Krise und den Verfall der spätbürgerlichen Philosophie.¹³ Der linguistische Positivismus führte den logischen Positivismus

⁸ H. Feigl, *Philosophy of Science*, in: *Humanist Scholarship in America*, ed. by R. Schlatter, Englewood Cliffs, N. J. 1964, p. 530. – Zum heutigen Bewußtwerden der Insuffizienz des Wissenschaftsbegriffs des logischen Positivismus vgl. unter anderem F. Suppe, *The Search for Philosophie Understanding of Scientific Theories*, in: *The Structure of Scientific Theories*, ed. by F. Suppe, Urbana/Chicago/London 1974. – St. Toulmin, *The Structure of Scientific Theories*, in: ebenda.

⁹ F. Kaufmann konstatiert bei seinem Resümee der Geschichte des logischen Positivismus mit etwas Selbstironie, daß die im logischen Positivismus für Pseudoprobleme erklärten philosophischen Fragestellungen nicht eliminiert wurden, sondern im logischen Positivismus fortlebten: Russell (in seiner positivistischen Periode) wandelte auf Humes Spuren, Poincaré nahm eine Spielart des Kantianismus an, Wittgenstein stand Russell nahe. Carnap folgte Poincaré. F. Kaufmann schreibt: „So kann man sich zu der Schlußfolgerung versucht fühlen: *Plus ça change, plus c'est la même chose*. Die alten Probleme sind nicht verschwunden, sie kleideten sich nur in ein neues Gewand.“ (F. Kaufmann, *Basic Issues in Logical Positivism*, in: *Philosophie Thought in France and the United States*, ed. by M. Farber, Albany, N. Y. 1968, pp. 574 f.)

¹⁰ Vgl. G. Bergmann, *Logical Positivism, Language and the Reconstruction of Metaphysics*, in: *Linguistic Turn*; ders., *The Metaphysics of Logical Positivism*, New York/London/Toronto 1954.

¹¹ Vgl. *Revolution in Philosophy*, London 1956.

¹² M. Merleau-Ponty, *Signes*, Paris 1960, p. 198.

¹³ „Mein schwerster Einwand ist ... der, daß die neue Philosophie ohne Notwendigkeit die ernste und wichtige Aufgabe preiszugeben scheint, die die Philosophie bisher durch die Jahrhunderte hindurch verfolgt hat. Seit Thales hat die Philosophie versucht, die Welt zu verstehen ... Ich habe nicht den Eindruck, daß die neue Philosophie diese Tradition weiterführt. Sie scheint sich nicht mehr mit der Welt und unserem Verhältnis zu ihr zu beschäftigen, sondern nur noch mit den verschiedenen Arten und Weisen, in denen törichte Leute törichte Dinge sagen können. Wenn das alles ist, was Philosophie anzubieten hat, scheint sie mir kein der Forschung würdiger Gegenstand zu sein.“ (B. Russell, *Philosophical Analysis*, in: *Zeitschrift für Philosophische Forschung*, Band XII, Heft 1, S. 16)

fort und setzte sich mit ihm auseinander. Ryle war der Meinung, er überwinde jeglichen philosophischen „ismus“¹⁴ (was zugleich eine Illusion des Positivismus und eine seiner Überholungen war), nach Urmson würde der Terminus des Positivismus unzulässig auf die linguistische „Analyse“ ausgedehnt.¹⁵ Diese hat tatsächlich solche fundamentalen Ideen des logischen Positivismus, wie den „Traum“ einer absoluten und vollständigen Formalisierung¹⁶, den Begriff der „sense-data“¹⁷ oder das Verifikationsprinzip¹⁸ in Frage gestellt. Die Kritik führte dennoch das Programm des Positivismus durch: hat sich Austin zwar dem Begriff der „sense-data“ widersetzt, so hielt er trotzdem „die Frage, ob wir entweder materielle Dinge oder sense-data wahrnehmen“, für irreführend¹⁹ und zeigte sich bei der „Analyse“ mehr an den „Techniken“ als an der Methode interessiert.²⁰ Es blieb also der erkenntnistheoretische Hauptinhalt des logischen Positivismus aufbewahrt, und als sich die linguistische „Analyse“ mit Problemen der wissenschaftlichen Erkenntnis beschäftigte, reproduzierte sie meistens auch direkt die Momente des logischen Positivismus. Insofern sie aber über diesen hinausging, kehrte sie zur Psychologisierung (in ihrer behavioristischen oder freudistischen Form) zurück, die der logische Positivismus überwunden zu haben vermeinte. Indem der linguistische Positivismus den Schlüssel für die Ausschaltung – oder Lösung – der philosophischen Probleme in der „Analyse“ der Umgangssprache suchte, machte er [21] den apologetischen Charakter des Positivismus im objektiven Sinn und auf der Ebene der philosophischen Abstraktionen geltend: sollte die Bedeutungswelt der Alltagssprache, der „gebräuchliche“, „übliche“ Inhalt der Begriffe den höchsten Richterstuhl der Philosophie einnehmen, so gelte die Oberfläche des bürgerlichen Bewußtseins als extreme Grenze der philosophischen Erkenntnis. Andererseits erschienen die philosophischen Probleme in der „Analyse“ der Umgangssprache ebenso wie in der Carnapschen Konzeption des logischen Positivismus²¹ wieder. So relativ der Unterschied zwischen den Schulen von Oxford und Cambridge auch ist, ihre Differenz bezieht sich auf das Problem der Philosophie und auf philosophische Probleme.²² Waren die Vertreter der Oxfordschen Schule mit der „chirurgischen“ Entfernung der „Metaphysik“ unbefriedigt, strebten sie nach einer Lösung von philosophischen Problemen²³, so kamen die Fragestellungen, die in dem gedanklichen Rahmen der linguistischen „Analyse“ keinen Platz haben, dennoch unabwendbar zum Vorschein. Die widersprüchliche und bunte Bedeutungswelt, der „gebräuchliche“, „übliche“ Inhalt der Wörter bringt zugleich die Problematik des „naiven Realismus“ mit sich; und es taucht in der philosophischen „Analyse“ der Umgangssprache die Frage nach dem Verhältnis von Sprache, Denken und (außersprachlicher) objektiver Realität wieder auf. In der philosophischen Erforschung

¹⁴ Vgl. G. Ryle, *Collected Papers*, Vol. II.: *Collected Essays 1929-1968*, London 1971, pp. 153 f.

¹⁵ Vgl. J. O. Urmson, *Histoire de l'analyse*, in: *La philosophie analytique* Paris 1962, p. 14.

¹⁶ Vgl. G. Ryle, *Collected Papers*, Vol. II, pp. 316 f. – Zu Carnaps Auseinandersetzung in Verteidigung des logischen Positivismus vgl.: R. Carnap, *Intellectual Autobiography*, in: *The Philosophy of Rudolf Carnap*, ed. by A. Schilpp, La Salle (Ill.)/London 1963, p. 44.

¹⁷ Vgl. unter anderem G. Ryle, *The Concept of Mind*, New York/Melbourne/Sydney/Cape Town 1952, pp. 210 ff. – J. L. Austin, *Sense and Sensibilia* ed. by G. J. Warnock, Oxford 1963.

¹⁸ Vgl. G. Ryle, *Collected Papers*, Vol. II, pp. 287 ff.

¹⁹ J. L. Austin, *Sense and Sensibilia*, p. 4.

²⁰ In: *La philosophie analytique*, p. 348.

²¹ Vgl. L. Krauth, *Die Philosophie Carnaps*, Wien/New York 1970, S. 190. – Glaubte zwar Carnap auch in der letzten Phase seiner Tätigkeit, „der Kern unserer früheren Kritik an der Metaphysik bleibt doch bestehen“, so fügte er hinzu: „Aber in einer anderen Hinsicht ist unsere Stellung doch geändert. Manches nämlich, was ich früher als Metaphysik abgelehnt habe, würde ich heute auffassen als eine Vorstufe der Wissenschaft, z. B. die Philosophie der Vorsokratiker.“ In denselben Ausführungen gab Carnap aber zu, daß die Philosophie auch *in den gegenwärtigen* Fachwissenschaften und *für die gegenwärtigen* Fachwissenschaften unentbehrlich ist, daß sie sich in den Fachwissenschaften nicht auflöst, und daß man das philosophische Problem der Kategorien nicht überwinden kann. „Aber selbst wenn wir annehmen, daß die Fachwissenschaftler in einer gewissen Weise – mit oder ohne Arbeitsteilung – die Grundlagenprobleme ihrer einzelnen Gebiete übernehmen, so bleibt immer noch etwas übrig, was man doch wohl als Philosophie bezeichnen würde, nämlich die Grundlagenprobleme der Wissenschaft, die sich auf sehr allgemeine Begriffe beziehen wie Kausalität, Raum und Zeit, die ja in vielen Einzelgebieten der Wissenschaft verwendet werden. Da würde also dann ein Grundlagengebiet übrigbleiben, ein Grundlagengebiet der Gesamtwissenschaft.“ (R. Carnap, *Andere Seiten der Philosophie*. Aus einem Gespräch mit Willy Kochkeppel, in: *Club Voltaire, Jahrbuch für kritische Aufklärung* III, hrsg. von G. Szczesny, München 1967, S. 368 ff.)

²² Vgl. J. O. Urmson, *Histoire de l'analyse*, p. 21

²³ Vgl. unter anderem Ryles Reflexionen, in: *La philosophie analytique*, p. 29.

der Sprache „untersuchen wir nicht *nur* Wörter (oder ‚Bedeutungen‘, was sie auch seien), sondern auch Realitäten, worüber wir sprechen, wann wir von Wörtern Gebrauch machen. Wir benutzen unsere genauere Kenntnis, um die Erscheinungen genauer wahrzunehmen und nicht um sie zu ihrem letzten Schiedsrichter zu machen“²⁴, meinte Austin (deshalb wäre ihm statt der Termini „linguistische“ oder „analytische“ Philosophie bzw. „Sprachanalyse“ die Bezeichnung „linguistische Phänomenologie“ mehr willkommen gewesen; diese hielt er aber für zu lang). Auch im Falle dieses Rückzugs bleibt jedoch das Verbot des linguistischen Positivismus gültig: die Philosophie müsse sich auf die „Analyse“ der Umgangssprache beschränken, sie könne nur dadurch mit der Realität in Verbindung treten. In der Geschichte der „analytischen“ Schule ist aber auch die allgemeine Gültigkeit der Gleichsetzung von philosophischen und sprachlichen Beziehungen fragwürdig geworden.²⁵ Die Vertreter der linguistischen „Analyse“ waren nicht imstande, untereinander in den Grundbegriffen ihrer Lehre zu einer Einigung zu gelangen,²⁶ die Grenzen zwischen den „Analytikern“ und den „Metaphysikern“ wurden aber verwischt, und damit ist die Existenzberechtigung der Schule des linguistischen Positivismus brüchig geworden: es erwies sich, daß [22] die „Analytiker“ „auf ihre Weise dieselben alten Probleme der Metaphysik untersuchten“ wie die „Metaphysiker“.²⁷ In dieser Krise des linguistischen Positivismus erscheint die Lebensphilosophie als verheißene Erlösung und philosophische Wiederaufnahme nicht nur von außen, sondern auch vom innersten Kreis der „sprachanalytischen“ Schule her. Waismann kündigte das Ende des philosophischen Wissens im Namen des linguistischen Positivismus an „... die Philosophie ist nicht der Tempel des Wissens, es gibt in ihr weder Annahmen noch Behauptungen, sie ist von diesen grundsätzlich verschieden, sie ist nämlich eine Klärung der Gedanken.“²⁸ Das Ende des philosophischen Wissens gelte aber nach Waismann als Anfang einer Philosophie, die nicht einen Charakter von Wissen trägt; das Wesentliche und Positive an der Philosophie sei die tiefere Intuition (insight), die „man nicht in Theoreme abzufassen und nicht zu beweisen“ habe.²⁹

Dieser linguistische Positivismus blieb jedoch auch in den angelsächsischen Ländern vorwiegend die Philosophie der Philosophen. Weit und breit setzte sich aber eine für den politischen und den Hausgebrauch angeeignete empiristisch-positivistische Einstellung durch, die sich aus Elementen der verschiedenen Abarten des Positivismus zusammensetzte, aber weder die subtile und detaillierte Pedanterie der linguistischen „Analyse“ noch die raffinierte und immer komplizierter werdende Philosophie des logischen Positivismus vollständig annahm.³⁰ Die Ausgangspunkte und Grundideen dieser Einstellung galten als Gegebenheiten, deren Neuformulierung oder Prüfung man für unnötig hielt. Die Erschütterung des linguistischen Positivismus und die offene Krise der bislang vorherrschenden Formen des Neopositivismus überhaupt waren zunächst nicht durch immanent-philosophische Motive hervorgerufen worden (obwohl auch diese mitwirkten und die Widersprüche zwischen der Philosophie und der Wirklichkeit bzw. der wissenschaftlichen Erkenntnis des öfteren in scheinbar immanent-philosophische transponiert waren), sondern es wirkten hauptsächlich gesellschaftliche Anstöße: unter den veränderten Verhältnissen der geistigen Klassenkämpfe erwies sich sowohl der logische wie auch der linguistische Positivismus als unzulänglich.³¹

²⁴ J. L. Austin, *Philosophical Papers*, Oxford 1962, p. 130.

²⁵ Vgl. S. Hampshire, *Are All Philosophical Questions Questions of Language?*, in: *The Linguistic Turn*, pp. 292 ff.

²⁶ R. Rorty, *Metaphilosophical Difficulties of Linguistic Philosophy*, in: *The Linguistic Turn*, p. 25.

²⁷ R. Hare, *Philosophical Discoveries*, in: *The Linguistic Turn*, p. 206.

²⁸ F. Waismann, *The Principles of Linguistic Philosophy*, ed. by R. Harré, London/Melbourne/Toronto/New York 1965, p. 8.

²⁹ P. Waismann, *Now I See Philosophy*, in: *Contemporary British Philosophy*, Third Series, London/New York 1956, p. 470.

³⁰ Ayer klagte Ende der 50er Jahre darüber, daß nach dem zweiten Weltkrieg an Stelle des „unversöhnlichen Positivismus“ der logischen Analyse „eine philosophische Auffassung trat, die in jenem politischen Sinne empiristisch ist, in dem Burke ein Vorkämpfer des Empirismus war. Die Verallgemeinerungen rufen Mißtrauen hervor, die partikulären Beispiele werden vervielfacht und sorgfältig zerlegt ... Der gesunde Menschenverstand herrscht als ein konstitutioneller, wenn nicht gar als absoluter Monarch; als das Kriterium der philosophischen Theorien betrachtet man die Art und Weise, wie die Worte tatsächlich gebraucht werden. Man sieht den Metaphysiker nicht mehr als einen Sünder, sondern als einen Kranken an, der mit gutem Grunde seine sonderbaren Dinge sagt.“ (In: *Logical Positivism*, ed. by A. J. Ayer, Glencoe, Ill. 1959, p. 8)

³¹ Der logische Positivismus und die Philosophie der Umgangssprache verzichten auf die Philosophie, schreibt schon vor mehr als anderthalb Jahrzehnten P. A. Schilpp. Was die soziale und politische Thematik betrifft, so hat die Philosophie, dem Positivismus zufolge, „keine Lehre auf diesen Gebieten.“ Dies sei, nach Schilpp, um so peinlicher, weil „der Philosoph auf

Damit wird der Einfluß des linguistischen und des logischen Positivismus dennoch nicht zum Verschwinden gebracht; er gewinnt zeit- und stellenweise sogar neue Wirkungskraft (wie im geistigen Leben der BRD nach der Glättung der Wogen der Studentenbewegung als vermeintlicher Antipode der „kritischen Theorie“ der Frankfurter Schule). Die Tendenz der Krise ist aber auch in der *offenen* Apologie des Positivismus sichtbar: indem diese Apologie gewillt ist, nicht so [23] sehr die *Schulen* des logischen oder des linguistischen Positivismus als vielmehr die *Richtung* des Positivismus zu verteidigen und zu bekräftigen und sich hierfür auf dessen „nunmehr über hundertfünfzig Jahre andauernde Entwicklung“ beruft³², indem diese Apologie den Positivismus als erlösende „Befreiung vom Dogma“ verkündet³³, muß sie dessen Auflösungsprozeß zur Kenntnis nehmen. Sie versucht noch, den Schaden zum Nutzen zu wenden, das heißt die Zersetzung zu einem zugunsten des Positivismus geltenden Argument umzustilisieren: nach der Feststellung von Kamitz, der den Positivismus gegenüber den Marxisten behaupten möchte, hätten die „kritischen Analysen“ der Positivisten selbst „nach und nach zu Neuformulierungen, Präzisierungen, Einschränkungen oder Erweiterungen, ja in manchen Fällen sogar zur völligen Preisgabe positivistischer Prinzipien und damit zu einer kontinuierlichen Fort- und Umbildung des Positivismus geführt“.³⁴ Es weist auf die Erscheinung der Krise hin, daß es auch im Kreise der für den Positivismus Eintretenden eine Neigung gibt, das Prinzip der „Antimetaphysik“ abzuschwächen, sogar fallenzulassen³⁵; selbst ein so orthodoxer Sprecher des Neopositivismus wie Ayer erklärte sich für eine Öffnung gegenüber dem „physikalischen Realismus“, der „ontologischen“ Mode bereit.³⁶ Diese eklektischen Bestrebungen fügten aber nur „metaphysische“ bzw. „ontologische“ Ergänzungen zum vorhandenen logischen oder linguistischen Positivismus hinzu. Modifizierungen wesentlichen Charakters, Tendenzen der Formveränderung und Auflösung sind dagegen in zwei Abzweigungen des logischen Positivismus, vor allem im Denken von Strawson und Quine, wahrzunehmen. Die Akzeptierung und Einführung der „Metaphysik“ bzw. der „Ontologie“ nimmt hier schon nicht mehr die Gestalt einer latenten Revision innerhalb der

den Markt gehen muß, wo das *gemeine Volk* lebt und wo sich das philosophische Denken und Sinnen zu manifestieren und zu wirken hat“. (P. A. Schilpp, *The Abdication of Philosophy*, in: *Kant-Studien*, Band 51, 1959-1960, Heft 4, pp. 482 ff.) Die analytische und linguistische Philosophie beschäftige sich nicht mit „primären Problemen“, meinte M. J. Adler: Die Philosophie habe „eine Antwort auf die Frage zu suchen, was es in der Welt gibt und was geschieht, eine Antwort, der der Status des Wissens im Sinne der *Doxa* zukommt“. Die Befürworter der analytischen und der linguistischen Philosophie aber „beschränken sich auf sekundäre Fragen, widmen sich Aufgaben, die Arten und Weisen zu analysieren und zu klären, auf welche man denkt, spricht und zu wissen vermeint darüber, was es in der Welt gibt und was geschieht oder was die Menschen tun und zu suchen haben“. Dieses Sich-Zurückziehen der Philosophie vom „Feld der primären Fragen“ „verkürzt derart ihre erzieherische und kulturelle Bedeutung, daß sie schon allein eine Fachbeschäftigung ist, die lediglich hochgebildete Spezialisten angeht“. (M. J. Adler, *The Conditions of Philosophy*, pp. 63 ff.) Die Einsprüche gegen die neopositivistische Antiphilosophie haben aber einen heterogenen Charakter: Schilpp warf – im philosophischen Rahmen des heutigen bürgerlichen Denkens – dem Neopositivismus vor, daß er als philosophische Richtung gegenüber der Gefahr eines thermonuklearen Krieges indifferent blieb, Mortimer J. Adler betonte aber von seinem konservativen Standpunkt aus, daß das gegenwärtige bürgerliche Denken ungenügend „konstruktiv“ sei. Obzwar es die Ideenwelt der vorgestrigen kapitalistischen Apologie war, die M. J. Adlers Unverständnis hinsichtlich des Neopositivismus und des (nicht-religiösen) Existentialismus motivierte, deutete seine Kritik am „selbstmörderischen Epistemologisieren“ und „selbstmörderischen Psychologisieren“ dennoch auf gewisse aktuelle Tendenzen der philosophischen Veränderungen in der heutigen bürgerlichen Ideologie hin.

³² Vgl. B. Juhos, *Formen des Positivismus*, in: *Zeitschrift für allgemeine Wissenschaftstheorie*, Band II, 1971, S. 28.

³³ Vgl. R. Kamitz, *Positivismus. Befreiung vom Dogma*, München/Wien 1973.

³⁴ Ebenda, S. 7.

³⁵ So entsteht eine Art negativen Relativismus der positivistischen „Antimetaphysik“ und der gegenwärtig überwiegend lebensphilosophisch eingestellten „Metaphysik“. „Alle ‚positivistische‘ Argumentation gegen die Metaphysik ist sinnlos. Alle metaphysische Gegenargumentation ist falsch.“ (W. Stegmüller, *Metaphysik, Skepsis. Wissenschaft*, (West-)Berlin/Heidelberg/New York 1969, S. 452 f.) In diesem universellen negativen Relativismus setzt sich aber letztlich die Anerkennung der lebensphilosophischen „Metaphysik“ insofern durch, daß einerseits die wissenschaftliche Erkenntnis im Kompetenzbereich des logischen Positivismus verbleibt, die „Begründung“ der Wissenschaft sowie die außerwissenschaftliche Sphäre aber der „Metaphysik“ zuteil wird. „Da es aber wieder nicht möglich ist, einen *erkennbaren* Unterschied zwischen metaphysischer und nichtmetaphysischer Einsicht zu statuieren, so muß man sagen, daß *alle* Wissenschaft sei metaphysisch fundiert. Den *Ausdruck* ‚Metaphysik‘ kann man wohl vermeiden; aber dies ändert nichts an der *Sache* ... Man kann Metaphysik ablehnen, aber man darf dann nirgends mehr mitreden wollen.“ (Ebenda, S. 454)

³⁶ Vgl. A. J. Adler, *Metaphysics and Common Sense*, London 1968, pp. 60 ff.; vgl. noch ders., *The Central Questions of Philosophy*, London 1973, pp. 89 ff. Vgl. auch Ayers Reflexionen über die Wandlungen seiner philosophischen Einstellung in: B. Magee, *Modern British Philosophy*, London 1971, pp. 55 ff.

Kontinuität des Neopositivismus an; bei Strawson schleicht sich seit den 50er Jahren die „Metaphysik“ nicht mehr durch die Hintertür ein, sondern sie erscheint polemisch und offen.³⁷ Quine wendet sich gegen die „zwei Dogmen des Empirismus“ (gegen die Unterscheidung zwischen den von den Tatsachen unabhängigen analytischen und den synthetischen Wahrheiten sowie gegen den die unmittelbare Erfahrung verabsolutierenden Reduktionismus³⁸) und leitet die Thesen der „ontologischen Verpflichtung“ und „ontologischen Relativität“ von Deweys „Naturalismus“ ab³⁹. Sowohl Strawsons als auch Quines Versuch weisen auf die Richtungen der Formveränderungen des Positivismus hin, jedoch trennt sich weder der eine noch der andere so weit von der Ideenwelt der „linguistischen Analyse“, daß sie eine relativ neue Form des Positivismus zustandebringen könnten. Ihre Ansätze lockern gewisser-[24]maßen die Rahmen des linguistischen bzw. logischen Positivismus, verschmelzen sich aber mit der Aufbewahrung wesentlicher Momente von diesem.

Gegen Carnap polemisierend, tritt Strawson für die Daseinsberechtigung der philosophischen Probleme ein; bei deren Lösung sei, Strawsons Behauptung nach, die Deskription des Funktionierens der eben gebrauchten Sprache ungenügend. Die Last des linguistischen Positivismus ist Strawsons Konzeption dennoch teilweise weiterhin aufgebürdet: „Der gegebene Gebrauch der Sprachausdrücke bleibt für den Philosophen der einzige und wesentliche Berührungspunkt mit der Wirklichkeit.“⁴⁰ Die Annahme der Idee einer vom Bewußtsein unabhängigen Realität entfernt Strawson zwar von der orthodox-subjektivistischen Variante des Positivismus; doch die Kategorie der objektiven Realität wird beeinträchtigt und brüchig, weil er die Möglichkeit der philosophischen Tätigkeit letztlich auf die Untersuchung des Sprachgebrauchs reduziert.⁴¹ Seine „deskriptive Metaphysik“ kann solcherweise nur die Wiedervereinigung der „linguistischen Analyse“ mit einem positivistischen Realismus von der Art Moores produzieren. Durch das Konstatieren des Daseins einzelner materieller Gegenstände und von Personen modifiziert diese „deskriptive Metaphysik“ die bisherige Form des Positivismus, geht aber über deren wesentliche Schranken nicht hinaus.⁴² Dieser sich lediglich verbal negierende, korrigierte Positivismus ist mit Spannungen geladen: der Gedanke von der Daseinsberechtigung der philosophischen Probleme stimmt mit dem Dogma der „Analyse“, nach dem die philosophischen Probleme vom Mißbrauch der Umgangssprache herrühren⁴³, nicht überein – und Strawson ist gewillt, die Idee der Daseinsberechtigung der Philosophie und zugleich auch das Dogma der „Analyse“ aufrechtzuerhalten. Wo aber in seinem Denken die Idee der vom Bewußtsein unabhängigen Realität in

³⁷ Vgl. P. F. Strawson, Einzelding und logisches Subjekt (Individuals). Ein Beitrag zur deskriptiven Metaphysik, Stuttgart 1972. Über Strawsons Selbstverständnis vgl. seine Bemerkungen in: B. Magee, *Modern British Philosophy*, pp. 116 ff. – Die Ausführungen dieser Abhandlung gehen weder auf eine detaillierte theoretische und historische Schilderung der philosophischen Konzeption Strawsons oder Quines – wie auch der in der Abhandlung berührten anderen Auffassungen, Schulen und Richtungen – noch auf ihr Konfrontieren mit dem dialektischen Materialismus ein: dies sind Themen besonderer Untersuchungen. Die grundlegenden Richtungen und manche ihrer Erscheinungen werden hier *allein im Zusammenhang der betrachteten Bewegungstendenzen des philosophischen Krisenbewußtseins* erörtert.

³⁸ Vgl. W. v. O. Quine, *From a Logical Point of View. Logico-Philosophical Essays*, Cambridge, Mass. 1953, pp. 20 ff. – Der philosophische Habitus und die Denkungsart von Quine und Strawson sind kaum identisch; zu ihrem Unterschied vgl.: J. Passmore, *A Hundred Years of Philosophy*, London 1966, pp. 531 ff. – Zur direkten Auseinandersetzung Strawsons und Quines – eben in der Frage des Verhältnisses von analytischen und synthetischen Aussagen – vgl. unter anderem: P. F. Strawson and H. P. Grice, *In Defence of a Dogma*, in: *Problems in the Philosophy of Language*, ed. by Th. M. Olszewsky, New York 1969, pp. 417 ff.

³⁹ Vgl. W. v. O. Quine, *Ontological Relativity and Other Essays*, New York/London 1969, p. 26.

⁴⁰ P. F. Strawson, *Carnap's View on Constructed Systems versus Natural Languages in Analytical Philosophy*, in: *The Philosophy of Rudolf Carnap*, p. 518; vgl. noch ders., *Analyse, science et méaphysique*, in: *La philosophie analytique*, p. 118. – Über Strawsons Verhältnis zu Wittgensteins Spätphilosophie vgl. P. F. Strawson, *Wittgensteins „Philosophical Investigations“*, in: ders., *Freedom and Resentment and Other Essays*, London 1974, pp. 133 ff.

⁴¹ In: *La philosophie analytique*, p. 125.

⁴² „Der Metaphysiker hat nicht sein besonderes Augenmerk auf die Wissenschaft der Physik zu richten, die Strawson kaum erwähnt, weil man das, was ihn im Denken der Gelehrten interessieren könnte, in den gewöhnlichsten Gedanken des gewöhnlichsten ‚Durchschnittsmenschen‘ sofort finden kann. Es ist ebensowenig die Aufgabe des Metaphysikers, die Struktur des gewöhnlichen Denkens zu ändern oder zu korrigieren, wie die des Philosophen der Umgangssprache, die gewöhnlichen Idiome zu korrigieren. Die deskriptive Metaphysik – mit Wittgensteins Worten –, läßt alles, wie es ist.“ (J. Passmore, *A Hundred Years of Philosophy*, pp. 517 f.)

⁴³ In: *La philosophie analytique*, p. 134.

den Vordergrund rückt, dort wechselt die partielle Modifikation des Positivismus in dessen Kritik hinüber. „Sobald der transzendente Idealismus abgelehnt wird“, sagt Strawson in seinem Kommentar zu Kants „Kritik der reinen Vernunft“, „gibt es kein Hindernis, die Natur oder die Weltganzheit – das empirisch nicht bedingte Sein, die allumfassende Realität – als den Gegenstand einer solchen Einstellung anzunehmen. Wie könnte die forschende menschliche Vernunft für ihre staunende und ehrfürchtig suchende Hingabe ein mehr angemessenes Objekt finden als das, was der unerschöpfliche Gegenstand ihrer Fragen und gleichzeitig die Quelle ihrer unendlichen und provisorischen Antworten ist?“⁴⁴ Trat der logische Positivismus (und die extreme Variante des linguistischen Positivismus) [25] auch nicht offen für den subjektiven Idealismus ein, so setzte er diesen in seiner Blütezeit ziemlich konsequent durch und meinte die philosophische Problematik zu eliminieren, die er *toto coelo* * mit der „Metaphysik“ zugleich identifizierte und für sinnlos erklärte. Die Versuche der Formveränderungen des Positivismus sind deshalb zweideutig: die Umgestaltung des Positivismus ist mit der tatsächlichen Kritik einiger seiner Momente – und mit dem Anschein seiner totalen Ablehnung – wie auch mit der Annahme einiger dem chemisch reinen Positivismus fremder Gedanken verknüpft. (Was aber im geistigen Prozeß als Ambiguität gilt, enthält für den einzelnen Denker die Möglichkeit verschiedener Wege: In der Krise des Neopositivismus steckt nicht nur die Möglichkeit der Formveränderung des Positivismus, sondern auch die des Abrückens von diesem. [m individuellen Schaffen und geistigen Werdegang von Philosophen sind gelegentlich beide Möglichkeiten und Tendenzen vorhanden.] Gewöhnlich schlagen die modifizierten Formen des Positivismus eine Rückkehr zu solchen Abarten der Richtung vor, deren subjektivistischer Charakter nicht allzu offensichtlich ist und die mit der Lebensphilosophie verwandt sind. Damit ist die neue Mode des Pragmatismus und seine Wirkung – auch dort, wo er früher wenig bekannt war – zu erklären.

Sowohl Strawson als auch der sich auf den „naturalistischen“ Pragmatismus berufende Quine bezweifeln kaum „das Sein der realen Welt der Dinge, die von jeder Sprache unabhängig ist und mit der sich die Sprache beschäftigt“.⁴⁵ Quine nimmt dennoch auch die Grundthese der „linguistischen“ Philosophie an: die Philosophie solle sich auf die Untersuchung der Sprache konzentrieren, sonst verwickle sie sich in unüberwindliche Schwierigkeiten.⁴⁶ Hier ist die Kontinuität zwischen der „ontologischen“ Beschäftigung des Philosophen und der Tätigkeit des Fachwissenschaftlers hervorgehoben – die philosophischen Kategorien unterscheiden sich, Quines Konzeption entsprechend, nur ihrem Umfang, ihrer „Breite“ nach von den Begriffen der Spezialwissenschaften, und selbst die „semantische Einstellung“ sei kein ausschließliches Privileg der Philosophie.⁴⁷ Diese Kontinuität aber und damit auch der Charakter und die Bestimmung der Philosophie bekommen letztlich einen positivistischen Sinn.⁴⁸ Es taucht das Problem auf, worin die Gemeinsamkeit der objektiven Gegenstände

⁴⁴ P. F. Strawson, *The Bounds of Sense. An Essay on Kant's Critique of Pure Reason*, London 1966, p. 230

* Soweit der Himmel reicht – ⁴⁵ W. v. O. Quine, *La mythe de la signification*, in: *La philosophie analytique*, p. 140. Quine – wie manche Vertreter des logischen Positivismus oder wie gewissermaßen auch Popper – ist auch ein Forscher der formalen Logik (bzw. der mathematischen Logik). Quine unterscheidet sich von den logischen Positivisten auch darin, daß diese ihren (antiphilosophischen) philosophischen Standpunkt zumeist als ein Moment oder die einzig mögliche Schlußfolgerung aus dieser betrachten, Quine aber die Daseinsberechtigung der philosophischen Motivation in der Mathematik und der formalen Logik *expressis verbis* anerkennt. (Vgl. W. v. O. Quine, *Set Theory and Its Logic*, Cambridge, Mass. 1969, p. 329)

⁴⁶ In: *La philosophie analytique*, pp. 342 f.

⁴⁷ Vgl. W. v. O. Quine, *Word and Object*, New York/London 1960, pp. 271 ff.

⁴⁸ „Sind im allgemeinen physische Objekte gegeben, so hat der Naturwissenschaftler über die Beutelbären und die Einhörner zu entscheiden. Sind Klassen oder andere umfassende Bereiche der dem Mathematiker nötigen Objekte gegeben, so ist es eine Sache des Mathematikers zu sagen, ob es gerade Primzahlen oder Kubikzahlen, die eine Summe von zwei Kubikzahlen sind, gibt. Andererseits kommt es der Ontologie zu, die unkritische Annahme der Gebiete von physischen Objekten oder Klassen usw. zu untersuchen. Hier hat sie zu ihrer Aufgabe, explizit zu machen, was unausgesprochen war; zu präzisieren, was vage war; die Paradoxien zum Vorschein zu bringen und aufzuheben, die Unebenheiten abzuglätten, die Knoten der verkümmerten Entwicklung zu lösen, in die ontologischen Gänge hineinzuleuchten.“ (Ebenda, p. 2-75) Auch das Setzen der „ontologischen Relativität“ bleibt in einer die Theorie fetischisierenden positivistischen Einstellung befangen: „Es hat keinen Sinn zu sagen, was – in absolutem Sinn – die Objekte einer Theorie seien; es hat aber einen Sinn zu sagen, wie man eine Theorie der Objekte in einer anderen deuten oder wie man sie in dieser umdeuten könne.“ (W. v. O. Quine, *Ontological Relativity and Other Essays*, p. 50) – Vgl. R. Geuss, *Quine und die Unbestimmtheit der Ontologien*, in: *Neue Hefte für Philosophie*, Heft 8, Göttingen 1975.

und ihrer Erkenntnis, des Wissens über sie bestehe⁴⁹, entsprechend dem relativistischen Ausgangspunkt des Pragmatismus gilt jedoch der erkenntnistheoretische Status der physikalischen Gegenstände als fragwürdig. „Die physikalischen Gegenstände [26] wurden als geeignete Vermittlungen, nicht durch in Erfahrungstermini konzipierte Definitionen, sondern geradezu als unreduzible Setzungen, die gnoseologisch Homers Göttern ähnlich sind, eingeführt. Meinerseits glaube ich als ein Laienphysiker an die physikalischen Gegenstände und nicht an Homers Götter; ich halte einen anderen Glauben für einen wissenschaftlichen Irrtum. In der Hinsicht ihrer erkenntnistheoretischen Begründung gibt es aber nur einen stufenmäßigen und keinen qualitativen Unterschied zwischen den physikalischen Gegenständen und den Göttern. Beide Arten der Seienden sind bloß als kulturelle Setzungen in unsere Auffassungen geraten.“⁵⁰ Die Ablehnung der Dogmen des Empirismus, die Kritik an der Philosophie der „sense-data“ implizieren hier eine Modifikation des Positivismus, in der die Neueinführung der „Ontologie“ mit der Psychologisierung der Erkenntnistheorie verbunden ist. Statt der und gegen die Sinnesdata, die Beobachtung, die unvermittelte Erfahrung verabsolutiert dieser umgestaltete Positivismus die *Theorie*: wie früher den Sinnesdata ein selbständiges, von der Wirklichkeit völlig getrenntes Sein zugeschrieben wurde, so ist jetzt die Theorie verklärt; dieser Fetisch erweist sich als ebenso brüchig, wie es der der „sense-data“ war. Die Theorie wird auf ein Piedestal gesetzt, dieses Piedestal aber auf Sand gebaut: dem modifizierten Positivismus nach sei die wissenschaftliche Theorie in ihrem erkenntnistheoretischen Status ebenso Mythos wie die Erzählungen über die Taten der Götter, nur eben ein nützlicherer und brauchbarer, sympathischerer für die wissenschaftliche Einstellung. Quines Philosophie tendiert zur Erneuerung des Positivismus; infolge der „linguistisch“-philosophischen Gebundenheit seiner Auffassung, der Verschwommenheit seiner Fragestellungen und seiner thematischen Begrenztheit (die Problematik der Gesellschaft taucht hier fast nur beim sozialen Charakter der Sprache auf) konnte aber sein Versuch nur partielle Erfolge produzieren und blieb sein Einfluß relativ begrenzt.

Die Formveränderung des Positivismus wird vom „kritischen Rationalismus“ – zunächst von Karl Poppers Philosophie – in ausgeprägter Weise und weit über die Philosophie hinaus sich auswirkend repräsentiert. Popper ist nicht genötigt, den Ballast der „linguistischen“ Analyse abzuwerfen; er neigte dieser auch früher nicht zu. Die „linguistische“ Philosophie wird vom „kritischen Rationalismus“ abgelehnt, nicht etwa nur gemildert oder gelockert; er stehe sogar – seinen Deklarationen nach – jeglichem Positivismus entgegen. Popper behauptet, er bekämpfe seit 1930 „alle Formen des Positivismus“. „Ich bin vom Positivismus so weit wie möglich entfernt ... Überdies [27] war *meine* Kritik des Positivismus erstaunlich erfolgreich. Sie wurde, nach vielen Jahren, weitgehend von den überlebenden Mitgliedern des Wiener Kreises akzeptiert, so daß der Philosophiehistoriker John Passmore schreiben konnte: „Der Positivismus ist so tot, wie eine philosophische Bewegung es überhaupt nur sein kann.“⁵¹ Den *Anschein* einer totalen Überwindung des Positivismus hat hier die *wirkliche* (obwohl notwendig inkonsequente und sich auf einige Beziehungen beschränkende) Kritik an den früheren Formen des Positivismus zu legitimieren. Aus der Verflechtung dieser scheinbaren und wirklichen Kritik tritt bei Popper eine inhaltliche Modifikation des Positivismus hervor, die den partiellen und aufgezwungenen erkenntnistheoretischen Rückzug mit dem Ausbau einer positivistischen Gesellschafts- und Geschichtsphilosophie kompensiert. Der ideelle Gehalt des „kritischen Rationalismus“ ist nicht in den vergangenen anderthalb Jahrzehnten entstanden (Poppers philosophische Tätigkeit hat ja eine mehr als vierzigjährige Geschichte), aber dieser Gehalt veränderte sich, und – das ist ein neues Moment der heutigen philosophischen Situation – der „kritische Rationalismus“ hat sich zu einer einflußreichen Schule entwickelt, wurde eines der dominierenden philosophischen Phänomene des internationalen bürgerlichen Geisteslebens. Diese Philosophie, deren historisches Quellengebiet durch die von der Oktoberrevolution hervorgerufenen sozialen Erdbeben gestaltet wurde, hielt von Anfang an die Polemik gegen den Marxismus für ihr Grundproblem⁵² und entlehnte die Ausgangspunkte für diese

⁴⁹ In: Problems in the Philosophy of Science, ed. by I. Lakatos and A. Musgrave, Amsterdam 1968, pp. 161 ff.

⁵⁰ W. v. O. Quine, From a Logical Point of View, p. 44.

⁵¹ In: C. Grossner, Verfall der Philosophie, S. 284 f.

⁵² Poppers Grundproblem bestand – nach seinen selbstbiographischen Reflexionen – darin, wie „zwischen Wissenschaft und Pseudowissenschaft zu unterscheiden“ sei. Er suchte Kriterien Zur These – der Hauptannahme seiner philosophischen

Polemik von den *Fragestellungen des logischen Positivismus*. Auch Popper war gewillt, die „Demarkationslinie“ zwischen Wissenschaft und „Metaphysik“ zu ziehen; auch er stellte das Verhältnis von Empirie und Theorie ins Zentrum des philosophischen Unternehmens, wobei das Problem der Beziehung von Wirklichkeit und Erkenntnis beseitigt wurde. Divergierten seine *Lösungsversuche* teilweise mit denen der damals vorherrschenden Form des logischen Positivismus, waren seine Vorstellungen dennoch auch dort an diese gebunden und von diesen geprägt, wo er gegen sie eintrat. Popper hat früh anerkannt, daß das Verifikationsprinzip des logischen Positivismus, die Verknüpfung der Bedeutung von Aussagen mit der Ablehnung der „Metaphysik“, verhängnisvolle philosophische Konsequenzen nach sich zieht: „Dieser Radikalismus vernichtet mit der Metaphysik auch die Naturwissenschaft: Auch Naturgesetze sind aus Beobachtungssätzen logisch nicht ableitbar. (Induktionsproblem!); auch sie wären somit bei. konsequenter Anwendung des Wittgensteinschen Sinnkriteriums nichts anderes als ‚sinnlose Scheinsätze‘, als ‚Metaphysik‘.“⁵³ Die Ein-[28]führung des Falsifikationsprinzips hat den empiristischen Charakter des derzeitigen Positivismus zweifellos gemildert; wo es jedoch über den Empirismus hinausging, reetablierte es lediglich den Kantianismus, und insofern das Falsifikationsprinzip im Grunde genommen eine gemäßigte und begrenzte Transkription des Verifikationskriteriums darstellte, blieb es im Empirismus befangen. Die relative und bedingte Selbstbewegung der Theorie im Prozeß der die Wirklichkeit widerspiegelnden Erkenntnis wurde hier verklärt, sie erschien als absolute und unbedingte Autonomie; von vornherein war die Idee von der Widerspiegelung der Realität aus der positivistischen Anschauung verdrängt. Durch ihre Fetischisierung wurde die wissenschaftliche Theorie schon in der frühen Form des „kritischen Rationalismus“ mehr degradiert als hochgehalten: „... die Wissenschaft baut nicht auf Felsengrund. Es ist eher ein Sumpfland, über dem sich die kühne Konstruktion ihrer Theorien erhebt; sie ist ein Pfeilerbau, dessen Pfeiler sich von oben her in den Sumpf senken – aber nicht bis zu einem natürlichen, ‚gegebenen‘ Grund.“⁵⁴ Für die beanspruchte absolute und unbedingte Autonomie hatte die Theorie *mit dem Verlust ihrer möglichen Wahrheit* zu büßen. Führte der logische Positivismus die Wissenschaft auf die Subjektivität der „sense-data“ zurück, so war im Wissenschaftsbegriff des „kritischen Rationalismus“ die Subjektivität der Theorie der Anfangs- und Endpunkt. Diese Auffassung, erkenntnistheoretisch weniger konsequent, in ihrer „antimetaphysischen“ Einstellung weniger radikal als der logische Empirismus, zwischen dem Empirismus und dem kantianischen Apriorismus schwebend, sprach den allgemeinen idealistischen Inhalt des Positivismus radikal und apodiktisch aus. „Unsere Wissenschaft ist kein Wissen [epistēmē]: weder Wahrheit noch Wahrscheinlichkeit kann sie erreichen. Dennoch ist die Wissenschaft nicht nur biologisch wertvoll. Ihr Wert liegt nicht nur in ihrer Brauchbarkeit: Obwohl Wahrheit und Wahrscheinlichkeit für sie unerreichbar ist, so ist doch das intellektuelle Streben, der Wahrheitstrieb, wohl der stärkste Antrieb der Forschung. Zwar geben wir zu: *Wir wissen nicht, sondern wir raten*. Und unser Raten ist geleitet von dem unwissenschaftlichen, metaphysischen (biologisch erklärbaren) Glauben, daß es Gesetzmäßigkeiten gibt, die wir entschleiern, entdecken können.“⁵⁵ Diese Einstellung wurde in der Geschichte des „kritischen Rationalismus“ durchgehalten, in dem lange Zeit die Kritik an der „Metaphysik“ im Vordergrund stand. Die auf die Zulassung der „Metaphysik“ anspielende Zweideutigkeit ließ aber schon in Poppers frühem Hauptwerk, der „Logik der Forschung“, vermuten, daß sich diese Abart des Posi-[29]tivismus – mit dem biologisierenden Pragmatismus kokettierend – der Idee einer objektiven Realität nicht völlig verschließt, sie aber, ebenso wie die Prinzipien des Positivismus, letzten Endes auf lebensphilosophisch-irrationale Erwägungen gründet.

Tätigkeit –, daß der Marxismus eine Pseudowissenschaft darstelle. Als entscheidender Faktor bei der Entstehung des „Demarkationsproblems“ wirkte, daß „nach dem Zusammenbruch des österreichischen Imperiums eine Revolution stattfand; die Luft war von revolutionären Schlagworten, Ideen, neuen und öfters wilden Theorien voll“. (K. R. Popper, *Philosophy of Science: A Personal Report*, in: *British Philosophy in the Mid Century. A Cambridge Symposium*, ed. by C. A. Mace, London 1957, pp. 155 ff.) – Vgl. auch Poppers selbstbiographische Reflexionen in: C. Grossner, *Verfall der Philosophie*, S. 278 f., und in: K. Popper, *Intellectual Autobiographie*, in: *The Philosophy of Karl Popper*, ed. by P. A. Schilpp, Book I, La Salle, Ill. 1974, pp. 23 ff.

⁵³ K. R. Popper, Ein Kriterium des empirischen Charakters theoretischer Systeme, in: *Erkenntnis*, III. Band, 1932/1933, S. 427.

⁵⁴ K. R. Popper, *Logik der Forschung*, Tübingen 1973, S. 75 f.

⁵⁵ Ebenda, S. 223.

Der logische Positivismus war nicht imstande, eine philosophische Gesellschafts- und Geschichtsauffassung zu entwickeln. Neurath hat versucht, vom Standpunkt des „Physikalismus“ des Wiener Kreises den „wissenschaftlichen Gehalt der Geschichte und Nationalökonomie“⁵⁶ zu umreißen; sein Versuch erwies sich aber selbst in der Geschichte des logischen Positivismus als eine nebensächliche Episode: man hat einerseits die philosophische Idee dieses Versuchs, den „Physikalismus“, bald aufgegeben; andererseits war Neuraths Gesellschaftsauffassung so extrem mechanistisch, vermochte sie so wenig über die philosophischen Probleme des sozialen Geschehens (und seiner Erkenntnis) zu sagen, daß sie weder als eine Alternative zum historischen Materialismus noch als rivalisierende Auffassung zu den neukantianisch-positivistischen oder den geistesgeschichtlich-lebensphilosophischen Konzeptionen gelten konnte. In einer bestimmten Beziehung aber hat Neurath die nachfolgenden positivistisch-philosophischen Geschichtsauffassungen vorweggenommen; nicht dadurch, daß er, der damaligen sozialreformistischen Ideologie zugeneigt, eine abstrakte und verschwommene „Revolution“ prophezeite, ja forderte, sondern dadurch, daß er die begehrte soziale Veränderung mit den „Gesellschaftstechnikern“ verknüpfte und das Funktionieren wie auch die Erkenntnis der Gesellschaft nach dem Modell der *Technologie* betrachtete.⁵⁷ Eine adäquate philosophische Gesellschafts- und Geschichtsauffassung des Positivismus ist heute nur auf Ideen zu gründen, die die wissenschaftliche Erkenntnis nicht in den engen Kreis einer empirischen Erkenntnis und eines entleerten logisch-mathematischen Wissens einschließen und die über die Anwendung der philosophischen „Analyse“ auf die Thematik der Geschichtserkenntnis hinausgehen⁵⁸, das heißt auf Ideen, die weder die Wirklichkeit noch die Erkenntnis auf die „sense-data“ reduzieren möchten und lebensphilosophische (und im allgemeinen objektiv-idealistische) Momente anzunehmen bereit sind. Der „kritische Rationalismus“ macht eine solche korrigierte positivistische Erkenntnistheorie in der Gesellschafts- und Geschichtsauffassung geltend, wobei sein Leitmotiv die offene und aggressive Kritik am Marxismus und Kommunismus ist.⁵⁹ Poppers Philosophie übt unter anderem deswegen eine so große Wirkung auf das *ganze* bürgerliche Denken aus – auch auf ihre Diskussionspartner innerhalb der bürgerlichen Ideologie –, weil ihr modifizierter [30] Positivismus die Notwendigkeit der staatsmonopolistischen Lenkung berücksichtigt (sowie auch eine Beziehung der wissenschaftlich-technischen Revolution, nämlich den zunehmenden sozialen Effekt des theoretischen Wissens), weil sie die Möglichkeit der „Sozialtechnologie“ garantiert, zugleich deren Grenzen absteckt. Von diesem Standpunkt aus stellt sich der „kritische Rationalismus“ dem „Historizismus“ entgegen, dem Gedanken der historischen Bewegungsgesetze der Gesellschaft, der Idee von der Erkenntnis und der revolutionären Umgestaltung der sozialen Totalität. Die Modifikation des Positivismus und der Anschein, diesen zu überwinden, sind dieser Gesellschafts- und Geschichtsauffassung unentbehrlich, die das positivistische Wesen des „kritischen Rationalismus“ und die apologetische Klassenbedeutung seines Positivismus gleichwohl zum Vorschein bringt.

Während und nach der Ausarbeitung dieser Geschichts- und Gesellschaftskonzeption wurden die Unterschiede zwischen Poppers Philosophie und den anderen Varianten des Positivismus deutlicher; es gingen auch Akzent- und Problemverschiebungen im „kritischen Rationalismus“ vor sich: die Kritik am subjektiven Idealismus Berkeleyschen oder Machschen Typs ist stärker geworden⁶⁰, aber der

⁵⁶ Vgl. O. Neurath, *Empirische Soziologie. Der wissenschaftliche Gehalt der Geschichte und Nationalökonomie*, Wien 1931.

⁵⁷ Ebenda, S. 91 ff.

⁵⁸ Über den Zusammenhang zwischen der „analytischen“ geschichtsphilosophischen Einstellung und der Auffassung des „kritischen Rationalismus“ vgl.: A. C. Danto, *Analytical Philosophy of History*, Cambridge 1965. – Die Bestrebungen, in der Spätphilosophie Wittgensteins einen Ansatz der bürgerlichen Sozialtheorie zu finden (vgl. unter anderem: *Sprachanalyse und Soziologie. Die sozialwissenschaftliche Relevanz von Wittgensteins Sprachphilosophie*, hrsg. von R. Wiggershaus, Frankfurt am Main 1975), knüpfen überwiegend an das Lebensphilosophische in Wittgensteins Denken an und tendieren dahin (wie bei Peter Winch), statt die positivistische Überwindung der Philosophie hinzunehmen, die Philosophie eher demonstrativ wiederherzustellen. (Vgl. P. Winch, *Die Idee der Sozialwissenschaft und ihr Verhältnis*, in: ders., *Conjectures and Refutations. The Growth of Scientific Knowledge*. London 1963.

⁵⁹ Vgl. K. R. Popper, *The Open Society and Its Enemies*, Vol. I-II, London 1947. – Ders., *The Poverty of Historicism*, London 1957.

⁶⁰ Vgl. K. R. Popper, *A Note on Berkeley as Precursor of Mach and Einstein*, in: ders., *Conjectures and Refutations. The Growth of Scientific Knowledge*, London 1963, pp. 166 ff.

Gedanke, der „kritische Rationalismus“ fuße „auf einem irrationalen Glauben“⁶¹, erhielt den Rang eines wiederkehrenden und Hauptmotivs. blieb zwar weiterhin die Unterscheidung und Trennung der Wissenschaft von der „Metaphysik“, das Auffinden ihrer Grenzlinie das Kardinalproblem, so kühlte sich die Kritik des „kritischen Rationalismus“ an der „Metaphysik“ jedoch ab, die philosophische Problematik wurde als daseinsberechtigt anerkannt.⁶² In der neuen Ausgabe seiner „Logik der Forschung“ vertritt Popper die Ansicht, daß „es zumindest *ein* philosophisches Problem gibt, das alle denkenden Menschen interessiert. Es ist das Problem der Kosmologie: das Problem, die Welt zu verstehen – auch uns selbst, die wir ja zu dieser Welt gehören, und unser Wissen. Alle Wissenschaft ist Kosmologie in diesem Sinn, glaube ich; und für mich ist die Philosophie, ebenso wie die Naturwissenschaft, ausschließlich wegen ihres Beitrages zur Kosmologie interessant.“⁶³ Seither verstärkte sich diese „kosmologisch-ontologische“ Bestrebung. Seinem Selbstverständnis nach sei der „kritische Rationalismus“ *die* Richtung, die – entgegen fast der ganzen heutigen Philosophie – die Beziehung der Philosophie zur Wirklichkeit wiederherstelle, den enormen Skandal der Philosophie enthülle und gut-mache. „Heutzutage ist es durchaus nötig, sich zu entschuldigen, wenn man sich mit Philosophie in irgendeiner Form be-[31]schäftigt. Vielleicht mit Ausnahme einiger Marxisten scheinen die meisten Fachphilosophen die Verbindung mit der Wirklichkeit verloren zu haben“, schreibt Popper, beharrt aber in seinem Antimarxismus und fügt sofort Hochhuths mißglücktes Aperçu hinzu: die Marxisten haben den Marxismus nur verschieden interpretiert, es komme darauf an, ihn zu verändern. „Nach meiner Auffassung ist der größte Skandal der Philosophie, daß, während um uns die Natur – und nicht nur sie – zugrundegeht, die Philosophen weiter darüber reden – manchmal gescheit, manchmal nicht –, ob diese Welt existiert. Sie treiben Scholastik, beschäftigen sich mit sprachlichen Problemen wie dem, ob es Unterschiede zwischen ‚sein‘ und ‚existieren‘ gibt.“⁶⁴ Diese Anerkennung der objektiven Realität ist aber in Poppers Auffassung einerseits *positivistisch fragwürdig* – der Realismus sei unabweisbar und unwiderlegbar –, andererseits mit Motiven des *objektiven Idealismus* verfilzt: die Objektivität des Wissens und seine Objektivierung, seine Absonderung vom erkennenden Subjekt werden in dem Sinne gedeutet, der sich daraus ergibt, daß der „objektive Geist“ als eine selbständige Welt „ontologisch“ gesetzt wird, die in ihrer gnoseologischen Dignität mit der „physikalischen Welt“ gleichgesetzt, neben dieser und der „Welt der Bewußtseinszustände“ als „dritte Welt“ existiere. Diese „ontologische“ Auffassung der Objektivität der Erkenntnis bewahrt das positivistische Dogma von der Unerreichbarkeit der Wahrheit und ordnet den in ihr philosophisch hypostasierten semantischen Wahrheitsbegriff Tarskis dem erneuerten kantianischen Prinzip unter; sie lehnt die Objektivität des Wissens erkenntnistheoretisch ab, löst aber zugleich den gnoseologischen Unterschied zwischen objektiver Wirklichkeit und „objektiver Erkenntnis“ auf – Poppers Meinung nach erzeugen die Menschen die Theorien wie die Bienen den Honig⁶⁵. In Poppers philosophischen Vorstellungen von der theoretischen Erkenntnis ist die *Biologisierung* markanter geworden: der „kritische Rationalismus“ reflektiert solcherweise auf die theoretische Entwicklung der Biologie⁶⁶, daß er sich für die adäquate Philosophie dieser Entwicklung erklärt und seiner ahistorischen und antihistorizistischen Erkenntnistheorie einen evolutionistischen Anschein verleiht.

Bei einigen Anhängern des „kritischen Rationalismus“ (wie bei Topitsch, der einen „antimetaphysischen“ Kreuzzug führt) ist die Gebundenheit an den Positivismus so offensichtlich, daß der erheischte Antipositivismus des „kritischen Rationalismus“ in den Hintergrund tritt. Die Wortführer der Schule

⁶¹ K. R. Popper, *Conjectures and Refutations*, p. 357.

⁶² Vgl. die Abhandlungen des Sammelbandes „*Conjectures and Refutations*“, insbesondere „*The Nature of Philosophical Problems and Their Roots in Science*“, „*On the Status of Science and Metaphysics*“, „*The Demarcation between Science and Metaphysics*“.

⁶³ K. R. Popper, *Logik der Forschung*, S. XIV.

⁶⁴ K. R. Popper, *Objektive Erkenntnis. Ein evolutionärer Entwurf*, Hamburg 1973, S. 44.

⁶⁵ Ebenda, S. 314.

⁶⁶ Der „kritische Rationalismus“ übt auch einen gewissen Einfluß auf manche philosophischen Interpretationen der theoretischen Entwicklung der Biologie aus, die den erkenntnistheoretischen Realismus mit idealistischen und antidialektischen Vorstellungen vermengen und relativieren. (Vgl. J. Monod, *Préface*, in: K. R. Popper, *La logique de la découverte scientifique*, Paris 1973. – K. Lorenz, *Die Rückseite des Spiegels. Versuch einer Naturgeschichte menschlichen Erkennens*, München/Zürich 1973).

heben aber meistens die angebliche Abrechnung mit dem Positivismus und die Unterschiede zu dessen [32] früheren Formen hervor: nach Agassi „sei die antimetaphysische Tradition überholt“⁶⁷; Hans Albert behauptet, der „kritische Rationalismus“ vertrete einen „Realismus, der ganz ‚naiv‘ von der Annahme gesetzmäßiger Strukturiertheit der Realität ausgeht und die betreffenden Gesetzmäßigkeiten zu erforschen sucht“⁶⁸; Albert rechnet es aber gleichwohl zu den Verdiensten des „kritischen Rationalismus“, daß er den Kantschen Kritizismus radikalisierte.⁶⁹ Es weist auf die Veränderungen des „kritischen Rationalismus“ hin, daß Hans Albert – in Poppers Spuren wandelnd – „alle Abgrenzungsprobleme“ weniger als früher betont⁷⁰, wobei unter Abgrenzung die vermeinte Trennung von Wissenschaft und „Metaphysik“ zu verstehen sei. Unter den ideologischen Umständen in der BRD, in den kräftigen philosophischen Zusammenstößen treten die Antinomien des „kritischen Rationalismus“ mehr zutage als in England, wo Popper tätig ist. Im geistigen Leben der BRD fühlen sich die Vertreter dieser Schule ständig gezwungen, hartnäckig zu beweisen, daß sie keine Positivisten, sondern Gegner des Positivismus seien.⁷¹ Ihr Standort im philosophischen Spektrum weist aber unzweideutig auf das positivistische Wesen des „kritischen Rationalismus“ hin. Im Geistesleben der BRD konnte der linguistische Positivismus keinen Fuß fassen, und der logische Positivismus übt einen kleineren Einfluß als in England aus. Die Unterschiede des „kritischen Rationalismus“ zu den bisherigen Varianten des Positivismus sind hier auch deshalb weniger sichtbar, in den Auseinandersetzungen und Meinungsverschiedenheiten bildet aber der „kritische Rationalismus“ *den* positivistischen Pol. Es wirkt hier auch die Spannung zwischen dem Anspruch des „kritischen Rationalismus“, eine *totale* Philosophie zu sein, und seiner Auffassung von der „kritischen Vernunft“, von seinem philosophischen Gehalt; der „kritische Rationalismus“ tritt ja für eine „kritische Vernunft“ ein, „die keine Totalansprüche kennt, weder im theoretischen noch im praktischen Bereich, weder für die Erklärung, noch für die Gestaltung des gesellschaftlichen Lebens“.⁷² Der „kritische Rationalismus“ erweckt den Anschein, eine beruhigende Antwort auf das gemeinsame und peinliche Problem aller Strömungen und Schulen der gegenwärtigen bürgerlichen Philosophie zu geben: „*wozu noch Philosophie?*“⁷³ Seine Idee der Rationalität, mit der er über den Positivismus hinauszugehen meint und die Philosophie des „technologischen Zeitalters“ zustande zu bringen versucht, sei jedoch nur „methodisch und regulativ“, bleibt also im Positivismus befangen, nimmt zugleich das Primat eines als „a-rational“ aufgefaßten „schöpferischen Funkens“ an⁷⁴; Hans Albert faßt den „kritischen Rationalismus“ sogar [33] als „Entwurf einer Lebensweise“ auf⁷⁵. Die Entlehnung von lebensphilosophischen, realistischen und objektiv-idealistischen Elementen beschränkt und modifiziert den bestimmenden positivistischen Charakter dieser Philosophie, hebt ihn aber nicht auf⁷⁶ (was sich auch darin zeigt, daß der „kritische

⁶⁷ J. Agassi, *Scientific Problems and Their Roots in Metaphysics*, in: *The Critical Approach to Science and Philosophy*. In Honor to Karl R. Popper, ed. by M. Bunge, New York/London 1964, pp. 192 f.

⁶⁸ H. Albert, *Konstruktion und Kritik. Aufsätze zur Philosophie des kritischen Rationalismus*, Hamburg 1972, S. 365.

⁶⁹ Ebenda, S. 18 f.

⁷⁰ In: C. Grossner, *Verfall der Philosophie*, S. 191.

⁷¹ Vgl. H. Albert, *Traktat über kritische Vernunft*, Tübingen 1969, S. X.

⁷² H. Albert, *Plädoyer für einen kritischen Rationalismus*, in: *Das 198. Jahrzehnt. Eine Team-Prognose für 1970 bis 1980*, hrsg. von C. Grossner u. a., Hamburg 1969, S. 293.

⁷³ Vgl. H. Lenk, *Philosophie im technologischen Zeitalter*, Stuttgart/(West)Berlin/Köln/Mainz 1971, S. 9 ff. Vgl. auch H. Lenk, *Wozu Philosophie? Eine Einführung in Frage und Antwort*, München 1974.

⁷⁴ H. Lenk, *Philosophie im technologischen Zeitalter*, S. 34.

⁷⁵ Das Rationalitätsmodell des Kritizismus ist der Entwurf einer Lebensweise, einer sozialen Praxis, und hat daher ethische und, darüber hinaus, politische Bedeutung.“ (H. Albert, *Traktat über kritische Vernunft*, S. 41. – Vgl. auch H. Albert, *Konstruktion und Kritik*, S. 220.) – Hans Lenk formuliert den Anspruch des „kritischen Rationalismus“ etwas behutsamer: „Rational-kritische Aufklärung kann keine Weltanschauung sein. Doch als methodische Komponente prägt sie ein pädagogisches Programm unter einem humanen Ziel.“ (H. Lenk, *Philosophie im technologischen Zeitalter*, S. 71.) – Hans Alberts Auffassung des „kritischen Rationalismus“ als Entwurf einer Lebensweise bestreitet Helmut Spinner von der Erkenntnistheorie *desselben* „kritischen Rationalismus“ her. (Vgl. H. Spinner, *Pluralismus als Erkenntnismodell* Frankfurt am Main 1974)

⁷⁶ Der „kritische Rationalismus“ ist zwar eine charakteristische und großen Einfluß ausübende, aber nicht die einzige Erscheinung der Formveränderung des Positivismus. Es gilt als Komponente seiner Wirkung, daß ähnliche Tendenzen auch *auf der Ebene der Philosophischen Theorien* zutage treten. Ein anderer Typ der Formveränderung des Positivismus offenbart sich mehr *auf der Ebene der Einstellung*, das heißt als *Gedankenfragmente und Negationen*, die sich nicht zur

Rationalismus“ nach wie vor mit den Argumenten des Positivismus *die materialistische Dialektik bekämpft*). Der „kritische Rationalismus“ versucht, die „Lebens“- und „Seinsphilosophie“ im Rahmen eines umgestalteten und gegenüber anderen Richtungen der bürgerlichen Philosophie offenen Positivismus wiederherzustellen: er überwindet nicht, sondern reproduziert in seinem Inhalt das Grundgebilde der Krise der spätbürgerlichen Philosophie.

Krise und Formwandlung der Lebensphilosophie

Die Krisensituationen der lebensphilosophischen Schulen offenbaren sich notwendig auf eine andere Weise als die der positivistischen. Ein unmittelbarer Konflikt mit der Entwicklung der wissenschaftlichen Erkenntnis ist hier im allgemeinen kaum möglich: die Lebensphilosophie – mindestens in ihren „reinen“ Spielarten – ist der Ansicht, sie stehe außerhalb der Wissenschaften und über ihnen. Auch das Bewußtwerden der Fragwürdigkeit ihrer Leitideen hat nicht unbedingt die offensichtliche Diskreditierung der lebensphilosophischen Schulen zur Folge; das Erlebnis des „Holzweges“, die Ohnmacht und das Scheitern des Denkens, die Sorge und die Angst gelten ja als Lebenselement und Bestätigung dieser Philosophie. Hier weist der rasche und sichtbare Rückgang ihres Einflusses auf die Krisen der Schulen hin, wenn die Insuffizienz ihrer Thematik und Lösungen ihren Anhängern selber bewußt wird. Die Formveränderungen werden nicht nur und nicht so sehr von den philosophischen Auseinandersetzungen zwischen den Schulen dieser Richtung begleitet (obschon es der Geschichte der Lebensphilosophie und ihrer gegenwärtigen Situation auch an solchen Auseinandersetzungen und Streitigkeiten nicht ermangelt), sondern durch die vorübergehende Ignorierung und Vergessenheit gekennzeichnet – so wurde die Kontinuität des Sartreschen Existentialismus zum Bergsonschen Denken unsichtbar⁷⁷, so verblaßt heutzutage die direkte Wirkung von Jaspers' philosophischem Schaffen, oder es treten die Einheit des persönlichen Lebenswerks bewahrende Veränderungen, wie die „Kehre“ bei Heidegger, auf. Der Unterschied und die Diskontinuität zwischen den einzelnen Schulen [34] (und Abwandlungen) der Richtung lassen oft in den *Äußerungen* der primären Vertreter der Lebensphilosophie die Zusammengehörigkeit, das gemeinsame Wesen der Strömung verschwinden, oder es scheint sich auf ein Minimum einzuschränken; dieses gemeinsame Wesen tritt aber in der *Rezeption* der Lebensphilosophie zutage. Der⁷⁸ existentialistische Theologe und Philosoph Tillich hat schon Mitte der 40er Jahre festgestellt, daß die „Existenzphilosophie“ eine internationale Strömung darstellt, die vom späten Schelling, von Kierkegaard, Nietzsche zu Bergson, James und Dewey, Simmel und Scheler bis zu Heidegger eine gedankliche Kontinuität bildet. „Die Philosophen der Existenz ... versuchten, jenen schöpferischen Bereich des Seins zu finden, der dem Unterschied von Subjektivität und Objektivität zuvorliegt und über ihn hinausgeht. Wenn die Erfahrung dieser Schicht des Lebens ‚mystisch‘ ist, dann kann man die Existenzphilosophie den Versuch nennen, den Lebenssinn mit Hilfe ‚mystischer‘ Begriffe wiederzugewinnen. nachdem er sowohl in den kirchlichen wie in den positivistischen Begriffen verlorengegangen war.“⁷⁸ (Diese tatsächliche Kontinuität der Lebensphilosophie wird aber bei Tillich

philosophischen Theorie entfalten. Die positivistische Attitüde reproduziert – und verändert – sich infolge der Umwälzungen der naturwissenschaftlichen Theorien, Begriffe und Methoden. Es entstehen positivistische Tendenzen gemäß solcher Kategorien, Zweige, Entwicklungsrichtungen der wissenschaftlichen Erkenntnis, in denen sich die Empirie von der Theorie absondert, bzw. die Theorie sich verselbständigt, oder in denen das Augenmerk auf die Form, Struktur, Funktion konzentriert wird. Positivistische aphilosophische (bzw. antiphilosophische) Neigungen entstehen und verstärken sich auch in Verbindung mit der Entwicklung der nicht-philosophischen allgemeinen Wissenschaften, wobei positivistische Versuche gemacht werden, die Philosophie verbal durch diese Wissenschaften, tatsächlich aber durch eine diesen zugeschriebene philosophische Deutung zu ersetzen oder auf diese zu reduzieren.

⁷⁷ Über Zusammengehörigkeit und Unterschiede vgl.: J. Wahl, *Les philosophies de l'existence*, Paris 1945, pp. 145 ff. – „Der Existentialismus setzte sich kräftig den bergsonianischen Tendenzen entgegen, wenn man auch heute viele gemeinsame Züge und Tendenzen zwischen Bergson und den Existenzphilosophen feststellen kann.“ (J. Wahl, *Tableau de la philosophie française*, Paris 1962, p. 150.) Über das Verhältnis zwischen der Bergsonschen Philosophie und dem Existentialismus vgl. auch: J. Hyppolite: *Du bergsonisme à l'existentialisme*, in: ders., *Figure de la pensée philosophique*, t. I., Paris 1971, pp. 443 ff.

⁷⁸ P. Tillich, *Gesammelte Werke*, Bd. IV, Stuttgart 1961, S. 170. – Was Tillich mit dem Terminus „*Existenzphilosophie*“ bezeichnet, deckt im großen und ganzen die Richtung, auf die sich in dieser Abhandlung der Terminus „*Lebensphilosophie*“ bezieht. In der philosophischen Literatur werden die Termini Existenzphilosophie bzw. Existentialismus wie auch Lebensphilosophie übrigens in einem weiteren und einem engeren Sinn angewendet. Die beiden Termini bezeichnen in ihrem weitesten Sinn dieselbe *Richtung*. Die Lebensphilosophie bezieht sich in ihrem engeren Sinn auf die *Schule* von

– wie auch früher bei Löwith und später bei Fromm – mit dem Konstruieren einer falschen Kontinuität vermengt: mit dem Versuch, Marx mit Kierkegaard auf einen gemeinsamen Nenner zu bringen und ihn auf solche Weise in die Richtung der „Existenzphilosophie“ einzugliedern.) Die Eigenart der Rezeption der Lebensphilosophie – ihre künstlerisch-literarische Vermittlung und ihre Auswirkung auf die Theologie – wie auch die Ungleichmäßigkeit ihrer Verbreitung in den entwickelten kapitalistischen Ländern machen nicht nur den gemeinsamen Inhalt der Richtung – selbst der Überzeugung und den Aussagen ihrer Repräsentanten gegenüber – sichtbar, sondern hindern auch das Erkennen und Anerkennen der Krisensituationen ihrer Schulen und der Formwandlungen der Strömung. Die französische existentialistische Mode der 40er Jahre verschleierte die Bedeutung der Heideggerschen Modifikationen der Lebensphilosophie, und die Verbreitung des Existentialismus im englischen Sprachgebiet nahm in den 50er und 60er Jahren die Krise des Existentialismus Sartreschen Typs wenig zur Kenntnis.⁷⁹

Dieser Sartresche Existentialismus ist zweifellos gescheitert. Die Umwege des philosophischen (und politischen) Lebensganges von Sartre, seine nach einem Ausweg tastenden, letztlich aber in „Holzwege“ führenden „Abenteuer“ drücken die Krise einer existentialistischen Schule aus; Sartre ist ein, obschon der am stärksten wirkende Vertreter dieser Schule. „Das Sein und das Nichts“ – das grund[35]legende Dokument der philosophischen Tätigkeit Sartres – hat den Existentialismus auf eine extrem subjektivistische Art aufgefaßt und konzipiert. „Das Sein und das Nichts“ stellte die innere Erfahrung eines kleinbürgerlichen Intellektuellen dar“ – so Sartre über sein eigenes Werk Ende der 60er Jahre –, „ohne sie mit seiner äußeren Erfahrung zu koordinieren, die in einem gewissen Moment katastrophal geworden ist. Ich habe ja ‚Das Sein und das Nichts‘ letztlich nach Frankreichs Niederlage geschrieben. Die Katastrophen haben aber keine Lehren, außer, daß sie die Vollendung einer Praxis sind.“⁸⁰ Die „äußere Erfahrung“ fehlte in zweifacher Hinsicht der Auffassung von „Das Sein und das Nichts“: einerseits hatte sie in der philosophischen Konzeption im allgemeinen keinen Platz, andererseits reflektierte das philosophische Denken hier nicht direkt die gegebene historische „äußere Erfahrung“. Die Verabsolutierung der „inneren Erfahrung“, die Ansicht, die Freiheit bedeute die außerhalb jeglicher objektiven Bestimmtheit waltende „Wahl“, diese „Wahl“ sei aber das Schicksal und die Absurdität des Menschen, dies alles war jedoch der Widerschein der „äußeren Erfahrung“: der Zusammenbruch, die Katastrophe und das Krisenerlebnis erschienen dem existentialistischen Denken als Beweise der Subjektivität der „Existenz“, der In-die-Welt-Geworfenheit des Ichs und der Absurdität der Wahl. Der extrem subjektivistische und individualistische Charakter dieser philosophischen Konzeption, ihr Ahistorismus und ihre vermeinte Übergesellschaftlichkeit, das Reduzieren der Thematik auf die fatale und absurde Freiheit des individuellen Bewußtseins widerspiegelten die historisch

Dilthey, Simmel, Scheler usw., der Existentialismus auf die zur Philosophie Kierkegaards zurückgehende, sich an den Themen der individuell-menschlichen „Existenz“, den „Grenzsituationen“ von einzelnen orientierende – im Heideggerschen „Sein und Zeit“, im philosophischen Œuvre von Sartre, Jaspers, Gabriel Marcel repräsentierte – geistige Einstellung, sit venia verbo, *Schule*. Jean Wahl hat dem Existentialismus noch engere Schranken gezogen. „Wenn man von dem Wort ‚Existentialismus‘ Gebrauch machen will, so kann man es auf die Philosophie der Pariser Schule, also Jean-Paul Sartre, Simone de Beauvoir, Merleau-Ponty anwenden.“ (In: *Philosophical Interrogations*, ed. by S. and B. Rome, New York/Chicago/San Francisco 1964, pp. 196 f.) Die begriffliche Klarheit ist der lebensphilosophischen (bzw. existenzphilosophischen) Richtung von vornherein fremd; ihr Antirationalismus wandte sich auch gegen die Descartessche Forderung des „clare et distincte“; hier kann man also kaum eine terminologische Eindeutigkeit erwarten. Die Konfusion wird um so größer, als Philosophen verwandter Schulen ihre Meinungsverschiedenheiten in den Termini, die ihr Denken bezeichnen, zum Ausdruck zu bringen bestrebt sind (so hat Jaspers den Terminus des Existentialismus zur Kennzeichnung seiner Philosophie abgelehnt, um die Gemeinschaft mit der die Gottesidee und die Religion verwerfenden Sartreschen Philosophie zurückzuweisen). Es hängt jedoch nicht bloß von der individuellen Willkür ab, durch welche *Schule* das Ganze der *Richtung* bezeichnet wird: als der Existentialismus Sartreschen oder Jaspersschen Typs im Vordergrund der Lebensphilosophie stand, wurde der Terminus von jenem auf die ganze Strömung ausgedehnt. Der Terminus der Lebensphilosophie – obwohl auch dieser relativ ist – scheint dem heutigen Zustand und dem historischen Werdegang der Richtung mehr zu entsprechen, auf das gemeinsame Wesen der von Schopenhauer, Kierkegaard und Nietzsche ausgehenden, die Philosophien von Bergson, James, des späten Husserl umfassenden und heutzutage sich vielfältig verzweigenden Strömung deutlicher hinzuweisen.

⁷⁹ Vgl. insbesondere W. Barretts Auslegungen: *Irrational Man. A Study in Existential Philosophy*, London/Melbourne/Toronto 1961; *What is Existentialism?*, New York 1964.

⁸⁰ Interview mit Jean-Paul Sartre, in: *New Left Review*, No. 58/1969, p. 45.

gegebene einzelne Situation in der lebensphilosophischen Variante des bürgerlichen Denkens. Das „An-sich“ (das heißt das außerhalb der Subjektivität des einzelnen Seiende) sei dieser äußerst subjektivistischen Form des Existentialismus nach indifferent, es sei „eine Immanenz, die sich nicht realisieren, eine Behauptung, die sich nicht behaupten, eine Aktivität, die nicht handeln kann, da es von sich selbst verstopft ist“.⁸¹ Das Verhältnis des „An-sich“ und des „Für-sich“ (das heißt des subjektiv-individuellen Bewußtseins) ist in Zweideutigkeit gehüllt. Es gilt aber die eigenartige, von Schopenhauer und Kierkegaard angebahnte und sich in der bürgerlichen Lebensphilosophie der imperialistischen Epoche entfaltende Spielart des subjektiven Idealismus als bestimmend: „Das Für-sich ist eigentlich nichts anderes als das reine Zu-Nichts-Werden [néantisation] des An-sich ...“⁸² Die Zweideutigkeit verharret aber: durch das Zu-Nichts-Werden des „An-sich“ „gelangt eine totale Umwälzung zum An-sich. Diese Umwälzung ist die Welt. Das Für-sich hat keine andere Reali-[36]tät als diejenige, daß es das Zu-Nichts-Werden des Seins ist. Seine einzelne Qualifikation rührt von dem her, daß es das Zu-Nichts-Werden des individuellen und singulären An-sich und nicht das eines Seins überhaupt ist.“⁸³ Diese subjektiv-idealistische Tendenz geht nicht so sehr von der Subjektivität der Erkenntnis, sondern von der Subjektivität der individuell-menschlichen „Existenz“ aus. Hinter dieser „Existenz“, unter ihr und gegen sie sei die „Welt“ da, der aber eine gewisse Zweideutigkeit anhafte: sie sei jenseits der individuell-menschlichen Subjektivität, sie sei jedoch insofern, soweit sie für diese Subjektivität gegeben ist. „Die Welt ist menschlich. Man sieht die ganz besondere Lage des Bewußtseins: das Sein ist überall, gegen mich, um mich; es drückt auf mich, belagert mich, ich bin immer von Sein zu Sein zurückgeworfen ... Ich will dieses Sein ergreifen, und ich finde nicht mehr als *mich selbst*.“⁸⁴ Der Mensch „existiert“: indem er sich überschreitet und außer sich ist, indem „er sich entwirft und indem er sich außerhalb seiner verliert“⁸⁵, diese Transzendenz sei aber letzten Endes absurd, nichtig und mit Tragik geschwängert. Der Mensch sei in die „Welt“ geworfen, der Existentialismus weiß aber über diese „Welt“ nichts und will auch über sie nichts wissen. „Unser Ausgangspunkt ist tatsächlich die Subjektivität des Individuums ...“⁸⁶, schrieb Sartre, und seine ursprüngliche Konzeption vermeinte diesen Punkt bis zu einem Kreis auszudehnen, wobei er die Möglichkeit der Wahrheit einer die „Gegenstände“ widerspiegelnden Erkenntnis oder die des wissenschaftlichen Ergreifens von objektiven kausalen Zusammenhängen mit den Argumenten des Positivismus ablehnte.⁸⁷

⁸¹ J.-P. Sartre, *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, Paris 1943, p. 32.

⁸² Ebenda, p. 711.

⁸³ Ebenda, pp. 711 f.

⁸⁴ Ebenda, p. 270.

⁸⁵ J.-P. Sartre, *Drei Essays: Ist der Existentialismus ein Humanismus? Materialismus und Revolution. Betrachtungen zur Judenfrage*, Frankfurt (Main) 1960, S. 35. – Diese Absurdität der *Existenz* versetzt sich in das Sein des *Philosophen-Existentialisten*, wo sie als eine unauflösbare Antinomie erscheint; in der adäquatesten Gattung dieser Einstellung – im introspektiven Selbstbekenntnis – legt Sartre über diese Antinomie detailliert und exhibitionistisch Rechenschaft ab. In „La nausée“ „ist es mir gelungen, die unbestätigte, bittersalzige Existenz meiner Mitmenschen zu beschreiben, meine eigene habe ich aber weggelassen. Ich war Roquentin (der Held von „La nausée“ – A. G.), ich führte das Gewebe meines Lebens ohne Nachsicht vor, zugleich war *ich* der Erwählte, der Chronist der Hölle, der als ein Photomikroskop aus Glas und Stahl die eigenen Protoplasma-Flüssigkeiten untersuchte. Später legte ich fröhlich dar, daß der Mensch unmöglich sei; als ein solcher unterschied ich mich von den anderen dadurch, daß ich bevollmächtigt war, diese Unmöglichkeit zu manifestieren; dies hat aber die Unmöglichkeit verklärt, sie wurde meine intimste Möglichkeit, der Gegenstand meiner Sendung, das Sprungbrett meines Ruhms.“ (J.-P. Sartre, *Les mots*, Paris 1964, p. 210)

⁸⁶ J.-P. Sartre, *Drei Essays*, S. 25.

⁸⁷ Ebenda, S. 47 ff. – „Die Zufälligkeit ist das Wesentliche. Ich will damit sagen, daß die Existenz ihrer Bestimmung nach nicht Notwendigkeit sei. Existieren heißt *dasein*; die Existierenden erscheinen, sie ermöglichen, ihnen zu *begegnen*, sie sich aber nie *abzuleiten* ... Kein notwendiges Sein ist also imstande, die Existenz zu erklären; die Zufälligkeit ist kein falscher Anschein, keine aufzulösende Erscheinung; die Zufälligkeit ist das Absolute, infolgedessen die vollständige Ursachelosigkeit. Es ist alles ursachelos – dieser Garten, diese Stadt, ich selber. Wenn man dessen innewird, empfindet man Übel, und es beginnt alles zu schweben ...“ (J.-P. Sartre, *La nausée*, Paris 1947, p. 171.) – Das Fatum manifestiert sich hier in der Unvermeidlichkeit der Wahl des Ichs, wie auch im Verlauf der „Welt“ die „Situation“ aber, in der das „Für-Sich“ der „Welt“ begegnet, ist für das Ich nur durch seine Wahl gegeben, so daß „man bei Sartre eigentlich nicht von einer echten Situationsbedingtheit sprechen kann. Jede Situation muß erst in Freiheit von mir gewählt werden, wenn sie für mich relevant werden soll. Sartre erkennt letztlich keine ‚Geworfenheit‘ an. Die Tatsache meiner Geburt, der Zugehörigkeit zu einer bestimmten Epoche oder einer bestimmten Situation muß von mir aktualisiert werden ...“ (W. Schulz, *Philosophie in der veränderten Welt*, Pfullingen 1972, S. 307).

Ein fundamentales Moment der Subjektivität – und der Transzendenz – der „Existenz“ sei das Setzen des „Anderen“, der als Entfremdung des Ichs gelte, während der Konflikt beider als die ursprüngliche und ständige Tragik der „Existenz“ verstanden wird. Es dünkte der existentialistischen Pseudodialektik, durch das Setzen des „Anderen“ den Gegensatz von Idealismus und Materialismus überwinden zu können. Zwar setzte sie ihre Dilemmas in paradoxen Formulierungen fest, aber sie sagte sich nicht vom individualistisch-subjektivistischen Ausgangspunkt los: „... ich bin es, der durch die Affirmation meiner freien Spontaneität den Anderen zustande bringt.“⁸⁸ Dieser Existentialismus wollte die Philosophie der Tätigkeit sein, welche sie jedoch nicht als die aus dem objektiven Gesellschaftsprozeß stammende und in diesem mündende Tätigkeit, auch nicht als das Bewußtsein dieser Tätigkeit, vielmehr als die Tätigkeit des individuellen Bewußtseins deutete, die in der Kontemplation befangen bleibt und deren Gegenstand letztlich sie selbst – [37] und die Transzendenz ihrer selbst – ist. Als Grundsatz der Erklärung gilt also das zum philosophischen Prinzip erhobene Psychologisieren – die „existentielle Psychoanalyse“ –, und die Konklusion sei die Verheißung einer Ethik. Die angekündigte Sartresche Ethik wurde aber nicht geschrieben: früher nicht, weil von der Subjektivität des Ichs aus – bei radikaler Ausschaltung der Gesellschaftlichkeit – auch keine idealistische Ethik zu konstruieren ist, später nicht, weil Sartre zwar die Gesellschaftlichkeit in sein Denken einbezogen hat, aber auf existentialistische Weise; er war von den Möglichkeiten der Ethik enttäuscht, war aber gewillt, die Gesellschaft letztlich von dem „Für-sich“, von der Subjektivität des einzelnen aus zu verstehen.

In der bürgerlichen Krisenstimmung der Nachkriegsjahre, „zur Zeit der Kellerkerzen und existentialistischen Selbstmorde“⁸⁹, haben der sich auf das „Sein“ berufende, zugleich ungezügelter Subjektivismus, der schroffe Wechsel des abstrakten Rationalismus – anhand der Husserlschen Deutung des „cogito“ – in den Irrationalismus, der Kult der fatalen Ungebundenheit des in extreme Situationen geworfenen Ich, die prophetische, jedes störende Thema und jede störende Beziehung für nichtig erklärende Ankündigung der existentialistischen Leitgedanken eine große Resonanz gehabt und sind philosophische Mode geworden. Französische (und nicht nur französische) bürgerliche und kleinbürgerliche Intellektuelle haben in dieser Philosophie einen Ausdruck ihrer Erlebnisse gefunden: Sartres Existentialismus entsprach ihren Erfahrungen während der Kriegsjahre, ihrer Begegnung mit der für sie unverständigen und unverständlichen Geschichte und ihrer „Wahl“, die deutsche faschistische Okkupation abzulehnen, wie auch der Nachkriegssituation, die sich in ihrem Bewußtsein als Zerfall der Objektivität, als Riß der realen Determinationsbande, als völlige Unbestimmtheit der Wahl widerspiegelte. Die subjektivistische Auffassung von „Das Sein und das Nichts“ gewann eine fast hysterische Popularität gerade dann, als sie für seinen Autor selbst gewissermaßen problematisch zu werden begann. Seinen autobiographischen Reflexionen und den Erinnerungen von Simone de Beauvoir nach hat Sartre „die Macht der Dinge“ zur Zeit des Weltkrieges in seinem persönlichen Schicksal empfunden; „... ich begann es zu erlernen, was ich die menschliche Realität inmitten der Dinge nannte: das Sein in der Welt“⁹⁰. Diese Kraft – „die Macht der Dinge“ – widersetzte sich in den Klassenkämpfen des anderthalben Jahrzehnts nach 1945 nicht nur Sartres früheren und derzeitigen politischen Illusionen. Der Konflikt zwischen diesen Illusionen und der Wirklichkeit der Klassenkämpfe hatte auch philosophische Konsequenzen, [38] die den weiteren Ausbau oder die folgerichtige Aufrechterhaltung des ursprünglichen existentialistischen Gedankensystems in Sartres Lebenswerk unmöglich machten; sie haben auch die Mode des Existentialismus durchkreuzt. Das pure Registrieren der „Macht der Dinge“ kann im existentialistischen Denken Platz haben; es beginnt diese nur dann und dort zu unterhöheln und zu zersetzen, wenn und wo es sie nicht nur als Gegebenheit und als Geschick betrachtet, sondern wenn und wo es sie zu *erklären* genötigt sieht. Hat Sartre „mit seiner

⁸⁸ J.-P. Sartre, *L'être et le néant*, p. 348.

⁸⁹ J.-P. Sartre, *Merleau-Ponty vivant*, in: *Les Temps Modernes*, No. 184-185/1961, pp. 319 f. – Diese Resonanz entsprach nicht völlig Sartres politischen und moralischen Absichten (vgl. S. de Beauvoir, *La force des choses*, Paris 1963, pp. 50 ff.), dies veränderte aber weder die soziale Natur der existentialistischen Mode noch ihren Zusammenhang mit der Philosophie Sartres.

⁹⁰ Interview mit Sartre, in: *New Left Review*, No. 58/1969, pp. 43 f. – „Es hat sich plötzlich alles verwirrt; die Ewigkeit wurde zertrümmert: Sartre fand sich, seine Richtung verlierend, zwischen der Vergangenheit der Illusionen und der Zukunft der Finsternis. Er verteidigte sich mit seiner Moral der *Authentizität*: vom Standpunkt der Freiheit sei es möglich, daß alle Situationen selig machen, falls man sie durch einen Entwurf annimmt.“ (S. de Beauvoir, *La force des choses*, p. 15)

historischen Gebundenheit ... auch seine Abhängigkeit erkannt“, wie Simone de Beauvoir berichtet, so fühlte er sich früher oder später zu dem Versuch gezwungen, diese Gebundenheit und Abhängigkeit, das heißt aber den historischen Prozeß zu verstehen. Ende der 40er Jahre wollte er schon keine Ethik mehr erarbeiten⁹¹, zugleich „war er nicht gewillt, auf die Konzeptionen der Negativität, der Interiorität, der Existenz und der Freiheit, wie er sie in seinem Werk ‚Das Sein und das Nichts‘ ausgearbeitet hatte, zu verzichten, und er verzichtete auch niemals auf sie“⁹². Unter dem Einfluß von Merleau-Ponty und im Sinne von dessen Philosophie begann er, die historische Erfahrung – und auch den Marxismus – in sein Denken einzubeziehen.⁹³ Er ging über diese Marxismus-Deutung letzten Endes auch dann nicht hinaus, als Merleau-Ponty Sartres (sich als vorübergehend erweisende) politische Annäherung an die revolutionäre Arbeiterbewegung einer vehementen Kritik unterzog⁹⁴ und im philosophischen Schaffen Merleau-Pontys die direkte Kritik am Marxismus sowie eine von der Sartreschen verschiedene Form der Lebensphilosophie in den Vordergrund trat.

Seit der zweiten Hälfte der 50er Jahre versuchte Sartre, einen existentialistischen Marxismus zu konstruieren; dies war – nicht zunächst, aber unter anderem – ein Symptom der Krise des Existentialismus. Seinem Bekenntnis nach rief „die *Realität* des Marxismus“, „die schwere Präsenz der den Marxismus *als Praxis lebenden* Arbeitermassen“ sein Interesse für den Marxismus wach⁹⁵, dieses Erlebnis brach sich aber am Prisma des Existentialismus und schlug sich als zweifache Illusion nieder: Sartre glaubte einerseits, man brauche die Annahme mancher Kategorien der marxistischen Geschichtsauffassung zur Überbrückung der Krise des *Existentialismus*, und andererseits, die vermeintliche Krise des Marxismus sei nur durch die Annahme der Grundgedanken des *Existentialismus* zu überwinden; so könne sich der Existentialismus die Geschichte, der Marxismus aber das Individuum zu eigen machen. „Gelangt das existentialistische Denken (wenigstens das meine) zum Marxismus, und ist es gewillt, sich mit [39] ihm zu integrieren, so ist das eine Folge seiner inneren Antriebe und nicht par excellence die der marxistischen Philosophie ... Wofern der historische Materialismus den Ursprung jeder Dialektik, das heißt die Praxis der durch seine Materialität beherrschten Menschen unmittelbar ergreift, ist er eine Erfahrung, die jedermann hinsichtlich seiner *Praxis* und Entfremdung besitzen kann (und reell auch besitzt) er ist zugleich die rekonstruktive und konstruktive Methode, die das Ergreifen der menschlichen Geschichte als einer Totalisation im Prozeß möglich macht. So findet sich das Denken der Existenz wieder in den historischen Prozeß geworfen ...“⁹⁶ Was sich aber Sartre für die Lösung der philosophischen Krise ausdachte, erwies sich als Reproduktion dieser Krise, weil es innerhalb der in die Krise geratenen Grundideen blieb. Die relativ kohärente Gedankenwelt von „Das Sein und das Nichts“ zerfiel; der übergroß gewordene Torso des geschriebenen ersten Bandes der „Kritik der dialektischen Vernunft“ stellte aber keine neue, umfassende Konzeption an die Stelle der alten, sondern brachte eine eklektische „Totalisation“ zustande, in der das Neuformulieren der zerbröckelnden Momente von „Das Sein und das Nichts“ dominierend war. Sartre wollte – konnte jedoch nicht – die Geschichte vom existentialistisch aufgefaßten Individuum aus konstruieren; dieses Fiasko haben auch Sartres antimarxistische Gegner, sowohl der zur politischen Rechten neigende Aron als auch der sich um die Wiedererweckung des Proudhonismus bemühende Gurvitch, festgestellt. Aron zeigte, daß die Leitgedanken der „Kritik der dialektischen Vernunft“ überwiegend von „Das Sein und das Nichts“ herrühren: die „*Praxis*“ entspreche dem Begriff des „*Für-sich*“ und wie in Sartres origineller Konzeption das „*Für-sich*“, so sei hier die individuelle und subjektive Praxis, die singuläre Erfahrung und Situation der Ausgangs- und Endpunkt: die Dialektik knüpfe an die „*Praxis*“, diese aber an den alten Begriff des Existentialismus, an den des „Entwurfs“ an; die „Totalisation“ sei bestimmt, von der „*Praxis*“ zur

⁹¹ Sartre vergegenwärtigte sich zu dieser Zeit, daß die „moralische Attitüde dann erscheint, wenn die technischen und sozialen Bedingungen das positive Verhalten unmöglich machen. Die Moral ist eine Gesamtheit von idealistischen Tricks, die verhelfen, das durch die Knappheit der Ressourcen und den Mangel an Technik heraufgezwungene Leben zu erleiden.“ (Ebenda, p. 218)

⁹² Ebenda, p. 17

⁹³ Vgl. J.-P. Sartre, Merleau-Ponty vivant, p. 324.

⁹⁴ Vgl. M. Merleau-Ponty, Les aventures de la dialectique, Paris 1955.

⁹⁵ J.-P. Sartre: Critique de la raison dialectique, t. I., Paris 1960, p. 23.

⁹⁶ Une lettre de J.-P. Sartre: Marxisme et philosophie de l'existence, in: R. Garaudy, Perspectives de l'homme. Existentialisme, pensée catholique, structuralisme, marxisme, Paris 1969, pp. 111 f.

„Geschichte“ zu führen, diese „Totalisation“ – *die* bewußtseinsmäßige Handlung der individuellen Subjektivität – könne jedoch selbst zum adäquaten *Bewußtsein* der Geschichte nicht gelangen⁹⁷. Gurvitch kam zu ähnlichen Schlußfolgerungen. Wie auch Aron unterstützte er Sartres Kritik am Marxismus-Leninismus (besonders am dialektischen Materialismus und an der Idee des sozialen Determinismus), er kritisierte aber die *Form* des Sartreschen Idealismus, den extremen Subjektivismus und Dogmatismus seiner existentialistischen Anschauung, die Identifikation von Freiheit und Praxis, die Unfruchtbarkeit der existentialistischen Dialektik in der Geschichtser-[40]kenntnis; Sartre beschäftige sich „mit einer imaginären sozialen Welt, die im ganzen von der dialektischen Vernunft gesetzt wurde“⁹⁸.

Das Schicksal des geplanten zweiten Bandes der „Kritik der dialektischen Vernunft“ weist auf den Holzweg des Sartreschen Existentialismus hin: der erste Band, sagte Sartre Ende der 60er Jahre, sei ein „abstraktes Werk“, er beschäftige sich mit der *Möglichkeit* der Geschichte und deren Kategorien, „der Gegenstand des zweiten Bandes sei die Geschichte“. Dieser zweite Band sollte dem Ziel zustreben, „die dialektische Begreiflichkeit des Singulären zu bestätigen. So kritisch auch Sartre zu dieser Zeit auf manche Auffassungen von „Das Sein und das Nichts“ zurückschaute, so sehr er auch den Unterschied von Objektivität und Subjektivität mittels der abstrakt-„ontologischen“ Allgemeinheit der These „alles sei objektiv“ in Frage stellte, schwebte ihm dennoch beim Vorhaben des zweiten Bandes die tragische Vision des Existentialismus vor. Sartre erkannte an, „es existiert die eigenartige Realität der gesellschaftlichen Tatsachen“, er vermeinte aber, daß „als Folge dieser Realität jede Totalisation des Individuums in Verbindung mit dieser Realität entweder scheitert, fehlgeht oder eine negative Totalisation ist“.⁹⁹ Sartre hat aber den zweiten Band nicht geschrieben und hat – sich auf die Unzulänglichkeit seiner historischen Kenntnisse berufend – auch darauf verzichtet, ihn zu konzipieren. Ist es aber nicht vielmehr ein Zeichen des theoretischen Scheiterns als das der Unzulänglichkeit der Kenntnisse, daß er nicht versucht, „die dialektische Begreiflichkeit des Singulären zu bestätigen“? War er nicht vielmehr gezwungen, das Erklären der Geschichte zu entsagen, weil die Geschichte auf Grund der Konzeption des ersten Bandes der „Kritik der dialektischen Vernunft“ nicht zu erklären ist? Die totale gedankliche Krise drückt sich in Sartres heutigem ultrarevolutionärem Tätigkeitsfieber aus, das ihn zum Auftreten in politischen Miniattraktionen von „linken“ antikommunistischen Sekten antreibt, sie erscheint im resignierten Zweifel, mit dem er sein geistiges Schaffen betrachtet. Der Existentialismus übte zur Zeit der Studentenbewegungen in Frankreich eine größere Anziehungskraft aus,¹⁰⁰ er büßte dann später an Einfluß wieder ein. An den offensichtlichen Fluktuationen seiner

⁹⁷ Vgl. R. Aron, *Histoire et dialectique de la violence*, Paris 1973, pp. 184 ff. – Dieser existentialistische Individualismus ist letztlich der positivistischen „analytischen“ Auffassung, die er verurteilt, nicht fremd. „In analytischer Sprache ausgedrückt tendiert die *Kritik* zu dem Ziel“, schreibt Aron über die „Kritik der dialektischen Vernunft“, „den *methodologischen Individualismus ontologisch zu begründen*. Es ist selbstverständlich, daß sowohl Sir Karl Popper als auch Fr. Hayek – falls sie das Buch lasen – ihre heimische Welt zu erkennen hatten. Nichtsdestoweniger gewiß bezweifeln beide auf implizite oder explizite Weise die ontologische Realität der Kollektive. Sartre ist aber bestrebt, die ganze sozial-historische Realität auf die individuelle *Praxis* zurückzuführen, die seiner Meinung nach das ontologisch einzig Reale oder mindestens die ontologische Quelle der praktischen Ensembles oder der Gegendialektik sei, wo die individuelle *Praxis* sich entfremdet und zu verschwinden scheint ... Sartre begründet den methodologischen Individualismus ontologisch, er leitet aus diesem die entscheidende Rolle der teleologischen Deutung oder der Erklärung durch Ziele in den Humanwissenschaften ab; die Analytiker finden diese teleologische Deutung in ihrer eigenen Methode.“ (Ebenda, S. 227 f.)

⁹⁸ G. Gurvitch, *Dialectique et sociologie*, Paris 1962, pp. 170 f. – „Diese Philosophie sublimiert die individuelle Existenz, die durch seine Entfremdungen in der Naturwelt und Gesellschaftswelt zu sich selbst zurückkehrt und die Freiheit erreicht.“ (Ebenda, pp. 173 f.)

⁹⁹ Interview mit Jean-Paul Sartre, in: *New Left Review*, No. 58/1969, pp. 57 ff.

¹⁰⁰ Etliche Anhänger von Sartre gaben sich damals der Illusion hin, daß der Existentialismus Frankreich erschüttert habe. (Vgl. Epistémon, *Ces idées qui ont ébranlé la France* [Nanterre, novembre 1967 – juin 1968.], Paris 1968) Ein Exponent der sich mit dem Existentialismus auseinandersetzt, ihm jedoch nahestehenden „Frankfurter Schule“ – Alfred Schmidt – behauptete noch jüngst: „Daß sich der akademisch erledigte, ja totgesagte Existentialismus in den späten sechziger Jahren als politische Sprengkraft erwies, die das kapitalistische System zu erschüttern vermochte, mußte nicht nur die Herrschenden, sondern vor allem die kommunistischen Parteien Westeuropas beunruhigen.“ (A. Schmidt, *Statt eines Vorworts: Geschichte als verändernde Praxis*, in: H. Marcuse/A. Schmidt, *Existentialistische Marx-Interpretation*, Frankfurt/Main 1973, S. 9.) Zwei Illusionen verflochten sich in diesen Mutmaßungen: die irrealen Einschätzung des historischen Stellenwerts der *Studentenbewegung* und die Übertreibung der Bedeutung des *Existentialismus*. Die politische Krise, die von den objektiven Widersprüchen der französischen Gesellschaft herrührte, fiel mit der spezifischen akuten Krise des

Wirkung ist die Richtung des Verfalls abzulesen.¹⁰¹ Auch in den Wandlungen von Sartres „Situation“ tritt die philosophische Krise des Existentialismus zutage: früher war der Existentialismus das Surrogat der politischen Handlung, jetzt ist der theatralische Schein einer moralisierenden politischen Tätigkeit zum Surrogat von Sartres gescheiterter existentialistischer Philosophie geworden.

[41] Der Existentialismus Sartreschen Typs ist aber nur *eine* Schule und Möglichkeit der lebensphilosophischen Richtung. Merleau-Ponty, in der philosophischen Öffentlichkeit neben Sartre als Repräsentant des französischen Existentialismus betrachtet, modifizierte den reinen Anthropologismus und Subjektivismus in Richtung einer *universellen* „Seinsphilosophie“; dieser Anthropologismus und Subjektivismus hatte alles, was jenseits der „Existenz“ des menschlichen Individuums stattfindet, das heißt die Natur und die Technik, die Wissenschaften und letztlich auch die Gesellschaft aus dem Gegenstand ihres philosophischen Interesses ausgeschaltet. Hatte Merleau-Ponty sich einige Jahre nach 1945 mit Sartre solidarisch erklärt, galt er als militanter Verteidiger des Existentialismus, so hatte er dennoch – innerhalb des grundlegenden Einverständnisses – mit Vorbehalt die Konzeption von „Das Sein und das Nichts“ aufgenommen; seine Vorbehalte und Einwände wurden später, in den 50er Jahren, stärker akzentuiert und waren mit der von Sartre abweichenden Tendenz seines Denkens verbunden. Diese Unterschiede signalisierten im Vergleich mit dem Existentialismus Sartreschen Typs die Formwandlung der Lebensphilosophie, wenn auch ziemlich vage, weil Merleau-Pontys programmatische Zweideutigkeit¹⁰² seine Philosophie mit einem ahnungsvollen und zwielichtigen Schleier verhüllte. Merleau-Pontys Philosophie bewahrte den Existentialismus der Pariser Schule im engeren Sinne, aber nicht als ihren ausschließlichen und hauptsächlichen Inhalt, sondern als ein Moment einer sich Heideggers „Seinsphilosophie“ annähernden philosophischen Auffassung.¹⁰³ Merleau-Ponty war – mit Sartre – der Meinung, der Begriff der „Existenz“ sei jenseits des erkenntnistheoretischen Grundproblems,¹⁰⁴ und er hielt diesen Gedanken auch später aufrecht. Er stellte aber den Sartreschen Dualismus des „An-sich“ und des „Für-sich“ auch zur Zeit ihrer Geistesbrüderschaft

Studententums zusammen; zweifellos, wenn auch weniger augenfällig, dominierte das erste Moment in dieser Verflechtung; und galt der Frühling von 1968 als eine Erschütterung im französischen politischen und geistigen Leben, so war das zunächst (obschon nicht ausschließlich) die Folge der Streikbewegung und der politischen Kämpfe der Arbeiterschaft. Die Ereignisreihe vom Mai/Juni 1968 in Frankreich war eine Station der Belebung der Klassenauseinandersetzungen, ein Symptom und Faktor der politischen Labilität der bürgerlichen Welt, sie gedeiht aber nur im Spiegel des falschen Bewußtseins der „Neuen Linken“ – bzw. des alten Anarchismus – zur welthistorischen Wende. In der geistigen Wirrnis der „linken“ Gruppierungen vermengten sich die Bruchstücke des Anarchismus, des Neotrotzkismus, des Maoismus, des „Freudomarxismus“, der durch Marcuse vermittelten „kritischen Theorie“ mit den Termini des Sartreschen Existentialismus. Dieser war aber eher eine fertig gefundene philosophische Phraseologie mancher „linker“ Gruppierungen als ihre primäre ideelle Inspiration. Deshalb konnte Sartre über sein Erlebnis im Frühling 1968 später behaupten: „Ich meinerseits fühlte mich als Außenseiter: heute ein Star, morgen ein pensionierter Veteran.“ (In: Neues Forum, Heft 245/1974, S. 12.) Die Wandlungen der politischen und geistigen Mode im Pariser Quartier Latin erwecken mal den Anschein, der Existentialismus gehöre völlig und endgültig der Vergangenheit an (wie zur Zeit der strukturalistischen Welle), und mal den Anschein, er sei die wahre Bewegkraft der großen sozialen Erdrutsche (wie im Frühling 1968).

¹⁰¹ „Die Existenzphilosophie hat ihre provokative Kraft weitgehend verloren, die Tendenzen der neueren Philosophie scheinen gleichermaßen den Existentialismus und dessen Wortführer in den Hintergrund zu verweisen. Ernst Jünger dürfte nur noch von einigen Eingeweihten gelesen werden. Karl Jaspers stößt allenfalls noch in theologischen Lagern auf Interesse, und selbst die früher modisch hochgespielte Auseinandersetzung mit Frankreichs prominentestem Philosophen, Jean-Paul Sartre, hat sich merklich abgekühlt.“ (In: Neue Zürcher Zeitung, 27.9.1974) – Sartre entdeckte letztlich den Anarchisten in sich (vgl. *Le Nouvel Observateur*, No. 556/1975, p. 64) und somit auch eine neue Spannung seiner eigenen Tätigkeit: sein Schaffen sei das eines „klassischen Intellektuellen“, obwohl er sich dessen bewußt wurde, daß der Intellektuelle sein Intellektuellenwesen in der anarchistisch-„maoistischen“ Aktion aufzugeben hätte. (Vgl. in: *Le Monde*, 17.5.1974) Der subjektivistische Aktionismus und die von der revolutionären Tätigkeit losgelöste existentialistische geistige Beschäftigung bilden aber nicht einen Widerspruch von *zwei Typen* der Intellektuellen, sondern zwei Beziehungen *derselben* pseudorevolutionären bürgerlich-kleinbürgerlichen Attitüde.

¹⁰² Vgl. M. Merleau-Ponty, *Éloge de la philosophie*, Paris 1953, pp. 11 ff. – Vgl. auch A. de Waelhens, *Situation de Merleau-Ponty*, in: *Les Temps Modernes*, No. 184-185/1961.

¹⁰³ Über die Veränderungen und die Kontinuität von Merleau-Pontys Philosophie vgl.: J. Hyppolite, *Sens ex existence dans la philosophie de Merleau-Ponty*, Oxford 1963. – G. Pilz, *Maurice Merleau-Ponty. Ontologie und Wissenschaftskritik*, Bonn 1973. – Die Wandlungen von Merleau-Pontys Philosophie hingen mit den Veränderungen seiner gesellschaftlichen Attitüde, seiner politischen Einstellung zusammen.

¹⁰⁴ M. Merleau-Ponty, *Sens et non-sens*, Paris 1948, pp. 143 ff.

in Frage, wobei er sich auf diese, den Unterschied von Subjektivität und Objektivität, von Bewußtsein und Materie vermeintlich überwindende Zweideutigkeit berief. Später widersetzte er sich der *bloß* anthropologischen Bestimmung des Existentialismus: „Das Existieren ist selbst bei Sartre kein nur anthropologischer Terminus: die Existenz entdeckt angesichts der Freiheit eine ganz neue Gestalt der Welt, sie entdeckt eine Welt, die für sie Versprechen und Gefahr ist, eine Welt, die der Existenz eine Falle stellt, sie verführt oder unterliegt, eine Welt, die keine flache Welt der Kantschen Gegenstände der Wissenschaft ist, sondern eine malerische Gegend der Hindernisse und Wege, endlich eine Welt, in der wir ‚existieren‘ und die nicht .nur die Bühne unserer Erkenntnis und des freien Willens ist.“¹⁰⁵

[42] Diese allgemeine „seinsphilosophische“ Perspektive, in der auch Bergson, Whitehead und Nicolai Hartmann ihren Platz erhielten, wurde vor allem durch die Philosophie von Husserl und Heidegger (nicht nur durch die Konzeption von „Sein und Zeit“, sondern immer mehr durch die Seinsmythologie des späten Heidegger) bestimmt. In Merleau-Pontys Denken waren sowohl die Wirklichkeitsauffassung als auch die Wissenschaftsdeutung – in Husserls Spuren – von jeher ambivalent; seine Philosophie war von der Ambivalenz der Phänomenologie durchdrungen.¹⁰⁶ Er wollte die Erkenntnistheorie durch die Erörterung erkenntnistheoretischer Probleme – früher in Richtung auf eine existentialistische, später auf eine allgemeinere lebensphilosophische „Ontologie“ – überschreiten und überwinden. Merleau-Ponty reflektierte zwar auf die Themen der Psychologie, der Sprachwissenschaft, der Ethnologie, sogar der Naturwissenschaften – er betrachtete die „analytische“ Erkenntnis nicht für irrelevant, wie Sartre – , die Zweideutigkeit seines eigenen Wissenschaftsbegriffes übertrug er aber in seinen Reflexionen letztlich auf die Wissenschaft selber. „Die Wissenschaft manipuliert die Sachen und verzichtet darauf, in ihnen zu wohnen“¹⁰⁷, behauptete er in seinem letzten abgeschlossenen Werk, wobei auch seine Termini Heidegger zitieren. Dementsprechend nahm er in seinen naturphilosophischen Vorlesungen auf die Naturwissenschaften Bezug, nicht aber, um zu erkennen, was das Sein sei, sondern was es nicht sei.¹⁰⁸ Merleau-Pontys neoromantische Naturkonzeption, die mit der neoromantischen erkenntnistheoretischen Fetischisierung der Kunst (insbesondere der Malerei) verknüpft war, mündete in der „Ontologie“ des „Fleisches“ („chair“). Seinen postumen Ausführungen nach sei dies der letzte Begriff; dieses „Fleisch“, dieser „Leib“ – „der Leib der Welt“ und „der Leib des Ichs“ – sei keine Materie und kein Geist, auch keine Substanz, sondern *das sichtbare* „Sein“ (im „seinsphilosophischen“ Sinn dieses

¹⁰⁵ M. Merleau-Ponty, *Signes*, p. 196. – Übrigens hat auch Sartre in „Das Sein und das Nichts“ die Möglichkeit einer universellen „Ontologie“ nicht ausgeschlossen; das weitere Ziel sei auch nach ihm die „metaphysische Theorie des Seins im allgemeinen“ (J.-P. Sartre, *L’être et le néant*, p. 428), die existentialistische Auffassung vom Desinteresse des „An-Sich“ – und das Desinteresse der existentialistischen Auffassung am „An-Sich“ –, die Alleingültigkeit des Anthropologismus beschränkte aber die Sartresche „Ontologie“ auf das aus dem Ich und dem Anderen konstruierte menschliche „Sein“. (Über das Verhältnis der Sartreschen Konzeption zu den „Sozialontologien“ Husserls, Heideggers und Bubers vgl.: M. Theunissen, *Der Andere. Studien zur Sozialontologie der Gegenwart*, (West-)Berlin 1965, S. 187 ff.) Sartre tröstete sich Anfang der 60er Jahre damit, daß Merleau-Ponty eigentlich nicht unter den Einfluß des späten Heidegger geraten sei, sondern sich ihre Wege nur gekreuzt hätten. Sartre mußte aber auch konstatieren: aus Merleau-Pontys Feder stammten manchmal Worte, die vom Standpunkt des existentialistischen Anthropologisierens als „beunruhigend“ erschienen. „Es ist ärgerlich, wenn jemand heute so etwas schreibt, daß nicht der Mensch das Absolute sei“, meinte Sartre. Er vergegenwärtigte sich aber, daß diese Seinsauffassung das Anthropologisieren trotzdem nicht unterschlägt, da nach Merleau-Pontys Spätphilosophie „den Menschen die grundlegende Berufung bestimmt, das Sein in seinen Besitz zu setzen, das Sein jedoch vom Geschick, sich durch den Menschen zu erfüllen, bestimmt wird“. (J.-P. Sartre, *Merleau-Ponty vivant*, p. 367) Registrierte auch Hyppolite – ebenfalls von der Position des Existentialismus her – die Unterschiede zwischen der Philosophie von Sartre und Merleau-Ponty, unter anderem, daß „Merleau-Pontys Philosophie den Dualismus von An-Sich und Für-Sich, von völliger Trägheit und aktivem Projekt ablehnt“, daß Merleau-Ponty zufolge die Menschen „eine zweideutige, natürliche Existenz prolongieren“, betrachtete er diese Divergenzen als sekundär. (J. Hyppolite, *Existence et dialectique dans la philosophie de Merleau-Ponty*, in: *Les Temps modernes*, No. 184-185/1961, pp. 230 f.)

¹⁰⁶ „Phänomenologie ist Wesensforschung – alle Probleme, so lehrt sie, wollen gelöst sein durch Wesensbestimmungen: Bestimmung des Wesens der Wahrnehmung etwa, des Wesens des Bewußtseins. Doch ebenso sehr ist Phänomenologie eine Philosophie, die alles Wesen zurückversetzt in die Existenz und ein Verstehen von Mensch und Welt in der ‚Faktizität‘ fordert ... Sie hat es abgesehen auf Philosophie als ‚strenge Wissenschaft‘ – doch gleich wohl ist sie Besinnung auf Raum, Zeit und Welt des ‚Lebens‘.“ (M. Merleau-Ponty, *Phänomenologie der Wahrnehmung*, (West-)Berlin 1966, S. 3)

¹⁰⁷ M. Merleau-Ponty, *L’il et l’esprit*, Paris 1964, p. 9.

¹⁰⁸ M. Merleau-Ponty, *Résumés de cours*. Collège de France. 1952-1960, Paris 1968, pp. 118 f. – Auch Sartre versöhnte sich mit dieser Naturphilosophie als er sich von ihrem Gegensatz zum dialektischen Materialismus vergewissert hatte. (Vgl. J.-P. Sartre, *Merleau-Ponty vivant*, p. 365 f.)

Terminus).¹⁰⁹ Er war gewillt, eine „absolute Philosophie“ zu schaffen, stieß aber an die unlösbaren Schwierigkeiten dieser „absoluten Philosophie“. In seinen zur geplanten „Seinsphilosophie“ konzipierten Erläuterungen und Entwürfen in er um die *Möglichkeit* der „Ontologie“, die „metaphilosophische“ Problematik herum. Heidegger folgend vermeinte Merleau-Ponty, mit einer Seins- und Sprachmythologie die Anthropologie (und den Humanismus) zu überwinden, nach welcher „die Dinge uns besitzen, nicht wir die Dinge in unserem Besitz haben ... Die Sprache besitzt uns, nicht aber haben wir die Sprache in unserem Besitz. Das Sein spricht in uns, nicht wir sprechen über das Sein.“¹¹⁰ Die letzte Instanz – das „Fleisch“, der „Leib“, das sichtbare „Sein“ – war jedoch [43] an die menschliche Subjektivität gebunden; in dieser Auffassung erscheint die Natur nicht als Materie, sondern nach der Konzeption der philosophischen Anthropologie ausschließlich als die „andere Seite des Menschen“; der existentialistische Subjektivismus und Anthropologismus wurden nicht beseitigt, nur einem universellen und mythischen Seinsbegriff untergeordnet. Diese Variante der Lebensphilosophie hat so die Antinomien des Existentialismus nicht aufgehoben; sie hat diese aufbewahrt und ihnen neue hinzugefügt.

Die Erneuerungsbestrebungen der Lebensphilosophie werden heutzutage am stärksten vom Heideggerschen Denken angezogen,¹¹¹ das im Rahmen *eines Lebenswerks* die Kontinuität, den Unterschied und die Zusammengehörigkeit des Existentialismus und der universellen „Seinsphilosophie“ repräsentiert. Heidegger konzipierte die Grundgedanken beider Varianten der Lebensphilosophie früher und radikaler als die anderen derzeitigen Vertreter dieser Richtung: „Sein und Zeit“ (1927) galt als Bibel des Existentialismus, und obwohl Heideggers spätere Schriften, die auf seine „seinsphilosophische“ „Kehre“ folgten, eine solche Wirkung schon nicht mehr hatten, ist der direkte und indirekte Einfluß dieser Werke und Ansichten in den meisten Modifikationsversuchen, in den Synthetisierungsbestrebungen des Positivismus und der Lebensphilosophie, in den philosophischen Moden dieser bürgerlichen Geistigkeit – von den Technikmythen bis zum „strukturalistischen“ Freudismus – zu bemerken. Heidegger hat früh erkannt, daß die pure subjektivistische philosophische Anthropologie von „Sein und Zeit“ das Denken stranden läßt und daß der angekündigte zweite Band des Werkes als Fortsetzung des ersten nicht zu schreiben ist. Das Scheitern von „Sein und Zeit“ war der Ausdruck der Krise der eben neuerstandenen existentialistischen Anthropologie¹¹², und es hat ihre späteren Krisen vorweggenommen. „Sein und Zeit“ schließt mit dem Gedanken, „so etwas wie ‚Sein‘ ist erschlossen im Seinsverständnis, das als Verstehen zum existierenden Dasein gehört“. Daher die Frage: „*Wie ist erschließendes Verstehen von Sein daseinsmäßig überhaupt möglich? Kann die Frage ihre Antwort im Rückgang auf die ursprüngliche Seinsverfassung des Sein-verstehenden Daseins gewinnen? Die existenzial-ontologische Verfassung der Daseinsganzheit gründet in der Zeitlichkeit*

¹⁰⁹ M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible, suivi de notes de travail*, éd. par C. Lefort, Paris 1964, pp. 184 ff., 302 ff. – Über das Verhältnis der Philosophie von Merleau-Ponty und Heidegger vgl.: R. Boehm, *XIΛΣΜΑ*. Merleau-Ponty und Heidegger, in: *Durchblicke. Martin Heidegger zum 80. Geburtstag*, Frankfurt/Main 1970, S. 369 ff.

¹¹⁰ M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, p. 247.

¹¹¹ Pöggeler behauptet, „zu den philosophischen Strömungen, die modisch und aktuell sind, gehört Heideggers Philosophie nicht mehr“. (In: Heidegger. *Perspektiven zur Deutung seines Werks*, S. 12) Dieses Aufsichnehmen der Abgekommenheit und Unzeitmäßigkeit drückt mehr die übergeschichtliche Pose dieser Philosophie als den tatsächlichen Einfluß Heideggers aus. Die *unmittelbaren* Auswirkungen der Heideggerschen Philosophie schwanken von Zeit zu Zeit und von Land zu Land den geistigen Konjunkturen des Bürgertums entsprechend; es änderte sich aber nichts an dem Zustand, den Löwith – nicht ohne jede Übertreibung – Ende der 50er Jahre konstatierte, daß Heideggers „Wort weit über Deutschland hinaus das gegenwärtige philosophische Denken bestimmt“. (K. Löwith, *Heidegger. Denker in dürftiger Zeit*, Göttingen 1965, S. 107.) Als Habermas die Wirkungsgeschichte der Heideggerschen Philosophie einschätzte, hatte er festzustellen, daß ihr Einfluß nicht nur über die glaubenstreuen Heideggerianer hinaus – von Max Müller über Karl Löwith bis zu Herbert Marcuse reicht, sich auch nicht auf die Universitäten und auf das deutsche Sprachgebiet beschränkt, sondern sich über Frankreich bis Latein-Amerika und Japan ausdehnt. (Vgl. J. Habermas, *Philosophisch-politische Profile*, Frankfurt/Main 1971, S. 76 ff.) Über den Einfluß der Heideggerschen Philosophie vgl. auch: *Martin Heidegger: in Europe and America*, ed. by E. G. Ballard und Ch. E. Scott, The Hague 1973; J. Lacroix, *Le plus grand philosophe de notre temps*, in: *Le Monde*, 28.5.1976.

¹¹² „*Sein und Zeit* ist nicht irgendwelcher äußerer Umstände wegen nicht zu Ende geführt worden, sondern der Ansatz dieses Werkes trug die Notwendigkeit des Scheiterns in sich ... es sichert zuerst einmal die Existenz, die Sein versteht, und stellt die Geschichtlichkeit als das ‚Wesen‘ dieser Existenz vor. So ist *Sein und Zeit* nicht nur subjektivistisch-anthropologisch mißverstanden worden, sondern dieses Werk selbst geriet, weil es vom bisherigen Denken herkam, ‚wider seinen Willen‘ in die Gefahr, ‚erneut nur eine Verfestigung der Subjektivität zu werden‘ (*Nietzsche* II, 194 f.)“ (O. Pöggeler, *Der Denkweg Martin Heideggers*, Pfullingen 1963, S. 179 f.)

... Wie ist dieser Zeitigungsmodus der Zeitlichkeit zu interpretieren? Führt ein Weg von der ursprünglichen *Zeit* zum Sinn des *Seins*? Offenbart sich die *Zeit* selbst als Horizont des *Seins*?¹¹³ Auf diese Frage wird in Heideggers Spätphilosophie eine verneinende Antwort gegeben und das Problem umgekehrt: der späte Heidegger [44] will nicht vom „Dasein“ (das in seiner Terminologie die menschliche Subjektivität bedeutet) und von dessen „Zeit“ zum „Sein“ gelangen, sondern vom „Sein“ zum menschlich-subjektiven „Dasein“; deshalb knüpft er auch die „Existenz“ an das „Sein“ (die „Ek-sistenz“ ist dem späten Heidegger das „ekstatische Innestehen in der Wahrheit des Seins“).¹¹⁴ So entfernt sich Heidegger vom reinen Subjektivismus und Anthropologismus der „Existential-Ontologie“¹¹⁵, was ihm ermöglicht, die Technik, die Wissenschaft und die Geschichte in die *Thematik* seiner Philosophie einzu beziehen. Diese „seinsphilosophische“ Orientierung nähert ihn aber nicht dem wissenschaftlich-philosophischen Verständnis der Wirklichkeit, sie macht nur den Bruch mit der Philosophie wissenschaftlichen Charakters und Anspruchs noch radikaler: sie modifiziert den bloßen Subjektivismus und Anthropologismus durch die Einführung einer mystischen Pseudoobjektivität, die des „Seins“. Nach Heidegger ist das „Sein“ kein „Seiendes“, kein Objekt. „Sein“ ist keineswegs identisch mit der Wirklichkeit ...¹¹⁶ „Nirgends unter den Dingen finden wir das Sein.“¹¹⁷ „Das Denken des Seins sucht im Seienden keinen Anhalt“¹¹⁸, trotzdem wird das Ganze des „Seienden“ durch das „Sein“ bestimmt¹¹⁹; es gilt nicht nur das „Sein“, sondern auch sein Verhältnis zum „Seienden“ als unbegreifliches Geheimnis. Der Wissenschaft – der Kenntnis vom „Seienden“ – wird zwar in Heideggers Spätphilosophie Platz eingeräumt, dieser Platz befindet sich aber außerhalb des „Denkens“: denn selbst das wahre Wesen des „Seienden“ – der Natur, des Menschen, der Geschichte, der Sprache – sei der wissenschaftlichen, „objektivierenden“ Erkenntnis unzugänglich.¹²⁰ Letztlich hat die „Seinsphilosophie“ überwiegend *Negatives* über die in ihre Thematik einbezogene Technik, Wissenschaft und Geschichte zu behaupten (diese gehören ja zum Reich des „Seienden“), und sie geht über dieses bloß Negative nur insoweit hinaus, als sie auf das hinter ihnen liegende *Geheimnis*, auf das sich in ihrem Wesen verbergende, doch außer ihnen waltende, von ihnen vergessene „Sein“ hinweist. Die Heideggersche „Seinsphilosophie“ beschäftigt sich letztlich mit der Technik, der Wissenschaft und der Geschichte nur insofern, als sie die Feststellung ihres Verhältnisses mit dem „Sein“ zur Deutung der *Krise* nötig hat. Die Veränderungen der philosophischen Thematik sind auch bei Heidegger nicht immanent-gedanklichen Ursprungs; sie widerspiegeln den Prozeß der *allgemeinen Krise des Kapitalismus* vom Standpunkt der *bürgerlichen Apologie*, deren Bedürfnisse das Hervortreten des Themas *Technik* und *Wissenschaft* seit den 30er Jahren, besonders aber in der Periode nach dem zweiten Weltkrieg erzwungen haben. Die [45] Heideggersche „Seinsphilosophie“ konzipiert die *ständigen* Inhalte des lebensphilosophischen Aspekts und Moments der bürgerlichen Dekadenz auf der Ebene der extremen Abstraktheit – das Mythisieren der Krise, die antiintellektualistische Kritik an der Wissenschaft, das Ablehnen „des Wesens der Technik“, gepaart mit dem philosophisch garantierten Anerkennen und Genuß der Technik.¹²¹ Diese ständigen Inhalte sind in der „Seinsphilosophie“ mit einem *übergeschichtlichen* Schein versehen, aber zugleich mit thematischen und inhaltlichen *Veränderungen* ausgedrückt, die den Hauptphasen der allgemeinen Krise, den Geschehnissen der technischen und wissenschaftlichen Entwicklung entsprechen.

¹¹³ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen 1972, S. 437.

¹¹⁴ M. Heidegger, *Platons Lehre von der Wahrheit. Mit einem Brief über den Humanismus*, S. 69.

¹¹⁵ Vom Standpunkt seiner „Seinsphilosophie“ unterzieht Heidegger den Existentialismus einer Kritik, besonders dessen Sartresche Variante. (Vgl. ebenda, S. 79; vgl. auch M. Heidegger, *Vorträge und Aufsätze*, Pfullingen 1954, S. 233 f.)

¹¹⁶ M. Heidegger, *Vorträge und Aufsätze*, S. 182.

¹¹⁷ M. Heidegger, *Zur Sache des Denkens*, S. 3.

¹¹⁸ M. Heidegger, *Wegmarken*, Frankfurt/Main 1967, S. 106.

¹¹⁹ M. Heidegger, *Nietzsche*, Bd. 1, S. 436.

¹²⁰ Nach Heidegger ist diese fatale und uneliminierbare Beschränktheit der „wissenschaftlich-technischen Denkweise“ nur außerhalb der Wissenschaft einzusehen: „Daß Denken und Sprechen nur in einem abgeleiteten und eingeschränkten Sinne objektivierend sind, läßt sich niemals wissenschaftlich durch Beweise deduzieren. Das eigene Wesen des Denkens und Sagens läßt sich nur einsehen in einem vorurteilsfreien Erblicken der Phänomene.“ (M. Heidegger, *Phänomenologie und Theologie*, Frankfurt/Main 1970, S. 45)

¹²¹ Vgl. M. Heidegger, *Gelassenheit*, Tübingen 1959, S. 25. – Zu Heideggers Technikauffassung vgl. auch: M. Heidegger, *Die Technik und Die Kehre*, Pfullingen 1962.

Heidegger sieht die weltgeschichtliche, sogar „seinsgeschichtliche“ Bedeutung seiner Philosophie darin, daß das „Sein“ nach langer Vergessenheit jetzt in der „Seinsphilosophie“ zu Wort kommt, und so entsteht die Möglichkeit, der Herrschaft des Subjektivismus und der Anthropologie ein Ende zu bereiten, die den Menschen in ein tragisches Geschick und eine drohende Krise stößt. Unter dem Vorwand des Kampfes gegen den Subjektivismus und die philosophische Anthropologie wersetzt sich der späte Heidegger dem *Humanismus*, seine Kritik ist mehr gegen den Humanismus, als gegen den Subjektivismus und die philosophische Anthropologie gerichtet. Er wendet gegen den Humanismus ein, daß dieser das Wesen des Menschen als „Seiendes“ begreifen wolle, ohne vorher die Frage nach der „Wahrheit des Seins“ zu stellen. „Der Mensch ist vielmehr vom Sein selbst in die Wahrheit des Seins ‚geworfen‘, daß er, dergestalt existierend, die Wahrheit des Seins hüte, damit im Lichte des Seins das Seiende als Seiendes, das es ist, erscheine.“¹²² Bei Heidegger liegt das Wesen des Menschen außerhalb seiner gesellschaftlichen und naturgemäßen Realität; der Mensch wird einem mystischen, unzugänglichen, nicht zu bewältigenden Schicksal untergeordnet. Der Mensch sei „der Hirt des Seins“, dieser „Hirt“ sei aber dem von ihm gehüteten „Sein“ ausgeliefert und unterworfen. Das anonyme, unpersönlich-individuelle Existieren des Menschen, das in „Sein und Zeit“ als „ontologische“ Beschreibung des „Daseins“ und der Alltäglichkeit galt, wird beim späten Heidegger zum Geheiß des „Seins“ erhoben: „Soll aber der Mensch noch einmal in die Nähe des Seins finden, dann muß er zuvor lernen, im Namenlosen zu existieren.“¹²³ Die Idee des sich in das anonyme Existieren – die Verhältnisse des staatsmonopolistischen Kapitalismus – fügenden, dieses als das Los des „Seins“ auf sich nehmenden Individuums ist ein Kontrapunkt zum Kult des Individuums im Sartreschen Existentialismus, der eine absolute Em-[46]pörung suggeriert, sie ist aber ein Kontrapunkt zu diesem im Rahmen der spätbürgerlichen Lebensphilosophie. Die in der bloßen Subjektivität befangene Empörung läßt die bürgerliche Ordnung, die der „seinsphilosophische“ Krisenmythos anzunehmen empfiehlt, unberührt; die absolute existentialistische Empörung ist ja nur dann möglich, wenn sie das Sich-Fügen der Massen zu ihrem Hintergrund hat, und diese absolute Empörung selber verwandelt sich nach dem Katzenjammer in ein Sich-Fügen. So, wie der Mensch des exaltierten Individuenkults Sartreschen Typs abstrakt-anonym ist, so erhält der philosophische Antihumanismus des späten Heidegger den Individualismus aufrecht. Es ist ein offensichtliches Zeichen ihrer Zusammengehörigkeit, daß der existentialistische Individuenkult seine Ideen vor allem der Konzeption von „Sein und Zeit“ entlehnte, aber zwischen den beiden Etappen der Heideggerschen Philosophie besteht kein Bruch: der Existentialismus von „Sein und Zeit“ und die „Seinsphilosophie“ des „Humanismusbriefes“ stellen zwei Phasen, zwei Aspekte *derselben philosophischen Auffassung* dar.

Der späte Heidegger geht nur über die philosophische Anthropologie und den Subjektivismus hinaus, insofern er diese nicht als *ausschließliche* Prinzipien betrachtet und diesen den Begriff des „Seins“ überordnet; er bewahrt sie auf, insofern er die Geschichte aus dem *abstrakten und unveränderlichen Wesen* des durch „die Wahrheit des Seins“ definierten Menschen abzuleiten bestrebt ist. Das Wesen des Menschen sei im Mysterium des „Seins“, durch das sich außerhalb der geschichtlichen und naturgemäßen Realität befindende „Sein“ bestimmt. Das „Sein“ wird aber gewissermaßen anthropologisiert: Heidegger verknüpft nämlich die „Seinsphilosophie“ mit der *Sprachphilosophie* auf solche Weise, daß „die Sprache zumal das Haus des Seins und die Behausung des Menschenwesens“ ist.¹²⁴ Die im Individuum nicht aufzulösende gesellschaftliche Objektivität der Sprache wird hier zur Beute einer „seinsphilosophischen“ Mystifikation: das Wesen der Sprache bestehe im „Sein“; daß etwas ist, sei aber von der Sprache abhängig. „So lernt ich traurig den verziert: / Kein Ding sei wo das Wort gebriecht“, schrieb Stefan George, und Heidegger erhebt Georges abstrakt-magische Vision zur philosophischen These: „Kein Ding *ist*, wo das Wort, d. h. der Name fehlt.“¹²⁵ Da die Sprache doch nicht ohne den Menschen existiert, wohne das „Sein“, nach Heideggers Auffassung, im Hause der *menschlichen* Sprache, letzten Endes also im anthropologischen Gehäuse. So wird die Krise subjektiviert und anthropologisiert, obwohl sie vom außermenschlichen Geschick des „Seins“ herrühre; das große

¹²² M. Heidegger, Platons Lehre von der Wahrheit ..., S. 75.

¹²³ Ebenda, S. 60.

¹²⁴ Ebenda, S. 115.

¹²⁵ M. Heidegger, Unterwegs zur Sprache, Pfullingen 1959, S. 164.

Fehlschlagen der Neuzeit findet [47] in der „Metaphysik“, das heißt in einem par excellence geistigen Gebilde seine Erklärung; es sei das Wesen der Krise, „indessen begegnet der Mensch heute in Wahrheit gerade nirgends mehr sich selber, d. h. seinem Wesen“.¹²⁶

Die unüberbrückbaren Schwierigkeiten der Heideggerschen „Seinsphilosophie“ erscheinen auch darin, daß die „hermeneutische“ Schule, die sich überwiegend an diese Philosophie anlehnt, mit dem Begriff von der „Wahrheit des Seins“ – einem der Leitgedanken des späten Heidegger – verbunden war, dann aber diesen stillschweigend fallenließ oder offen revidierte. Die „Wahrheit des Seins“ bedeutet in der Philosophie Heideggers, daß die Wahrheit sich nicht auf das Verhältnis von der Erkenntnis und der erkannten Wirklichkeit beziehe, sondern dem „Sein“ selbst eigen sei; in der Wahrheit werde die Verborgenheit des „Seins“ zur Unverborgenheit, in ihr erschließe, öffne sich das „Sein“ – aber nicht mittels der „objektivierenden“ Erkenntnis, sondern der Revelation –, und es stehe das menschliche Verhalten in diesem sich erschließenden „Sein“.¹²⁷ Die „Seinsphilosophie“ wird so zum Surrogat der Offenbarung (bzw. durch Vermittlung der Bultmannschen Theologie zum Standpunkt der Deutung der religiösen Offenbarung). Sie muß aber für ihren Alleingültigkeitsanspruch mit dem völlig esoterischen Charakter und der offensichtlichen Willkürlichkeit der einzelnen und einmaligen philosophischen Revelation büßen. Sie behauptet, sie sei die einzige Offenbarung des „Seins“, deswegen muß sie aber das „Seiende“ aus ihrem Geltungskreis ausschließen, jegliche inhaltliche Kontinuität mit der Erkenntnis des „Seienden“ abbrechen; um der „Wahrheit des Seins“ wegen muß sie auch die Möglichkeit einer Erkenntnistheorie verneinen. Die „hermeneutische“ Philosophie Heideggerscher Prägung setzt die von Schleiermacher zu Dilthey und Husserl führende spezifische idealistische Tradition fort und interpretiert sie von der „Seinsphilosophie“ her. Die in „Sein und Zeit“ verkündete und unmittelbar an Dilthey anknüpfende „hermeneutische“ Fragestellung wird bei Gadamer in die Perspektive der „Seinsphilosophie“ des späten Heidegger gestellt: schon in der „hermeneutischen“ Konzeption von „Sein und Zeit“ „war ein Punkt erreicht, an dem sich der instrumentalistische Methodensinn des hermeneutischen Phänomens ins Ontologische kehren mußte. Verstehen ist hier nicht mehr ein Verhalten des menschlichen Denkens unter anderen, sondern die Grundbewegtheit des menschlichen Daseins ... Als aber dann Heidegger die transzendente Grundlegung seiner Fundamentalontologie als unzureichend erkannte, und als sich im Denken der ‚Kehre‘ die ‚Hermeneutik der Faktizität‘ in die ‚Lich-[48]tung‘, in das ‚Da‘ des Seins wandelte, erfuhr die hermeneutische Problematik der idealistischen Tradition eine nochmalige Zuspitzung ... Das ‚Ereignis‘ der Wahrheit, die den Spielraum von Entbergung und Verbergung bildet ‚gab allem Entbergen – auch den verstehenden Wissenschaften – eine neue ontologische Valenz.“¹²⁸ Die „verstehende“ *Textdeutung* galt bei Schleiermacher als Organon der Theologie; sie erschien bei Dilthey als *allgemeines Prinzip der „Geisteswissenschaften“* im Gegensatz zur naturwissenschaftlichen Erklärung; die gegenwärtige „hermeneutische“ Schule mißt ihr aber eine *universelle philosophische Geltung* bei: Gadamer meint, daß „das Modell, das Auslegung von Texten darstellt, in Wahrheit Modell für unsere Welterfahrung überhaupt ist“.¹²⁹ Die „hermeneutische“ Schule kann aber nur dann eine philosophische Universalität beanspruchen, wenn sie an „die Wahrheit des Seins“ appelliert, wenn sie vom Sich-Erschließen des „Seins“, vom Zur-Unverborgenheit-Werden seiner Verborgenheit Zeugnis ablegt; dieses zur „Ontologie“ geschwollene Prinzip der Textdeutung ist jedoch *anthropologisch* bedingt und trägt einen *idealistischen erkenntnistheoretischen* Charakter.

¹²⁶ M. Heidegger, Vorträge und Aufsätze, S. 35.

¹²⁷ M. Heidegger, Wegmarken, S. 86 ff.

¹²⁸ H.-G. Gadamer, Hermeneutik, in: Historisches Wörterbuch der Philosophie, Bd. 3, hrsg. von J. Ritter, Darmstadt 1974, Sp. 1067. – Zur Geschichte und marxistischen Kritik des „hermeneutischen“ Idealismus vgl.: H. J. Sandkühler, Praxis und Geschichtsbewußtsein. Studie zur marxistischen Dialektik, Erkenntnistheorie und Hermeneutik, Frankfurt/Main 1973, S. 57 ff. – Mir scheint die Berechtigung des *Terminus* einer „marxistischen Hermeneutik“ fragwürdig; dies beeinträchtigt aber keineswegs die Berechtigung der in Sandkühlers Arbeit entwickelten *inhaltlichen* materialistischen Kritik am „hermeneutischen“ Idealismus. In seiner neuen Publikation stellt Sandkühler die philosophische Berechtigung dieses *Terminus* in Frage. (Vgl. H. J. Sandkühler, Die Geschichte besser verstehen – die Wirklichkeit besser gestalten, in: Die Zukunft der Philosophie, hrsg. von M. Gerhardt, München 1975, S. 83)

¹²⁹ In: C. Grossner, Verfall der Philosophie, S. 219.

Sosehr Gadamer – Heidegger folgend – auch behauptet, „daß Verstehen nicht eine unter den Verhaltensweisen des Subjekts, sondern die Seinsweise das Daseins selber ist“¹³⁰, ist dieses „hermeneutische“ Verfahren (das in Gadammers Deutung die Aneignung der Rede und die Übersetzung, das Finden des richtigen Ausdrucks und die theologische Auslegung religiöser Texte, das Erlebnis von Kunstwerken und die Methode der sich mit Texten beschäftigenden „Geisteswissenschaften“, die an dem persönlichen Sein gebundene Kommunikation und das auf das persönliche Sein reflektierende Bewußtsein beinhaltet) von universellem Charakter und Geltung, weil die „Hermeneutik“ „die Weise der menschlichen Welterfahrung überhaupt“ sei.¹³¹ Die „hermeneutische“ Fragestellung stehe im Brennpunkt der gegenwärtigen Philosophie, weil „der Streit um die wahrhaften Zwecke der menschlichen Gesellschaft oder das Fragen nach dem Sein inmitten der Vorherrschaft des Machens, oder das Innesein unserer geschichtlichen Herkunft und Zukunft *auf ein Wissen gewiesen ist, das nicht Wissenschaft ist, aber das in aller menschlichen Lebenspraxis die Führung hat ...*“¹³² Ist diese „hermeneutische“ Schule gewillt, den Kontakt der Lebensphilosophie zu den „Geisteswissenschaften“ wiederherzustellen, so macht sie auch den Versuch, eine Erkenntnistheorie auf der Basis der Grundgedanken der „Seinsphilosophie“ zu bauen. Philosophische Konzeption und Thematik verschieben sich so von der Ausschließlichkeit des „Seins“ zum Primat der „hermeneu-[49]tischen“ Erkenntnis; insofern aber die „hermeneutische“ Philosophie die Heideggerschen Ausgangspunkte aufrechterhält, bringt sie ihren Idealismus und subjektivistischen Anthropologismus zum Vorschein¹³³ insofern sie jedoch die Erkenntnistheorie wieder einführt, ist sie genötigt, den absoluten Geltungsanspruch der „Seinsphilosophie“ abzuschwächen oder abzulehnen. Sie kann den unauflösbaren Dualismus von „Sein“ und „Seiendem“¹³⁴ schon wegen der vindizierten Universalität nicht annehmen, sie müßte aber, um diesen Dualismus völlig zu überwinden, mit dem Wesen der „Seinsphilosophie“ brechen, was jedoch die Universalität der „Hermeneutik“ wieder in Frage stellte. Diese Antinomien bleiben bei Gadamer meistens im dunkeln – er ist bestrebt, die Heideggersche Auffassung der „Wahrheit des Seins“ im Hintergrund der „hermeneutischen“ Erkenntnistheorie zu bewahren, deshalb schweben bei ihm die Kategorien der Wahrheit und der Methode, des Verstehens und des Wissens in beabsichtigter Zweideutigkeit. Diese Antinomien treten aber im Werdegang der Gedankenwelt der „hermeneutischen“ Schule in Form von Mißerfolgen und Einbrüchen zutage.

Die Heideggersche „Radikalisierung“ der „Hermeneutik“¹³⁵ ist auch in der Konzeption von K.-O. Apel Ausgangspunkt; der Gedanke nämlich, daß das „hermeneutische“ Verstehen nicht mit der die Frage des Warum beantwortenden Kausalerklärung konkurriert, sondern daß „das ‚Verstehen‘ als

¹³⁰ H.-G. Gadamer, Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik, Tübingen 1965, S. XVI.

¹³¹ H.-G. Gadamer, Kleine Schriften, Bd. 1.: Philosophie, Hermeneutik, Tübingen 1967, S. 110 f.

¹³² H.-G. Gadamer, Replik, in: Hermeneutik und Ideologiekritik, Frankfurt/Main 1971, S. 283 (Hervorhebung – A. G.).

¹³³ In seiner Diagnose der heutigen bürgerlichen Philosophie – von deren Standpunkt aus – stellt auch W. Schulz fest, daß der Antisubjektivismus, den diese „Hermeneutik“ vindiziert, den Subjektivismus tatsächlich verabsolutiert. So „erscheint es nun vollends unangebracht, die *Hermeneutik* noch in irgendeiner Weise von der Philosophie der Subjektivität her zu begreifen. Aber diese Unangebrachtheit gründet – das ist das Paradoxe – gerade darin, daß der Vorgang der Subjektivierung nun absolut geworden ist ...“ (W. Schulz, Philosophie in der veränderten Welt, S. 538).

¹³⁴ Die „Hermeneutik“ beruft sich zunächst auf das persönliche Dasein, sie argumentiert damit, daß „hier die gegenständlichen Kategorien versagen, weil das Personale nicht gegenständlicher Art ist und nicht vergegenständlicht werden kann“. (E. Coreth, Grundfragen der Hermeneutik. Ein philosophischer Beitrag, Freiburg/Basel/Wien 1969, S. 112) Die Grundlage dieser „nicht-objektivierenden“ Erkenntnis ist aber in der heutigen Lebensphilosophie durch die Heideggersche Unterscheidung des „Seins“ und des „Seienden“ gegeben, ihr Dualismus stellt jedoch das Verstehen des persönlichen „Daseins“ selber in Frage: „Das Denken des &ins kehrt nicht mehr zurück zum Verstehen des Seienden; es führt nicht mehr zur Enthüllung und Begründung dessen, was Seiendes ontologisch – vom Sein her – in seinem Wesen ist; die Vermittlung reißt ab. Weil aber das Seiende ausgeschaltet und abgewertet wird, erscheint das Sein als eine völlig eigene, vom Seienden abgehobene Region eines in sich schwebenden Seinsgeschehens ... Es ist ein Dualismus, der in einer neuen, geradezu platonischen Hypostasierung beruht, zwar nicht der Hypostasierung der allgemeinen Idee, aber der Hypostasierung des Seins als eines Seinsgeschehens, das sich uns in der Zeit und in der Geschichte offenbart.“ (Ebenda, S. 169 f.) – „Die Hermeneutische Philosophie, die ihre spezifische Wissenschaftlichkeit in der Hermeneutik fand, bricht auseinander in das Denken einerseits und die Wissenschaft andererseits“, schreibt Pöggeler über die Heideggersche Spätphilosophie. (O. Pöggeler, Einführung, in: Hermeneutische Philosophie, hrsg. v. O. Pöggeler, München 1972, S. 35)

¹³⁵ Vgl. K.-O. Apel, Heideggers philosophische Radikalisierung der „Hermeneutik“ und die Frage nach dem „Sinnkriterium“ der Sprache, in: Hermeneutische Philosophie, S. 212 f.

Weise des menschlichen In-der-Welt-Seins schon für die Konstitution von Erfahrungs-Daten und somit für die Beantwortung der Was-Frage in der Erkenntnistheorie vorausgesetzt wird“.¹³⁶ Es stehe aber die Heideggersche „Existentialhermeneutik“ in dieser Deutung der „konstruktiven Semantik“ Carnaps nicht fern und ist der Wittgensteinschen Analyse der als Lebensformen aufgefaßten Sprachspiele parallel.¹³⁷ Ein wesentliches Moment ihrer Zusammengehörigkeit bestehe darin, daß hinsichtlich des Verhältnisses von Sein und Seinsverständnis sowohl die „kritische Sprachanalyse“ als auch „Heideggers Seinshermeneutik“ von Kants Transzendentalphilosophie bestimmt seien.¹³⁸ Die Apelsche Version der „hermeneutischen“ Philosophie stellt die erkenntnistheoretischen Motive von „Sein und Zeit“ in den Vordergrund, hebt die Kontinuität der Philosophie des frühen Heidegger und der Husserlschen Phänomenologie hervor, lehnt den Wahrheitsbegriff des späten Heidegger, die Idee des „Wahrheitsgeschehens“ ab¹³⁹ und läßt die Universalität des „hermeneutischen“ Verfahrens fallen. Er setzt die Komplementarität der (im positivistischen Sinne) „szientistischen“ und „hermeneutischen“ Erkenntnis, führt aber als Vermittlung dieser beiden die [50] „Ideologiekritik“ ein, in deren Begriff er Elemente der „Wissenssoziologie“, der „kritischen Theorie“ und des „Freudismus“ kombiniert.¹⁴⁰ Apel verkündet eine „Wissenschaftslehre“, eine „Erkenntnisanthropologie“, die unterschiedliche Richtungen der gegenwärtigen bürgerlichen Philosophie vermengt, deren Fragestellungen sich mit der Philosophie des späten Heidegger nicht vereinbaren lassen. Diese „Erkenntnisanthropologie“ gibt die Universalität des „hermeneutischen“ *Verfahrens* auf, um die Universalität der „hermeneutischen“ *Philosophie* zu ermöglichen, sie hat aber das *Fehlen* einer solchen universellen Philosophie festzustellen: „Noch besitzen wir m. E. keine Philosophie, welche die tiefen Einsichten des 19. und 20. Jahrhunderts in die Seinszugehörigkeit des menschlichen Bewußtseins, von der Gesellschaftsphilosophie eines K. Marx bis zu Wittgenstein und Heidegger, mit dem exzentrischen Allgemeingültigkeitsanspruch des intersubjektiven Logos der Reflexion in befriedigender Weise vermittelt hätte.“¹⁴¹ Es mangle an – und der Mangel sei zu beheben – der umfassenden Synthese der Lebensphilosophie und des (gezähmten, der Lebensphilosophie untergeordneten) Positivismus, die den Einzelformen der Richtungen Platz gewähre und die selbst den „neomarxistisch“ interpretierten Marx einschließe. Die neukantianisch-pragmatistisch-lebensphilosophische Universalität ist aber auch ihrer Intention nach mehr die Bestrebung eines universellen *Eklektizismus* als die einer umfassenden *Synthese*. Hinter dem Universalitätsanspruch der „hermeneutischen“ Philosophie steckt nicht nur in Apels „Erkenntnisanthropologie“, sondern im allgemeinen das Vorhaben, die Richtungen der heutigen bürgerlichen Philosophie zu vereinigen, was aber eine Kritik an den mit der „hermeneutischen“ Philosophie rivalisierenden Schulen, insbesondere am „kritischen Rationalismus“, nicht ausschließt. Auch Gadamer, der eine universelle Geltung für das „hermeneutische“ Verfahren beansprucht, stellt fest, daß die „hermeneutische“ Philosophie durch ihre Sprachauffassung sich der „analytischen“ Philosophie nähere¹⁴², und auch Ricœur meint, daß „alle philosophischen Forschungen“ – Wittgensteins Untersuchungen, die englische linguistische Philosophie, die Husserlsche Phänomenologie, Heideggers Werke, die Bultmannsche Schule der Theologie, die vergleichende Religionsgeschichte, die

¹³⁶ K.-O. Apel, Transformation der Philosophie, Bd. 1: Sprachanalytik, Semiotik, Hermeneutik, Frankfurt/Main 1973, S. 26.

¹³⁷ K.-O. Apel, Wittgenstein und Heidegger, S. 386.

¹³⁸ K.-O. Apel, Heideggers philosophische Radikalisierung der „Hermeneutik“ und die Frage nach dem „Sinnkriterium“ der Sprache, S. 215.

¹³⁹ K.-O. Apel, Transformation der Philosophie, Bd. 1, S. 43 f.

¹⁴⁰ Vgl. K.-O. Apel, Szientistik, Hermeneutik, Ideologiekritik. Entwurf einer Wissenschaftslehre in erkenntnisanthropologischer Sicht, in: Hermeneutik und Ideologiekritik, S. 7 ff. – Ricœur ist auch gewillt, die von Dilthey stammende Gegenüberstellung des „Verstehens“ und „Erklärens“ zu mildern, die eine „hermeneutische“ philosophische Deutung des „Erklärens unmöglich macht. Ricœur bemüht sich, das „Verstehen“ und „Erklären“ einander anzunähern; er faßt die „strukturelle Analyse“ und die „Interpretation“ als Momente des „hermeneutischen Bogen?“ auf. (Vgl. P. Ricœur, Qu'est-ce qu'un Text? Expliquer et Comprendre, in: Hermeneutik und Dialektik, hrsg. von R. Bubner/K. Cramer/R. Wiehl, Band II, Tübingen 1970, S. 182 ff.)

¹⁴¹ K.-O. Apel, Wittgenstein und Heidegger, S. 391

¹⁴² H.-G. Gadamer, Hermeneutik, Sp. 1071. – Nach Gadamer vollzieht sich dieser Annäherungsprozeß auch von der anderen Seite her: „Jedenfalls nähert sich die Sprachanalyse, die sich aus der Durchreflexion der Problematik logischer Kunstsprachen in England und Amerika entwickelt hat, in auffallender Weise der Forschungsgesinnung der phänomenologischen Schule E. Huslers.“ (H.-G. Gadamer, Kleine Schriften, Band 1, S. 64)

anthropologischen Arbeiten über Mythos, Ritus und Glauben, die Psychoanalyse – sich in der „hermeneutisch“ interpretierten Sprachproblematik begegnen.¹⁴³ Die eklektisch-vereinigenden Bestrebungen sind den heutigen Versuchen verwandt, die das Grundgebilde des gegenwärtigen bürgerlichen Denkens dem Schein nach überwinden, tatsächlich aber dieses reprodu-[51]zieren.¹⁴⁴ Das Scheitern der Universalität der „Hermeneutik“ und die Suche nach einer neuen universellen Philosophie geben Zeugnis von der Krise der bisherigen Formen der Lebensphilosophie und der eigenen Grundprinzipien der „hermeneutischen“ Philosophie.

Die „hermeneutische“ Schule tritt als Ganzes, aber auch ihrem Programm nach, aus der Kontinuität der Lebensphilosophie nicht heraus. Etliche Repräsentanten dieser Schule, vor allem Bollnow, drückten in ihren Auseinandersetzungen mit dem Existentialismus die kapitalistische Konjunktur der BRD und die auf die krisenfreie Entwicklung des staatsmonopolistischen Kapitalismus gesetzten konservativen Hoffnungen aus: Bollnow war bestrebt, mit der Philosophie der „neuen Geborgenheit“ über das absolute Krisenbewußtsein des Existentialismus, die Mythologie der Heimatlosigkeit, die Idee von der fatalen Einsamkeit und Wehrlosigkeit des Individuums hinauszugehen. Das Bewußtsein der „neuen Geborgenheit“ relativierte das Krisenerlebnis, korrigierte die dem Existentialismus eigene „Übersteigerung“ und „Einseitigkeit“, daß „die Krise die *einzig* wesenhafte Form des menschlichen Daseins sei und man darum das menschliche Leben notwendig auf die Entscheidung hin orientieren müsse“. „Die Krisen sind, ihrem eigensten Wesen zufolge, nicht Dauerzustände, sondern Ausnahmesituationen. Sie sind – wenn auch gewiß sehr bedeutsame – *Unterbrechungen* im normalen Fluß des Lebens und erfüllen nur dann ihre wirkliche Funktion, wenn sie über sich selber hinaus zu einer befreienden Lösung hinführen. Zwischen solchen Krisen aber verläuft das Leben oft durch sehr lange Zeiten hindurch in ruhiger Stetigkeit, ohne daß dabei eine Entscheidung im prägnanten Sinn erforderlich wäre und ohne daß darum von der andern Seite das Leben im existenzphilosophischen Sinn ‚uneigentlich‘, d. h. minder wirklich und minder wesentlich sein brauchte.“¹⁴⁵ Bollnow wies auf einige wunde Punkte des Existentialismus hin: es gebe aus dem zum Universellen verklärten Krisenerlebnis keinen Ausweg, die Existenz sei absoluter Nullpunkt, ihr könne keine inhaltliche und aussagbare Bestimmung zukommen. Diese Kritik legte sich aber eine Lebensphilosophie optimistischer Lesart zugrunde, sie stellte die Illusion, der heutige Kapitalismus habe schon seine *allgemeine* Krise überwunden, dem existentialistischen Krisenmythos entgegen. Zwar wußte auch Bollnow, daß „eine solche neue Geborgenheit die existentiellen Erfahrungen der Bedrohtheit niemals einfach aufheben kann, sondern sie mit enthalten und nur in einer höheren Ebene überbrücken muß“¹⁴⁶, doch hegte er trotzdem die Hoffnung, die Erfahrung der „*heilen Welt*“ wäre bereits überwiegend und allgemein

¹⁴³ P. Ricoeur, De l'interprétation. Essai sur Freud, Paris 1965, p. 13.

¹⁴⁴ Als Folge der „ontologischen“ Mode üben solche bürgerlichen Philosophien der imperialistischen Epoche einen größeren Reiz aus, die sich dem Schein nach außerhalb – diesseits oder jenseits – der grundlegenden Richtungen dieses Denkens befinden; es scheint so, als wenn die „ontologische“ Problematik *von vornherein und notwendigerweise* außerhalb eines *jeglichen* Positivismus stände und die „Ontologien“ idealistischer Prägung (wie die von Nicolai Hartmann oder Whitehead) zu sicheren Anhaltspunkten einer Überwindung der subjektivistischen „Ontologie“ des Existentialismus bzw. des positivistischen „Antiontologismus“ dienen könnten. Die heutige Erneuerung dieser „Ontologien“ verweist aber darauf, daß sie über den fundamentalen Inhalt der gegenwärtigen bürgerlichen Philosophie *letzten Endes* nicht hinausgehen; deshalb kann die lebensphilosophisch interpretierte Krise der Naturwissenschaften als Argument der Wiederherstellung einer „Ontologie“ Hartmannschen und Whiteheadschen Typs dienen. „Die Krise der Wissenschaft des Seins erscheint jetzt auf paradoxe Weise als die Krise des Seins selbst. Man muß das Sein retten. Hat die Naturwissenschaft anerkannt, daß sie nicht imstande ist, das Sein rationell zu erklären, so ist die Philosophie genötigt, die Sache in die Hand zu nehmen und die Erforschung der Grundprinzipien des Seins wieder anzufangen.“ (E. Nicol, The Return to Metaphysics, in: Philosophy and Phenomenological Research, Vol. XXII, No. 1, 1961, p. 33.) – Die Hartmannsche Ontologie ist, welche einzelnen Züge sie auch ansonsten hat, ein Moment der „metaphysischen“ Tendenzen des gegenwärtigen bürgerlichen Denkens. (Vgl. S. Moser, Metaphysik einst und jetzt. Kritische Untersuchungen zu Begriff und Ansatz der Ontologie, (West-)Berlin 1958, S. 61 ff.) Wegen ihrer lebensphilosophischen Gebundenheit kann sich Arnold Gehlens konservativ-anthropologische Gesellschaftskonzeption auf die Hartmannsche Ontologie berufen. (Vgl. A. Gehlen, Die Seele im technischen Zeitalter. Sozialpsychologische Probleme in der industriellen Gesellschaft, Hamburg 1957, S. 117; ders., Studien zur Anthropologie und Soziologie, Neuwied und (West-)Berlin 1963, S. 142, 215; ders., Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt, Frankfurt am Main/Bonn 1966, S. 19, 67 f.)

¹⁴⁵ O. F. Bollnow, Neue Geborgenheit. Das Problem der Überwindung des Existentialismus, Stuttgart 1960, S. 42 f.

¹⁴⁶ Ebenda, S. 18 f.

ausdehnbar, [52] das Empfinden der Heimatlosigkeit und Vereinsamung, Bodenlosigkeit und „zerbrochenen Welt“ wäre zu beseitigen, es setzte sich das Bewußtsein der akzeptierten *Ordnung*, der *Begrenzungen* und *festen Mauern* durch.¹⁴⁷ Doch das universelle Krisenerlebnis blieb auch zur Zeit der Konjunktur und der scheinbar völligen Konsolidierung des kapitalistischen Systems zu intensiv, der Glaube an die politische und soziale Stabilität des Systems erlitt seit Mitte der sechziger Jahre zu große Erschütterungen, als daß die „hermeneutische“ Philosophie Heideggerschen Ursprungs und Heideggerscher Prägung als Ganzes die Ideologie der „neuen Geborgenheit“ hätte annehmen können. Die „hermeneutische“ Philosophie hielt zugleich nicht nur zum Sartreschen Existentialismus eine gewisse soziale und philosophische Distanz, sondern drängte auch Heideggers absoluten Krisenmythos in die Hintergrundsphäre des Denkens (aber er entschwand nicht). Diese Schule legte den besonderen Nachdruck nicht so sehr auf das Absolute der *Krise*, sondern mehr darauf, daß das Handeln und Erkennen des Menschen nicht imstande sei, sich den Banden der *Vergangenheit* zu entreißen¹⁴⁸, und diese Vergangenheit habe das Fatum der Krise im Gefolge.

Die „hermeneutische“ Philosophie ist zumeist auf mehr prosaische Art konservativ als die Heideggersche „Seinsphilosophie“, in der die sich schickende Gelassenheit von einem konservativen Pseudoradikalismus legitimiert wird. Durch die partielle Wiederherstellung der kantianischen Thematik und Orientierung nähert sich die „hermeneutische“ Philosophie der Haltung der Schulphilosophien der Epigonen. Sie ist jedoch nicht nur eine sich abkapselnde Schulphilosophie, sondern die im bundesdeutschen und teilweise auch französischen bürgerlichen Geistesleben heutzutage dominierende Form der Lebensphilosophie. Pöggeler übertreibt gewiß in manchem, er weist aber auf die gegenwärtige Rolle der „hermeneutischen“ Philosophie, ihre Ambitionen und auch auf die Kontinuität hin, die sie mit den früheren Spielarten der Lebensphilosophie verbindet: „Was an Existentialismus einmal wirksam war, ist längst von anderen Ansätzen – in Frankreich etwa vom Strukturalismus – überspielt worden. Im Rückblick wird deutlich, daß das, was als Existentialismus angesprochen wird, Motive der Lebensphilosophie fortgeführt und sich mit der phänomenologischen Philosophie verbunden hat, daß es seine maßgebliche Prägung nicht durch den Ausgang von ‚privaten‘ Grenzsituationen erhielt, da in ihm ja gerade gefragt wurde, wie Wissenschaft und Technik unsere Welt gestalten, welchen Sinn die Kunst und die Geisteswissenschaften in einer vorwiegend technisch geprägten [53] Welt haben usf. Wenn dieses Philosophieren zu verstehen und auszulegen versucht, wie uns in den einzelnen Sphären unserer Welt das, was ist, in unterschiedlicher Weise begegnet, und wenn es dabei die Geschichte der Philosophie, also die Geschichte seiner selbst, gegenwärtig zu halten sucht, dann kann man eher als von ‚Existentialismus‘ oder auch von existentialer Ontologie und Phänomenologie von einer ‚hermeneutischen‘ Philosophie sprechen. In dieser hermeneutischen Philosophie darf man dann einen jener konkurrierenden philosophischen Ansätze sehen, die sich in unserem Jahrhundert artikuliert haben und in einer relativ einheitlichen Gestalt durchhielten.“¹⁴⁹

Das Bewußtsein der Fragwürdigkeit der Philosophie ist ein ständiges Merkmal dieser relativ einheitlichen Gestalt, das in den Krisensituationen der lebensphilosophischen Schulen auf eine akute Weise zum Vorschein kommt, das aber ein Grundmotiv in den wechselnden Formen dieser Richtung bleibt. Die aufeinanderfolgenden und miteinander parallel existierenden Schulen suchen und verkünden, korrigieren und fassen eine Philosophie des „Seins“ und des „Lebens“ neu, die ihrem wesentlichen Inhalt nach im Zwiespalt von *Ende der Philosophie* und *absoluter philosophischer Offenbarung* konzipiert ist. Nicht nur im Existentialismus, sondern im Ganzen der lebensphilosophischen Richtung *ist*

¹⁴⁷ Ebenda, S. 145, 176 ff.

¹⁴⁸ „All unser Tun, Handeln und Denken ist immer schon ‚überholt‘ von Unserer Überlieferung. Man täuscht sich, wenn man revolutionär vermeint, neu ansetzen zu können. Aber dieses Durchschauen der Ohnmacht unserer zukunftsbezogenen Handlungen ist eben nicht niederdrückend. Dies erfährt man aber nur, wenn man sich vom Wahn des Machen-Könnens, den die Wissenschaft heute im Zeitalter des modernen Szientifismus propagiert, befreit. Hier zeigt sich der existentielle Sinn der hermeneutischen Wirkungsgeschichte für das Selbstverständnis der Menschen. Er liegt einfach darin, daß ich anerkenne, daß die Vergangenheit mir immer schon voraus ist, und daß sie mich so durchwirkt, daß ich mit all meinem Tun und Lassen, vor allem aber auch mit meiner Auslegung dieser Vergangenheit immer schon oder immer noch im Banne der Tradition stehe.“ (W. Schulz, *Philosophie in der veränderten Welt*, S. 540)

¹⁴⁹ O. Pöggeler, *Einführung*, S. 9 f.

der Gedanke der Philosophie von vornherein antinomisch. „Kierkegaard proklamiert, daß ich, je mehr ich denke, desto weniger existiere; er setzt trotzdem die Existenz eines Gedankens, in dem sich der Gedanke und die Existenz vereinigen und zugleich gegeneinander ringen“, schrieb Jean Wahl, der selbst ein Anhänger des Existentialismus war. „Das ist eine Frage, die das Bewußtsein und die Existenz des Existentialisten beunruhigen kann. Setzt sich der Existentialist nicht der Gefahr aus, diese Existenz zu vernichten, die er aber zunächst bewahren will? Hat er nicht vielleicht zwischen Existentialismus und Existenz zu wählen?“¹⁵⁰ Erscheint dieses Dilemma in den lebensphilosophischen Varianten nichtkierkegaardscher Prägung zwar weniger dramatisiert, gilt das Sein der Philosophie auch in diesen als nicht weniger fragwürdig. Auch in Simmels Auffassung ist die Philosophie mit einer unlösbaren Antinomie geschwängert: in ihr gehe es um die objektive Totalität, ihre Allgemeinheit rühre aber nicht von den Dingen, sondern von dem individuell-geistigen Reagieren auf die Dinge her, und diese individuell-geistige Allgemeinheit muß „in einer verstandes- und begriffsmäßigen Weise objektiviert werden“, im falschen Anschein des Wissens zutage treten.¹⁵¹ Die Lebensphilosophie (wie jede Philosophie) ist aber eine Gesamtheit von Begriffen, obwohl an ihren eigentlichen Inhalt mittels [54] Begriffe nicht heranzukommen sei: der späte Heidegger meint, er überwinde dieses Dilemma, er wiederholt es aber in einer modifizierten Form, indem er für das „nicht-objektivierende“ Denken eintritt und die Offenbarung des „Seins“ diesem verleiht. Behauptet oder negiert aber die „Seinsphilosophie“ etwas vom „Sein“, so „objektiviert“ sie es und fällt eben damit der Sünde der naturwissenschaftlich-technischen Denkweise anheim.¹⁵² Das Dilemma, das Merleau-Ponty in seinem postumen Werk fixiert hat, kehrt immerfort wieder; „Ende oder Neugeburt der Philosophie?“; und dieses Dilemma fügt sich in den Rahmen des universellen Krisenmythos: wie Merleau-Ponty festgestellt hat, „war die Krise in unserem nicht-philosophischen Zustande nie so radikal“¹⁵³. Diese Krisendiagnose ist ein ebenso wiederkehrendes Motiv in den verschiedenen Formen der Lebensphilosophie wie das Dilemma vom Ende oder der Neugeburt, der Möglichkeit oder Unmöglichkeit der Philosophie. Der Gedanke des *Endes der Philosophie* ist hier mit dem Erlebnis vom *Verlust der Wirklichkeit*¹⁵⁴, die fatale Zweideutigkeit, Ungewißheit, und Zwiespalt der gesuchten *Philosophie* des „Seins“ oder des „Lebens“¹⁵⁵ mit dem Bewußtsein der fatalen, Zweideutigkeit, Ungewißheit und Zwiespalt der *Welt* unmittelbar verflochten.¹⁵⁶

[55]

¹⁵⁰ J. Wahl, *Les philosophies de l'existence*, p. 158.

¹⁵¹ G. Simmel, *Hauptprobleme der Philosophie*, Leipzig 1910, S. 41 f.

¹⁵² Vgl. M. Heidegger, *Phänomenologie und Theologie*, S. 39 ff.

¹⁵³ M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, p. 219.

¹⁵⁴ „Man muß die grundlegende Krise des gegenwärtigen Bewußtseins darin suchen, daß man die Realität verliert und man in die Welt der Fieberphantasien, in jene chaotische zerfallende Welt, in der die Somnambulen heimisch sind, eintritt ... Die Irratio der Technik zeitigte das Absurde, die Pointe des heutigen Irrealismus ...“ (L. Flam, *La philosophie au tournant de notre temps*, pp. 172 f.)

¹⁵⁵ „Diese wirkliche Unbestimmtheit, diese grundlegende Fragwürdigkeit ist allen existentiellen Handlungen eigentümlich“, behauptet Abbagnano. „Der Existentialismus gestattet es, das Problem dessen, was ein Philosoph ist, mit dem Problem, was wir jetzt sind, in Einklang zu bringen.“ (N. Abbagnano, *Philosophie des menschlichen Konflikts. Eine Einführung in den Existentialismus*, Hamburg 1957, S. 13, 25)

¹⁵⁶ R. König, der sich von einer positivistischen Betrachtungsweise aus mit der lebensphilosophischen Krisenidee auseinandersetzt, stellt fest, daß „die Lebens- und Existentialphilosophie (und dementsprechend alle in ihrem Rahmen sich aufbauenden Einzelwissenschaften) in ihrem Aufbau der geistigen Welt nichts mehr und nichts weniger impliziert als die Dauerhafterklärung der Krise. Werden, Wachsen und Wandel der Lebenserscheinungen in der Geschichte werden also verstanden nach dem Modell der Lebenskrise ...“ (R. König, *Kritik der historisch-existentialistischen Soziologie. Ein Beitrag zur Begründung einer objektiven Soziologie*, München 1975, S. 80)

Die Struktur der spätbürgerlichen Philosophie und die Typen der kapitalistischen Apologie

Die Entstehung des Krisenbewußtseins

Die beiden Hauptmomente und -strömungen der spätbürgerlichen Philosophie fügen sich in die Apologie des in seine allgemeine Krise geratenen Kapitalismus ein und entsprechen den vorherrschenden Typen dieser Apologie: dem *Krisenmythos*, der auf der Lebensphilosophie basiert, und der *Ideenwelt der „Sozialtechnologie“*, die sich am Positivismus orientiert. Die Zusammengehörigkeit der Grundgebilde spätbürgerlicher Philosophie und der Typen der Apologie erscheint auf der Ebene der Konzipierung der Gesellschaftstheorien mehr oder minder offensichtlich. Öfter aber ist sie vermittelt und liegt nicht immer und unbedingt bewußt im abstrakten Feld der philosophischen Begriffe, wo der soziale Sinn des philosophischen Inhalts im dunkeln bleibt, oder in denjenigen Spielarten der Apologie, in welchen der ideologische Gehalt sich mit der Deutung von sozialen Erlebnissen vermenget und die philosophischen Komponenten des sozialen Wesens in den Hintergrund treten. Es leuchtet nur aus den Zusammenhängen der Ideologie der allgemeinen Krise hervor, daß der eigentümliche philosophische Inhalt der Lebensphilosophie und des Positivismus das Gepräge der Apologie trägt und daß diese beiden Momente der gegenwärtigen bürgerlichen Philosophie dem *Ganzen* des bürgerlichen Bewußtseins innewohnen, auch seinen von der Philosophie entfernten Regionen, sei es als philosophische Konzeption, in Thesen abgefaßt, sei es auf eine implizite Weise, als nicht ausgesprochene, aber für selbstverständlich genommene Voraussetzung, Einstellung, Denkweise, auf theoretischer Ebene nicht immer formuliert.¹ Die Lebensphilosophie und der Positivismus durchdringen die politischen, historischen, ökonomischen usw. Formen der bürgerlichen Apologie, und sie werden in diesen auch reproduziert; jene Formen sind aber keineswegs nur Schlußfolgerungen aus den philosophischen Lehren der positivistischen und lebensphilosophischen Schulen.² Es gibt meistens *auch* eine gewisse Diskrepanz zwischen den politischen, historischen, ökonomischen usw. Ideologien der allgemeinen Krise [56] und den Lehren dieser *Schulen* (*was* unter anderem bei den Krisensituationen

¹ Zum Positivismus vgl.: M. Buhr, Zur Aktualität der Leninschen Positivismus-Kritik, in: [A. Gedö/M. Buhr/V. Ruml, Die philosophische Aktualität des Leninismus/Zur Aktualität der Leninschen Positivismus-Kritik/Positivistische „Philosophie der Wissenschaft“ im Lichte der Wissenschaft, Berlin 1972](#) (Reihe „Zur Kritik der bürgerlichen Ideologie“, hrsg. v. M. Buhr, Bd. 12). – Über den Zusammenhang von Positivismus und bürgerlicher Ökonomie vgl.: [G. Ripp, Politische Ökonomie und Ideologie. Kritische Betrachtungen zur ökonomischen Ideologie des gegenwärtigen Kapitalismus, Berlin 1974](#) (Reihe „Zur Kritik ...“, a. a. O., Bd. 45)

² Der Positivismus oder die Lebensphilosophie sind noch weniger der Demiurg der Welt der *kapitalistischen Praxis*. Heidegger und der „Frankfurter Schule“ folgend verbreitete sich die Fetischisierung der Rolle und der Wirkung des Positivismus. Dementsprechend gelangte der Positivismus in den letzten Jahrzehnten zur absoluten Vormachtstellung, und zwar nicht nur im philosophischen Leben, sondern auch in der Welt der Praxis. Der Neupositivismus muß aber seine Vormachtstellung im bürgerlichen philosophischen Bewußtsein mit der (ihm komplementären) Lebensphilosophie teilen. Wie könnte auch der Neupositivismus eine absolute Vormachtstellung in der Welt der *Praxis* innehaben? Ist die Praxis der bürgerlichen *Ökonomik* oder *Politik* eine Anwendung der neupositivistischen *Philosophie*? Auf die Ideen des logischen oder linguistischen Positivismus – die bis zur Verbreitung des „kritischen Rationalismus“ im Neupositivismus überwogen – ist erst recht keine politische, ökonomische oder militärische Praxis zu bauen, unter anderem deshalb, weil diese Ideen die Möglichkeit, daß die „analytische“ philosophische „Tätigkeit“ eine Praxis orientiere, *ausschließen*. Die neupositivistische Dichotomie von Erkenntnis und „Wertung“, die Entfremdung der Praxis aus der philosophischen Thematik – und ihr Ausweichen vor der Überprüfung in der Praxis – stellen eine Apologie der Praxis der Bourgeoisie, aber keinen Triumph des Neupositivismus in der bürgerlichen Praxis dar. Die Grenzen der *philosophischen Möglichkeiten* einer Klasse hängen mit den Grenzen ihrer *praktischen Möglichkeiten* zusammen; durch diese werden im allgemeinen und in letzter Instanz jene determiniert und nicht umgekehrt. Keinerlei Krise von Strömungen der bürgerlichen Philosophie ist imstande, politische und ökonomische *Umwälzungen* hervorzurufen. Auch die offene Krise des Neupositivismus, die *präsent ist*, bewerkstelligt solche Veränderungen nicht. So sehr auch etliche positivistische Erwägungen etwa in den ökonomischen Lehren [244] von Keynes mitwirkten, hatte diese Krise des Neupositivismus schon wegen des Unterschiedes zwischen den neupositivistischen philosophischen Schulen und dem sich in den bürgerlichen Gesellschaftstheorien durchsetzenden Positivismus eine Krise der Keynes'schen Ökonomie nicht zur Folge; die Krise des Keynesianismus wurde Anfang der 70er Jahre vom objektiven Gang der bürgerlichen Ökonomik verursacht. Es weist auf die Kompliziertheit der Beziehungen von philosophischer und ökonomischer Ideologie hin, daß die *offensichtliche* Krise der Keynes'schen ökonomischen Theorie keine ähnliche *offensichtliche* Krise des „kritischen Rationalismus“ impliziert. Der „kritische Rationalismus“ drückt die derzeitige akute Krise des Neupositivismus aus, er mildert und lindert sie gewissermaßen zugleich; dies verweist darauf, daß der Positivismus sich in bestimmtem Sinne regeneriert, ohne seinen grundlegenden Krisenzustand überwinden zu können.

der spätbürgerlichen Philosophie mitwirkt). Dennoch sind die politischen, historischen, ökonomischen usw. Ideologien an den *fundamentalen Inhalt der Richtungen* der Lebensphilosophie und des Positivismus gebunden, den sie auf ihre Weise ausweiten oder begrenzen, modifizieren und umgestalten, dessen spezifische Formen, die gelegentlich von jenen der philosophischen Schulen abweichen, sie entwickeln. Die gegenwärtige bürgerliche Philosophie im allgemeinen, insbesondere als *Krisenphilosophie*, ist nicht auf die Gesamtheit der philosophischen Schulen zu reduzieren. Die *Krisendiagnosen*, die den *geschichtlichen Standort* der Krise definierenden Gedanken, die Auffassungen über die Beziehungen von Krise, *Erkenntnis* und *gesellschaftlichem Handeln* werden zum Teil in den philosophischen Schulen formuliert; teils variieren sie zwar philosophische Grundideen, sind aber in solchen Abteilungen des bürgerlichen „Wissenschaftsbetriebs“ anzutreffen, die nicht unter dem Titel Philosophie registriert sind³; teils gehen sie von besonderen politischen, historischen, ökonomischen usw. Erwägungen aus und gelangen zu philosophischer Relevanz.

Es stellen beide – sowohl der Krisenmythos als auch die „sozialtechnologischer“ Auffassung – Formen des Krisenbewußtseins dar, aber auf verschiedene Weise. Beide reflektieren die allgemeine Krise des Kapitalismus: der Krisenmythos läßt die gesellschaftliche und geschichtliche Bestimmung dieser Krise verschwinden, die Krise des Kapitalismus in die Nebelwelt des „menschlichen Seins“ (oder des „Seins“ schlechthin) verdampfen; damit wird die Krise gedanklich neutralisiert und als auswegloses Fatum dargestellt, das hinzunehmen sei. Die „sozialtechnologischer“ Ideologie legt den Nachdruck auf die Idee der Regulierung und Überbrückung der Krise, sie ist gewillt, das Funktionieren des staatsmonopolistischen Kapitalismus zu garantieren und diesen als „freie Welt“ zu verteidigen. Diese Typen der Apologie widerspiegeln die *historische Spezifik* der imperialistischen Epoche, insbesondere der allgemeinen Krise des Kapitalismus, sie bewahren, reproduzieren und wiederholen zugleich ebenso die Inhalte der *früheren*, dem Imperialismus bzw. der allgemeinen Krise des Kapitalismus vorausgehenden bürgerlichen Apologie, wie der Imperialismus in der materiellen Realität der Produktionsverhältnisse auf dem alten Kapitalismus fußt.⁴ Marx hat bewiesen, daß die apologetische Wendung der bürgerlichen Ökonomie das *allgemeine und offene* In-Erscheinung-Treten des Klassenkampfes zwischen Bourgeoisie und Proletariat widerspiegelte; nachdem die Bourgeoisie die Macht er-[57]obert hatte, „gewann der Klassenkampf, praktisch und theoretisch, mehr und mehr ausgesprochne und drohende Formen. Er läutete die Totenglocke der wissenschaftlichen bürgerlichen Ökonomie. Es handelte sich jetzt nicht mehr darum, ob dies oder jenes Theorem wahr sei, sondern ob es dem Kapital nützlich oder schädlich, bequem oder unbequem, ob polizeiwidrig oder nicht“.⁵ Es vollzog sich eine dem Wesen nach ähnliche Wende in anderen Sektoren der bürgerlichen Gesellschaftstheorie und in der bürgerlichen Philosophie. Die *grundlegenden* Motive der Apologie erscheinen immer wieder und bleiben in den veränderlichen Formen bestehen: diese Apologie verewigt geistig den Kapitalismus, verschleiert seine inneren antagonistischen Widersprüche – sie behauptet die ursprüngliche Harmonie der kapitalistischen Verhältnisse (bzw. betrachtet ihre partielle Disharmonie als sekundär) oder leitet ihre Widersprüche von Ursachen ab, die außerhalb des Kapitalismus wirken –, sie erklärt die Lohnsklaverei für das Reich der Freiheit, für einen natürlichen Zustand, die sozialistisch-revolutionäre Umgestaltung der Gesellschaft aber für ein unmögliches oder vergebliches Unternehmen.

Diese Leitmotive kommen auch in den Varianten der Apologie zum Vorschein, die modifizierten Inhalts, komplizierterer Struktur und modernerer Instrumentation sind; es gilt nicht nur in der vulgären politischen Ökonomie des 19. Jahrhunderts, sondern letzten Endes auch in der Theorie der Industriegesellschaft der 60er Jahre oder in der Konzeption von der postindustriellen Gesellschaft der 70er Jahre als Voraussetzung, daß der Kapitalismus ein nicht zu überwindender Zustand sei; es implizieren

³ Schelsky behauptet, daß „grundsätzlich neue Gedanken in der Soziologie äußerst selten sind; im Grunde genommen lebt sie theoretisch von den Einfällen und den Erleuchtungen der philosophischen Denker der letzten zwei Jahrhunderte, eine Einsicht, die nur durch die tiefe geschichtliche Unbildung den modernen Soziologen versperrt ist.“ (H. Schelsky, Systemüberwindung, Demokratisierung und Gewaltenteilung, München 1973, S. 11)

⁴ Vgl. W. I. Lenin, Werke, Bd. 29, Berlin 1961, S. 153 f.

⁵ Marx/Engels, Werke (im folgenden: MEW), Bd. 23, Berlin 1962, S. 21. – „Durch die Mitte des vergangenen Jahrhunderts geht ein Schnitt. Jenseits liegt alte Zeit, altmodische Kultur, geschichtliche Vergangenheit, diesseits sind unsere Väter und wir, Neuzeit, Gegenwart.“ (W. Rathenau, Zur Kritik der Zeit, Berlin 1912, S. 13)

auch Max Webers Zweckrationalitätsbegriff oder Talcott Parsons' Kategorie des „sozialen Systems“, daß der Kapitalismus die normale Welt der Gesellschaft darstelle. Vermeinte die Vulgärökonomie dereinst, die kapitalistische Gesellschaft sei die beste aller Welten, so unterscheidet sich jene Popperische Apologie der „offenen Gesellschaft“, die nicht nur den sozialen Inhalt des „kritischen Rationalismus“ repräsentiert, sondern auch als allgemeine, mehr oder weniger gemeinsame Voraussetzung der bürgerlichen Gesellschaftstheorien nach dem zweiten Weltkrieg dient, in dieser Hinsicht nur gering von ihrem Vorfahren im 19. Jahrhundert. „Ich behaupte, daß unsere Welt, die Welt der westlichen Demokratien, zwar nicht die beste aller denkbaren oder logisch möglichen politischen Welten ist, aber doch die beste aller politischen Welten, von deren historischen Existenz wir Kenntnis haben“⁶, schrieb Popper, der die *politische* Welt der „westlichen Demokratien“ den Regeln der heutigen Apologie entsprechend von der *ökonomischen* [58] *und sozialen* Kontinuität des bei Marx untersuchten Kapitalismus trennen will; er vermeint, daß „das, was Marx ‚Kapitalismus‘ genannt hat, d. h. der Kapitalismus des *Laissez-faire*, im XX. Jahrhundert völlig ‚dahingeschwunden‘ ist“⁷. Keynes unterzog die Illusionen des Kapitalismus der freien Konkurrenz, des *Laissez-faire*, vom Standpunkt des staatsmonopolistischen Kapitalismus einer Kritik; er hegte die Hoffnung, daß „ein klug geleiteter Kapitalismus die wirtschaftlichen Aufgaben wahrscheinlich besser erfüllen wird als irgendein anderes, vorläufig in Sicht befindliches System ...“⁸ Obzwar Keynes erkannt hat, daß die eine spontane Harmonie verheißenden Vorstellungen des *Laissez-faire* illusorisch seien, sie in einen offensichtlichen Gegensatz zur ökonomischen Wirklichkeit gerieten, so machte er sich selber jedoch teils ähnliche Illusionen: in seiner später ausgeführten Konzeption erwartete er die Harmonie nicht vom *Laissez-faire*, wie Carey und Bastiat, sondern von seinen Vorschlägen für die staatsmonopolistische Regulierung; er glaubte, daß „der Übergang von der ökonomischen Anarchie. zu einem System, das entschieden ist, die ökonomischen Kräfte im Interesse der sozialen Gerechtigkeit und der sozialen Stabilität zu kontrollieren und zu lenken“⁹, realisierbar sei, wobei man große technische und politische Schwierigkeiten zu überwinden, aber die Grundlagen des Kapitalismus nicht anzutasten habe. Keynes hoffte, daß auf solche Weise das „ökonomische Problem“ – in Keynes' Fassung also „das Problem der Bedürfnisse und des Eigentums und der ökonomische Kampf zwischen den Klassen und Nationen“ – in der Zukunft in den Hintergrund träte, „unsere reellen Probleme – die des Lebens und der menschlichen Beziehungen, des Schöpfertums, des Verhaltens und der Religion – die Arena des Herzens und der Vernunft erobern oder wiedererobern“¹⁰. Welche wesentlichen Unterschiede zwischen den Illusionen der Vulgärökonomie des 19. Jahrhunderts und den dem staatsmonopolistischen Kapitalismus anhaftenden Illusionen Keyneschen Typs auch bestehen, sind sie beide doch durch die gleichbleibenden Motive der Apologie verbunden. Galbraith konstatiert sicherlich mit gutem Recht, daß die keynesianische (oder neokeynesianische) Auffassung mit dem „neoklassischen Glauben“ verwandt, in wesentlichen Beziehungen übereinstimmend sei: in ihr werde die These des „neoklassischen Glaubens“ aufrechterhalten, daß das Individuum als Verbraucher bzw. als Wähler der höchste Machthaber in der Ökonomik und im Staate sei.¹¹ Und wie Keynes seinerzeit die „klassische“ Ökonomie kritisierte – „die stillschweigenden Voraussetzungen ... der anerkannten klassischen ökonomischen Theorie haben sich selten oder [59] niemals verwirklicht, deshalb ist sie für die Lösung der ökonomischen Probleme der wirklichen Welt nicht geeignet“¹² –, so stellt Galbraith heutzutage in

⁶ K. R. Popper, Zum Thema „Freiheit“, in: Die Philosophie und die Wissenschaften. Simon Moser zum 65. Geburtstag. Meisenheim am Glan 1967, S. 10. – Vgl. auch K. R. Popper, *Conjectures and Refutations*, p. 369.

⁷ K. R. Popper, *The Open Society and its Enemies*, Vol. II, p. 318. – In den späteren Ausgaben benutzt Popper eher den Terminus „schrakenloser Kapitalismus“ statt „*Laissez-faire-Kapitalismus*“; vgl. K. R. Popper, *Die offene Gesellschaft und ihre Feinde*, Bd. II: Falsche Propheten. Hegel, Marx und die Folgen, Bern und München 1970, S. 417 f.

⁸ J. M. Keynes, *Das Ende des Laissez-faire*, München/Leipzig 1926, S. 40.

⁹ J. M. Keynes, *Essays in Persuasion*, London, p. 335.

¹⁰ Ebenda, p. VII.

¹¹ Vgl. J. K. Galbraith, *Economics and the Public Purpose*, Boston 1973, pp. 11 ff.

¹² J. M. Keynes, *The General Theory of Employment, Interest and Money*, New York 1936, p. 378. Keynes macht hier vom Terminus „klassische Ökonomie“ nicht in dem Sinne Gebrauch wie Marx; Keynes versteht hauptsächlich jene früheren und derzeitigen Varianten der *vulgären* bürgerlichen Wirtschaftslehre unter „klassischer Ökonomie“, mit denen er sich in gewissen Beziehungen kritisch auseinandersetzt.

bezug auf das „neoklassische System“ (einschließlich des Keynesianismus) fest, es sei „nicht die Beschreibung der Wirklichkeit“, sondern es schicke sich eher für das Kaschieren der unangenehmen Tatsachen, „es ist deshalb das Rezept eines ruhigen, diskussionsfreien Lebens“. ¹³ (Aber gerade so, wie Keynes sich letztlich von der mißbilligten „klassischen“ Lehre nicht befreite, so kehrt auch Galbraith in gewisser Hinsicht zu manchen Momenten des „neoklassischen Glaubens“ zurück.) Die Illusionen der Vulgärökonomie des 19. Jahrhunderts – und der vulgären bürgerlichen Gesellschaftstheorien überhaupt – braucht man nicht zur Nachtstunde im geheimen zu beschwören, wie Hamlet den Geist seines verstorbenen Vaters. In der neoliberalen Apologie gehen die Geister von Carey und Bastiat in einem Gewand einher, das den wechselnden Moden entsprechend zugeschnitten ist. Die Lebendigkeit des Malthusianismus deutet auch auf die Kontinuität der bei Marx untersuchten Formen der Apologie und ihrer gegenwärtigen Varianten hin; diese Lebendigkeit ist besonders dann wahrzunehmen, wenn die Illusionen einer Harmonie scheitern – um später, nach Linderung der akuten Krise, wieder aufzuerstehen; so erscheinen Malthussche Gebilde wieder hinter den Weltuntergangspropheten der „Weltmodelle“, den an Computern ausgerechneten und vermeintlich authentisierten Wahrsagungen und Programmen der „Grenzen des Wachstums“. ¹⁴

Der Unterschied zwischen der Careyschen bzw. Bastiatschen und der malthusianischen Rechtfertigung des Kapitalismus besteht nicht darin, daß die eine direkte, die andere indirekte Apologie sei ¹⁵; beide bejahen unmittelbar das kapitalistische System und benützen auch vermittelte Argumente. Ihr Unterschied – zugleich ihre Zusammengehörigkeit – ist mit der Einschätzung der Widersprüche des Kapitalismus verbunden: Carey zufolge seien die kapitalistischen Produktionsverhältnisse frei von Widersprüchen, wobei Malthus die Widersprüche teils verwischt, teils auf eine verzerrte Weise formuliert, teils den Folgen eines vermeinten Naturfatums zuschreibt. Die Ideologie des „harmonischen“ Kapitals stößt sich jedoch auch mit den Antagonismen der kapitalistischen Erscheinungswelt, und um sie aufzuheben, will diese Konzeption, die auf der freien Konkurrenz beharrt, die ökonomische Tätigkeit des Staates ablehnt, die Mitwirkung dieses Staates in Anspruch nehmen. „An sich sind die Harmonien da. Innerhalb der nichtamerikanischen Länder aber sind sie durch den Staat, in Amerika selbst durch die entwickeltste Form; [60] worin diese Verhältnisse auftreten, ihre weltmarktliche Realität, in der Form England, verfälscht. Carey, um sie herzustellen, findet kein andres Mittel als den von ihm denunzierten diabolus, den Staat, schließlich als Schutzengel zur Hilfe zu rufen, an die Pforte des harmonischen Paradieses zu stellen – nämlich Schutzzölle.“ ¹⁶ Die Ideologie von der Harmonie teilt auch den Empirismus der Vulgärökonomie, der von dem Unterschied und den Widersprüchen des Wesens und der Erscheinung nichts wissen will; sie setzt immerhin voraus, der Kapitalismus sei *seinem Begriff nach* harmonisch, die disharmonische *Erscheinungswelt* rühre von den störenden Faktoren her, die diesem Begriff widersprechen und auf Grund dieses Begriffs nicht zu erklären seien. Carey konnte noch seinerzeit mit der Differenz zwischen dem für „harmonisch“ erachteten amerikanischen Kapitalismus und dem disharmonischen England (bzw. dem Welthandel) operieren, seine Auffassung warf aber den drohenden Schatten der späteren Antinomien der bürgerlichen Apologie voraus. Hier mangelte es auch nicht an der Anerkennung mancher oberflächlichen Widersprüche; Malthus legte aber den Nachdruck auf die Darstellung der Widersprüche. „Malthus hat nicht das Interesse, die Widersprüche der bürgerlichen Produktion zu verhüllen; umgekehrt: sie hervorzuheben einerseits, um das Elend der arbeitenden Klassen als notwendig zu demonstrieren (es ist es für diese

¹³ J. K. Galbraith, *Economics and the Public Purpose*, pp. 26 f.

¹⁴ Vgl. D. L. Meadows, *Die Grenzen des Wachstums und Planung für die Zukunft*, in: *Wachstum bis zur Katastrophe? Pro und Contra zum Weltmodell*, hrsg. von H. E. Richter, Stuttgart 1974, S. 15.

¹⁵ Marx bewies, daß das Moment der Vermitteltheit in der Proudhonschen – kleinbürgerlichen – Auffassung dominierte. „Herr Proudhon behauptet nicht direkt, daß das *bürgerliche Leben* für ihn die *ewige Wahrheit* sei. Er sagt es in direkt, indem er die Kategorien vergöttlicht, die die bürgerlichen Verhältnisse in der Form des Gedankens ausdrücken. Er hält die Produkte der bürgerlichen Gesellschaft für spontan entstandene, mit eigenem Leben ausgestattete ewige Wesen, da sie sich ihm in der Form von Kategorien, in der Form des Gedankens darstellen. So kommt er nicht über den bürgerlichen Horizont hinaus.“ (MEW, Bd. 27, Berlin 1963, S. 459)

¹⁶ K. Marx, *Grundrisse der Kritik der Politischen Ökonomie (Rohentwurf) 1857-1858*, Berlin 1974, S. 917. – „Die letzte Zuflucht der ‚harmonies économiques‘ ist daher der Staat, der ursprünglich als der einzige Störenfried dieser Harmonie gebrandmarkt wurde.“ (Ebenda, S. 846 [MEW Bd. 42, S. 6])

Produktionsweise), andererseits, um den Kapitalisten die Notwendigkeit [eines] gemästeten Kirchen- und Staatsklerus, um ihnen eine adequate demand [entsprechende Nachfrage] zu schaffen, zu demonstrieren.“¹⁷ Die Widersprüche aber, die Malthus nennt und teilweise von einem fiktiven Naturgesetz ableitet, sind nur einige *Erscheinungsformen* des grundlegenden Antagonismus der bürgerlichen Gesellschaft; dieser Antagonismus, der wesentliche Gegensatz von Kapital und Arbeit, ist auch in seiner Auffassung – gleich wie in der Ideologie von einer Harmonie der Klasseninteressen im Kapitalismus – verschleiert.¹⁸ Die Vulgärökonomie erhebt überhaupt den *Schein* – wie sich also die Bewegung der kapitalistischen Produktionsverhältnisse im verkehrten Bewußtsein der Beteiligten dieser Verhältnisse widerspiegelt – in den Rang der *Theorie*; es gehören sowohl die Illusionen von der Harmonie als auch die „brutale[n] Ansicht des Kapitals“, der Malthus „brutalen Ausdruck verliehn“ hat¹⁹, zu diesem verkehrten Bewußtsein.

Diese Urformen der bürgerlichen Apologie enthalten auf implizite Weise schon die positivistische Anschauung und antizipieren – insbesondere der Malthusianismus – etliche Momente der Lebensphilosophie. Der *latente Positivismus* der Vulgärökonomie haftet dem *bür-[61]gerlichen falschen Bewußtsein* an, dieses falsche Bewußtsein fixiert aber die Waren- und Kapitalverhältnisse in ihrem *verdinglichten* Schein als unveränderliche Gegebenheiten.²⁰ In der Vulgärökonomie galten die Verbote des Positivismus schon, bevor Comte sie als philosophische Prinzipien konzipierte: die aus der vorausgesetzten Unmöglichkeit und Vergeblichkeit des Erforschens des in den Erscheinungen und hinter diesen liegenden Wesens, des theoretischen Begreifens der eine historische Totalität bildenden gesellschaftlichen Verhältnisse. Und wie in den besonderen, abgesonderten Formen des Mehrwerts „seine gemeinsame Einheit – der Mehrwert – und daher die Natur dieser gemeinsamen Einheit mehr und mehr unerkennlich wird und in der *Erscheinung* sich nicht zeigt, sondern als verborgenes Mysterium erst entdeckt werden muß“²¹, so sind die fundamentalen Bewegungsgesetze der bürgerlichen Gesellschaft im allgemeinen aufzuspüren, bzw. der falsche Schein zu durchbrechen, um die wissenschaftlich schon erkannten Zusammenhänge zu verstehen und wiederzuentdecken. Der latente oder als Theorie abgefaßte Positivismus hat deswegen – auch in seinen abstraktesten erkenntnistheoretischen Beziehungen – apologetischen Charakter: die Auffassung (Denkweise, Einstellung), die an der Oberfläche haftet, die Dialektik der Erscheinung und des Wesens ablehnt, das Problem des Verhältnisses von Subjektivität und objektiver Realität ausschaltet, nimmt an den theoretischen Klassenkämpfen nicht nur durch den *allgemeinen* Streit des Materialismus und des Idealismus, sondern auch durch die *besonderen* Zusammenhänge der bürgerlichen Apologie teil. Marx sagt von der Vulgärökonomie – es gilt dies aber auch für die anderen Zweige der bürgerlich-apologetischen Gesellschaftstheorie: „Die Vulgärökonomie tut nichts, als dies seinen Motiven und seinen Vorstellungen nach in der Erscheinung der kapitalistischen Produktionsweise befangene Bewußtsein in doktrinärer Form aussprechen.“²² Dieser implizite Positivismus manifestiert sich im Malthusschen fiktiven Bevölkerungsgesetz²³, das in seinem biologisierenden Wesen auch mit manchen späteren Tendenzen der

¹⁷ MEW, Bd. 26.3., Berlin 1968, S. 52.

¹⁸ Vgl. K. Marx, Grundrisse der Kritik der Politischen Ökonomie, S. 490 ff. [MEW Bd. 42, S. 497 ff.]

¹⁹ Ebenda, S. 499. [Ebenda, S. 506]

²⁰ „Die Vulgärökonomie tut in der Tat nichts, als die Vorstellungen der in den bürgerlichen Produktionsverhältnissen befangenen Agenten dieser Produktion doktrinär zu verdolmetschen, zu systematisieren und zu apologetisieren. Es darf uns also nicht wundernehmen, daß sie gerade in der entfremdeten Erscheinungsform der ökonomischen Verhältnisse, worin diese prima facie abgeschmackt und vollkommene Widersprüche sind – und alle Wissenschaft wäre überflüssig, wenn die Erscheinungsform und das Wesen der Dinge unmittelbar zusammenfielen –, wenn gerade hier die Vulgärökonomie sich vollkommen bei sich selbst fühlt, und ihr diese Verhältnisse um so selbstverständlicher erscheinen, je mehr der innere Zusammenhang an ihnen verborgen ist, sie aber der ordinären Vorstellung geläufig sind.“ (MEW, Bd. 25, Berlin 1964, S. 825)

²¹ MEW, Bd. 26.3, S. 476.

²² Ebenda, S. 476 f.

²³ Marx schreibt, daß Malthus „diese sehr komplizierten und wechselnden Verhältnisse (d. h. die in den verschiedenen historischen Phasen der ökonomischen Entwicklung spezifischen Verhältnisse der Überpopulation – A. G.) daher stupid auf Ein Verhältnis reduziert, [auf] zwei Gleichungen reduziert, wo einerseits die natürliche Fortpflanzung des Menschen, andererseits die natürliche Fortpflanzung der Vegetabilien [pflanzlichen Nahrungsmitteln] (oder means of subsistence [Mitteln für den Lebensunterhalt]) sich als zwei natürliche Reihen, von denen die eine geometrisch, die andre arithmetisch

Lebensphilosophie verwandt ist. Diese Zusammengehörigkeit der *lebensphilosophischen Tendenz* und der Positivistischen Einstellung ist letztlich dem bürgerlich-apologetischen Bewußtsein immanent. Die Feststellung der oberflächlichen Erscheinungen, die Beschreibung des isolierten, verdinglichten Scheins und seine unvermittelte Unterordnung unter ein übergeschichtliches Abstrakt-Allgemeine, – das heißt der latente Positivismus – werden im Philosophischen Bewußtsein notwendigerweise durch das Erlebnis des Mysteriums der verdinglichten Verhältnisse und der sozial beleb-[62]ten und beseelten Dinge ergänzt und mit diesem verknüpft. Indem die kapitalistischen Verhältnisse vorherrschend werden, entwickelt sich die schon dem Warenfetisch eigentümliche „prosaisch reelle Mystifikation“²⁴ zum Kapitalfetisch. Dieses Mysterium, der Kapitalfetisch – damit die „Personifizierung der Sache und Versachlichung der Person“²⁵ – ist nicht bloß eine Vorstellung des verkehrten Bewußtseins, sondern ein objektiver Schein des Kapitalismus. Betrachtet die bürgerliche Apologie diesen Schein auf positivistisch-empiristische Weise als unveränderliches Wesen, so erklärt sie diesen Schein – „diese verzauberte und verkehrte Welt“²⁶ (bzw. das verzauberte und verkehrte Bild dieser Welt) – zur Grenze der wissenschaftlichen Erkenntnis. Das Kapital nimmt eben an der *Oberfläche* der Erscheinungswelt eine *mystische* Gestalt an. „Die bürgerlichen Ökonomen sind so eingepfercht in den Vorstellungen einer bestimmten historischen Entwicklungsstufe der Gesellschaft, daß die Notwendigkeit der *Vergegenständlichung* der gesellschaftlichen Mächte der Arbeit ihnen unzertrennbar erscheint von der Notwendigkeit der *Entfremdung* derselben gegenüber der lebendigen Arbeit.“²⁷ Die Lebensphilosophie identifiziert die Entfremdung und die Vergegenständlichung in einem ganz anderen Sinne als die Vulgärökonomie des 19. Jahrhunderts: jene stellt die Objektivität und die objektive Notwendigkeit erkenntnistheoretisch in Frage, bzw. setzt ein mystisches „Sein“ und läßt die Geschichte und die Gesellschaft im dunkeln einer mystifiziert-fatalen Entfremdung erscheinen. Der Kapitalfetischismus erscheint der bürgerlichen Ökonomie positivistischer Prägung als Gegebenheit, in ihm steckt aber auch die Möglichkeit der lebensphilosophischen Deutung, die sich im Bewußtsein oder Vorgefühl des bürgerlichen *Verfalls* zur lebensphilosophischen Konzeption entwickelt. In der Ideologie der bürgerlichen Verzweiflung des 20. Jahrhunderts verbirgt und drückt sich „die der Bourgeoisie eigene *Furcht* vor der Wissenschaft, die *Furcht* vor einer wissenschaftlichen Analyse der modernen Wirtschaft“ aus; im Zeichen des „dünnkelhaften Skeptizismus“ dieser Bourgeoisie herrscht „das Verzweifeln an der Möglichkeit, die Gegenwart wissenschaftlich zu analysieren, der Verzicht auf die Wissenschaft, das Bestreben, auf alle Verallgemeinerungen zu pfeifen, sich vor allen ‚Gesetzen‘ der gesellschaftlichen Entwicklung zu verstecken“ vor²⁸, wobei der Fideismus – und seine modernisierte, lebensphilosophische Spielart – eingeführt, ihm Platz gewährt wird²⁹. Die im gedanklichen Grundgebilde enthaltenen Tendenzen entfalten sich zur Zeit des Imperialismus und nehmen eine Gestalt an, die von den Urformen der Apologie in vieler Hinsicht abweichen.

[63] Die Formen des Positivismus und der Lebensphilosophie im 19. Jahrhundert antizipierten aber schon das Krisenbewußtsein der imperialistischen Epoche und insbesondere der allgemeinen Krise. Das *philosophische* Krisenbewußtsein ging der Herausbildung der *gesamten Ideologie* der Krise im bürgerlichen Denken voran. (Obzwar gewisse Momente des ökonomischen Ungewißheitsgefühls im Prozeß des Zerfalls der Ricardo-Schule – bei John Stuart Mill mit einer positivistischen Philosophie und einem bürgerlich-liberalen Reformismus verbunden – antizipiert wurden und sich auf Grund der Ricardoschen Theorie auch eine Tendenz der ökonomischen Kritik am Kapitalismus entwickelte, war das Krisenbewußtsein der Vulgärökonomie des 19. Jahrhunderts fremd, die im allgemeinen, trotz der störenden Tatsache der Überproduktionskrisen, vom Selbstvertrauen des Kapitalismus der freien

fortschreitet, gegenüberstehn. So verwandelt er die historisch verschiedenen Verhältnisse in ein abstraktes Zahlenverhältnis, das rein aus der Luft gefischt ist und weder auf Naturgesetzen, noch auf historischen beruht.“ (K. Marx, Grundrisse der Kritik der Politischen Ökonomie, S. 499) [MEW Bd. 42, S. 506]

²⁴ MEW, Bd. 13, Berlin 1961, S. 35.

²⁵ MEW, Bd. 26.1, Berlin 1965, S. 366.

²⁶ MEW, Bd. 25, S. 835.

²⁷ K. Marx, Grundrisse der Kritik der Politischen Ökonomie, S. 716. [MEW Bd. 42, S. 722]

²⁸ W. I. Lenin, Werke, Bd. 20, Berlin 1961, S. 192, 195.

²⁹ „Die *Gesetze* aus der Wissenschaft hinauszujagen, bedeutet in Wirklichkeit nur, *die Gesetze der Religion durchschmuggeln zu wollen.*“ (Ebenda, S. 198)

Konkurrenz durchdrungen war.) Sowohl der Positivismus Comtescher Art als auch Kierkegaards, Schopenhauers und Nietzsches Lebensphilosophie reflektierten jene geistige Krise, welche die historische Wende der Bourgeoisie vorbereitete, begleitete, dieser folgte. In ihrem Prozeß brach das bürgerliche Denken mit seiner revolutionären Vergangenheit, sah sich mit der neuen Situation der Klassenkämpfe, mit dem zur selbständigen politischen Kraft werdenden, den Kapitalismus in Frage stellenden „vierten Stand“ konfrontiert. In dieser geistigen Krise zeichneten sich die Themen und Richtungen der bürgerlichen Dekadenz auf der Ebene der Philosophie ab: die damalige Vulgärökonomie vermutete kaum die Bedrohung des Kapitalismus, die aber in philosophischer Fassung in einer apologetischen, ahistorisierend-psychologisierenden Deutung schon zutage trat, indem die Bedrohung *des* Kapitalismus mit der Bedrohung, die *vom* Kapitalismus herrührte – mit der Verdinglichung, der Auflösung der Persönlichkeit – vermengt wurde. Die Lebensphilosophie des 20. Jahrhunderts appelliert an die „Stimmung der Gefahr“; diese „geht durch das letzte Jahrhundert: der Mensch fühlt sich bedroht“³⁰, wie es bei Jaspers heißt. Der Positivismus war auch von dieser Stimmung geprägt; dies läßt aber die Lebensphilosophie des 20. Jahrhunderts unbeachtet, weil die Anerkennung dieser Tatsache ihren Gegensatz zum Positivismus relativierte, die Gleichsetzung von Materialismus und Positivismus störte. Saint-Simon folgend³¹ wollte Comte eine „neue Doktrin“ liefern, die „imstande ist, der die Gesellschaft plagenden Krise ein Ende zu bereiten“³². Dennoch divergierten sowohl seine „neue Doktrin“ als auch seine Auffassung der Krise immer mehr von den Ansichten Saint-Simons und des Saint-Simonismus: bei Comte wurden in der Darstellung der Krise – der [64] „zum System erhobenen und als letzte Grenze der sozialen Vervollkommnung hingestellten Wirrnis“ – die Saint-Simonsche Kapitalismuskritik und die Perspektive des utopisch-kritischen Sozialismus ausgelöscht, indem die Krise einen ungeschichtlichen und asozialen Anschein erhielt. Comte suchte die Lösung dieser Krise im Zurückdrängen der Gesellschaftskritik, in der Wiederherstellung der „Ordnung auf bürgerlicher Grundlage: „angesichts der Katastrophen, die die Zerstörung des Ancien Regime hervorgerufen hat, wurde es offenbar, daß man zur Ordnung zurückkehren muß“³³. Die Ablehnung der „großen Probleme“ der Philosophie, jene Beschränkung der wissenschaftlichen Erkenntnis, die die Möglichkeit dieser Erkenntnis auf die Feststellung von ständigen Verhältnissen der Ähnlichkeit und Aufeinanderfolge der Tatsachen reduzierte, die explizite Verteidigung des Privateigentums dem Kommunismus gegenüber bildeten in diesem frühen Positivismus ein – apologetisches – Ganzes.³⁴

³⁰ K. Jaspers, *Die geistige Situation der Zeit*, (West-)Berlin 1960, S. 14.

³¹ Saint-Simons Krisenbegriff, an den Comte anknüpfte, dessen gesellschaftlich-kritisches und geschichtliches Wesen er aber preisgegeben hatte, reflektierte den „Krisenzustand“ nach 1810 – er behauptete, daß „diese Krise ... äußerst heftig ist, weil ganz Europa sich im Krisenzustand befindet“ (Saint-Simon, *Ausgewählte Texte*, hrsg. von J. Dautry, Berlin 1957, S. 114) –, zugleich aber auch die in seiner Kapitalismuskritik bloßgestellten Widersprüche der bürgerlichen Gesellschaft in der Epoche nach der Französischen Revolution. Dem Krisenkonzept kam aber in Saint-Simons Auffassung in den Jahren nach 1810 eine über diesen Gesellschaftszustand hinausgehende geschichtsphilosophische Bedeutung zu: die verallgemeinerte Krisenkategorie war mit Saint-Simons Ansatz verknüpft, „die Geschichte als Ganzes“ im Wechsel der Epochen, in der Aufeinanderfolge von „wissenschaftlichen“ und „politischen Revolutionen“ theoretisch zu begreifen, den Gedanken des Fortschritts im Bewußtsein seiner Widersprüchlichkeit aufrechtzuerhalten. Saint-Simons inhaltlich recht differenziertes, begrifflich aber eher schimmerndes als ausgeprägtes Krisenkonzept unterschied sich zum einen von den Krisenvorstellungen der Aufklärung, welche der Vernunft die ihrer Kritik unterzogenen Verhältnisse gegenübergestellt hatten, zum anderen auch von den das spätbürgerliche Krisenbewußtsein antizipierenden Ansätzen Comtescher bzw. Chateaubrandscher Art. Der Wechsel und der widersprüchliche Zusammenhang dieser drei Krisenkonzepte weisen auf den historischen Werdegang nicht nur des französischen bürgerlichen Bewußtseins – und nicht nur des sozialen Standorts des französischen Bürgertums – hin. Stellt man aber diese Krisenbegriffe als Abwandlungen ein und derselben Kategorie in eine bruchlose, lediglich kontinuierliche Aufeinanderfolge, so wird die Vorstellung eines von der Aufklärung durch den utopisch-kritischen Sozialismus zur spätbürgerlichen Ideologie fortschreitenden Krisenbewußtseins suggeriert. (Vgl. R. Koselleck, *Krise*, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 4, hrsg. von J. Ritter und K. Gründer, Darmstadt 1976, Sp. 1236 ff.)

³² A. Comte, *Plan des travaux scientifiques nécessaires pour réorganiser la société*, in: A. Comte, *La science sociale*, od. par A. Kremer-Marietti, Paris 1972, p. 61. – Über das Verhältnis dieser frühen Abhandlung Comtes – bzw. seines ganzen Werkes – zu Saint-Simons *Œuvre* vgl. G. S. Kutscherenko, *Der Saint-Simonismus im sozialen Denken des XIX. Jahrhunderts*, Moskau 1975, S. 270 ff. (russ.).

³³ A. Comte, *Considérations sur le pouvoir spirituel*, in: A. Comte, *La science sociale*, p. 92.

³⁴ Es ist selbstverständlich, daß Marx' „Kapital“ von der „Revue Positiviste“ einer unverhüllten Antipathie aufgenommen wurde. „So wirft mir die Pariser ‚Revue Positiviste‘ vor, einerseits, ich behandle die Ökonomie metaphysisch, andererseits – man rate! –, ich beschränke mich auf bloß kritische Zergliederung der Gegebenen, statt Rezepte (comtistische?) für die

Zwar herrschte noch der vulgäre und flache Optimismus des Kapitalismus der freien Konkurrenz in Comtes Auffassung vor, zwar verhießen das fiktive „Dreistadiengesetz“ und der szientistische, die bürgerliche Ordnung konservierende „*sozialorganisatorische Plan*.“ des Positivismus eine glanzvolle Zukunft. Aber der gnoseologische Agnostizismus und Skeptizismus sowie das in Comtes Werk früher dominierende, später einigermaßen verblassende, aber bis zum Ende *anhaltende Krisenbewußtsein* verliehen doch dieser glanzvollen Zukunft eine gewisse Zweideutigkeit. Das Thema der Soziologie „war von Anfang an und ist bis heute, die industrielle Gesellschaft der jeweiligen Gegenwart aus ihren eigenen Gesetzen zu begreifen. Sie hat zwei der entscheidenden Attitüden ihr gegenüber entwickelt: *das Krisenbewußtsein und den Plan*. Gerade weil sie ihre Gegenwart als etwas Unfertiges, als Chaos, als Krise denkt, die Vollendung, Schöpfung, Heilung in der Zukunft erfahren müssen, auf die wir noch zuleben, ortet sie den Standpunkt des Menschen von der vorerfahrenen Zukunft her“³⁵ – so Schelsky über die bürgerliche Soziologie. In Comtes Philosophie waren schon beide Momente enthalten – und auch die Verbindung beider: der positivistische, szientistische „Plan“ galt bei ihm als die einzige Möglichkeit der Überbrückung der Krise, der heilen Entwicklung des „industriellen Lebens“ und des Erreichens des ersehnten moralischen Ideals; deshalb kann die Theorie der Industriegesellschaft Comte als einen ihrer geistigen Ahnen betrachten.³⁶

Der Positivismus kehrt die Idee des „Planes“, der Regulierung, der szientistischen Erlösung hervor; es besteht aber hinsichtlich der Regulierung ein beträchtlicher Unterschied zwischen den Möglichkeiten [65] des Monopolkapitals (insbesondere des staatsmonopolistischen Kapitalismus) und des Kapitalismus der freien Konkurrenz – sowie zwischen den entsprechenden Spielarten der Apologie. Zugleich hat der Comtesche Positivismus eine andere Situation, zumindest teilweise andere Tendenzen der wissenschaftlichen Erkenntnis fetischisiert als der Neupositivismus. Deshalb ist die Kontinuität des Comteschen Positivismus, und der gegenwärtigen positivistischen Ideologie der „Sozialtechnologie“ mehr vermittelt und gebrochen als die der Geschichte des lebensphilosophischen Krisenmythos. Die Philosophen des heutigen Krisenmythos haben das Gefühl, Kierkegaard und Nietzsche seien ihre Zeitgenossen; Kierkegaards „Kritik seiner Zeit ... hören wir zum erstenmal wie eine Kritik auch unserer Zeit; es ist, als ob sie gestern geschrieben wäre“, schrieb Jaspers Anfang der 30er Jahre, als das Erlebnis der Weltwirtschaftskrise und der scharfen Klassenzusammenstöße die universale Krisenstimmung bis zum Paroxysmus steigerte. Kierkegaard und Nietzsche „griffen voraus, indem sie sahen, was schon war, ohne daß es damals beunruhigte; daher sind sie erst heute ganz gegenwärtige Denker geworden“.³⁷ Kierkegaard zufolge sei das Zeitalter, in dem er lebte, mit einer Krise beschwert worden; hinter seinen erkenntnistheoretischen und religionsphilosophischen Meditationen, seinem persönlichen seelischen Ringen lag das Bewußtsein von der Gefahr des Sozialismus, hinter der intim-individuellen Beängstigung die bürgerliche Angst, mit der er dem Schicksal des Bestehenden entgegensah. Die Kierkegaardsche Philosophie der Bedrohtheit und der Angst nahm die Krisenmythos-Apologie vorweg, indem er das Krisenbewußtsein als *Zeitkritik* konzipierte; und je apologetischer diese Kritik war – das heißt, je mehr sie die Widersprüche ihres konkret-gesellschaftlichen Inhalts entkleidete, je mehr sie die Quelle und das Feld der Krise in die individuelle Subjektivität, in die reine Innerlichkeit transponierte, je mehr sie von der Problematik ihre geschichtliche Bestimmtheit loslöste

Garküche Zukunft zu verschreiben.“ (MEW, Bd. 23, S. 25) – „Comte ist den Pariser Arbeitern bekannt als der Prophet des Kaisertums (der persönlichen *Diktatur*) in der Politik, der kapitalistischen Herrschaft in der politischen Ökonomie, der Hierarchie in allen Sphären der menschlichen Tätigkeit, sogar in der Sphäre der Wissenschaft, und als der Autor eines neuen Katechismus mit einem neuen Papst und neuen Heiligen an Stelle der alten.“ (MEW, 17, Berlin 1962, S. 555)

³⁵ Schelsky, Auf der Suche nach Wirklichkeit, Düsseldorf 1965, S. 432 (Hervorhebung – A. G.) – „Die Soziologie ist eine Tochter der Krise, der größten Lebenskrise, die das Abendland bis dahin durchgemacht hatte.“ (A. Weber, Einführung in die Soziologie, München 1955, S. 496)

³⁶ August Comtes Philosophie nach trete die Menschheit in die Phase der Industriegesellschaft, die vom Ausgang des Kampfes der Arbeiter und Unternehmer unabhängige Charakterzüge habe. Er glaubte weder an die Fruchtbarkeit des Klassenkampfes noch an die Wirksamkeit der Nationalisierung der Produktionsmittel. Für ihn bestand das Problem darin, wie einerseits die industrielle Gesellschaft auf eine rationelle Weise auf Grund des weltlichen Planes der Arbeit oder Wirksamkeit zu organisieren sei, andererseits die Mächtigen und Reichen der Herrschaft des Geistes zu unterwerfen seien.“ (R. Aron, *La société industrielle et les dialogues politiques de l'Occident*, in: *Colloques de Rheinfelden*, Paris 1960, p. 14)

³⁷ Jaspers, Die geistige Situation der Zeit, S. 12.

–, desto „radikaler“ konnte sie sein. „Unsere Zeit erinnert darin stark an die Auflösung des griechischen Staates: alles besteht noch, aber niemand glaubt mehr daran. Das unsichtbare, geistige Band, das dem Bestehenden Recht und Halt gibt, ist verschwunden, und so ist unsere Zeit zugleich komisch und tragisch; tragisch, weil sie untergeht, komisch, weil sie besteht“³⁸, schrieb Kierkegaard. Sein Urteil antizipierte den Leitgedanken des sich im 20. Jahrhundert verallgemeinernden Untergangsbewußtseins; er stellte das dekadente Wesen *seines* Zeitalters fest – und die historischen Konturen dieses Zeitalters waren so verschwommen, daß der Begriff dieses Zeitalters die [66] Zeit der bewußten Lebenstätigkeit des Individuums oder eine nicht näher bestimmte welthistorische Periode bedeuten mochte. Den letzten Inhalt und Beweggrund dieses *spezifisch-historischen Verfalls* leitete er von *übergeschichtlichen* Prinzipien ab: Kierkegaard, wie später Nietzsche, bekämpfte den Historismus *mit dem Positivismus zusammen*.³⁹ Der Kierkegaardschen Philosophie zufolge habe *die Wirklichkeit als solche* die Krise in sich. Diese Philosophie überträgt den ihrer Zeit zugeschriebenen tragikomischen Charakter auf die Realität überhaupt: „Die Wirklichkeit wird für mich nur ein Schatten, ... der mich bald zum Lachen, bald zur Verzweiflung bringen wird.“⁴⁰ Die Subjektivität des Ichs, die von der Wirklichkeit in Versuchung gebracht werde, gelange im Glauben zu sich selber, übersteige und vollende in ihrem Kreuzweg die Krise. Das dem Glauben vorausgehende Stadium, die „unendliche Resignation“, sei schon „Ruhe und Friede“⁴¹ das Erlebnis der Verzweiflung, der Furcht und der Angst führe in der Religiosität zur Freiheit und zum Glück.⁴² Die Möglichkeit der Freiheit bestehe in der Angst, in der Sorge. Dem Glauben aber, wo Freiheit, Ruhe und Frieden heimisch seien, haften Kierkegaards Philosophie nach der absolute *seelische Krisenzustand* an, die bis zum Maximum gesteigerte Ungewißheit, Gefahr, Paradoxie: die *Absurdität* sei der Gegenstand und das Lebensprinzip des Glaubens.⁴³ Der elementare und unmittelbare Haß gegen die Massen⁴⁴, die Angst vor dem Sozialismus schlugen sich hier in einem Verfallsbewußtsein nieder, das die historische Situation mehrfach mystifizierte: es vermeinte die revolutionär-sozialistische Kritik am Kapitalismus mittels einer apologetischen Zeitkritik zu parieren, es legte der Beurteilung und Verurteilung der Zeit die mystifizierte Innerlichkeit des Ichs zugrunde, und es gestaltete die philosophische Auffassung von der religiösen Erschütterung der Subjektivität und von der Verzweiflung und Ängstigung des einsamen Ichs nach dem mystifizierten Bild der Zeit.

Kierkegaard formulierte das Krisenbewußtsein der existentialistischen Variante der Lebensphilosophie Nietzsches Denken enthielt den Ansatz, den Ausgangspunkt und die Möglichkeit fast *aller* sich später entfaltenden Richtungen und Tendenzen des lebensphilosophischen Krisenbewußtseins Sein Werk ist die wahre Enzyklopädie der dekadenten Ideenwelt, in der auch die Ideologie des Faschismus Anhaltspunkte fand, auf deren wesentliche Momente sich aber auch die für das Prinzip der universellen Negativität eintretende (mit dem Faschismus durchaus nicht sympathisierende) uferlos revoltierende „kritische Theorie“ oder der nach der „Archäologie“ des Wissens [67] suchende, den „Tod des Menschen“ proklamierende philosophische Strukturalismus berufen. Nietzsche betrachtete seine Zeit als die Epoche des Verfalls und der Krise, weil er den Vormarsch der Arbeiterklasse, des revolutionären Sozialismus, der Massen als Gefahr empfand und auffaßte. „Über den Kampf der Nationen hinaus hat uns jener internationale Hydrakopf erschreckt, der plötzlich so furchtbar zum Vorschein

³⁸ Kierkegaard, Gesammelte Werke, Bd. 2, Jena 1913, S. 16.

³⁹ Dieser *Antihistorismus* hat den relativistischen lebensphilosophischen (und neukantianischen) „Historismus“ Ende des 19. Jahrhunderts und den des Jahrhunderts geprägt.

⁴⁰ Kierkegaard, Gesammelte Werke, Bd. 3, Jena 1923, S. 184.

⁴¹ Ebenda, S. 41 f.

⁴² „Meine Schwermut sucht in jeder Hinsicht das Furchtbare auf. Nun ergreift es mich mit allen seinen Schrecken. Entfliehen kann ich nicht, und will auch nicht; ich muß den Gedanken aushalten. Dann finde ich ein religiöses Quietiv; und dann erst bin ich frei und glücklich: als Geist.“ (S. Kierkegaard, Gesammelte Werke, Bd. 4, Jena 1914, S. 340)

⁴³ Kierkegaard, Gesammelte Werke, Bd. 6, Jena 1910, S. 285.

⁴⁴ „Die ‚Menge‘ ist eigentlich das, worauf ich es polemisch abgesehen habe ...“ (S. Kierkegaard, Die Tagebücher, Bd. 2, Düsseldorf/Köln 1963, S. 81) – „In Wahrheit kann ich wohl sagen, daß ich im Dienst des Bestehenden gewirkt habe. Und selbst wenn ich es nach dem von mir größtmöglich gedachten Maßstab dazu brächte, Reformator zu werden, so bin ich dennoch im Dienste des Bestehenden; denn ‚die Menge‘ halte ich für das Böse, sollte ich fallen, müßte ich (vor ihr) fallen, gegen sie habe ich Front gemacht und würde ich Front machen, indem ich mit aller Macht die Regierung und das Regieren unterstütze.“ (S. Kierkegaard, Die Tagebücher, Bd. 3, Düsseldorf/Köln 1968, S. 186)

kam, als Anzeiger ganz anderer Zukunftskämpfe⁴⁵, schrieb er in einem vom Ende Juni 1871 datierten Brief über die Pariser Kommune. Schon damals traten jene Hauptmotive der Zeitkritik Nietzsches, seiner Anklagen und Selbstanklagen, zutage, die vom Schrecken geprägt waren, vom Erlebnis, daß im „Hydrakopf“ der Pariser Kommune „unser modernes Leben, ja eigentlich das ganze alte christliche Europa und sein Staat, vor allem aber die jetzt überall herrschende romanische ‚Zivilisation‘ den ungeheuren Schaden verrät, der unserer Welt anhaftet: wie wir alle, mit aller unserer Vergangenheit, *schuld sind* an solchen zutage tretenden Schrecken ...“⁴⁶ Nietzsches krisenphilosophisches Gebilde – und seine *ganze* Philosophie zerlegte, variierte, umschrieb, zerlegte und wiederholte im Grunde genommen *dieses* Gebilde – deutet die Krise *sub specie aeternitatis*^{*}: es handelte sich um den „Nihilismus“ seiner Zeit, um die „Dekadenz“, deren Vertreter und zugleich Kritiker er seinem Selbstbekenntnis nach war⁴⁷; er schrieb aber diesem „Nihilismus“ und dieser „Dekadenz“ einen zeitlosen Charakter und Inhalt zu. In seinem Krisengebilde erschien die Idee des Endes der Philosophie und der Suche nach einer neuen Lebensphilosophie; ihm zufolge haften der Philosophie von vornherein die Dekadenz an – „die Philosophen immer *décadents*, immer im Dienst der nihilistischen Religionen“⁴⁸ –, ihm dünkte, die neue philosophische Offenbarung des Lebens sei die Synthese von der verharrenden und wiedererweckenden Gesundheit, des „Willens zur Macht“ und der gereinigten, schlackenfreien „Dekadenz“. Er lehnte von den Erscheinungen der „Dekadenz“ den Sozialismus, die „Maschinenkultur“, die methodische Wissenschaft, den Materialismus, die Dialektik, die „Sklavenmoral“, die Demokratie, den Positivismus, das Christentum usw. ab, im Namen des „Lebens“ verteidigte und verewigte er aber das Wesen der Dekadenz. „Der *Abfall, Verfall*, Ausschuß ist nichts, was an sich zu verurteilen wäre: er ist eine notwendige Konsequenz des Lebens, des Wachstums an Leben. Die Erscheinung der *décadence* ist so notwendig, wie irgendein Aufgang und Vorwärts des Lebens: man hat es nicht in der Hand, sie *abzuschaffen*. Die Vernunft will umgekehrt, daß *ihr ihr Recht wird*. Es ist eine Schmach für alle sozialistischen Systematiker, daß [68] sie meinen, es könnte Umstände geben, gesellschaftliche Kombinationen, unter denen das Laster, die Krankheit, das Verbrechen, die Prostitution, die *Not* nicht mehr wüchse ... Aber das heißt das *Leben* verurteilen.“⁴⁹ Bei Nietzsche, der die Dekadenz vertrat und kritisierte, verfilzten sich zwei Verfallsbegriffe: der eines Verfalls, den zunächst der (von Nietzsche verurteilte, seiner Meinung nach vermeidbare) Sozialismus, die Masse, die Demokratie usw. hervorrufen, sodann der eines Verfalls, der ein notwendiges Phänomen des „Lebens“ sei und sich in der Krankheit, im Verbrechen, in der Not, im Elend manifestiere. Die Dekadenz reduziert sich nicht immer und nicht unbedingt auf den Kult der Krankheit. Bei Nietzsche – und nach Nietzsche – ist die Verteidigung und Verklärung der Morbidität mit der Glorifizierung der dem Intellektualismus abholden und auf rationell-intellektuelle Weise nicht zu begreifenden urtümlichen Lebenskraft, der elementar rauhen und brutalen „Gesundheit“ eben in der militanten Krisenphilosophie ergänzt.⁵⁰ Dies zeigt sich nicht nur in Nietzsches Idee des „Willens zur Macht“, sondern auch in Hans Freyers Auffassung einer „Revolution von rechts“ oder in Toynbees Vorstellung von einer die Erlösung verheißenden neuen religiösen Bewegung. Die Philosophie des bürgerlichen Verfalls leitet sowohl die Morbidität als auch die elementare Urkraft, die „Gesundheit“, vom Mysterium des „Lebens“ her, sie führt

⁴⁵ F. Nietzsche, Werke, Bd. 3, S. 1042 f.

⁴⁶ Ebenda, S. 1043. – „Es wird sich einmal an meinen Namen die Erinnerung an etwas Ungeheueres anknüpfen – an eine Krisis, wie es keine auf Erden gab, an die tiefste Gewissens-Kollision, an eine Entscheidung, heraufbeschworen *gegen* alles, was bis dahin geglaubt, gefordert, geheiligt worden war.“ (F. Nietzsche, Werke, Bd. 2, S. 1152)

* unter dem Gesichtspunkt der Ewigkeit, oder: in der Gestalt der ewigen Substanz

⁴⁷ „Der moderne Pessimismus ist ein Ausdruck von der Nutzlosigkeit der *modernen* Welt – nicht der Welt und des Daseins.“ (F. Nietzsche, Werke, Bd. 3, S. 849)

⁴⁸ Ebenda, S. 738.

⁴⁹ Ebenda, S. 779. – „Die *décadence* selbst ist nichts, was zu *bekämpfen* Ware: sie ist absolut notwendig und jeder Zeit und jedem Volk eigen. Was mit aller Kraft zu bekämpfen ist, das ist die Einschleppung des Kontagiums in die gesunden Teile des Organismus.“ (Ebenda, S. 820)

⁵⁰ „Der Wille zur *Akkumulation der Kraft* ist spezifisch für das Phänomen des Lebens, für Ernährung, Zeugung, Vererbung – für Gesellschaft, Staat, Sitte, Autorität ... Das *Leben* als die und bekannteste Form des Seins ist spezifisch ein Wille zur Akkumulation der Kraft –; alle Prozesse des Lebens haben hier ihren Hebel; nichts will sich erhalten, alles soll summiert und akkumuliert werden.“ (Ebenda, S. 775 f.) „Das Leben selbst gilt mir als Instinkt für Wachstum, für Dauer, für Häufung von Kräften, für *Macht*: wo der Wille zur Macht fehlt, gibt es Niedergang.“ (F. Nietzsche, Werke, Bd. 2, S. 1167 f.)

die Krise auf biologisierende (oder nur mit biologischen Metaphern verzierte), außergesellschaftliche und übergeschichtliche Prinzipien zurück. Schon bei Nietzsche entstand aus der Mystifikation der „Gesundheit“ und der „Krankheit“ der Anschein der Dialektik⁵¹, wobei der aus der Urkraft entspringende „Wille zur Macht“ zugleich als der „Nihilismus der Tat“, als der in Bewegung gesetzte Instinkt der Dekadenz zutage trete. Nietzsches Philosophie hat eine *Empörung* verkündet; seitdem lauern die geistigen (und nicht nur geistigen) Fallen der bürgerlichen Dekadenz in Nietzsches Aphorismen, indem sie auch diejenigen verlocken, die sich von der bürgerlichen Demokratie, der liberalen Wertordnung, den Schulphilosophien enttäuscht fühlen, die aber im Aristokratismus, in der Furcht vor den Massen befangen und gewillt sind, die Dekadenz innerhalb der Dekadenz verbleibend zu kritisieren. „Wir haben gegen die *Revolution* revoltiert ... Wir haben uns von der *Furcht vor der raison*, dem Gespenst des 18. Jahrhunderts, emanzipiert: wir wagen wieder, absurd, kindisch, lyrisch zu sein“⁵², schrieb Nietzsche über die „Stärke des 19. Jahrhunderts“. Der Gedanke der *Revolte gegen die Revolution* war aber nicht nur *rückwärts* gerichtet, er widerstrebte nicht nur der Vergan-[69]genheit und dem historischen Erbe der *bürgerlichen* Revolution, sondern war zuallererst *nach vorn*, gegen die *proletarische* Revolution gerichtet: das in Nietzsches Philosophie festgesetzte Krisenbewußtsein blieb deswegen im bürgerlichen Sinne modern, als prophetischer Vorläufer späterer Krisenmythen.

Die Vorgeschichte der für die Epoche der allgemeinen kapitalistischen Krise charakteristischen Typen der Apologie ist außer dieser Frühform des Positivismus und der Lebensphilosophie auch in der bürgerlichen historischen und politischen Ideologie⁵³ zu verfolgen, die die Wenden des Klassenkampfes im 19. Jahrhundert widerspiegelte. Nach der Trennung von Demokratie und Liberalismus bildete sich die liberale Theorie der bürgerlichen Demokratie aus, die später im Wilsonismus, dann seit den 40er Jahren dieses Jahrhunderts in der These der „offenen Gesellschaft“, in den Illusionen der die sozialen Spannungen auflösenden, die ökonomische und gesellschaftliche Natur des Kapitalismus verändernden abstrakt-formalen Demokratie fortlebte und derzeit die vorherrschende Form der bürgerlichen Apologie, ihrer ideologischen und politischen Polemik wider den Sozialismus ist. Der sich

⁵¹ Gesundheit und Krankheit sind bei Nietzsche weniger als biologische Zustände, mehr als biologisierend gedeutete seelisch-geistige Urprinzipien aufgefaßt. Nietzsche selber war übrigens ein bewußter Gegner der Dialektik und schrieb seiner Philosophie auch keinen dialektischen Charakter zu. Die Legende vom dialektischen Wesen des Denkens Nietzsches ist ein späteres Produkt der Lebensphilosophie. – Die metaphysisch gedeutete Zusammengehörigkeit der Urprinzipien „Gesundheit“ und „Krankheit“ gilt als rekurrerendes Argument der Verewigung der Krise; vgl. z. B. A. Vierkandt, Die Grundlagen der heutigen Gesellschaftskrise, in: Die Einheit der Sozialwissenschaften. Franz Eulenberg zum Gedächtnis, hrsg. von W. Bernsdorf und G. Eisermann, Stuttgart 1955, S. 149 f.

⁵² F. Nietzsche, Werke, Bd. 3, S. 599.

⁵³ Vor allem vielleicht bei Jakob Burckhardt, der eine gewisse Wirkung auf Nietzsche ausgeübt hatte. Burckhardts Krisenphilosophie gewann nur Anfang des 20. Jahrhunderts, nach der Publikation seiner „Weltgeschichtlichen Betrachtungen“, zusammen mit der Wirkung von Schopenhauers und Nietzsches Denken, einen größeren Einfluß. Die Auffassung Burckhardts über die „geschichtlichen Krisen“, sein „Kulturkreis“-Begriff, seine sich der Ideenwelt der bürgerlichen Revolutionen widersetzende Kritik an der Demokratie, sein auf die Entstehung und Entwicklung der revolutionären Arbeiterbewegung reflektierender Antisozialismus, die Verklärung des Nationalismus und des Krieges nahmen den Krisenmythos Spenglerschen Typs vorweg. (Vgl. J. Burckhardt, Weltgeschichtliche Betrachtungen, Berlin und Stuttgart 1905, S. 160 ff.) „Das Hauptphänomenon unserer Tage ist das Gefühl des Provisorischen. Zu dem Ungewissen im Schicksal jedes Individuums kommt eine kolossale Daseinsfrage auf uns zu, deren Elemente gesondert zu betrachten sind, und zwar in ihrer Eigenschaft als *neue Konsequenzen und Tendenzen, die aus der Revolution hervorgegangen*.“ (J. Burckhardt, Historische Fragmente, Basel 1942, S. 195) – Über die Vorgeschichte des sich zur Zeit der allgemeinen Krise entfaltenden Krisenbewußtseins im 19. Jahrhundert vgl.: K. Jaspers, Die geistige Situation der Zeit, S. 12 f. Jaspers rechnet neben Tocqueville, Burckhardt, Ranke und Cavour auch Goethe zu den Vorläufern des Krisenbewußtseins der 20er Jahre. Er folgt damit der Tradition der Geistesgeschichte, die Hegel in einen romantisch-religiösen Lebensphilosophen umstilisiert (wie bei Dilthey) und Goethe zum Urquell des relativierendindividualistischen „Historismus“ erklärt hat (wie bei Meinecke). Muthesius widmete später ein ganzes Buch der Bekräftigung der These, es sei der Ursprung des „modernen Krisenbewußtseins“ in Goethes und Herders Werk aufzufinden. (Vgl. E. Muthesius, Ursprünge des modernen Krisenbewußtseins, München 1963) Koselleck unternahm den Versuch, anhand der These, „die politische Krise der Gegenwart“ rühre von der Französischen Revolution, die dieser vorangehende Krise aber von der Kritik der Aufklärung an den damaligen Zuständen her, nicht nur das spätbürgerliche Krisenbewußtsein –daß „es dem modernen Menschen bestimmt ist, überall und nirgend zu Hause zu sein –, sondern auch die gegenwärtige Krise auf die Aufklärung zurückzuführen. Ihm zufolge liegt die „gemeinsame Wurzel“ der derzeitigen „politischen Krise“ und der „dieser Krise korrespondierenden Geschichtsphilosophie im achtzehnten Jahrhundert“. (Vgl. R. Koselleck, Kritik und Krise. Ein Beitrag zur Pathogenese der bürgerlichen Welt, Freiburg/München 1959)

gegen die Demokratie wendende Liberalismus reflektierte schon Mitte des 19. Jahrhunderts die inneren Widersprüche der bürgerlichen Demokratie; er kritisierte die geschichtliche Realität und das geistige Erbe der Französischen Revolution von der Idee der Freiheit und der Gleichheit her. Die von Tocqueville herrührende Fragestellung und Auffassung der Spannung und des Wahlzwanges zwischen Freiheit und Gleichheit ist seitdem in der liberalen Ideologie der gedankliche Ausgangspunkt geblieben – sowohl in ihrer Harmonie verheißenden Spielart, zum Beispiel bei Harold Laski⁵⁴, oder bei dem die widersprüchlichen Momente teils zu vereinbaren trachtenden, teils für unvereinbar haltenden Dahrendorf⁵⁵, als auch bei dem die antidemokratischen und antirevolutionären Tendenzen des Liberalismus hervorkehrenden Lippmann⁵⁶, wie auch in jenen Formen der bürgerlichen Apologie, die konservativer sind als der Liberalismus. So konnten Tocquevilles Ideen schon im 19. Jahrhundert von dem liberalen, in philosophischer Hinsicht positivistischen John Stuart Mill *und* von dem antiliberalen, geistesgeschichtlich-lebensphilosophisch eingestellten Dilthey beifällig angenommen werden: in diesen Ideen war nämlich ein latenter Positivismus mit der Mythisierung der Geschichte verfilzt. Die Darlegungen seiner Ideen erklären Tocqueville für einen gegen die Philosophie mißtrauischen Empiriker, einen Widersacher der „Ideologie“⁵⁷, der latente Positivismus war aber schon in seinem Buch über die ameri-[70]kanische Demokratie sekundär, untergeordnet: seinem Selbstverständnis nach verfaßte Tocqueville dieses Buch, angeregt durch die eigenartige „religiöse Furcht“, die das Bild der unwiderstehlichen Revolution bei ihm erweckte.⁵⁸ Sein der Geschichte des Ancien Régime und der Revolution gewidmetes Werk stellte größtenteils eine Beschreibung von Ereignissen und Maßnahmen dar; diese Tatsachen hatten aber das schon vorher fertige – die Revolution verurteilende – Endergebnis zu illustrieren.⁵⁹ In Tocquevilles Anschauung wurde die *Freiheit* zur mythischen Gestalt; das „gefährliche Leben“ der späteren Lebensphilosophie vorwegnehmend, erschien sie bald in einer romantischen Heldenpose auf der Szene, bald aber erstrahlte sie im Glorienschein des Erlösers, der den Bann der Einsamkeit, der Geldvergötzung breche, Frieden, menschliche Wärme und Harmonie mit sich bringe. Der Widersacher der Freiheit, die *Gleichheit*, wurde zu einer nicht weniger mythischen Figur verklärt: mit dem inkarnierten Bösen, dem historischen Fatum, das den Untergang implizierte, gleichgesetzt.⁶⁰ Die ursprüngliche Antinomie der bürgerlichen Demokratie⁶¹ sei, Tocqueville zufolge, vom Zwiespalt der *indeterminierten* Freiheit und der *fatalen* Gleichheit bestimmt. Diese Auffassung ermöglichte die *liberale Deutung* der bürgerlichen Demokratie und die *antidemokratische Kritik* an ihr, zugleich die *Frontstellung gegen den Sozialismus*. Tocquevilles

⁵⁴ Vgl. H. Laski, *A Grammar of Politics*, London 1934, pp. 147 ff.

⁵⁵ Vgl. R. Dahrendorf, *Reflexionen über Freiheit und Gleichheit*, in: Ders., *Gesellschaft und Freiheit. Zur soziologischen Analyse der Gegenwart*, München 1961, S. 369 ff. Vgl. auch R. Dahrendorf, *Ein neues liberales Credo*, in: *Die Zeit*, Nr. 53/1/1974, 2, 3, 4/1975.

⁵⁶ Vgl. W. Lippmann, *Philosophia publica. Vom Geist des guten Staatswesens*, München 1957, S. 76 ff.

⁵⁷ Vgl. J. Nantet, *Tocqueville*, Paris 1971, p. 11. Vgl. auch O. Vossler, *Alexis de Tocqueville. Freiheit und Gleichheit*, Frankfurt/Main 1973, S. 91.

⁵⁸ Vgl. A. de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, t. I, Paris 1968, p. 8.

⁵⁹ Tocqueville behauptete in einem frühen, vor seinen historischen Untersuchungen geschriebenen Essay, die hauptsächliche Ursache von 1789 hätte in jener unwiderstehlichen Kraft der Gleichheit bestanden, die den sozialen Zustand, die Gedanken und die Sitten schon vor der Revolution geändert hätte; die Revolution hätte „den politischen Zustand dem sozialen Zustand angepaßt ..., die Tatsachen den Gedanken und die Gesetze den Sitten“. „Alles, was die Revolution gemacht hat, wäre, dessen bin ich sicher, auch ohne sie gemacht worden.“ (Zit. nach: O. Vossler, *Alexis de Tocqueville*, S. 191 ff.) Dieselbe Grundidee kehrt in seinem der Geschichte des ancien régime und der Revolution gewidmeten Buch wieder: „Auch wenn sie nicht eingetreten wäre schrieb Tocqueville über die französische Revolution von 1789, „würde das alte Staatsgebäude doch allenthalben zusammengefallen sein, hier früher, dort später; nur wäre es stückweise zerfallen, statt auf einmal zusammenzustürzen. Die Revolution hat plötzlich durch eine krampfhaft und schmerzliche Anstrengung, ohne Übergang, ohne Vorsicht, ohne Schonung das vollbracht, was nach und nach notwendig sich ereignet hätte.“ (A. de Tocqueville, *Das alte Staatswesen und die Revolution*, Leipzig 1857, S. 23 f.)

⁶⁰ Tocquevilles „Verfahren subjektiver Weltgeschichte“ mündet kein deprimierendes Ergebnis: „Was er aus echter Angst an falscher Wissenschaft produziert, die Weltgeschichte als das öde Rollen der öden Gleichheitswalze, ist ein Mythos. Erkenntniswert hat er keinen.“ (O. Vossler, *Alexis de Tocqueville*, S. 94) Bei Tocqueville sei die Gleichheit „unverändert starr, unhistorisch, unbegründet und unverstanden“. „Seit Generationen und Jahrhunderten rollt diese Gleichheit heran, unaufhaltsam, schicksalhaft wie eine Dampfwalze ebnet sie alles ein, was irgend hervorragt, ohne daß man weiß woher und wohin, welchen Wert und Sinn dieses Plattwälzen haben soll.“ (Ebenda, S. 253)

⁶¹ A. de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, t. I, pp. 86, 159 f.

Krisenbewußtsein⁶², seine „religiöse Furcht“ vor der Gleichheit, wurde 1848, als er Zeuge der revolutionären Tätigkeit der Arbeiterklasse, des „neuen Volkes“⁶³, war, noch intensiver; aber die Bekämpfung des Sozialismus prägte schon in den Jahren um 1830 seine Auffassung von der bürgerlichen Demokratie. Die Theorie der Industriegesellschaft beruft sich deshalb so vorzugsweise auf Tocquevilles Konzeption, weil sie die Elemente ihres *Grundbegriffs* in dieser finden kann.⁶⁴ Tocqueville sprach manche Widersprüche des Kapitalismus und der bürgerlichen Demokratie aus, die er teils in dem Prozeß der universellen Verbürgerlichung und des Ausgleichs für auflösbar hielt, teils auf fatale, unüberwindbare Prinzipien zurückführte. Den Sozialismus betrachtete er als eine volle Entfaltung der Tendenzen der Gleichheit und der Zentralisation, die er schon zur Zeit des Ancien Régime und der bürgerlichen Demokratie wahrzunehmen vermeinte. Nicht nur etliche Darlegungen seines Werkes⁶⁵, sondern auch Arons Übersicht der Geschichte der soziologischen Theorien trachten Tocqueville zur Alternative zu Marx zu erheben. Marx gegenüber „gestaltete Tocqueville nach 1835 die Theorie des *welfare state* sowie die der generalisierten Verbürgerlichung, diese halb resignierende, halb begeisterte, eher resignie-[71]rende als begeisterte Theorie“⁶⁶. Das simultane Vorhandensein und die Divergenz des Krisenmythos und der Illusion des „Wohlfahrtsstaates“, der Idee einer schicksalhaften Antinomie des Gesellschaftslebens und der Überwindung der sozialen Spannungen, das *clairobscur* [Helldunkel] des Verfallsbewußtseins und des liberalen Optimismus verleihen Tocqueville eine besondere Aktualität für die bürgerliche Apologie in den letzten anderthalb bis zwei Jahrzehnten.

Der Unterschied zwischen bürgerlichem Liberalismus und Antiliberalismus kann sich in bestimmten historischen Situationen bis zu einem politischen Bruch vertiefen, bis zum Konflikt verschärfen. Im allgemeinen aber ist dieser Unterschied in der Vorgeschichte und Geschichte des bürgerlichen Krisenbewußtseins relativ; dies kommt auch darin zum Ausdruck, daß sich die Krisenphilosophie des 20. Jahrhunderts *zugleich* auf den liberalen Tocqueville und den antiliberalen Ranke beruft. Rankes Auffassung blieb nicht nur wegen seines Nationalismus – dem er einen geschichtsphilosophischen Rang zukommen ließ – lebendig, sondern auch wegen jener, mit einer positivistisch-deskriptiven Methode gepaarten allgemeinen lebensphilosophischen Konzeption der Geschichte und ihrer Erkenntnis, die sich mit einer den Krisenmythos antizipierenden Einschätzung seines Zeitalters verfocht. Der antiliberaler Ranke war bei seiner Betrachtung der historischen Lage weniger resigniert als der liberale Tocqueville: von seinem konservativen Standpunkt aus stand er der liberalen bürgerlichen Demokratie kritisch gegenüber, er betrachtete aber diese für den deutschen Kapitalismus als vermeidbar, er glaubte an die Kohäsionskraft des Nationalismus, an die historischen Lebensprinzipien, die sich den verschiedenen Nationen und Epochen entsprechend absonderten und zur Harmonie führen sollten⁶⁷, er war der Zuversicht, daß die Monarchie die mit der Volkssouveränität verbundenen „destruktiven Tendenzen“ beseitigen könnte.⁶⁸ Nahmen nur einige besonders aggressive und nationalistische Formen des Krisenbewußtseins das Prinzip dieser „Lösung“ an, so galten die geschichtsphilosophischen und erkenntnistheoretischen Erwägungen, die hinter diesem Prinzip lagen – der Relativismus, die Degradierung und Abweisung der Fortschrittsidee, der Begriff des unter Begriffe nicht zu subsumierenden *historischen Lebens* usw. – fast als Axiome im bürgerlichen Denken der imperialistischen Epoche. Ranke gründete die lebensphilosophische Beurteilung seiner Zeit auf die

⁶² „Die Gesellschaft ist ruhig, aber nicht deshalb, weil sie ihrer Kraft und ihres guten Befindens inne ist, sondern, im Gegenteil, deshalb, weil sie sich für schwach und kraftlos hält ... Wir sind gezwungen, Zeugen einer enormen Wirrnis zu sein ... Wo stehen wir? Die religiösen Menschen bekämpfen die Freiheit, und die Anhänger der Freiheit attackieren die Religionen; edle und vornehme Geister verklären die Knechtschaft, gemeine und servile Seelen rühmen die Unabhängigkeit; redliche und aufgeklärte Bürger sind Feinde jeglichen Fortschritts, unpatriotische und sittenlose Leute werden zu Aposteln der Zivilisation und der Aufklärung.“ (Ebenda, pp. 15 ff.)

⁶³ Vgl. J. Nantet, Tocqueville, p. 121,

⁶⁴ Vgl. R. Aron, Dix-huit leçons sur la société industrielle, Paris 1963, pp. 40 ff.

⁶⁵ Vgl. J. Nantet, Tocqueville, pp. 117 ff.

⁶⁶ R. Arno, Les étapes de la pensée sociologique, Paris 1967, p. 229. – Vgl. noch S. M. Lipset, Political Sociology, in: Sociology Today. Problems and Prospects, ed. by R. K. Merton/L. Broom/L. S. Cottrell Jr., New York 1960, pp. 112 f. – R. A. Nisbet, The Sociological Tradition, London 1967, pp. 285 ff.

⁶⁷ L. v. Ranke, Die großen Mächte. Fragmente historischer Ansichten, in: L. v. Ranke, Geschichte und Politik, Stuttgart 1942, S. 48 ff.

⁶⁸ L. v. Ranke, Über die Epochen der neueren Geschichte, in: Ebenda, S. 343 f.

Konzeption vom Kampf der gegensätzlichen historischen Lebensprinzipien, die – wie die vorherrschenden Tendenzen der einzelnen Nationen und Jahrhunderte überhaupt – nicht zu definieren, mittels Abstraktionen nicht zu begreifen, nur [72] durch Anschauung, Einfühlung zu erfahren seien. Auch der Streit von Volkssouveränität und Monarchie sollte ein solches Mysterium sein; Ranke setzte seine Hoffnungen auf den Sieg der Monarchie in diesem Kampf, sah optimistisch dem derzeitigen Streit der Lebensprinzipien in Deutschland entgegen. Geriet dieser Glaube bei manchen Anhängern von Ranke angesichts der Belebung der deutschen Klassenkämpfe und der internationalen Ereignisse ins Wanken, so schlug sich die lebensphilosophische Geschichtskonzeption im Krisenbewußtsein nieder. Yorck von Wartenburg schrieb Dilthey Ende der 80er Jahre des 19. Jahrhunderts (und Dilthey teilte diese Meinung): „Die Entwicklung ist bis zur Aufhebung ihrer selbst fortgeschritten, der Mensch so weit seiner selbst entrückt, daß er seiner nicht mehr ansichtig ist. Der ‚moderne Mensch‘, d. h. der Mensch seit der Renaissance, ist fertig zum Begrabenwerden.“⁶⁹

Im Übergang zur Epoche des Imperialismus und in dieser vor der allgemeinen Krise nahmen die philosophischen Ideen des Krisenbewußtseins eine mehr oder minder feste begriffliche Gestalt an: der von Nietzsche herrührende Gedanke vom Gegensatz von Zivilisation und Kultur, die Trennung von Gemeinschaft und Gesellschaft (Tönnies), die Krise als die Mechanisation des „Lebens“ (Rathenau), die unauflösbare Diskrepanz von „schöpferischer Evolution“ und wissenschaftlichem Denken (Bergson), das Gebilde „Elite contra Masse“, die Kritik an der bürgerlichen Demokratie, die mit einem allgemeinen Antidemokratismus verbunden war (soziologisch detailliert bei Mosca, Pareto, Michels, als mythisierende Revelation bei Sorel) usw. Gottfried Benns Szene „Ithaka“⁷⁰, unmittelbar vor dem ersten Weltkrieg geschrieben – sie war nur eines der Symptome, die die weit über die Philosophie hinausgehende Wirkung der Krisenideologie andeuteten – ließ die Sprengladung der Lebensphilosophie ahnen: sie stellte als philosophisches Lehrdrama den Zusammenstoß der positivistischen Wissenschaftlichkeit und der sich auf das Mystische des „Lebens“ berufenden Wissenschaftsfeindlichkeit dar. Ein Professor der Medizin legt seinen Mitarbeitern und Schülern seine Entdeckung bzw. einen neuen Beweis dieser Entdeckung dar. Der komplizierten Bedeutungslosigkeit, Nichtigkeit und Vergeblichkeit der Entdeckung entspricht die empirisch genaue, umständlich beschriebene Banalität des Beweises. Aber diese Entdeckung und dieser Beweis repräsentieren die Wissenschaft – sowohl in den Augen des Wissenschaftlers, der den Positivismus vertritt, als auch in jenen seiner Studenten und Mitarbeiter, die die Lebensphilosophie beschwören. Die Studenten und Mitarbeiter empören sich im Namen des „Lebens“ gegen die posi-[73]tivistische Wissenschaftsidee, und somit gegen die Wissenschaft und den Humanismus; der Wissenschaftler verteidigt sich mit den Argumenten des zeitgenössischen Positivismus, mit dem Dogma des „ignorabimus“. Er ist aber gedanklich wie physisch ohnmächtig gegenüber der Empörung, die sich auf die Aggressivität des „Lebens“ nicht nur beruft, sondern auch im Geiste dieser Aggressivität handelt. „Überall der Abgrund: Ignorabimus! Ignorabimus!“ – ruft der Wissenschaftler. Wie könnte aber dieses Argument seine Widersacher zurückhalten, die in den tödlichen Abgrund des „Lebens“ verliebt sind und die Wissenschaft, den Humanismus – und auch ihren Diskussionspartner – in diesen Abgrund stoßen wollen? Die Polemik wird immer heftiger: es geht schon nicht mehr um die einzelne Entdeckung und den einzelnen Beweis, es geht schon um die Wissenschaft und das „Leben“ überhaupt. Schon erschallen Nietzsches Motive – ohne den Ästhetizismus von Nietzsche, vulgär und schroff –, die Propheten des „Lebens“ behaupten schon, „Kindersterben und jede Art Verrecken gehört ins Dasein, wie der Winter ins Jahr. Banalisieren wir das Leben nicht“. Der philosophische Disput hat ein tragisches Ende: der Wissenschaftler wird im Namen des „Lebens“, der Losung des Nietzscheschen-Dionysos-Kults, ermordet. „Wir sind die Jugend. Unser Blut schreit nach Himmel und Erde und nicht nach Zellen und Gewürm. ... Seele, klafere die Flügel weit; ja, Seele! Seele! Wir wollen den Traum, wir wollen den Rausch. Wir rufen Dionysos und Ithaka!“

Hier werden vom Standpunkt der Dekadenz die schon nicht mehr philosophischen Konsequenzen des philosophischen Krisenbewußtseins, das das wirkliche Leben zerstörende Potential der Lebensphilosophie versinnbildlicht: die Möglichkeit nämlich, daß, von geistigen Abgründen verlockt, reelles

⁶⁹ Briefwechsel zwischen Wilhelm Dilthey und dem Grafen Yorck von Wartenburg 1877-1897, Halle 1923, S. 83.

⁷⁰ In: G. Benn, Gesammelte Werke, Bd. 2, Wiesbaden 1962, S. 293 ff.

Leben in reelle Abgründe stürzt; aber das ging trotzdem über die Illusionen des damaligen bürgerlichen Denkens nicht hinaus. Es dünkte dem bürgerlichen Denken, der philosophische Streit, auch zum Verzweiflungskampf entartet, wäre nur eine innere Angelegenheit der *Intelligenz*, die *Lebensphilosophie* und der *Positivismus* bildeten die *einzig* mögliche Alternative. Diese Illusionen verhüllten, daß die Auffassung der Wissenschaft und des Lebens, die Erlebnisse und Ideen der Flucht, der Verirrung, des Wegsehens unvermittelt oder durch Vermittlungen vom Klassenkampf bestimmt sind und daß sich die Konfrontation mit *dem Marxismus und der revolutionären Arbeiterbewegung* hinter den Wellen und Stürmen des bürgerlichen Geisteslebens verbarg. Nach der Oktoberrevolution hat der Krisenmythos nicht manche bewußtseinsmäßigen Elemente und Tendenzen der allgemeinen Krise antizipiert, sondern [74] er reflektierte nun die *Wirklichkeit* dieser Krise: die direkte Auseinandersetzung mit dem Marxismus und der revolutionären Arbeiterbewegung trat auch in der philosophischen Untergangsideologie hervor. Es verblaßte selbst der Schein, daß die Lebensphilosophie und der Positivismus lediglich für die Intelligenz und von der Intelligenz handle. In der neuen historischen Situation, während und nach dem ersten Weltkrieg und dem revolutionären Aufschwung, steigerte sich die Anziehungskraft der Apotheose des Zusammenbruchs, des Untergangs, der Verwesung und des Zerfalls im bürgerlichen Bewußtsein; der krisenphilosophische Inhalt – so abstrakt er auch gewesen sei – fand in unmittelbaren Erlebnissen seine Resonanz. Aber nicht nur der Einfluß des Krisenbewußtseins nahm zu; auch sein Inhalt modifizierte sich. Der Krisenmythos konnte deshalb ideologisch durchaus gerüstet und fast gleichzeitig mit der Realität der allgemeinen Krise hervortreten, weil seine gedankliche Substanz – zumindest in philosophischer Hinsicht – sich größtenteils schon vorher gestaltet hatte. Dennoch: Stellenwert und Funktion dieser Substanz änderten sich im Kontext der Widerspiegelung der allgemeinen Krise; sie wurde zum Moment des ideologischen Inhalts, der als eine *Grundform* der Apologie diese objektiv-reale, universelle Krise verewigte, rechtfertigte und verteidigte, sich gegen die *Realität* der sozialistischen Revolution richtete. Da aber die Mystifikation zum Wesen der Krisenphilosophien gehört, erschienen ihre Beziehung zur realen Krise des Kapitalismus, ihr Zusammenhang mit dem Klassenkampf, ihre soziale Bedeutung und ihr apologetischer Charakter auch jetzt nicht offensichtlich, selbst bei ihren Vertretern kaum immer beabsichtigt. Selbst die Auseinandersetzung mit dem Marxismus-Leninismus herrschte *in der Totalität dieser Philosophien* und im *objektiven* Sinne vor und wohnte nicht unbedingt den *subjektiven* Absichten und Entscheidungen *der einzelnen Philosophen* inne.⁷¹

Krisenmythos und Lebensphilosophie

Dieser Krisenmythos stellte sich am Anfang der allgemeinen Krise mit Spenglers Werk „Der Untergang des Abendlandes“ dem deutschen – und internationalen – bürgerlichen Geistesleben vor.⁷²

⁷¹ Husserl oder Wittgenstein polemisierten nirgendwo direkt gegen den Marxismus; es ist aus ihren Werken ersichtlich, daß sie seinen theoretischen Inhalt kaum reflektierten. Wittgenstein war sogar subjektiv antikapitalistisch eingestellt und hatte ein freundschaftliches Verhältnis zu dem in der Sowjetunion werdenden Sozialismus. Es gibt kontroverse Erinnerungen und Meinungen darüber, ob und wie weit er mit Marxens Lehre vertraut war; vgl. J. Moran, Wittgenstein and Russia, in: *New Left Review*, No. 73, 1972, pp. 87, 92 f. – Außer einem – positiven, aber näher nicht präzisierten – Hinweis auf einen Fall des „Übergangs ‚von der Quantität zur Qualität‘, (L. Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, S. 154) sind in seinen bislang veröffentlichten Schriften vermutlich keine Stellen zu finden, die als Erscheinungen eines Reflektierens der marxistischen Philosophie zu deuten wären.

Der dem Marxismus gegenüberstehende objektive Charakter der philosophischen Auffassungen von Husserl oder auch von Wittgenstein tritt aber zutage, wenn ihre Anhänger diese Ansichten mit dem dialektischen Materialismus konfrontieren. *Dieselbe* Konzeption kann in der Darstellung der Anhänger – oder Epigonen – deshalb auch auf subjektive und direkte Weise antimarxistisch sein, weil sie objektiv (ohne die Absicht ihrer Autoren und unabhängig von dieser) und indirekt auch ursprünglich dem Marxismus entgegengesetzt war.

⁷² Die erste Ausgabe von „Der Untergang des Abendlandes“ ist im Sommer 1918 erschienen. Spengler hat die ursprüngliche Variante des Werkes von 1911 bis 1914 geschrieben, dann im Frühling 1917 überarbeitet. „Der Untergang des Abendlandes“ widerspiegelte also die Bedingungen vor der Oktoberrevolution; es kamen aber in ihm das Krisenerlebnis des ersten Weltkrieges und die unmittelbare Furcht vor der Revolution zum Ausdruck. In seinen späteren Schriften reflektierte Spengler die Tatsache der Oktoberrevolution und die Periode der proletarischen Revolutionen. „Der Untergang des Abendlandes“ bezeichnet in dieser Abhandlung nicht nur und nicht so sehr das Buch, sondern zugleich und mehr noch die Gesamtkonzeption Spenglers, die in seinen späteren Schriften dargestellten Ideen mit einbegriffen. – Ansonsten bestätigt auch die Entstehung von „Der Untergang des Abendlandes“, daß diese Auffassung nicht von Deutschlands Niederlage im Krieg hervorgerufen wurde; diese Niederlage verschaffte nur dem Krisenmythos eine besondere Resonanz. Eine der

Spenglers Auffassung war antiliberal und mit der Rassentheorie gepaart, der Antiliberalismus und die Rassentheorie sind aber nicht immer Attribute des Krisenmythos: die Krisenphilosophie Toynbees oder Sorokins forderte kaum den Sturz der bürgerlichen Demokratie und [75] war mit keiner Rassentheorie verknüpft, trotzdem war sie, wie das Sorokin selbst dargestellt hat, vom gleichen Typ wie die von Spengler.⁷³ Der Krisenmythos kehrt die reaktionäre Wende hervor, die der Imperialismus mit sich bringt⁷⁴; in der Annahme und Rechtfertigung dieser Wende trifft sich die von Walter Lippmann verkündete neukonservative „*Philosophia publica*“ mit der den Liberalismus zu den Zeichen des Verfalls rechnenden Spenglerschen Konzeption. Lippmann ging auch – mehr als drei Jahrzehnte nach Erscheinen von Spenglers Buch – davon aus, daß der Westen im Verfall begriffen sei und das Wuchern der Demokratie seinen Untergang hervorrufe. „Wo Massenmeinung über die Regierung dominiert, da sind die richtigen Funktionen der Staatsgewalt krankhaft gestört. Die Störung führt zu einer Schwächung, beinahe Lähmung der Fähigkeit zu regieren. Dieser Zusammenbruch im konstitutionellen Gefüge ist die Ursache des jähen und katastrophalen Verfalls der westlich-abendländischen Gesellschafts- und Staatsordnung. Er kann, wenn wir ihn nicht aufhalten und den Vorgang umkehren, zum Untergang des Abendlandes führen.“⁷⁵ Der politische und ideologische Unterschied zwischen dem preußisch-junkerlich-konservativen Pseudoradikalismus Spenglers und dem einen starken Staat befürwortenden amerikanischen großbürgerlich-liberalen Neukonservatismus Lippmanns löste sich in dieser Gemeinsamkeit des Krisenmythos nicht auf. Ihre Differenz (die unter anderem auch darin zum Vorschein kommt, daß Spengler den schicksalhaft bestimmten Untergang des Abendlandes, Lippmann aber lediglich dessen vermeidbare Möglichkeit festzustellen glaubte) blieb jedoch innerhalb des allgemeinen Rahmens des Krisenbewußtseins. „Der Untergang des Abendlandes“ – nicht nur die Formel, sondern auch die Auffassung – ist der gemeinsame Bezugspunkt der in Einzelheiten und Perspektiven unterschiedlichen Krisengebilde, ist ihre kritisierte und korrigierte, gemilderte oder radikalisierte originelle Form.

Bei Spengler tritt die Zusammengehörigkeit von Lebensphilosophie und Krisenmythos unmittelbar zutage. Die Geschichtsvision von „Der Untergang des Abendlandes“ löste die Klammern der Aphorismen Nietzsches auf, verband die Ideen Nietzsches untereinander und malte sie als ein monumentales Fresko, dessen Bilder der Gedanke von der „ewigen Wiederkehr des Gleichen“ zusammenhielt. In den entsprechenden Phasen der einzelnen „Kulturkreise“ sah Spengler dasselbe Fatum, hörte er die Wiederholung desselben Rhythmus; die wiederkehrenden Motive verkündeten denselben Untergang, nicht nur die „Götterdämmerung“, wie in Wagners „Nibelungenring“, sondern [76] den Verfall des „faustischen Menschen“. Das Geschick des Untergangs, der Entartung, des Zerfalls folgt nach Spenglers Auffassung aus der Natur des „Lebens“: das wissenschaftlich unzugängliche Schicksal, „die Logik der Zeit“, laufe der Kausalität, „der Logik des Raumes“, zuwider und sei ihr gegenüber primär.⁷⁶ Aber in der Zeit bestehe die eigentümliche Dimension des „Lebens“. Selbst die Dekadenz des „faustischen Menschen“ sei ein unvermeidliches Geschick des „*Lebens*“; diese Dekadenz erscheine darin, daß dem organischen Prinzip des „Lebens“ in der bürgerlichen Demokratie Unrecht geschehe. „Gegen Blut und Tradition erheben sich die Mächte des Geistes und Geldes. An Stelle des Organischen tritt das Organisierte, *an Stelle des Standes der Partei*.“⁷⁷ Das „Leben“ setze sich aber

Spenglerschen in vieler Hinsicht verwandte Krisenstimmung kam nach dem ersten Weltkrieg im *französischen* Geistesleben auf. Paul Valéry verkündete in seinem Essay „Die Krise des Geistes“, der für das *englische* Publikum geschrieben wurde, „die Sterblichkeit der Zivilisationen“. Seine Aphorismen – „der Abgrund der Geschichte ist groß genug für alle“, „eine Zivilisation ist ebenso brüchig wie ein Leben“ – gelten seitdem als Schlagworte des Krisenbewußtseins. Die seelische Persepolis ist nicht weniger zerstört, als die materielle Susa. Es ist nicht alles zugrunde gegangen, aber man empfindet, daß alles in Verwüstung begriffen ist.“ Anfang der 20er Jahre hat Valéry wieder „die Wirnis der Ökonomie, der Politik der Staaten, des Lebens der Individuen: die universelle Not, den Wankelmut die Angst“ festgestellt; dies erschien ihm als *die Krise des Geistes*: „Der Geist ist über sich selbst im tiefen Zweifel.“ (P. Valéry, *Œuvres*, t. I. Paris 1957, pp. 988 f., 1000 f.)

⁷³ Vgl. P. A. Sorokin, *Social Philosophies in an Age of Crisis*, London 1952, pp. 275 ff. – Toynbee äußerte sich mehrmals über das Verhältnis seiner eigenen Geschichtsphilosophie und jener von Spenglers „Untergang des Abendlandes“; unter anderen vgl. in: *Theories of History*, ed. by P. Gardiner, Glencoe/Ill. 1950, pp. 206 f.

⁷⁴ Vgl. W. I. Lenin, *Werke*, Bd. 22, Berlin 1960.

⁷⁵ W. Lippmann, *Philosophia publica*, S. 23 f.

⁷⁶ Vgl. O. Spengler, *Der Untergang des Abendlandes. Umriss einer Morphologie der Weltgeschichte*, Bd. 1, München 1920, S. 9, 164.

⁷⁷ Ebenda, S. 561.

in der Gestalt des neuen „Cäsarismus“ durch, somit vollende sich der Sturz des „faustischen Menschen“. „Das ist das Ende der Demokratie. Wenn in der Welt der Wahrheiten der *Beweis* alles entscheidet, so in der Tatsachenwelt der *Erfolg*. Erfolg, das bedeutet den Triumph eines Daseinsstromes über den andern ... In der späten Demokratie bricht die *Rasse* hervor und knechtet die Ideale oder wirft sie mit Gelächter in den Abgrund.“⁷⁸ Die Apotheose des Blutes und der Rasse, die Prophetie des Unvermeidlichen Cäsarismus tendierten in die Richtung der Ideenwelt des späteren deutschen Faschismus. Aber die lebensphilosophische Mystifikation der Krise ist keine *differentia specifica* des Faschismus, sondern ein allgemeines Moment des bürgerlichen Krisenbewußtsein, und Spengler formulierte – auch den Faschismus vorwegnehmend – diesen gemeinsamen Inhalt kräftig, auf eine plastische Weise; deshalb konnte „Der Untergang des Abendlandes“ einen so dauerhaften Einfluß auch auf Formen des Krisenbewußtseins ausüben, die mit dem Faschismus nicht sympathisierten oder ihm ablehnend gegenüberstanden.⁷⁹ Die verschiedenen Varianten der Mystifikation der Krise verbindet unter anderem der für „Der Untergang des Abendlandes“ charakteristische Inhalt, in dem der Krisenzustand des Kapitalismus in den Raum der Ungeschichtlichkeit transponiert, sein Ursprung und Wesen außerhalb der gesellschaftlichen Realität angesiedelt wird⁸⁰, zugleich aber etliche Erscheinungen des Monopolkapitalismus die Tatsache des Gegensatzes von Imperialismus und Sozialismus, von der mystifizierten Krisenvorstellung her gedeutet werden. Somit wird dieser Auffassung der Anschein historischer Konkretheit verliehen, die in ihre Deutung einbezogenen Erscheinungen und in die verzauberte und apokalyptische Welt der Mystifikation erhoben. Spengler zufolge kommen jeder Kultur die Krise, der Verfall, die Zerstörung schicksalhaft zu – und die-[77]ses Schicksal sei das anthropologische Fatum des Menschen⁸¹, das übergeschichtliche Attribut des geschichtlichen „Lebens“ –; der Krisenmythos gibt eine ahistorische und asoziale Erklärung der Gegenwart, einer bestimmten geschichtlichen und gesellschaftlichen Krise.

Diese Mystifikation wurde im bürgerlichen Krisenbewußtsein zur Zeit der 20er und Anfang der 30er Jahre mehr oder minder allgemein anerkannt, wobei sie sich mit den Grundgedanken der Soziologie und der Zeitkritik Max Webers und mit Momenten der Lebensphilosophie, die außerhalb der tragischen Vision Spenglers geblieben waren, verband. Schon Jaspers konzipierte diesen verallgemeinerten

⁷⁸ Ebenda, S. 581 f.

⁷⁹ Es ist eine symptomatische Erscheinung – und deutet zugleich auf den Niedergang des gegenwärtigen bürgerlichen Bewußtseins hin –, daß Spenglers voluntaristisches Verhalten gegen die Tatsachen die Auswirkung des „Untergangs des Abendlandes“ kaum beeinträchtigte, sondern in einer gewissen Hinsicht vielleicht eher begünstigte; Spengler hat die wissenschaftliche Wahrheit programmatisch verachtet, mit ihr ist er umgegangen, ... wie ihm zufolge ein Mensch des „Lebens“, des Erfolges, der Tat mit ihr umzugehen hatte – verächtlich. Thomas Mann beschrieb in „Doktor Faustus“ die Zustände, in denen sich die wissenschaftliche Wahrheit den neuen Mythen gegenüber als wehrlos erwiesen hatte: „... wie diese Herren, Wissenschaftler selbst, Gelehrte, Hochschullehrer ... sich an einer Sachlage ergötzen, die für mich so viel Schreckhaftes hatte, und die sie entweder schon als vollendet, oder doch als notwendig kommend betrachteten. Die machten sich den Spaß, eine Gerichtsverhandlung zu imaginieren, in welcher eine jener dem politischen Antrieb, der Unterwühlung der bürgerlichen Gesellschaftsordnung dienenden Massenmythen zur Diskussion stand, ihre Protagonisten sich gegen den Vorwurf der ‚Lüge‘ und ‚Fälschung‘ zu verteidigen hatten und nun also die Parteien, Kläger und Angeklagte, nicht sowohl aneinander gerieten, wie aneinander vorbeiredeten. Das Grotteske war der gewaltige Apparat wissenschaftlicher Zeugnenschaft, den man aufgeboten hatte, um den Humbug als Humbug, als skandalösen Affront gegen die Wahrheit zu erweisen, da doch der dynamisch-geschichtsschöpferischen Fiktion, der sogenannten Fälschung, das hieß: dem gemeinschaftsbildenden Glauben von dieser Seite gar nicht beizukommen war und ihre Verfechter desto höhnisch-überlegenere Gesichter machten, je emsiger man sich mühte, sie auf ganz fremder und für sie irrelevanter Ebene, der wissenschaftlichen nämlich, der Ebene der biedereren objektiven Wahrheit zu widerlegen. Du lieber Gott, die Wissenschaft, die Wahrheit! Von Geist und Ton dieses Aufrufs waren die dramatischen Ausmalungen der Plaudernden beherrscht. Sie konnten sich nicht genug tun im Amüsement über das verzweifelte Anrennen von Kritik und Vernunft gegen den durch [253] sie ganz unberührbaren, völlig unverletzlichen Glauben ...“ (Th. Mann, Doktor Faustus, Berlin und Weimar 1971, S. 499)

⁸⁰ Vgl. Sorokins Übersicht über die Krisenformeln von Spengler, Toynbee und anderen (seine inbegriffen). Vgl. P. A. Sorokin, Social Philosophies in an Age of Crisis, pp. 290 ff.

⁸¹ Spengler lehnte den Begriff des „Menschen an sich“ ab, betrachtete ihn für ein Geschwätz der Philosophen, um sich auf Grund der lebensphilosophischen Idee des zur einzelnen historischen Situation und zum Rassencharakter verurteilten Menschen gegen den bürgerlichen Humanismus zu wenden, gegen diesen seine eigene biologisierende philosophische Anthropologie zu stellen, deren Hauptthese nach der Mensch „ein Raubtier“ sei. (Vgl. O. Spengler, Der Mensch und die Technik. Beitrag zu einer Philosophie des Lebens, München 1931, S. 13 f.) – „Jede hohe Kultur *ist* eine Tragödie; die Geschichte des Menschen *im Ganzen* ist tragisch.“ (Ebenda, S. 75)

Krisengedanken: „Was in Jahrtausenden die Welt des Menschen war, scheint heute zusammenzubrechen ... Alles ist in die Krise gekommen, die weder übersehbar noch aus einem Grunde zu begreifen und wiedergutzumachen, sondern als unser Schicksal zu ergreifen, zu ertragen und zu überwinden ist ... Auf die Frage, was denn heute noch sei, ist zu antworten: das *Bewußtsein von Gefahr und Verlust* als das Bewußtsein der radikalen Krise. Es ist heute nur Möglichkeit, nicht Besitz und Garantie. Jede Objektivität ist zweideutig geworden; das Wahre scheint im unwiederbringlich Verlorenen, die Substanz in der Ratlosigkeit, die Wirklichkeit in der Maskerade.“⁸² Das Apokalyptische, die düstere Tragik dieser Krisenvision, widerspiegelte eine eigenartige Situation: die durch die ökonomische Krise des Jahres 1929 herbeigeführte Erschütterung, die besondere Spannung der damaligen deutschen Klassenkämpfe, die Krise der Weimarer Republik; Jaspers reflektierte auf diesen spezifischen Zustand, indem er die Untergangsideologie Nietzsches und Spenglers mit dem existentialistischen Gebilde des von vornherein zwiespältigen Menschen vereinigte. Der Krisenbegriff von Jaspers hatte einen *unmittelbar* anthropologisch-„ontologischen“ Zug: die historisch gegebene Krise sollte nicht mehr mit der Krise nur des „faustischen Menschen“, sondern mit der des Menschen als solchem, mit der seiner „Daseinsordnung“ identifiziert werden. Diese anthropologisch-„ontologische“, spiritualistische Anschauungsweise trat bei Spengler – und in den Konzeptionen, die an der Wiederholung der geschichtlichen Zyklen festhielten – hinter dem Schein der historischen Ansicht hervor. Der fundamentale Inhalt des Krisenmythos besteht nicht unbedingt im Gedanken der Aufeinanderfolge oder des Nebeneinanderstehens der „Kulturen“ – bzw. bei Toynbee der „Zivilisationen“⁸³ –, sondern er wird von der Umdeutung der allgemeinen Krise des *Kapitalismus* in eine psychisch-geistige Krise geprägt, die aus dem ursprünglichen Zwiespalt *des* Menschen, aus dem angeblichen Fatum der Technik und der Wissenschaft, den [78] zeitlosen Tiefen der Seele entstehe. Die Spenglersche Geschichtsphilosophie ist in dieser Hinsicht ein Prototyp der späteren Formen des Krisenmythos, sowohl der Zyklen-theorien als auch der die Krise unmittelbar von der „menschlichen Situation“ und dem allgemeinen Rhythmus des menschlichen Daseins ableitenden Konzeptionen. Ortega y Gasset, ebenso wie Spengler, sah das Wesen der Tragik der Gegenwart im „Aufstand der Massen“, und es ist im Verhältnis zu diesem gemeinsamen Inhalt sekundär, daß diese Krise, nach Ortega, nicht der absteigende Kurvenast einer „Kultur“, sondern mehr eine häufig wiederkehrende Erscheinung sei; jeder Generationswechsel, bei dem die Kontinuität im „System der Überzeugungen“ abgebrochen werde, gelte als Krise; „der Mensch bleibt ohne Überzeugungen, d. h. ohne Welt“, die Wandlung steigere sich bis zur Krise und nehme Katastrophen-Charakter an.⁸⁴ „*Mensch* sein bedeutet ... absolutes und gefährliches Abenteuer sein“, schreibt Ortega. „Die Substanz des Menschen ist nichts anderes als die *Gefahr*. Der Mensch wandelt zwischen Abgründen, und es ist seine eigentlichste Aufgabe, er mag wollen oder nicht, das Gleichgewicht zu bewahren.“⁸⁵ Wie empfindliche Geräte registrieren die einzelnen Varianten des Krisenmythos die historische Bewegung der allgemeinen Krise des Kapitalismus, die Modifikationen und nationale Differenziertheit ihrer Intensität und Formen. Aber die lebensphilosophische Konzeption – und die damit gepaarte elitäre Einstellung – verbindet diese Spielarten, in denen die Antinomie des *historisch-spezifischen Wesens* der gedeuteten und beschriebenen Krise und der *Übergeschichtlichkeit* des zu dieser Deutung dienenden Menschen-, Technik- und Wissenschaftsbegriffs notwendigerweise wiederkehrt.

Das eigentliche Feld und das Quellgebiet der Krise liegen dementsprechend im Psychischen, im Geiste. Das Psychologisieren, das der These der wissenschaftlichen Erwägungen unzugänglichen Irrationalität des „Willens“ bzw. der gespaltenen seelischen „Existenz“ entspricht, war schon in

⁸² K. Jaspers, Die geistige Situation der Zeit, S. 75 ff.

⁸³ Toynbees Geschichtsphilosophie ist weniger fatalistisch und aggressiv, sie erweist den Einzelheiten der Vergangenheit, den historischen Tatsachen vielleicht mehr Achtung als die Spenglers; der Verfall der „Zivilisationen“ ergibt sich aber auch bei ihm aus dem ewigen Rhythmus des „Lebens“. Aufstieg, Sturz und Zerfall der menschlichen Gesellschaften – der „Zivilisationen“ –, den Rhythmus der „Herausforderung“ und der „Antwort“, des „Abgangs“ und der „Rückkehr“, des „Zusammensturzes“ und des „Wiederauflebens“ erachtet Toynbee als Manifestationen des irdischen Wirkens des göttlichen Geistes. „Die Musik, die vom Rhythmus des Yin und des Yang geprägt wird, ist der Rhythmus der Schöpfung“, im Sinne des christlichen Glaubens an die Schöpfung verstanden. (A. Toynbee, A Study of History, Vol. VI, London/New York/Toronto 1951, p. 324)

⁸⁴ J. Ortega y Gasset, Obras Completas, t. V., Madrid 1964, pp. 69 f.

⁸⁵ Ebenda, pp. 305, 311.

Nietzsches Lebensphilosophie – und, mutatis mutandis, in Kierkegaards Existentialismus – ein Grundmotiv. Spengler übernahm nicht nur dieses allgemeine Prinzip der psychologisierenden Geschichtsanschauung – „nur von der *Seele* aus läßt sich die Geschichte des Menschen erschließen“⁸⁶ –, er stellte auch die Verbindung vom Schicksal des „Lebens“ und vom Mysterium der Seele in den Vordergrund: „Vom Schicksal aus führt ein Weg zu dem sehr schwer erfäßbaren Erlebnis, das ich als *Tiefenerlebnis* bezeichne.“⁸⁷ Das psychologisierende Motiv der Lebensphilosophie wurde im Freudismus entfaltet (obwohl Freuds Wissenschaftsauffas-[79]sung in subjektiver Hinsicht mehr vom Positivismus geprägt war), der philosophische Inhalt seiner „Tiefenpsychologie“⁸⁸ erzeugte ein bis dahin fehlendes Kettenglied des Krisenmythos. Die grundlegenden Richtungen dieses philosophischen Inhalts liefen zur Zeit der allgemeinen Krise des Kapitalismus parallel mit den Bahnen der Lebensphilosophie. Obgleich es Freuds bewußte Intention war, die Tiefen des Unbewußten von der wissenschaftlichen Rationalität beleuchten zu lassen, obgleich er die um das Unbewußte wuchernde philosophische Mystifikation verachtete, akzeptierte er doch letztlich selbst den mythologischen Charakter der psychoanalytischen Seelen- und Gesellschaftsanschauung, die geistige Verwandtschaft mit Nietzsche und den mythologisierenden Wissenschaftsbegriff der Lebensphilosophie.⁸⁹ Die rationell-wissenschaftlichen Absichten und Meinungen Freuds wurden Opfer des philosophischen Inhalts seiner eigenen Lehre, dessen Logik sich als stärker erwies als der ursprüngliche positivistisch-mechanistische Wissenschaftsbegriff der persönlichen Intention. Dieser philosophische Inhalt fügt sich objektiv – trotz der Legenden vom „ideologiekritischen“, empörerischen oder gar revolutionären Wesen des Freudismus – ein in die lebensphilosophische Apologie als integrierendes Moment des bürgerlichen Krisenbewußtseins.⁹⁰ Freud führte in den 20er und 30er Jahren die Psyche immer mehr auf den Konflikt eigengesetzlicher, zeitloser und unveränderlicher Prinzipien – des Lebenstriebes und des Todestriebes, des Eros und des Thanatos – zurück, beschrieb die Topologie der Seele mit der Formel des „Es“ (eines unpersönlich-persönlichen, anonymen, unterbewußten seelischen Wesens), des „Ich“ und des „Über-Ich“ – also mehr mit in eine begriffliche Form gekleideten mystischen Gestalten als mit Begriffen. Diese *lebensphilosophischen Prinzipien* (mythischen Gestalten) haben im Freudismus zugleich den Anschein von *naturwissenschaftlichen Begriffen* an sich. Das grundlegende und beherrschende Gebiet der Seele – das „Es“ – sei Freud zufolge somatischen Ursprungs, die Triebe entstünden aus dem körperlichen Organismus des Menschen, sie repräsentierten die körperlichen Anforderungen gegenüber der Seele.⁹¹ Freud war immer der Meinung, die Psychologie sei eine Naturwissenschaft⁹²; sein Wissenschaftsbegriff positivistisch-neukantianischer Prägung läßt sich aber mit der lebensphilosophischen Idee von der Irrationalität des Unbewußten vereinbaren. „Das Reale wird immer ‚unerkenntlich‘ bleiben“, behauptete Freud, entsprechend dem Schema der seinerzeitigen positivistischen und neukantianischen Erkenntnistheorie; „... und wenn wir z. B. sagen, hier hat eine unbewußte

⁸⁶ O. Spengler, *Der Mensch und die Technik*, S. 38.

⁸⁷ O. Spengler, *Reden und Aufsätze*, München 1937, S. 66.

⁸⁸ Mit dem „Übergang von der seelischen Tätigkeit des Einzelmenschen zu den seelischen Leistungen von menschlichen Gemeinschaften und Völkern, also von der Individual- zur Massenpsychologie“ war der Schritt getan, „um die Psychoanalyse ... als ‚Tiefenpsychologie‘ proklamieren und auf fast sämtliche Geisteswissenschaften anwenden zu können“, behauptete Freud Mitte der 20er Jahre. (S. Freud, *Gesammelte Werke*, Bd. 13, London 1955, S. 422 f.) Dieser Schritt hing damit zusammen, daß die positivistisch-biologisierenden Bestrebungen des Freudismus gewissermaßen zurücktraten, bzw. die Biologisierung selbst mehr eine lebensphilosophische Perspektive erhielt, die in Freuds Konzeptionen vorherrschend wurde, obwohl das Mechanistisch-Positivistische ihnen auch zu dieser Zeit anhaftete.

⁸⁹ „Vielleicht haben sie den Eindruck, unsere Theorien seien eine Art von Mythologie, nicht einmal eine erfreuliche in diesem Fall. Aber läuft nicht jede Naturwissenschaft auf eine solche Art von Mythologie hinaus?“, schrieb Freud 1933 in einem offenen Brief, in dem er die Unleugbarkeit des Lebenstriebes und des Todestriebes – also auch die des Aggressionstriebes – geschildert hat. (S. Freud, *Gesammelte Werke*, Bd. 16, London 1950, S. 22)

⁹⁰ Diese *allgemeine Präsenz* des Freudismus im bürgerlichen Krisenbewußtsein führt nicht immer und unbedingt zur *Anerkennung* der freudistischen Richtung Weder das Orakel der „Seinsphilosophie“ – Heidegger –, noch der Prophet des „kritischen Rationalismus“ – Popper – akzeptierten den Freudismus.

⁹¹ Vgl. S. Freud, *Gesammelte Werke*, Bd. 17, London 1955, S. 68 ff.

⁹² Vgl. ebenda, S. 143. – „Unsere Annahme eines räumlich ausgedehnten, zweckmäßig zusammengesetzten, durch die Bedürfnisse des Lebens entwickelten psychischen Apparates, der nur an einer bestimmten Stelle unter gewissen Bedingungen den Phänomenen des Bewußtseins Entstehung gibt, hat uns in den Stand gesetzt, die Psychologie auf einer ähnlichen Grundlage aufzurichten wie jede andere Naturwissenschaft, z. B. die Physik.“ (Ebenda, S. 126).

Erinnerung eingegriffen, so heißt das eben: Hier ist etwas [80] uns ganz Unfaßbares vorgefallen, was aber, wenn es uns zum Bewußtsein gekommen wäre, nur so und so hätte beschrieben werden können.“⁹³ Das Psychische wurde bei Freud zur Stätte der lebensphilosophisch gedeuteten Krise; er vermeinte die Geschichte und den Krisenzustand seiner Zeit anhand dieser Seele zu erklären. Die Seele ist bei Freud nicht absolut unwandelbar; ein Moment der Entwicklung bestehe darin, daß der äußere Zwang sich verinnerliche, das „Über-Ich“ sich die Gebote des äußeren Zwanges zu eigen macht.⁹⁴ Der Freudismus hält aber die Topologie der Seele für unveränderlich, die dominierende Rolle des „Es“ für unaufhebbar, das „Es“ selber als zeitlos. Der Kampf von Eros und Thanatos, von Lebenstrieb und Todestrieb, sei das Geschick der individuellen Seele, zugleich aber auch das Charakteristikum des „Kulturprozesses“ und das Geheimnis des organischen Lebens.⁹⁵ Nach Freud entstehe die „Kultur“ (hier mit dem Gesellschaftsprozeß gleichgesetzt) durch die Anregung des Eros – des ursprünglich-ewigen Lebenstriebes – und unter dem Druck der äußeren Not, die Seele müsse aber für die „Kultur“ den Tribut der dem Eros entzogenen Energie, der Beschränkung der Triebe zollen. „Die menschliche Kultur ruht auf zwei Stützen, die eine ist die Beherrschung der Naturkräfte, die andere die Beschränkung unserer Triebe. Gefesselte Sklaven tragen den Thron der Herrscherin ... Wehe, wenn sie befreit würden; der Thron würde umgeworfen, die Herrin mit Füßen getreten werden.“⁹⁶ Somit erscheint der Zwang, die Unterdrückung der Triebe – das heißt, entsprechend dem Freudismus, jegliche Unterdrückung – als eine unausweichliche Konsequenz der Herrschaft über die Natur: Freud folgte dieser Annahme, wenn er dem Gedanken zuneigte, die ökonomische Weltkrise des Endes der 20er Jahre sei eine Vergeltung für die technische Entwicklung.⁹⁷

Das im bürgerlichen Bewußtsein mystifizierte Bild der allgemeinen Krise des Kapitalismus siedelt der Freudismus in den ewigen – und düsteren – Landschaften der Seele an: von zwei Seiten her sei der Mensch in den Umkreis der seinem Dasein anhaftenden, deswegen nicht zu beseitigenden Krisensituation gesperrt. Einerseits gelte zwar die „Kultur“ als Werk des Eros, sie setze aber den Zwang – nicht nur die Zügelung des Todestriebes, sondern auch die Ausbeutung der Sexualität – voraus, deshalb sei „die Angst vor dem Aufstand der Unterdrückten“ eo ipso ihr Attribut, die zu „strengen Vorsichtsmaßregeln“ treibe⁹⁸ (wobei unter den Unterdrückten die Sexualtriebe verstanden sind). Andererseits folge der ausweglose Krisenzustand aus der zeitlosen Struktur und den inneren Spannungen der *Seele*, aus der Dynamik der Triebe; und der Todestrieb – auch sein Vertreter, [81] der Aggressionstrieb –, gleich wie die Angst vor dem „Über-Ich“, gehörten unabänderlich und universell zum „Leben“, zur Psychik.⁹⁹ „Der eine dieser Triebe ist ebenso unerläßlich wie der andere“ – schrieb Freud über den Eros und den Aggressionstrieb –; „aus dem Zusammen- und Gegeneinanderwirken der Beiden gehen die Erscheinungen des Lebens hervor“.¹⁰⁰ Dementsprechend betrachtete Freud jede Bestrebung, die aggressiven Neigungen zu beseitigen – auch die Anstrengungen, den Krieg zu verhindern – als illusorisch; er hielt die Idee und die Praxis des revolutionären Sozialismus für vergeblich: diese Einstellung war nicht durch eine – vom philosophischen und sozialen Inhalt des Freudismus abgesonderte –

⁹³ Ebenda, S. 127. – Hier geht es um den in der Freudschen philosophischen Auffassung des Unbewußten überwiegenden *lebensphilosophischen* Inhalt, besonders um den Zusammenhang dieses Inhalts mit dem *Krisenbewußtsein* und weder um die allgemeine Daseinsberechtigung des Begriffs des Unbewußten, noch um die Auseinandersetzung mit Freuds einzelnen psychologischen oder psychotherapeutischen Beobachtungen und Hypothesen. Die Kritik am philosophischen Wesen des Freudismus oder am Intuitionismus involviert freilich nicht, daß die marxistische Philosophie – oder die marxistisch inspirierte Psychologie – den Begriff des Unbewußten oder der Intuition im allgemeinen verwerfe.

⁹⁴ Vgl. S. Freud, *Gesammelte Werke*, Bd. 14, S. 332

⁹⁵ Ebenda, S. 499 f.

⁹⁶ Ebenda, S. 106.

⁹⁷ S. Freud, *Gesammelte Werke*, Bd. 15, S. 192.

⁹⁸ S. Freud, *Gesammelte Werke*, Bd. 14, S. 464. Vgl. auch ebenda, S. 327 f.

⁹⁹ Im Freudismus also, der, wie der existentialistisch eingestellte Hyppolite treffend bemerkte, nicht nur eine Therapie der Neurosen, nicht nur eine neurologische oder psychologische Theorie, sondern auch eine *Philosophie* ist, „wird die psychologische Analytik zu einer existentiellen Analytik, die der von Heideggers ‚Sein und Zeit‘ gleicht, und man kann die Themen der Freudschen Anthropologie im Rahmen dieser Analytik umdenken ... Dieses Selbstbewußtwerden des Freudismus erhebt uns in eine neue Dimension, in der vielleicht auch die Naturphilosophie Platz findet ...“ (J. Hyppolite, *Philosophie et psychanalyse*, in: Ders., *Figures de la pensée philosophique*, t. I. pp. 440 f.)

¹⁰⁰ S. Freud, *Gesammelte Werke*, Bd. 16, S. 20.

persönliche Sympathie oder Antipathie, sondern durch seine ganze Gesellschafts-, Kultur- und Lebensauffassung motiviert. Die sozialistisch-revolutionäre Aufhebung des Privateigentums an den Produktionsmitteln ermögliche Freud zufolge, den Aggressionstrieb des Menschen kaum zu ändern; hebt man das Privateigentum auf, so hat man „an den Unterschieden von Macht und Einfluß, welche die Aggression für ihre Absichten mißbraucht ... nichts geändert, auch an ihrem Wesen nicht“¹⁰¹. Entsprechend den Grundmotiven seines Denkens stellte sich Freud gegen die Marxsche Konzeption, die die Gesellschaft als einen „naturgeschichtlichen“ Prozeß dialektisch erklärt; er wiederholte den bürgerlichen Gemeinplatz, der die Marxsche Kritik an der *psychologisierenden* Gesellschafts- und Geschichtsbetrachtung mit dem Ignorieren des *Psychischen* gleichsetzt.¹⁰² Freud vertrat eine extreme Spielart des Psychologisierens, die er mit der die Krise als psychologisch-anthropologisches Geschick des Menschen erachtenden Auffassung verknüpfte. Der Freudismus bringt aber nicht nur den *allgemeinen* Krisenmythos zum Ausdruck – wobei er diesem einen Charakter verleiht, der über die einzelne historische Situation hinausgeht –; er stellt nicht nur ein früher fehlendes *Moment* dieses Krisenmythos dar; er ist auch in die andere Grundform der Apologie einzugliedern: die psychoanalytische *Gesellschaftstherapie* kann die mehr prosaische Gesellschaftstherapie der „Sozialtechnologie“ ergänzen und unterstützen.¹⁰³

Die lebensphilosophische Psychologisierung der allgemeinen Krise wird nicht immer durch den Freudismus vermittelt, und sie nimmt auch außerhalb des Freudismus nicht immer eine so *direkt* anthropologische Form an wie in Ortegas Krisengebilde. Dieses anthropologische Motiv erscheint bei Toynbee in einem *pseudohistorischen Seelenschema*, bei Sombart, Max Weber oder Scheler in einem *psychischen Prinzip, das den Kapitalismus ins Leben rufe und am Leben* [82] *erhalte*. Wird hierin zwar die Krise nicht zum *unmittelbaren* Attribut des Menschen erklärt, sondern als ein schicksalhaft wiederkehrender Prozeß der *geschichtlichen* Bewegung erachtet, so reproduzieren und illustrieren auch dann die ausführlich beschriebenen historischen Umstände lediglich das *gleichbleibende Mysterium* der *ewigen Psyche* des Menschen, seines Verhältnisses zur Gottheit, letztlich das der Schöpfung. Die in gewisser Hinsicht parallelen Tendenzen der Krisen, die den Wechsel der gesellschaftlich-ökonomischen Formationen vorbereiten oder begleiten, büßen in dieser Auffassung ihre geschichtliche Bestimmung ein, werden aus ihrem Platz in der sozialen Entwicklung in die Abstraktheit des ahistorischen Spiritualisierens erhoben. Toynbees theologisierendem Krisenmythos zufolge trete die fatale Desintegration der „Zivilisationen“ als *Spaltung der Seele* hervor¹⁰⁴, die Wechselfolge der „Zivilisationen“ offenbare die ewige und unwandelbare, vom Geist bestimmte Natur des Menschen. „Die menschliche Natur und ihr Zustand sind ein Mysterium ... Wir erkennen an, daß der Mensch nicht Herr der Situation ist, in die wir alle geraten, da sie von Kräften hervorgerufen wurde, deren Natur und Wirkung er nicht aufklären kann. Diese Anerkennung spornt das menschliche Wesen an, eine

¹⁰¹ S. Freud, Gesammelte Werke, Bd. 14, S. 473. – Obwohl Freud keine Sympathie zur Sowjetunion hegte und vieles den Schablonen der bürgerlichen Verdammung des realen Sozialismus entlehnte, nahm er die liberale Kritik an der Religion ernst. „In einer Zeit, da große Nationen verkünden, sie erwarten ihr Heil nur vom Festhalten an der christlichen Frömmigkeit, wirkt die Umwälzung in Rußland – trotz aller unerfreulichen Einzelzüge – doch wie eine Botschaft einer besseren Zukunft.“ (S. Freud, Gesammelte Werke, Bd. 15, S. 196)

¹⁰² Vgl. S. Freud, Gesammelte Werke, Bd. 15, S. 193 ff. – Freud hat in einem seiner späten Briefe anerkannt, daß seine Kritik am Marxismus auf einer unzulänglichen Kenntnis der Werke Marxens und Engels' bzw. auf einer Verkennung ihrer Auffassungen basierte. Diese Einsicht paarte sich jedoch mit einem neuen Mißverstehen des Verhältnisses von Freudismus und Marxismus: als ihm zur Kenntnis kam, daß der Marxismus die Rolle der Ideen oder des Psychischen nicht bezweifle, vermeinte Freud, es habe sich also der Gegensatz zwischen Marxismus und der – bei Freud für ein universelles Erklärungsprinzip der Gesellschaft und der Geschichte erachteten – Psychoanalyse als grundlos erwiesen. „Ich weiß, daß meine Bemerkungen über den Marxismus weder von einer gründlichen Kenntnis der Schriften Marxens und Engels', noch von ihrem richtigen Verstehen zeugen. Seither nahm ich mit Beruhigung zur Kenntnis, daß sie den Einfluß der Ideen und des Über-Ichs nicht gelegnet hatten. Dies hebt jenen Hauptgegensatz zwischen dem Marxismus und der Psychoanalyse auf, an dessen Dasein ich glaubte.“ (Zit. nach: E. Jones, *Life and Work of Sigmund Freud*, Vol. III, New York 1957, p. 345) Ansonsten weist auch diese selbstkritische Reflexion darauf hin, welcher Unterschied hinsichtlich der wissenschaftlichen Aufrichtigkeit und der Absichten zwischen Freud und den Repräsentanten des lebensphilosophischen Krisenmythos vom Typ eines Spengler, Scheler oder Heidegger bestand.

¹⁰³ „Denn auch die Soziologie, die vom Verhalten der Menschen in der Gesellschaft handelt, kann nichts anderes sein als angewandte Psychologie. Streng genommen gibt es ja nur zwei Wissenschaften, Psychologie, reine und angewandte' und Naturkunde.“ (S. Freud, Gesammelte Werke, Bd. 15, S. 194)

¹⁰⁴ Vgl. A. Toynbee, *A Study of History*, Vol. V, VI.

Verbindung mit den geheimnisvollen Kräften zu suchen, die es in ihrer Macht haben.“¹⁰⁵ Toynbee hält die Psyche der „nicht-schöpferischen Mehrheit“ der Menschen für unveränderlich; „in jeder wachsenden Zivilisation befindet sich die Mehrheit der Personen in demselben stagnierenden Ruhezustand wie die Mitglieder einer primitiven Gesellschaft“, die große Mehrheit machen diejenigen Menschen aus, „die von denselben Leidenschaften bewegt sind wie die primitive Menschheit. Hier ist ein Element der Wahrheit in der Behauptung, die menschliche Natur ändere sich niemals. Die höherwertigen Persönlichkeiten – Genies, Mystiker und Übermenschen, man soll sie nennen, wie man will – sind nur der Sauerteig in der großen Masse der gemeinen Menschen.“¹⁰⁶ Nach Toynbee ist aber selbst die Neues schaffende Kraft der Übermenschen ein Moment des unwandelbaren Mysteriums des Lebens, und es gehören zum Leben das Wachstum und der Zerfall der „Zivilisationen“, gleich wie das Fatum der seelischen Krise, deren Wesen in den veränderlichen Bedingungen gleichbleibe.

Im lebensphilosophischen Krisenmythos wird der Akzent bald auf die Spiritualisierung der bürgerlichen *Krise*, bald auf die Spiritualisierung der *bürgerlichen* Krise gelegt: die psychologisierend-spiritualisierende Auffassung des *Kapitalismus* ist *beiden* Varianten der Apologie in der imperialistischen Epoche, besonders zur Zeit der allge-[83]meinen Krise, eigen. Schon vor dem ersten Weltkrieg hat Scheler die Bestrebungen von Max Weber, Troeltsch, Sombart, aber auch von James und Bergson summiert, indem er den psychologisierend-anthropologisch gedeuteten *Entfremdungsbegriff*, die Konzeption des „*kapitalistischen Geistes*“ und den Gedanken des den „*kapitalistischen Geist*“ tragenden, durch seine Erlebnis- und Triebstruktur bestimmten „*Typus Mensch*“ miteinander verband und diese Konzeption in die apologetische Kulturkritik eingliederte. „Unter den mannigfaltigen Zeichen, die uns das Absterben der Lebensordnung anzeigen, unter deren Kraft und Richtung wir leben, sehe ich keines, das überzeugender wäre als die *tiefe Entfremdung*, die heute die in ihrer besonderen Ordnung besten Köpfe und stärksten Herzen angesichts dieser Lebensordnung erfüllt“, schrieb Scheler. Nach ihm gaben erst Gobineau, Nietzsche, Jacob Burckhardt und Stefan George dieser Entfremdung Ausdruck; sie „erfaßt stärker und stärker auch die eigentlichsten Kinder der Zeit selbst, erfaßt auch nicht mehr bloß ‚Dichter und Denker‘, sondern z. B. auch den Großkaufmann Walther Rathenau und den mit den lebendigen Kräften unseres Wirtschaftslebens am innigsten durchdrungenen und vertrauten Nationalökonomem Werner Sombart“.¹⁰⁷ Die Einführung der Totalitätskategorie schwächte den apologetischen Charakter der Schelerschen Auffassung nicht, sondern hat ihn eher ausgeprägt: *dieser* Totalitätsbegriff behauptet – im Gegensatz zu dem der materialistischen Dialektik – den Primat einer *geistig-psychischen* Totalität, die die Untersuchung der materiellen Gliederung der Gesellschaft von vornherein ausschließt, die nicht mittels wissenschaftlicher Erkenntnis, sondern des lebensphilosophischen Organons der Revelation der Psyche zu begreifen sei. Der psychologisierend-anthropologische Entfremdungsbegriff wurde bei Scheler auf die durch den Typus Mensch „Bourgeois“ bzw. den „*kapitalistischen Geist*“ definierte Totalität projiziert (womit er die sich später entfaltende „totale“ existentialistische Entfremdungsauffassung vorwegnahm): „Die Entfremdung geht darum auch nicht auf diese oder jene einzelne Seite oder Erscheinungsgruppe unserer Lebensordnung, sondern auf deren *Totalität*, und sie muß dies, da sie in letzter Linie gegen den *Typus Mensch* gerichtet ist, der die Existenz und Fortdauer dieser Lebensordnung letztlich verbürgt... Die neue Entfremdung, ein ganz undiskutierbares und unmittelbares Erlebnis, ist zweifellos auch der seelische Ausgangspunkt für das Problem von *Wesen und Ursprung* des ‚*kapitalistischen Geistes*‘...“¹⁰⁸ Der „*kapitalistische Geist*“ und der Typus Mensch, der ihn trägt, sind hier – nicht nur bei Scheler, sondern überhaupt in der von ihm zusammen-[84]gefaßten Gedankenrichtung – eine Gesamtheit von Seeleneigenschaften, eine psychische Beschaffenheit, die sich von der Realität der sozialen Klassen trenne, aber das kapitalistische „Lebens- und Kultursystem“ erzeuge und erhalte.¹⁰⁹ Bringt die Idee der Krise und des

¹⁰⁵ A. Toynbee, *Change and Habit. The Challenge of Our Time*, London/New York/Toronto 1966, pp. 14 f.

¹⁰⁶ A. Toynbee, *A Study of History*, Vol. III, London 1934, pp. 242 f.

¹⁰⁷ M. Scheler, *Gesammelte Werke*, Bd. 3, Bern 1955, S. 343 ff.

¹⁰⁸ Ebenda.

¹⁰⁹ „Der Kapitalismus ist an erster Stelle *kein* ökonomisches System der Besitzverteilung, sondern ein ganzes *Lebens- und Kultursystem*. Dieses System ist entsprungen aus den Zielsetzungen und Wertschätzungen eines bestimmten *biophysischen Typus Mensch*, eben des Bourgeois, und wird von deren Tradition getragen.“ (Ebenda, S. 382)

Verfalls des „kapitalistischen Geistes“ und des ihm entsprechenden „Typus Mensch“ die wirkliche Krise des Kapitalismus zum verkehrten Ausdruck, so erweckt sie den Anschein einer radikalen Kritik: sie konstatiert die *seelische Agonie* des Kapitalismus und ist selbst durch ihre Kritik – durch die Ablehnung der Aufklärung und des Liberalismus – eine Affirmation des zum Imperialismus entwickelten *wirklichen* Kapitalismus. Die Auffassung, welche die Krise zuallererst als *seelengeschichtliches* Ereignis deutet, bleibt hinsichtlich ihres objektiven Inhalts in dieser Affirmation befangen, auch wenn sie – wie bei Martin Buber – subjektiv von kleinbürgerlich-utopistischen, romantisch-antikapitalistischen Absichten inspiriert ist. Das Wesen der Krise sei nach Buber das „Erlahmen und Versagen der Menschenseele“, dieses erlebe der Mensch in der Technik, Ökonomik und Politik. Die „Eigentümlichkeit der modernen Krisis“ bestehe im „Zurückbleiben des Menschen hinter seinen Werken“, schrieb Buber Anfang der 40er Jahre. „Der Mensch vermag die durch ihn selbst entstandene Welt nicht mehr zu bewältigen, sie wird stärker als er, sie macht sich von ihm frei, sie steht ihm in einer elementaren Unabhängigkeit gegenüber, und er weiß das Wort nicht ‚mehr, das den Golem, den er geschaffen hat, bannen und unschädlich machen könnte.“¹¹⁰ Diese Konzeption führt die Krise auf den Konflikt zwischen „Mensch“ und „Welt“, Seele und geschichtlicher Realität zurück, *neutralisiert* die Krise also von vornherein. In den 50er Jahren tritt auch bei Buber dieses Motiv hervor: jene anthropologisch-psychologische Umstilisierung der Krise, die diese vom Kapitalismus *löst*, zugleich aber auf den realen Sozialismus *ausdehnt*.¹¹¹ Zwar sind Bubers proudhonistisch-utopistische Vorstellungen und Intentionen dem Konservatismus Schellers oder – noch mehr – dem Rassenmythos Spenglers weit entfernt und zu ihnen gegensätzlich, die Bande, die Bubers Krisenkonzeption mit dem grundlegenden Inhalt des „Untergangs des Abendlandes“ verknüpfen, erweisen sich jedoch als stärker.

Der Spenglersche Krisenmythos ist auch insofern ein Prototyp der späteren lebensphilosophischen Krisenauffassung, als er die Psychologisierung sowohl des Kapitalismus als auch der Krise mit extremer Konsequenz durchsetzt, und auch insofern, als er *die Krise der Philosophie* in den Grund der psychologisierten allgemeinen kapitalistischen Krise zu legen vermeint. „Der ‚Kapitalismus‘ ist überhaupt [85] keine Form der Wirtschaft oder ‚bürgerliche‘ Methode Geld zu machen. Er ist eine Art die Dinge zu sehen.“¹¹² Diese Anschauungsweise sei ein Gebilde der Seele, hinter dem sich eine fatale philosophische Verirrung verberge, das „grenzenlose Vertrauen auf die Allmacht der Vernunft“¹¹³. Das antiintellektualistische philosophische Krisenbewußtsein, welches das Scheitern des wissenschaftlichen Denkens behauptet und sich selbst als ein allgemeines historisches Erklärungsprinzip ausgibt, ist nicht nur eine Hauptthese der kulturkritischen Auffassungen, der Varianten des expliziten Katastrophenglaubens, ist auch nicht nur ein gemeinsames Moment in den Visionen Spenglers und Toynbees, Sorokins und Berdjajews¹¹⁴, sondern auch ein Berührungspunkt von so unterschiedlichen philosophischen Bestrebungen, wie jenen Bergsons, Deweys oder Husserls. In einem bestimmten Sinn appellieren ihre Philosophien an das „Leben“, aber die ursprünglich naiv-realistische Sentenz des *primum vivere, deinde philosophari** wechselt hier ihre Bedeutung: diesen Lehren zufolge *leben* die Menschen eigentlich *die Lebensphilosophie*.¹¹⁵ Die Spaltung zwischen dem „Leben“ und der wissenschaftlichen Abstraktion erscheint bei Bergson nicht nur als ein erkenntnistheoretisches Thema, sondern auch als ein Schlüsselproblem des geistigen und psychischen Zustandes des Individuums und

¹¹⁰ M. Buber, Werke, Bd. 1: Schriften zur Philosophie, München/Heidelberg 1962, S. 353.

¹¹¹ „Seit drei Jahrzehnten empfinden wir, daß wir am Anfang der bisher größten Krisis des Menschengeschlechts leben ... Sie ist keineswegs bloß die Krisis eines wirtschaftlichen und sozialen Systems, das durch ein anderes, gewissermaßen schon bereitstehendes System abgelöst wird, sondern alle Systeme, die alten und die neuen, stehen gleicherweise in der Krisis.“ (Ebenda S. 993)

¹¹² O. Spengler, Jahre der Entscheidung, Teil 1: Deutschland und die weltgeschichtliche Entwicklung, München 1933, S. 100. – „*Denken in Geld erzeugt Geld*: das ist das Geheimnis der Weltwirtschaft.“ (O. Spengler, Der Untergang des Abendlandes, Bd. 2, S. 618)

¹¹³ O. Spengler, Der Untergang des Abendlandes, Bd. 2, S. 568.

¹¹⁴ Die Ähnlichkeit dieser Auffassungen ist unter anderem durch die „explizite oder implizite These“ geprägt, daß „jedes große Kultursystem auf einem ‚Obersatz‘ oder einer ‚philosophischen Voraussetzung‘ oder einem ‚primären Symbol‘ oder einem ‚letzten Wert‘ beruht, der in allen Perioden und Teilen des Supersystems oder der Zivilisation, im Prozeß ihres Lebensweges artikuliert, entwickelt und realisiert wird.“ (P. A. Sorokin, Social Philosophies in an Age of Crisis, p. 277)

* Zuerst leben, danach philosophieren – ¹¹⁵ Vgl. H. Bergson, Œuvres, Paris 1959, p. 1115.

der Gesellschaft. Die Begrenztheit eines *gegebenen* Stadiums der wissenschaftlichen Erkenntnis wird hier zu ihrer *universalen* Ohnmacht verabsolutiert: dem Intuitionismus nach fühle sich der Mensch verloren, wenn er sich auf die Wissenschaft verlasse. Bergsons lebensphilosophische Wissenschaftskritik behauptet, daß die Wissenschaft nicht imstande sei, die Bewegung und die Entwicklung zu begreifen. Aber sie sieht die in fixen Begriffen denkende, messende und kalkulierende Wissenschaft nicht nur ihres technischen Nutzens wegen als unentbehrlich an, sondern sie behauptet auch, daß die Wissenschaft – mittels ihrer fixen Begriffe – die Gesellschaft konserviere. „Der allgemeine Verstand, die Fähigkeit, die Begriffe ‚rational‘ zu ordnen und die Worte richtig zu gebrauchen, müssen im gesellschaftlichen Leben mitwirken, wie der Intelligenz im engeren Sinne, der mathematischen Funktion des Geistes, eine führende Rolle in der Erkenntnis zukommt.“¹¹⁶ Der *positivistisch-metaphysisch* aufgefaßten Wissenschaft schreibt Bergson den Charakter und Stellenwert zu, der später bei Popper als „Sozialtechnologie“ konzipiert wird. Die so gedeutete Wissenschaft ist in Bergsons Philosophie dem Intuitionismus untergeordnet, der die Gesellschaft nicht mittels wissenschaftlicher Begriffe erforschen will, weil dieser Auffassung zufolge die Gesellschaft keine ihr eigentümliche Gesetze habe; [86] es soll nur biologische Gesetze geben, die beim Verstehen der psychologischen Entwicklung des Individuums und der Gesellschaft in Betracht zu ziehen seien.

In diesen Kontext fügt sich das Krisenbewußtsein, bzw. die Illusion seiner Auflösung beim späten Bergson ein. Den damaligen Schablonen der moralisierenden und psychologisierenden Krisenauffassungen entsprechend, erklärte auch er die Krise mit der Diskrepanz von Technik und Seele: die Werkzeuge erweiterten den menschlichen Körper, ließen ihn „zunehmen“, „die Seele ist aber in diesem enorm vergrößerten Körper die alte geblieben; jetzt ist sie schon zu klein, um diesen Körper zu erfüllen, zu schwach, um ihn zu regieren. Daher die Lücke zwischen ihnen. Daher die fürchterlichen gesellschaftlichen, politischen, internationalen Probleme, lauter Definitionen dieser Lücke; durch diese Probleme werden heutzutage so viele verwirrte und wirkungslose Mühen angespornt, diese Lücke auszufüllen: es wären neue Reserven der potentiellen Energie – diesmal der moralischen Energie – nötig.“¹¹⁷ Bergson lehnt zwar den radikalen Antitechnizismus ab, neigt eher einem Technikfetischismus mit positivem Vorzeichen zu, erhofft jedoch von der seelisch-moralischen Erneuerung die Auflösung der Widersprüche, die – seiner Konzeption, nach – durch, die Technik infolge des „schlecht geleiteten Industrialismus“ hervorgerufen werden; er hält die Korrektur dieser negativen Auswirkungen für möglich, wobei die Maschine eine „große Wohltäterin“ werde. Es ist aber eine Paradoxie dieses Krisengebildes, daß in ihm dem philosophischen Ausdruck dieser Krise – der intuitionistischen Lebensphilosophie – der Anschein der Lösung verliehen wird. Bergson vermeint, daß die Vereinigung von „Mechanik“ und „Mystik“ (unter dem Primat der letzteren) imstande sei, die Spannung zwischen Technik und Seele zu überbrücken. „Der Mensch erhebt sich über die Erde, Wobei er sich auf seine leistungsstarken Werkzeuge stützt. Er muß sich auf die Materie stützen, wenn er sich von ihr losreißen will. Mit anderen Worten: die Mystik ist der Mechanik bedürftig ... Wir fügen hinzu, daß... die Mystik durch die Mechanik gefordert wird. Der Ursprung dieser Mechanik ist mystischer, als man glauben möchte ...“¹¹⁸ Diese Erklärung der Krise setzt die fundamentale Einheit von „Mechanik“ und „Mystik“ voraus, betrachtet ihren Konflikt – deshalb auch ihre Vereinigung – als äußerlich: Bergson nahm zwar die „furchtbaren gesellschaftlichen, politischen, internationalen Probleme“ wahr, zog aber die Intensität des bürgerlichen Krisenerlebnisses lediglich erkenntnistheoretisch – unter anderem in der Subjektivierung der erlebten historischen Zeit – in Betracht; seine [87] Krisendiagnose – und seine Hoffnung auf die Überwindung der Krise – blieben trüb, oberflächlich und partiell.

Die Auffassung von der Krise war in Deweys Philosophie im Verhältnis zur Verschwommenheit des Bergsonschen Krisenerlebnisses schon Anfang der 20er Jahre mehr expliziten Charakters. Das Programm der „Rekonstruktion der Philosophie“ reflektierte bei Dewey die „Krise und den Wendepunkt der menschlichen Geschichte“, er war bestrebt, eine Lösung dieser Krise zu finden. „Das Gefühl der Bedrohtheit und Zwietracht ist so allgemein, daß ängstliche und pessimistische Unsicherheit die

¹¹⁶ Ebenda, p. 1323.

¹¹⁷ Ebenda, p. 1239.

¹¹⁸ Ebenda, pp. 1238 f.

vorherrschende Einstellung ist. Die Unsicherheit, von der die Zukunft noch mehr im Vorrat hält, wirft ihren schweren und dunklen Schatten auf alle Aspekte der Gegenwart“¹¹⁹, schrieb Dewey. Seine Diagnose entsprach dem Wesen nach dem gemeinsamen Gebilde der westeuropäischen bürgerlichen Krisenphilosophie: auch ihm zufolge rühre die Krise von der Wissenschaft her, sei unmittelbar die Konsequenz der Spaltung zwischen Wissenschaft und Moral. „Die Gesamtheit von Verwirrungen, in die sich der Mensch heute in der ganzen Welt, mit allen Aspekten seines Lebens verstrickt hat, bildet die Krise; diese Verwirrungen sind entstanden, weil ins tägliche Leben Prozesse, Materialien und Interessen geraten sind, deren Ursprung in der Arbeit von forschenden Physikern besteht ...“¹²⁰ Nach Dewey biete der Pragmatismus eine Lösung der Krise an; sein Lösungsvorschlag ist jedoch ebenso zwiespältig wie seine Krisendiagnose. Die Krise erscheint, Dewey zufolge, einerseits in der „unreifen Entwicklung“ der Wissenschaft: die Wissenschaft dringe nicht hinter die physikalischen und physiologischen Aspekte der menschlichen Probleme und Interessen, sie untersuche nicht die „institutionellen Bedingungen“, die die „menschlichen Folgen“ der Wissenschaft bestimmen.¹²¹ Deweys Programm forderte und verhiess also eine *wissenschaftliche* Erforschung der sozialen Einrichtungen, eine neue Philosophie der Wissenschaft. Das Wesen der Krise wird aber bei Dewey zuallererst als *moralisches* Problem gedeutet¹²²; um sie zu überwinden und zu lösen, müsse man also nach einer sittlichen Erneuerung, nach einer Moralphilosophie suchen. Diese Zweideutigkeit kam dem ganzen Inhalt des Deweyschen Pragmatismus zu der eine Wissenschaftsphilosophie positivistischen Charakters, zugleich aber auch eine Moralphilosophie im antipositivistischen Sinne sein wollte, der den Geist der modernen Wissenschaftlichkeit, zugleich aber auch den der sich über die Objektivität der Wissenschaft erhebenden, diese von außen her kritisierenden, die Tätigkeit, die „praktischen Aktionen“ ins Leben rufenden Subjektivität repräsentieren [88] wollte. Die latente lebensphilosophische Tendenz im Denken Deweys erweckt den Schein, als habe es die Disharmonie zwischen seiner Wissenschaftsphilosophie und seiner moralisierenden Gesellschaftsauffassung, der Anerkennung der positivistisch gedeuteten Wissenschaftlichkeit und der lebensphilosophischen Überwindung derselben aufgelöst. Dem Anschein nach hat Dewey diese Disharmonie aufgelöst: die Erkenntnis hat er für eine Abart der „praktischen Aktion“ erklärt¹²³, den gnoseologischen Unterschied zwischen der wissenschaftlichen Erkenntnis und der materiellen Praxis ignoriert. Er war bestrebt, die Idee des objektiv-konkreten Allgemeinen aus der Philosophie und der Wissenschaft zu eliminieren; und da sich nach Deweys Ansicht die wissenschaftlichen Urteile allein auf individuelle Fälle und einzelne Akte beziehen, näherte er die wissenschaftlichen Urteile den ethischen an¹²⁴, machte er die Wissenschaft von moralischen Erwägungen abhängig: die Moralphilosophie gewann letztlich die Oberhand über die Wissenschaftsphilosophie positivistischer Prägung. Diese Harmonie erwies sich aber nur als scheinbar: Deweys Philosophie beanspruchte für sich den „Empirismus“, den praktischen, „operativen“ und experimentellen Charakter der naturwissenschaftlichen Erkenntnis, wollte die Gefahr, daß die Philosophie „mit dem autorisierten Geist der Wissenschaft völlig breche“, abwenden.¹²⁵ Sie unterzog aber die Objektivität und Allgemeinheit der Wissenschaft einer Kritik, die mit der Lebensphilosophie in Einklang stand; ihre instrumentalistische Wissenschaftsauffassung schloß die Möglichkeit einer wissenschaftlichen Erkenntnis dessen aus, was Dewey für das Wesen der Krise bzw. für ihre Lösung hielt.

Der Ausgangspunkt der Krisenkonzeption in Husserls Philosophie ist dem der Deweyschen Auffassung verwandt (obwohl zwischen ihren philosophischen Konzeptionen wesentliche Unterschiede, ja Gegensätze bestehen). Auch der späte Husserl suchte in der Krise der Wissenschaften nach der Quelle der Krise des menschlichen Daseins, seine Fragestellung und Vorstellung waren aber viel radikaler als die Deweys. Diese lebensphilosophische Radikalität der Frage nach der Krise – und der

¹¹⁹ J. Dewey, *Reconstruction in Philosophy*, Boston 1959, p. VI.

¹²⁰ Ebenda, p. XXV.

¹²¹ Vgl. ebenda, p. XXV.

¹²² Vgl. J. Dewey, *Freedom and Culture*, New York 1939, pp. 162 ff.

¹²³ Vgl. J. Dewey, *The Quest for Certainty: A Study of the Relation of Knowledge and Action*, New York 1929, p. 231.

¹²⁴ J. Dewey, *Problems of Men*, New York 1946, p. 216.

¹²⁵ J. Dewey, *Reconstruction in Philosophy*, p. 121. – Da Dewey den inhaltlichen Kontakt mit der Wissenschaftsentwicklung aufrechterhalten wollte, hielt er zum Unterschied von Bergson daran fest, daß die gegenwärtige Wissenschaft imstande sei, die Prozesse zu erkennen. (Vgl. ebenda, p. XIII)

Kritik an der Wissenschaft –, die Schärfe der Exposition der Probleme, die philosophische Entschiedenheit der Lösungsvorschläge reflektierten die europäischen – besonders die deutschen – Ergebnisse der Krise Ende der 20er Jahre und Anfang der 30er Jahre (auch Husserls eigene Erlebnisse). Der lebensphilosophische Radikalismus des späten Husserl drückte sich sowohl im Setzen des *philosophischen Wesens* der Krise als auch in der Auffassung dieses philosophischen *Inhalts* aus. Husserl stellt fest, daß „schließlich [89] alle neuzeitlichen Wissenschaften ... in eine eigenartige, immer mehr als rätselhaft empfundene Krisis hineingerieten. Es ist eine Krisis, welche das Fachwissenschaftliche in seinen theoretischen und praktischen Erfolgen nicht angreift und doch ihren ganzen Wahrheitssinn durch und durch erschüttert ... Demnach bedeutet die Krisis der Philosophie die Krisis aller neuzeitlichen Wissenschaften als Glieder der philosophischen Universalität, eine zunächst latente, dann aber immer mehr zutage tretende Krisis des europäischen Menschentums selbst in der gesamten Sinnhaftigkeit seines kulturellen Lebens in seiner gesamten ‚Existenz‘.“¹²⁶ Diese Husserlsche Kritik an den Wissenschaften stand zwar – hinsichtlich des lebensphilosophischen Radikalismus – jenseits des biologisierend-psychologisierenden Bergsonismus und des die Freundschaft mit dem Geiste der neuen Wissenschaft anstrebenden Dewey'schen Pragmatismus, aber sie stand dennoch diesseits der direkten Wissenschaftswidrigkeit des Existentialismus bzw. der Heideggerschen „Seinsphilosophie“. Husserl hat den „objektiven Wissenschaften“ in seiner Erkenntnistheorie Platz eingeräumt (wenngleich dieser Platz untergeordnet und beschränkt war), er betrachtete aber ihren besonderen Inhalt letztlich als *philosophisch irrelevant*, siedelte ihre gegenwärtige *allgemeine* philosophische Einstellung am *negativen Pol* an, indem er in dieser philosophischen Einstellung, in ihrem Objektivitätsanspruch, ihrem „Naturalismus“ die *Quelle der universellen Krise* zu finden vermeinte. Deshalb war der späte Husserl nicht mehr bestrebt, mit den einzelnen wissenschaftlichen Theorien oder mit dem Geiste der zeitgenössischen Wissenschaft Kontakt aufzunehmen, noch weniger in ihnen Anhalt zu finden¹²⁷; die Technik und ihr Zusammenhang mit der Wissenschaft stellte für ihn aber noch kein *direktes* Grundproblem dar.¹²⁸

Die *Verbindung* zwischen Krisenbewußtsein und der lebensphilosophischen Kritik der objektiven wissenschaftlichen Erkenntnis, die *Eingliederung* dieser Kritik in das Krisenbewußtsein wie auch der Gedanke von der primären, einer objektiven wissenschaftlichen Erkenntnis unzugänglichen Subjektivität der „Lebenswelt“ waren kein philosophisches Novum. Diese Ideen waren schon in Kierkegaards, Nietzsches und Diltheys Denken wesentliche Motive, im bürgerlichen philosophischen Krisenbewußtsein der 20er und 30er Jahre waren sie Gemeinplätze. „Los vom Naturalismus und dem damit fast identischen Intellektualismus, aber auch los vom Historismus und dem damit identischen Spezialistentum und Relativismus des verknöcherten akademischen Wissensbetriebs: das sind die bekanntesten Schlagworte“¹²⁹, schrieb Troeltsch Anfang der 20er Jahre, und Jaspers setzte [90] ein

¹²⁶ E. Husserl, Die Krisis der, europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie, in: Husserliana, Bd. 6, Den Haag 1954, S. 10.

¹²⁷ Auch der späte Husserl hat sich sein Interesse an der Mathematik und der formalen Logik bewahrt, die philosophischen Probleme dieser Wissenschaften aber von der Idee der – die „natürliche Einstellung“ überwindenden – „Rationalität“ der Phänomenologie her erörtert. Vgl. unter anderem: E. Husserl, Formale und transzendente Logik. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft, in: Husserliana, Bd. 17, Den Haag 1974; ders., Die Frage nach dem Ursprung der Geometrie als intentional-historisches Problem, in: Revue internationale de philosophie, t. I, No. 2, 1939 (später publiziert in: Husserliana, Bd. 6, S. 365 ff.); ders., Grundlegende Untersuchungen zum phänomenologischen Ursprung der Räumlichkeit der Natur, in: Philosophical Essays in Memory of Edmund Husserl, ed. by M. Farber, New York 1968. –Die Anhänger der Husserlschen Phänomenologie dehnten seitdem ihre Tätigkeit auf die philosophische Begründung der Gesellschaftswissenschaften (vgl. z. B. A. Schuetz, Phenomenology and the Social Sciences, in: Philosophical Essays in Memory of Edmund Husserl) und auf die philosophische Deutung der gegenwärtigen Naturwissenschaften aus (vgl. z. B. La phénoménologie et les sciences de la nature, Bruxelles 1965; A. Gurwitsch, On the Systematic Unity of the Sciences, in: Phänomenologie heute. Festschrift für Ludwig Landgrebe, hrsg. von W. Biemel, Den Haag 1972).

¹²⁸ Das Thema Technik beschäftigte Husserl nur vermittelt; er reflektierte direkt mehr die theoretische „Technik“. Seither beziehen die Anhänger der Phänomenologie – nicht nur die Existentialisten oder die Heideggenianer, sondern auch die orthodoxen Hüter des Husserlschen Nachlasses – die Technik auch unmittelbar in den Begriff der „Lebenswelt“ und in die Wissenschaftskonzeption ein. (Vgl. H. Blumenberg, Lebenswelt und Technisierung unter Aspekten der Phänomenologie, in: Filosofia, anno XIV, suppl. al fasc. IV, 1963, Tonino; E. Fink, Zum Selbstverständnis der Wissenschaften, in: Philosophische Perspektiven. Ein Jahrbuch, Bd. 3, hrsg. von R. Berlinger und E. Fink, Frankfurt (Main) 1971)

¹²⁹ E. Troeltsch, Die Revolution in der Wissenschaft, in: Werturteilsstreit, hrsg. von A. Albert und E. Topitsch, Darmstadt 1971, S. 94.

Jahrzehnt später die „Krise der Wissenschaften“ mit der „Krise des Menschen“ gleich.¹³⁰ Die lebensphilosophische Konzeption der Krise der Wissenschaften führt gewöhnlich im 20. Jahrhundert, auch in ihrer Husserlschen phänomenologischen Form, die *soziale* Krise auf die philosophische Krise der *Wissenschaften* zurück. Dabei ergänzt sie die sich auf das „Leben“ berufende frühere Kritik des objektiven wissenschaftlichen Denkens mit der positivistischen Deutung der *gnoseologischen* Problematik der „Grundlagenkrisen“ und unterstellt diese Deutung ihrer eigenen Auffassung. Manche expliziten oder impliziten Voraussetzungen der lebensphilosophischen Krisenformel, die die universelle Krise mit der Krise der Wissenschaften erklärt, sind auch überdies dem Positivismus entliehen. Diese lebensphilosophische Krisenkonzeption nimmt die These des positivistischen Szientismus hin, wonach auf der einen Seite die lediglich formelle wissenschaftliche Rationalität, auf der anderen die Irrationalität der Erlebnisse stehe. Diese Konzeption akzeptiert den positivistischen Wissenschaftsbegriff, den sie mit der Wissenschaft identifiziert. „Die Wissenschaft ist in der spezialwissenschaftlichen Form zu einer Art theoretischer Technik geworden, die, wie die Technik im gewöhnlichen Sinne, viel mehr auf einer in der vielseitigen und vielgeübten praktischen Betätigung selbst erwachsenden ‚praktischen Erfahrung‘ beruht, ... als auf Einsicht in die ratio der vollzogenen Leistung. Damit hat die moderne Wissenschaft das seit Platon in den Wissenschaften lebendig wirkende Ideal echter Wissenschaft und praktisch den Radikalismus wissenschaftlicher Selbstverantwortung preisgegeben.“¹³¹ In der phänomenologischen Kritik der Wissenschaft – somit auch in der Deutung der Krise – werden die Unzufriedenheit mit der positivistisch degradierten Wissenschaft, die Ablehnung ihrer praktischen Gebundenheit und die Mißbilligung ihrer materialistischen Einstellung vermengt. Dieses letzte herrscht in der phänomenologischen Auffassung der philosophischen Krise der Wissenschaften vor: die angeblich tragische Verirrung der Wissenschaften rühre Husserl zufolge von ihrem materialistischen Geist, ihrem Objektivitätsanspruch her. Es ist eine Eigenart, eine gewisse Novität der Husserlschen Philosophie im Verhältnis zu den üblichen Varianten der Lebensphilosophie, daß sie im Zeichen der Verheißung einer „strengen Wissenschaft“ die Wissenschaft von der *erkenntnistheoretischen* Problematik her kritisiert, durch Entfaltung dieser Kritik gelangt Husserl zur Setzung der absoluten Subjektivität der „Lebenswelt“. Zur Ausschaltung des objektiv-wissenschaftlichen Inhalts konstruiert er eine detailliert beschriebene *Methode*, versieht er das grundlegende – und [91] gemeinsame – Wesen der Lebensphilosophie mit dem Anschein der *neuen Rationalität*, der neuen, nicht mehr objektiven Wissenschaftlichkeit. Dementsprechend ist bei Husserl das Programm einer *Gesamtphilosophie* entworfen (obzwar seine Werke, wie ein Husserl-Schüler selber bemerkte, eher *Einführungen* zu dieser Philosophie sind¹³²): die phänomenologische Philosophie gründe sich nicht auf die Wissenschaften, sie begründe aber die Wissenschaften¹³³, führe zum adäquaten Bewußtsein der „Lebenswelt“, löse die Rätsel der Subjektivität, wisse den Ausweg aus der universellen Krise der „europäischen Wissenschaften“, also der „europäischen Menschheit“.

„Die Krise des europäischen Daseins hat zwei Auswege“, sagt Husserl; der eine sei der „Untergang Europas in der Entfremdung gegen seinen rationalen Lebenssinn“, Barbarei, Feindschaft gegen den Geist, der andere sei „die Wiedergeburt Europas aus dem Geiste der Philosophie durch einen den Naturalismus endgültig überwindenden Heroismus der Vernunft“. Die „Krise des europäischen

¹³⁰ Vgl. K. Jaspers, Die geistige Situation der Zeit, S. 138.

¹³¹ E. Husserl, Formale und transzendente Logik, S. 7 f. – „Die Fortschritte der Wissenschaft haben uns an Schätzen der Einsicht nicht bereichert. Die Welt ist durch sie nicht im mindesten verständlicher, sie ist für uns nur nützlicher geworden. In den Wissenschaften mögen Schätze der Erkenntnis stecken, ja sie müssen in ihnen stecken, da wir nicht daran zweifeln können, daß der Geltungsanspruch ihrer Sätze ein guter, wenn auch noch zu begrenzender sei. Aber diese Erkenntnisse haben wir nicht, wir müssen sie erst gewinnen.“ (E. Husserl, Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, 3. Buch, in: Husserliana, Bd. 5, Den Haag 1952, S. 96) – Den Zusammenhang von Husserlscher Philosophie und Positivismus schildert vom Standpunkt der Phänomenologie H. Spiegelberg, The Phenomenological Movement. A Historical Introduction, The Hague 1960, Vol. I., pp. 129 f., Vol. II, p. 670; vgl. auch C. A. v. Peurson: Phänomenologie und analytische Philosophie, Stuttgart/(West-)Berlin/Köln/Mainz 1969.

¹³² Vgl. E. Fink, Studien zur Phänomenologie. 1930-1939, Den Haag 1966, S. 177.

¹³³ Vgl. E. Husserl, Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie, S. 144. – „Alle Entdeckungen und Erfindungen der Fachmänner bewegen sich im Rahmen eines absolut unüberschreitbaren Apriori, das man nicht aus ihren Lehren, sondern nur aus der phänomenologischen Intuition schöpfen kann.“ (E. Husserl, Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, 3. Buch, S. 22)

Daseins sei kein unzerbrechliches Verhängnis; sie entstehe aus der in der Phänomenologie verstandenen Teleologie der europäischen Geschichte, ihr Wesen sei „das scheinbare Scheitern des Rationalismus“, seine Veräußerlichung, Versponnenheit in „Naturalismus“ und „Objektivismus“¹³⁴. Die verheißene phänomenologische Auflösung der Krise, die neue Erlösung ist aber von einer unüberwindbaren Zweifelhafteit gekennzeichnet; die gegenwärtige Situation der Philosophie und des Philosophen sei dem philosophischen Krisenbewußtsein zufolge *von vornherein* problematisch, mit Antinomien belastet; einerseits würde der Philosoph heutzutage in einen „existentiellen Widerspruch“ geraten, weil die Phänomenologie nur *eine* Philosophie für möglich halte, diese Prämisse und dieses Ziel der Philosophie würden auf die *Vielheit* der existierenden Philosophien stoßen¹³⁵, andererseits – und das ist das wesentlichere Problem – will die Phänomenologie *eine Wissenschaft absoluter und universeller Geltung* von der *subjektiv-relativen* „Lebenswelt“ sein und dieser eine „universale Zweckidee endgültiger Wahrheit“ zuschreiben.¹³⁶ Husserl ist der Überzeugung, er löse durch seine phänomenologische Methode diese Antinomie auf; er widerstreite, nach seinem Selbstbekenntnis, dem Irrationalismus, es ängstige ihn die Gefahr, daß die Philosophie „in unserer Gegenwart der Skepsis, dem Irrationalismus, dem Mystizismus zu erliegen droht“¹³⁷, die Husserlsche Phänomenologie ist aber eine methodische Einführung und Begründung gerade dieser Skepsis, dieses Irrationalismus und Mystizismus. Die „strenge“ Wissenschaftlichkeit, die die „Lebenswelt“ auf eine nicht-objektive Weise begreife, erweist sich [92] als Illusion: die phänomenologische Rationalität der „Lebenswelt“ gilt als eine „*mythologische Rationalität*“.¹³⁸ Die verkündete „strenge“ Wissenschaftlichkeit konzentriert sich, selbst Husserls Deutung entsprechend, in der Hoffnung einer „personalen Wandlung“, „die zu vergleichen wäre zunächst mit einer religiösen Umkehrung“, die einen „*neuen Lebenswillen*“ verheißt.¹³⁹ Die Husserlsche Neuformulierung des Descartesschen Cogito beschwört letztlich Nietzsche. Das Wesen der Krise bestehe, der Phänomenologie nach, in der Krise der Philosophie; die neue Denkart, die Philosophie der „Lebenswelt“, wird als Ausweg aus der universellen Krise vorgestellt, ist aber in der Krise der Philosophie befangen: die Husserlsche Philosophie verbleibt im *circulus vitiosus* der Philosophie der Krise und der Krise der Philosophie.

Derart reproduziert die Krisenauffassung der Husserlschen Philosophie mit ihrem offen anerkannten Idealismus das allgemeine Motiv des Krisenbewußtseins der spätbürgerlichen Philosophie. Die Substanz der Krise der Wissenschaften, des menschlichen Daseins, soll die Philosophie sein: „das Philosophieren ist der Grund für das eigentliche Sein des Menschen geworden“, wähnt Jaspers in seinem Überblick über das Krisenbewußtsein; er knüpft auch die Zukunft an die Philosophie: „In der Weise seines philosophischen Lebens liegt die Zukunft des Menschen.“¹⁴⁰ Der Gedanke von der Möglichkeit des *Ausweges*, der religiösen (oder einer damit verwandten) *Erlösung*¹⁴¹ variiert aber nicht mehr

¹³⁴ E. Husserl, Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie, S. 347 f. – „Objektivismus“ in diesem Sinne ist die Überzeugung, daß das Wahre der Welt und ihres Seinszusammenhangs das im objektiv-wissenschaftlichen Zusammenhang wahrer Sätze Aussagbare ist ... Die objektive Welt deckt sich nicht mit der wahren Welt.“ (L. Landgrebe, Die Bedeutung der Phänomenologie Husserls für die Selbstbesinnung der Gegenwart, in: Husserl und das Denken der Neuzeit, Den Haag 1959, S. 217 ff.)

¹³⁵ „Aber als Philosophen dieser Gegenwart sind wir in einen peinlichen *existentiellen Widerspruch* hineingeraten. Den Glauben an die Möglichkeit der Philosophie als Aufgabe, also an die Möglichkeit einer universalen Erkenntnis, *können* wir nicht fahren lassen. In dieser Aufgabe *wissen* wir uns als ernstliche Philosophen *berufen*. Und doch, wie den Glauben festhalten, der nur Sinn hat mit Beziehung auf das eine, einzige und allen gemeinsame Ziel auf *die* Philosophie?“ (E. Husserl, Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie, S. 15)

¹³⁶ Vgl. ebenda, S. 466. – Vgl. auch K. Kuypers, La conception de la philosophie comme science rigoureuse et les fondements des sciences chez Husserl, in: Husserl (Colloque à l'Abbaye, 1957), Paris 1959.

¹³⁷ E. Husserl, Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie, S. 1; vgl. ders., Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, 3. Buch, S. 138 f.

¹³⁸ Vgl. G. Brand, Zur mythologischen Rationalität der Praxis, in: Phänomenologie heute.

¹³⁹ E. Husserl, Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie, S. 140, 472, vgl. auch ders., Zur Phänomenologie der Intersubjektivität Texte aus dem Nachlaß, Teil 3, in: Husserliana, Bd. 15, Den Haag 1973, S. 378 f.

¹⁴⁰ K. Jaspers, Die geistige Situation der Zeit, S. 144, 198

¹⁴¹ Hinsichtlich dieses Kontextes münden selbst die atheistischen Spielarten des Existentialismus in die *Ideenrichtung* einer Erlösung religiösen Charakters. Der Existentialismus „ob christlich, ob atheistisch, kennzeichnet die Rückkehr des

Spenglers Vision; zumeist übernehmen die lebensphilosophischen Gebilde des Krisenbewußtseins die völlige Ausweglosigkeit des Katastrophenglaubens Spenglers nicht. Selbst Heidegger möchte seine eigene Krisenphilosophie von der Spenglerschen Vision abheben; in seinen Anfang der 50er Jahre publizierten Vorträgen stellt er dennoch – sich auf Nietzsche berufend – das Bild einer noch düsteren Verwesung und Verwüstung dar. „Vor einem Menschenalter sprach man vom ‚Untergang des Abendlandes‘. Heute redet man vom ‚Verlust der Mitte‘. Überall verfolgt und verzeichnet man den Verfall, die Zerstörung, die drohende Vernichtung der Welt. Es gibt überall eine besondere Gattung der Romanreportage, die nur in diesen Niedergängen und Niederungen herumwühlt. Das ist einerseits literarisch viel leichter, als etwas Wesentliches und wahrhaft Gedachtes zu sagen; andererseits beginnt diese Art Literatur schon langweilig zu werden. Man findet, die Welt sei nicht nur aus den Fugen, sondern sie rolle weg ins Nichts des Sinnlosen. Nietzsche sagt, alldem weit vorausblickend aus höchstem Standort, bereits in den achtziger Jahren des vorigen Jahrhunderts dafür das einfache, [93] weil gedachte Wort: ‚Die Wüste wächst‘. Das will sagen: die Verwüstung breitet sich aus. Verwüstung ist mehr als Zerstörung. Verwüstung ist unheimlicher als Vernichtung. Die Zerstörung beseitigt nur das bisher Gewachsene und Gebaute; die Verwüstung aber unterbindet künftiges Wachstum und verwehrt jedes Bauen. Die Verwüstung ist unheimlicher als die bloße Vernichtung. Auch diese beseitigt und zwar auch noch das Nichts, während die Verwüstung das Unterbindende und Verwehrende gerade bestellt und ausbreitet.“¹⁴² Es gebe jedoch nach Heidegger selbst aus diesem Abgrund, der noch tiefer sei als der Spenglersche, einen *philosophischen* Ausweg, selbst aus der Verwüstung eine *philosophische* Rettung. „Nun sieht es so aus, als gehöre die Behauptung ‚das Bedenklichste in unserer bedenklichen Zeit ist, daß wir noch nicht denken‘ gleichfalls in das Konzert der Stimmen, die das heutige Europa als krank und das gegenwärtige Zeitalter als im Niedergang beschaffen abschätzen ... Das mit Bedacht gesagte ‚noch nicht‘ deutet darauf, daß wir, weither vermutlich, zum Denken schon unterwegs sind, nicht nur unterwegs zum Denken als einem dereinst geübten Verhalten, sondern unterwegs *im* Denken, auf dem Weg des Denkens. Unsere Behauptung bringt demnach einen Lichtblick in die Verdüsterung, die nicht nur von irgendwoher auf der Welt zu lasten scheint, sondern von den Menschen fast herbeigezerrt wird.“¹⁴³ Dieser Lichtblick drängt aber nicht von außen her in das Krisenbewußtsein ein; er ist der innere Widerschein von diesem: er läßt nur die Tiefe der Abgründe, das Dunkel der Holzwege, das Mysterium des „Seins“ ahnen. Verlockt der Lichtblick des neuen lebensphilosophischen Krisenmythos in einen neuen Abgrund, erweist sich der erhoffte Ausweg als neuer Holzweg, so löst die Verheißung des Entkommens das falsche Bewußtsein der Krise nicht auf; sie perpetuiert es.

Gedankenwelt der „Sozialtechnologie“ und Positivismus

Die Ideenwelt der „Sozialtechnologie“ ergänzt und relativiert in gewissem Sinne, bewahrt aber zugleich und intensiviert letztlich den lebensphilosophischen Krisenmythos. Diese Typen des bürgerlichen Krisenbewußtseins erscheinen teils als ideologische Standpunkte, die sich voneinander trennen und miteinander streiten: solcherweise kann in einer geistigen Strömung oder im Werk eines Theoretikers – bzw. in einer entsprechend der nationalen und regionalen Eigenart unterschiedlichen Situation – *entweder* der Krisenmythos *oder* die Ideolo-[94]gie der „Sozialtechnologie“ vorherrschen. Zwar wird die Zusammengehörigkeit der beiden verwischt, dennoch bilden, über einen längeren Zeitraum und im Ganzen des bürgerlichen Denkens beurteilt, die beiden Richtungen, Momente, Aspekte *zusammen* – sich gegenseitig bedingend und ergänzend – das Krisenbewußtsein, wobei ihre

Religiösen in eine Welt, die versuchte, sich in der reinen Handgreiflichkeit zu verwirklichen.“ (E. Mounier, Introduction aux existentialismes, Paris 1971, p. 188)

¹⁴² M. Heidegger, Was heißt Denken, Tübingen 1954, S. 11.

¹⁴³ Ebenda, S. 12. – Diese Erwartung und Hoffnung sind *theologischer* Natur. Den früher mit dem Anschein des Atheismus verdeckten *religiösen* Inhalt seiner Philosophie hat der späte Heidegger in einem postum veröffentlichten Gespräch konzipiert: „Die Philosophie wird keine unmittelbare Veränderung des jetzigen Weltzustandes bewirken können. Dies gilt nicht nur von der Philosophie, sondern von allem bloß menschlichen Sinnen und Trachten. Nur noch ein Gott kann uns retten. Uns bleibt die einzige Möglichkeit, im Denken und im Dichten eine Bereitschaft vorzubereiten für die Erscheinung des Gottes oder für die Abwesenheit des Gottes im Untergang; daß Wir im Angesicht des abwesenden Gottes untergehen.“ (In: Der Spiegel, Nr. 23, 1976, S. 209) – Zur marxistischen Auseinandersetzung mit dem religiös neutralen bzw. atheistischen Anschein und Deuten der Heideggerschen Philosophie in den frühen 60er Jahren vgl.: W. R. Beyer, Heideggers Katholizität, in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie, H. 2 und 3/1964.

Komplementarität sich teils auch in den einzelnen geistigen Strömungen und in den Vorstellungen der einzelnen Ideologen offenbart.

Vielleicht weist Max Webers Konzeption – der Prototyp der „sozialtechnologischen“ Ideologie – diesen Zusammenhang am plastischsten auf. Selbst Webers Adepten erkennen an, daß seiner philosophischen Gesellschaftskonzeption die *zentrale Idee* fehlt, die sie bei Marx nicht bezweifeln können (und bei Freud registrieren).¹⁴⁴ Statt einer zentralen Idee durchdringt eine fundamentale *geistige Bestrebung* das Denken Max Webers: er sucht *im Schatten des universellen Krisenbewußtseins* nach der Möglichkeit des „rationalen“ *Funktionierens des Kapitalismus* (und des dazu nötigen Wissens).¹⁴⁵ Es verflechten sich in seiner Auffassung zwei Beziehungen der „sozialtechnologischen“ Ideologie: die *geistige* Rechtfertigung der bürgerlichen Gesellschaft – was sich in der wesentlichen Gleichsetzung von kapitalistischer „Rationalität“ und technischer Rationalität im allgemeinen konzentriert – und das theoretische Garantieren des *praktischen* „rationalen“ Funktionierens des Kapitalismus, der monopolkapitalistischen „Planung“ und der in Erscheinung tretenden, sich später entfaltenden staatsmonopolistischen Regulierung. Die *Verknüpfung* dieser beiden Beziehungen ergibt den eigenartigen apologetischen Charakter der „sozialtechnologischen“ Denkart; sie schließt ein und setzt voraus die Möglichkeit eines empirischen Wissens, das für das Funktionieren der kapitalistischen Wirtschaft (und Politik) unter den neuen Verhältnissen besonders unentbehrlich ist. Die neukantianisch geprägte, zum Positivismus neigende erkenntnistheoretische Konzeption begründet beide Momente der „sozialtechnologischen“ Ideologie. Max Weber beschränkt die erfahrungswissenschaftliche Erkenntnis der Gesellschaft auf die Erhellung der „Zweckrationalität“ der Mittel, damit rechtfertigt er sowohl die Identifizierung von Kapitalismus und rationaler Wirtschaft als auch die Möglichkeit des zur kapitalistischen „Rationalität“ erforderlichen empirischen Wissens. Der Begriff der „Zweckrationalität“ des spezifischen Apriori der „sozialtechnologischen“ Ideologie – knüpft an die kantianisch-positivistische Grundthese an, wonach sich die für das Wissen beanspruchte *objektive* Geltung auf der *Subjektivität* der Kategorien und Werte¹⁴⁶ gründe, und verwendet den Gedanken vom individuell-subjektiven [95] Wesen der sozialen und historischen Erkenntnis. Max Weber spitzt den idealistischen Wissenschaftsbegriff gegenüber dem Marxismus zu, behauptet in der Auseinandersetzung mit der materialistischen Geschichtsauffassung: „Nicht die ‚sachlichen‘ Zusammenhänge der ‚Dinge‘, sondern die *gedanklichen* Zusammenhänge der *Probleme* liegen den Arbeitsgebieten der Wissenschaften zugrunde ...“¹⁴⁷ Dem Neukantianismus folgend sperrt Max Weber besonders die Erkenntnis der Gesellschaft – innerhalb der allgemeinen Subjektivität *jeglicher* Erkenntnis – in den Bannkreis der Subjektivität. Den *Gegenstand* jener Erkenntnis führt er auf das *individuell-subjektive* Handeln zurück, dessen *Teleologie* sei seiner Ansicht nach der eigentliche Ausgangspunkt der Gesellschaftserkenntnis, das Individuum und die einzelne Tätigkeit aber bildeten die untere und obere Grenze des soziologischen „Verstehens“. „Begriffe wie ‚Staat‘, ‚Genossenschaft‘, ‚Feudalismus‘ und ähnliche bezeichnen für die Soziologie, allgemein gesagt, Kategorien für bestimmte Arten menschlichen Zusammenhandelns, und es ist also ihre Aufgabe, sie auf ‚verständliches‘ Handeln und das heißt ausnahmslos: auf Handeln der beteiligten Einzelmenschen zu reduzieren.“¹⁴⁸ Max Weber zufolge kann die Gesellschaftserkenntnis auch deshalb über die

¹⁴⁴ Vgl. R. Bendix, Max Weber, in: International Encyclopedia of the Social Sciences, ed. by D. L. Sills, Vol. 16, p. 500

¹⁴⁵ Gewisse bürgerliche Bedürfnisse der monopolkapitalistischen Entwicklung erscheinen hier im Spiegel der Begriffe der kapitalistischen „Rationalität“ und der universellen Bürokratisierung. Max Webers Auffassung stellt eine wissenschaftliche Erkenntnis weder des ökonomischen Wesens der Monopole noch der Tendenz der Verfilzung der Monopole und des Staates dar. Er geht auch nicht über die Schemata der damaligen Vulgärökonomie hinaus: seiner Ideenwelt ist die Kategorie der kapitalistischen Produktionsverhältnisse und ihrer Bewegung ebenso fern wie das Bewußtwerden des Klassencharakters des Staates.

¹⁴⁶ „Die *objektive* Gültigkeit alles Erfahrungswissens beruht darauf und nur darauf, daß die gegebene Wirklichkeit nach Kategorien geordnet wird, welche in einem spezifischen Sinn *subjektiv*, nämlich die *Voraussetzung* unserer Erkenntnis darstellend, und an die Voraussetzung des *Wertes* derjenigen Wahrheit gebunden ist, die das Erfahrungswissen allein uns zu geben vermag.“ (M. Weber, Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre, Tübingen 1922, S. 212 f.) Über den Zusammenhang von Max Webers Auffassung und derjenigen des Neukantianismus vgl. E. Baumgartens Ausführungen in: Max Weber. Werk und Person, Dokumente, ausgewählt und kommentiert von E. Baumgarten, Tübingen 1964, S. 391 f.

¹⁴⁷ M. Weber, Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre, S. 166.

¹⁴⁸ Ebenda, S. 415.

pure Subjektivität nicht hinausgehen, weil nur der „idealtypische“ Begriff imstande sei, das Chaos der Tatsachen der „Erfahrung“ zu ordnen; dieser „idealtypische“ Begriff sei keine Widerspiegelung der objektiven Realität. „Es ist nicht eine *Darstellung* des Wirklichen, aber er will der Darstellung eindeutige Ausdrucksmittel verleihen“¹⁴⁹: er sei eine erkenntnistheoretische *Utopie*. Die Gesellschaftserkenntnis – innerhalb derselben auch der Begriff der „Zwekrationalität“ wird mehrfach in die verschlossene Sphäre des Vaihingerschen „Als-ob“ gezwängt, und es verschließt sich die Möglichkeit, zur Objektivität auszurechnen: die „Zwekrationalität“ bedeutet bei Max Weber vor allem die methodologische Erwägung und Annahme, *als ob* die handelnden Individuen nach jenem *Deutungsschema* eines Verhaltens vorgingen, welches „ausschließlich orientiert ist an (*subjektiv*) als adäquat vorgestellten Mitteln für (*subjektiv*) eindeutig erfaßte Zwecke“.¹⁵⁰

Der Begriff des „Idealtypus“ verspricht als Gegenleistung für den Verlust der objektiven Wahrheit Eindeutigkeit, er ist aber keineswegs eindeutig: sein Status schwankt zwischen einer Gedankenkonstruktion mit Erfahrungsgeltung und einer nützlichen Fiktion, einer bloßen „Als-ob“-Annahme und einem inhaltlichen Begriff, den man auf die Wirklichkeit beziehen könne. Seine erkenntnistheoretische Labilität verbleibt aber im Rahmen der positivistischen Ansicht, inso-[96]fern der „Idealtypus“ – damit auch die „Zwekrationalität“ – keine Widerspiegelung der Bewegung der Wirklichkeit (und auch kein platonischer objektiver Begriff) sei. Diese gnoseologische Ungewißheit der „Zwekrationalität“ reicht vom Attribut des *subjektiven* Handelns bis zur *Subjektivität* der dem Handeln Attribute zuschreibenden Erkenntnis, aber *innerhalb dieses Rahmens* gehört die Zweideutigkeit zur „Zwekrationalität“. Der Begriff des „Idealtypus“, insbesondere der „Zwekrationalität“, dient einerseits als Alternative zum Marxschen Gedanken der *objektiven gesellschaftlichen Gesetze*, deswegen ist dem Begriff des „Idealtypus“, der „Zwekrationalität“ unentbehrlich, das soziale Geschehen auf das *individuell-subjektive Handeln* zurückzuführen. Der Gedanke der „Zwekrationalität“ behauptet andererseits das „rationale“ *Funktionieren des Kapitalismus* und will die Erkenntnis der dafür nötigen „Regeln“ zur Verfügung stellen. Dies aber erfordert Begriffe, die von der Erfahrung des individuell-subjektiven Handelns *nicht ableitbar* sind. Die „sozialtechnologische“ Ideologie definiert den Kapitalismus durch die Zweck-Rationalität und die Zweck-Rationalität durch den Kapitalismus, die „sozialtechnologische“ Ideologie ist zugleich gewillt, das „rationale“ Funktionieren des Kapitalismus gedanklich zu ermöglichen darum muß sie – in soziologischer und erkenntnistheoretischer Hinsicht – den individualistischen Subjektivismus *und* auch sozial bezogene Begriffe enthalten, die zur Erkenntnis der „Regeln“ des „rationalen“ Handelns unentbehrlich sind. Dieses Dilemma ist bei Max Weber nicht aufgelöst, nur ins Dunkel gedrängt, indem er den Primat des individualistischen Subjektivismus sowohl erkenntnistheoretisch als auch soziologisch aufrechterhält und – ohne diesen zu begrenzen – (idealistische) Kategorien einführt, die auf das Gesellschaftliche hinweisen.

Die „Zweck-Rationalität“ kann nur im positivistischen gnoseologischen Raum Platz finden, der sich auf allgemeine, empirische „Regeln“ stützt und gleichzeitig die gesellschaftlichen Gesetze ablehnt, bzw. der besondere kausale Verbindungen annimmt und gleichzeitig den Determinismus beiseite rückt. „Es gibt kein rationales Handeln ohne kausale Rationalisierung des als Objekt und Mittel der Beeinflussung in Betracht gezogenen Ausschnittes aus der Wirklichkeit, d. h. ohne dessen Einordnung in einen Komplex von Erfahrungsregeln, welche aussagen, welcher Erfolg eines bestimmten Sich-Vorhaltens zu *erwarten* steht.“¹⁵¹ Die „Zwekrationalität“ (insbesondere in der Form der

¹⁴⁹ Ebenda, S. 190. – Der Begriff des „Idealtypus“, der *gegen* den Marxismus, insbesondere die marxistische Kategorie des sozialen Gesetzes gerichtet ist, gilt zugleich als Ausgangspunkt der *Umdeutung* des Marxismus: Max Weber behauptet, daß „natürlich alle spezifisch-marxistischen ‚Gesetze‘ und Entwicklungskonstruktionen – soweit sie theoretisch fehlerfrei sind – idealtypischen Charakter haben.“ (Ebenda, S. 205)

¹⁵⁰ Ebenda, S. 404. – „Zum Zweck der kausalen *Zurechnung* empirischer Vorgänge also bedürfen wir der Konstruktion rationaler, je nachdem empirisch-technischer oder auch logischer ‚Utopien‘, welche auf die Frage antworten: wie, bei absolut rationaler, empirischer und logischer ‚Richtigkeit‘ und ‚Widerspruchslosigkeit‘, ein Sachverhalt, möge er ein äußerer Zusammenhang des Handelns oder etwa ein Gedankengebilde (z. B. ein philosophisches System) sein, aussehen (oder ausgesehen haben) *würde*.“ (M. Weber, Gutachten zur Werturteilsdiskussion im Ausschuß des Vereins für Sozialpolitik, in: Max Weber, Werk und Person, S. 136)

¹⁵¹ M. Weber, Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre, S. 127.

„objektiven Zweckrationalität“) vertritt die Scheinobjektivität der „Regeln“ im Feld der Subjektivität. Da sich die Zweckrationalität“ auf das Verhältnis von Mittel und Zweck be-[97]schränkt und die Zielsetzung bei Max Weber lediglich im Zusammenhang des individuell-subjektiven Handelns erscheint, bleibt die objektive gesellschaftliche Bestimmtheit der zielsetzenden Tätigkeit von vornherein außerhalb seines Wissenschaftsbegriffs: der Inhalt der Zweckrationalität“ hängt allenfalls von der subjektiven Entscheidung ab. Und was außerhalb dieser „Zwekrationalität“ steht, das steht nach Max Weber auch außerhalb der Möglichkeit der wissenschaftlichen Erkenntnis der Gesellschaft: die Wissenschaft sei nur imstande festzustellen, ob die gegebenen Mittel dem gegebenen Zweck entsprechen (und sie könne auch den praktischen Sinn der Zwecke lediglich durch die Mittel beurteilen¹⁵²). Max Weber ist sich dessen bewußt, daß selbst diese „Zwekrationalität“ eine gewisse – teleologische – „Wertung“ voraussetzt, daß auch in der Zweck-Mittel-Relation das Moment der Notwendigkeit enthalten ist. Es weist auf die paradigmatische Einstellung der „Sozialtechnologie“ hin, daß Max Weber trotzdem an der Ablehnung wissenschaftlicher „Werturteile“ festhält: „Da diese Wertung rein ‚technischen‘ Charakters ist, d. h. lediglich an der Hand der Erfahrung der Adäquatheit der ‚Mittel‘ für den vom Handelnden faktisch gewollten Zweck konstatiert, so verläßt sie trotz ihres Charakters als ‚Wertung‘ den Boden der Analyse des empirisch Gegebenen in keiner Weise. Und auf dem Boden der Erkenntnis des *wirklich* Geschehenen tritt diese rationale ‚Wertung‘ auch *lediglich* als Hypothese oder idealtypische Begriffsbildung auf ...“¹⁵³ Diese *positivistische* „Zwekrationalitäts“-Kategorie und dieser *positivistische* Wissenschaftsbegriff setzen Befangenheit in *Lebensphilosophie* voraus. Die Prämisse besteht darin, daß die Zielsetzung, die Wahl, der Entscheidungsakt Lebensstatsachen seien, die außerhalb jeder „Regel“ stehen, der wollende Mensch „wägt und wühlt nach seinem eigenen Gewissen und seiner persönlichen Weltanschauung zwischen den Werten, um die es sich handelt ... die *Geltung* solcher Werte zu *beurteilen*, ist Sache des *Glaubens*, daneben *vielleicht* eine Aufgabe spekulativer Betrachtung und Deutung des Lebens und der Welt auf ihren Sinn hin, sicherlich aber nicht Gegenstand einer Erfahrungswissenschaft ...“¹⁵⁴ Und als Konklusion ergibt sich, daß die „idealtypischen“ Begriffe – die Kenntnis der für die „Zwekrationalität“ nötigen „Regeln“ – keinen Anhalt zur Wahl zwischen „Werten“, zur Beurteilung der Ziele gewähren können, daß die Wissenschaft in der Sphäre des Glaubens, der „Weltanschauung“ inkompetent und unbrauchbar sei. Max Weber bejaht also die Leitidee der Lebensphilosophie, wonach „Weltanschauungen“ niemals Produkt fortschreitenden Erfahrungswissens sein können“, er behauptet den auf keine Objektivität zurückführbaren Primat der „höchsten Ideale“, ihre entscheidende Rolle – Pluralität.¹⁵⁵ So legt er seiner Auffassung den irrationalistischen Voluntarismus zugrunde, dessen vulgäre Formen er vermeiden will. Er polemisiert gegen die romantisch-naturalistische Persönlichkeitskonzeption, die „in dem dumpfen, ungeschiedenen vegetativen ‚Untergrund‘ des persönlichen Lebens ... das eigentliche Heiligtum des Persönlichen sucht“¹⁵⁶, heftig wendet er sich gegen den „Schwindel und Selbstbetrug“ der neuen Prophetien, die ein Religionssurrogat anbieten¹⁵⁷; jedoch akzeptiert er selber den dominierenden Charakter der Irrationalität, und zwar dominiere die Irrationalität unten – wenn auch nicht im psychophysischen Untergrund der Persönlichkeit, wohl aber doch im psychischen Prozeß des individuell-subjektiven Handelns – *und* oben, in den Erwägungen und in der Wahl der „Werte“, also in der Sphäre der „Weltanschauung“. Die Webersche Auffassung will dem Psychologisieren ausweichen, aber der

¹⁵² „Wir wollen etwas in concreto entweder ‚um seines eigenen Wertes willen‘ oder als Mittel im Dienste des in letzter Linie Gewollten. Der wissenschaftlichen Betrachtung zugänglich ist nun zunächst unbedingt die Frage der Geeignetheit der Mittel bei gegebenem Zwecke. Da wir (innerhalb der Grenzen unseres Wissens) gültig festzustellen vermögen, *welche* Mittel Zu einem vorgestellten Zwecke zu führen geeignet oder ungeeignet sind, so können wir auf diesem Wege die Chancen, mit bestimmten zur Verfügung stehenden Mitteln einen bestimmten Zweck überhaupt zu erreichen, abwägen und mithin indirekt die Zwecksetzung selbst, auf Grund der jeweiligen historischen Situation, als praktisch sinnvoll oder aber nach der Lage der gegebenen Verhältnisse sinnlos kritisieren.“ (Ebenda, S. 149.) Vgl. noch M. Weber, Gutachten zur Werturteilsdiskussion im Ausschuß des Vereins für Sozialpolitik, S. 113.

¹⁵³ M. Weber, Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre, S. 129.

¹⁵⁴ Ebenda, S. 150 ff.

¹⁵⁵ Ebenda, S. 154.

¹⁵⁶ Ebenda, S. 132.

¹⁵⁷ Ebenda, S. 553

Begriff der „Zweckrationalität“ geht über den Rahmen der psychologisierenden Betrachtungsweise nicht hinaus, insofern die „technische Richtigkeit“ in den individuell-subjektiven „Sinnzusammenhang“ gehöre. Max Weber schreibt der „Zweckrationalität“ – nicht nur auf Grund seiner erkenntnistheoretischen Überlegungen, sondern auch auf Grund seiner Konzeption von der psychischen Beschaffenheit des Handelns – das „idealtypische“ zu: „Das *reale* Handeln verläuft in der großen Masse seiner Fälle in dumpfer Halbbewußtheit oder Unbewußtheit seines ‚gemeinten Sinns‘.“¹⁵⁸ Und obwohl „Zweckrationalität“ bei Max Weber nicht als einzige Form der Rationalität betrachtet wird, soll sie dennoch die einzige Rationalität sein, die dem wissenschaftlichen „Verstehen“ begreifbar ist. Von dieser „Zweckrationalität“ her ist die „Wertrationalität“ – unter der Max Weber das Bewußtwerden der das Handeln leitenden Wette“ versteht – *irrational*¹⁵⁹; von den „Werten“ her gilt aber der „technische“ Charakter der Erfahrungswissenschaften als subaltern¹⁶⁰. Was dieser positivistischen Auffassung nach die Wissenschaft gewähren könne, seien erstens lediglich „Kenntnisse über die Technik, wie man das Leben, die äußeren Dinge sowohl wie das Handeln der Menschen, durch Berechnung beherrscht“ und zweitens die „Methoden des Denkens, das Handwerkszeug und die Schulung dazu“, letztlich die Klarheit betreffs des „Wertproblems“,¹⁶¹ es sei dies aber keineswegs die Lösung dessen, es sei keine „Weltanschauung“. Der Positivismus, der die Wissenschaft zum Hilfsinstrument der „Sozialtechnologie“ degradiert, den Rationalismus nur als „methodisches Mittel“ betrachtet, ist auch bei Max Weber auf lebensphilosophische Vorstellungen ge-[99]gründet und mündet in diese. Seine Abneigung gegen den zeitgenössischen Antiintellektualismus wendet sich lediglich gegen eine gewisse Form des Irrationalismus: auch er hält daran fest, daß der „Sinn“ der Welt nur außerhalb der Wissenschaft zu begreifen sei, ihm gilt es als Voraussetzung des Erlebnisses (und nicht nur des religiösen), daß man sich vom Rationalismus und Intellektualismus der Wissenschaft zu befreien habe. In der „modernen intellektualistischen Romantik des Irrationalen“ irritieren ihn mehr die *Verfahrensweise*, die *Argumentation*, als das *Ergebnis*, es beunruhigen ihn mehr der verkehrte *Intellektualismus* des Antiintellektualismus, die *gedankliche Berührung* der unzugänglichen Irrationalität der „persönlichen Weltanschauung“, als der Aufstand gegen die Vernunft selber. „Befremdlich ist nur der Weg, der nun eingeschlagen wird: daß nämlich das einzige, was bis dahin der Intellektualismus noch nicht berührt hatte: eben jene Sphären des Irrationalen, jetzt ins Bewußtsein erhoben und unter seine Lupe genommen werden.“¹⁶²

Die „Zweckrationalitäts“-Kategorie der „Sozialtechnologie“ beschränkt sich auf das „technische“ Moment. Dieses „Technische“ büßt hier seine Materialität ein, es wird gleichgesetzt mit den jeglichen sozialen und historischen Inhalt entbehrenden, nach der Analogie der Maschine gedeuteten, sich auf die Relation von Zweck und Mittel beziehenden, formellen Verfahren des idealistisch aufgefaßten Handelns und Denkens. Die Wirtschaft orientiert sich, Max Weber zufolge, ihrem „gemeinten Sinne nach an der Fürsorge für einen Begeht nach Nutzleistungen“, „am Verwendungszweck“, die Technik, die „technische Rationalität“ aber „am Problem der (bei gegebenem Ziel) zu verwendenden Mittel“.¹⁶³ Die Geldrechnung repräsentiere die „technische“, *formelle* „Rationalität“ der Wirtschaft, das Maximum dieser „Rationalität“ bestehe aber in der Kapitalrechnung; diese *formelle* „Rationalität“

¹⁵⁸ Ebenda, S. 522 f. – Die Gegenüberstellung des „Modells der rationalen Wirtschaft“ und der vermeintlichen Realität des „irrationalen Menschen“ ist seitdem zum Gemeinplatz der ökonomischen Apologie des Kapitalismus geworden. „Man setzt einen rational denkenden Menschen voraus, während der wirkliche irrational, illusionär ist und von Trieben und Ängsten geplagt wird. Man leitet aus dem Marktwert einen fiktiven subjektiven Wert ab, um den Markt metaphysisch und ethisch zu interpretieren.“ (E. Böhler, Die Quellen der Mythenbildung in der Wirtschaftspolitik, in: Neue Zürcher Zeitung, 5.4.1972)

¹⁵⁹ „Vom Standpunkt der Zweckrationalität aus aber ist Wertrationalität immer, und zwar je mehr sie den Wert, an dem das Handeln orientiert wird, zum absoluten Wert steigert, desto mehr: *irrational*, weil sie ja um so weniger auf die Folgen des Handelns reflektiert, je unbedingter allein dessen *Eigenwert* (reine Gesinnung, Schönheit, absolute Güte, absolute Pflichtmäßigkeit) für sie in Betracht kommt.“ (M. Weber, Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriß der verstehenden Soziologie, hrsg. von J. Winckelmann, 1. Halbbd., Köln/(West-)Berlin 1964, S. 18)

¹⁶⁰ Vgl. M. Weber, Gesammelte Aufsätze zur Soziologie und Sozialpolitik, Tübingen 1924, S. 419.

¹⁶¹ Vgl. M. Weber, Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre, S. 549 f.

¹⁶² Ebenda, S. 540.

¹⁶³ M. Weber, Wirtschaft und Gesellschaft, 1. Halbbd., S. 43 ff. – Vgl. ebenda, S. 257, sowie ders., Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre S. 497 ff.

der Wirtschaft sei also – wie Max Weber feststellt – an *materielle* Bedingungen gebunden.¹⁶⁴ Die „technische Zweckrationalität“, die außerhalb des gesellschaftlich Konkreten angesiedelt, ahistorisch ist – als historisches Erklärungsprinzip – verwickelt sich solcherart in Dilemmas.¹⁶⁵ Sofern Max Weber Geschichte untersucht, verbindet er den „Geist“ des Kapitalismus mit – idealistisch interpretierten – historischen Umständen, er bestimmt aber den Kapitalismus – in soziologischer Hinsicht – durch das gesellschaftlich neutrale, ahistorische „zweckrationale“ Wirtschaften.¹⁶⁶ Und dieses Dilemma läßt sich nicht dadurch beseitigen, daß das Gleichnis bei Max Weber umkehrbar ist, daß also der bloß „technischen“, „formellen“ „Zweckrationalität“ im Wirtschaften implizite schon ein kapitali-[100]stischer Inhalt anhafte. Diese *Auffassung* extrapoliert den Kapitalismus als verborgene Bestimmung der „technischen“ Rationalität ins Übergeschichtliche; sie faßt einerseits den historisch-erfahrungsmäßigen, „modernen“ Kapitalismus als Zur-Geltung-Kommen des unhistorischen Prinzips des „rationalen“ Wirtschaftens und erklärt ihn andererseits im Zeichen des lebensphilosophischen Pseudohistorismus mit besonderen geistig-seelischen Umständen.

Diese Theorie der „technischen“ Rationalität ist in ihrem positivistisch-lebensphilosophischen Zwiespalt ein Moment des Krisenbewußtseins: sie ist sowohl ein Grundbegriff jener „sozialtechnologischen“ Gedankenwelt, die das „rationale“ Funktionieren des Kapitalismus, die Überbrückung der Klassenantagonismen behauptet, als auch eine Leitidee des Krisenmythos. Die Identifizierung von Kapitalismus und „rationalem Wirtschaften“ nimmt das alte Motiv jener bürgerlichen Apologie auf, die die kapitalistischen Produktionsverhältnisse schon in der ersten Hälfte des vorigen Jahrhunderts „für ewige Natur- und Vernunftgesetze erklärt“¹⁶⁷. Aber sie modifiziert diese Apologie entsprechend den Verhältnissen des Monopolkapitalismus: sie leitet die Unvermeidlichkeit der Bürokratisierung und damit der wachsenden Rolle des bürgerlichen Staates von der „Rationalisierung“ ab, berücksichtigt die Arbeiterbewegung; sie strebt danach, diese in Schranken zu halten, die dem bürgerlichen Staat annehmbar sind¹⁶⁸, wobei sie vermutet, die „Rationalisierung“ der Wirtschaft sei auch das Interesse der Arbeiterklasse.¹⁶⁹ Max Weber nimmt die Theorie der Industriegesellschaft vorweg, wenn er behauptet, die sozialistische Umwälzung sei nicht imstande, den „unaufhaltsamen Vormarsch“ der „Rationalisierung“ und Bürokratisierung aufzuhalten, die Ausschaltung des „Privatkapitalismus“ habe vielmehr nur die schrankenlose Herrschaft der staatlichen Bürokratie zur Folge: die sozialistische Revolution (in Deutschland und im allgemeinen) ergebe also die bourgeoise Wirtschaft.¹⁷⁰ Die Idee der „Sozialtechnologie“ verspricht die Überbrückung der Klassenantagonismen und das „rationale“ Funktionieren des Kapitalismus, trotzdem – bzw. nach der Logik der Weberschen Gesellschaftsphilosophie gerade deshalb – überwindet sie nicht das Krisenbewußtsein, sondern schürt, nährt und perpetuiert es: die „Rationalität“ ist also – wie in der Lebensphilosophie Nietzsches – *mit dem Fatum der Krise geschwängert*. Dieses Geschick bricht über den Menschen von zwei Seiten herein: von der Intellektualisierung und von der vereinten Macht der Maschine und der Bürokratie. „Es ist das Schicksal unserer Zeit, mit der ihr eigenen Rationalisierung und Intellektualisierung, vor allem: [101] Entzauberung der Welt, daß gerade die letzten und sublimsten Werte zurückgetreten sind aus der Öffentlichkeit, entweder in das hinterweltliche Reich mystischen Lebens oder in die Brüderlichkeit unmittelbarer Beziehungen der Einzelnen zueinander.“¹⁷¹ Der bürokratische Organismus, die

¹⁶⁴ M. Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, 1. Halbbd., S. 77

¹⁶⁵ Vgl. U. Vogel, *Einige Überlegungen zum Begriff der Rationalität bei Max Weber*, in: *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, H. 3/1973, S. 544 ff.

¹⁶⁶ Vgl. M. Weber, *Gesammelte politische Schriften*, Tübingen 1958, S. 310 f.

¹⁶⁷ MEW, Bd. 23, S. 587.

¹⁶⁸ Max Weber ist der Meinung: „ein Mittel, die sozialistische Überzeugung und die sozialistischen Hoffnungen aus der Welt zu schaffen, gibt es nicht. Jede Arbeiterschaft wird immer wieder in irgendeinem Sinne sozialistisch sein. Die Frage ist nur, ab dieser Sozialismus ein solcher sein wird, daß er vom Standpunkt der Staatsinteressen ... aus erträglich ist.“ (M. Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Soziologie und Sozialpolitik*, S. 517)

¹⁶⁹ Vgl. M. Weber, *Gesammelte politische Schriften*, S. 239.

¹⁷⁰ Ebenda, S. 319 ff., 540 f. – Lipset leitet von Max Weber und Michels das „Postulat“ her, daß „das zentrale Problem der modernen Politik nicht das des Kapitalismus oder Sozialismus, sondern das Verhältnis zwischen der Bürokratie und der Demokratie ist.“ (S. M. Lipset, *Political Sociology*, p. 89)

¹⁷¹ M. Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, S. 554.

„lebende Maschine“, ist „im Verein mit der toten Maschine ... an der Arbeit, das Gehäuse jener Hörigkeit der Zukunft herzustellen, in welche vielleicht die Menschen sich, wie die Fellachen im alt-ägyptischen Staat, ohnmächtig zu fügen gezwungen sein werden, *wenn ihnen eine rein technisch gute und das heißt: eine rationale Beamtenverwaltung und -versorgung der letzte und einzige Wert ist, der über die Art und Leitung ihrer Angelegenheiten entscheiden soll*“.¹⁷² Hinter dieser Möglichkeit waltet jene Schicksalhaftigkeit der „Rationalisierung“, der sich nur die außergewöhnlichen, „charismatischen“ Individuen widersetzen können. Daher die eigenartige Intensität des Weberschen Pessimismus (hinsichtlich der näheren, aber auch der weiteren Zukunft¹⁷³): der Krisenmythos – durch das Bewußtsein der Unvermeidlichkeit der „Sozialtechnologie“, der wachsenden „Rationalisierung“ erhärtet läßt keinen Ausweg von gesellschaftlicher und historischer Geltung zu.

Max Webers Auffassung, die – zur Alternative des Marxismus verklärt – die Hauptkoordinaten der gegenwärtigen bürgerlichen Gesellschaftstheorie enthält¹⁷⁴, war als politische Ideologie eine Erscheinung der *Krise des Liberalismus*: selbst Max Webers Anhänger sahen ihn als den Denker dieser Krise, den Fortsetzer der von Tocqueville ausgehenden geistigen Linie, den Repräsentanten der sich gegen die Aufklärung wendenden Strömung an.¹⁷⁵ Der Grund dieser Krise bestand zu Max Webers Zeit letztlich in dem ständigen Konflikt zwischen der Realität des Monopolkapitalismus und dem klassischen Liberalismus. Das bürgerliche politische Denken, das mit einem liberalen Ansatz den Imperialismus bejaht, reagierte auf zweifache Art: entweder betrachtete es den Großteil der bürgerlich-liberalen Ideale, wie Max Weber, als illusorisch oder es revidierte, den modifizierten ökonomischen Verhältnissen entsprechend, diese Ideale, wie Woodrow Wilson. Der Unterschied zwischen den beiden Arten dieses Reagierens¹⁷⁶ ist relativ; auch Max Weber hielt die Idee des Parlamentarismus aufrecht, den er als ein nötiges und wünschenswertes Korrektiv gegen die Bürokratie erachtete, die liberal inspirierte Kritik an Bismarcks Politik oder die Verkündung gewisser Rechte des Volkes wandelten sich in die nationalistische Idee des „Herrenvolkes“ und in den Kult der „charismatischen“ Führer um, es wurden auch dem Parlamentarismus enge Grenzen gezogen. Aus den [102] Möglichkeiten der inneren Rechtfertigung, der „Legitimierung“ der „Herrschaft“ blieb eben das Prinzip des Liberalismus ausgeklammert, und die aufbewahrten liberalen Brocken waren gegenüber den Grundgedanken sekundär, welchen zufolge sich die Herrschaft der Bürokratie aus dem Vordringen der „Rationalisierung“ ergebe, die Bürokratie und die Fabrik „dem gegenwärtigen Zeitalter und der absehbaren Zukunft den Stempel aufdrücken“¹⁷⁷, das heißt, wonach die zunehmende und unvermeidliche „Rationalisierung“ die liberale Demokratie beeinträchtigt.

Der Wilsonismus zog die Konsequenzen der imperialistischen Periode in der Auffassung der bürgerlichen Demokratie ohne besondere philosophische Bewußtheit: die Kontinuität des Liberalismus aufrechterhaltend, brachte er in scharfen Konturen die allgemeinen Veränderungen der liberalen

¹⁷² M. Weber, Gesammelte politische Schriften, S. 320.

¹⁷³ Vgl. ebenda, S. 547 f.

¹⁷⁴ Vgl. K. Löwith, Max Weber und Karl Marx, in: Seminar: Religion und gesellschaftliche Entwicklung. Studien zur Protestantismus-Kapitalismus-These Max Webers, hrsg. von C. Seyfarth und W. M. Sprondel, Frankfurt/Main 1973, S. 19 f. – Vgl. auch T. Parsons, *The Structure of Social Action*, New York/London 1937; A. Boskoff, *From Social Thought to Social Theory*, in: *Modern Sociological Theory in Continuity and Change*, ed. by H. Becker and A. Boskoff, New York 1957; *Verhandlungen des 15. Deutschen Soziologentages. Max Weber und die Soziologie heute*, hrsg. von O. Stammer, Tübingen 1965. – Max Webers Lehre wird freilich in der gegenwärtigen bürgerlichen Gesellschaftstheorie keine allgemeine und volle Anerkennung zuteil; unter anderen akzeptiert auch Lazarsfeld nicht den Begriff des „Idealtypus“. (Vgl. P. F. Lazarsfeld, *Philosophy of Science and Empirical Social Research*, in: *Logic, Methodology and Philosophy of Science. Proceedings of 1960 International Congress, Stanford/Cal. 1962*, p. 464) Soweit aber versucht wird, die gesamte Sozialphilosophie Max Webers kritisch zu schildern, bleibt diese Kritik zumeist oberflächlich und partiell (vgl. z. B. W. G. Runciman, *A Critique of Max Weber's Philosophy of Social Science*, Cambridge 1972)

¹⁷⁵ „Weber vertritt die große Krise der liberalen Geistigkeit.“ (A. MacIntyre, *Beyond Max Weber?* in: *New Statesman*, 3.2.1961, p. 181) Über die Verwandtschaft der Gesellschaftsauffassung von Max Weber und Tocqueville vgl.: R. A. Nisbet, *The Sociological Tradition*, pp. 264 ff.

¹⁷⁶ Neben ihnen reproduziert sich auch die alte liberale Konzeption; sie kann sich auch mit einer gewissen oppositionellen Einstellung, mit einer bürgerlichen oder kleinbürgerlichen Kritik an einigen ökonomischen und politischen Erscheinungen des Monopolkapitalismus verknüpfen.

¹⁷⁷ M. Weber, Gesammelte politische Schriften, S. 318.

politischen Apologie zum Ausdruck, die durch die spezifische Einzelheit des objektiven Zustandes und der geistigen Situation der USA vermittelt wurden. Die monopolkapitalistische Entwicklung war hier die markanteste, ihre die bürgerliche Demokratie einschränkende, entleerende und deformierende Auswirkung die handgreiflichste, zugleich war hier der Bedarf (und die Möglichkeit) am größten, daß die Verteidigung des Monopolkapitals die Form der liberal-antimonopolistischen Demagogie annehme, die Rechtfertigung der staatsmonopolistischen Tendenzen sich mit der Verheißung des über den Klassen stehenden Staates, der Erneuerung der bürgerlichen Demokratie verknüpfe. Diese Demagogie erhielt in Wilsons Buch, das am Vorabend des ersten Weltkrieges publiziert wurde, eine zweifache Funktion: die Kritik an den damaligen Verhältnissen und die Forderung eines über den Klassen stehenden Staates dienten unmittelbar der bürgerlichen Politik, kennzeichneten aber zugleich die historischen Modifikationen der bürgerlich-liberalen Apologie, gewisse Umriss der politischen Ideologie der „Sozialtechnologie“. Wilsons Buch „Die neue Freiheit“ beinhaltet eine scheinbar heftige Kritik an den amerikanischen Zuständen. (Überhaupt ermangelt es der Ideenwelt der „Sozialtechnologie“ im allgemeinen nicht an einem die Apologie gerade beglaubigenden kritischen Moment.) „Während die meisten Menschen in der Aktiengesellschaft versanken, gewannen nur wenige, sehr wenige in ihr eine Macht, die sie als Individuen niemals ausüben könnten“¹⁷⁸, schrieb Wilson. Ihm zufolge sei das Individuum unpersönlichen Mächten und Organisationen ausgeliefert, habe das amerikanische Unternehmen seine Freiheit verloren, sei der „Mittelstand“ in eine abhängige Lage geraten, werde die Regierung vom „big business“ kontrolliert, seien die „kleinen Leute“ durch die Truste [103] bezwungen und erniedrigt worden, behinderten die Truste auch den ökonomischen Fortschritt¹⁷⁹. Diese Kritik, die einige wirkliche Erscheinungen des Monopolkapitalismus berührte, wurde einerseits der durch Tagesinteressen geprägten Demagogie untergeordnet – Wilson versprach ja in seinem Programm die „neue Freiheit“, die Auflösung der sozialen Spannungen, die gründliche Heilung der kritisierten Zustände –, und die unmittelbare Ausnutzung des Krisenbewußtseins in Wahlen sowie die Ankündigung neuer Epochen bei jedem neuen Präsidenten wurden zur Tradition in der Geschichte der amerikanischen Politik und politischen Ideologie.¹⁸⁰ Das Erscheinen von „Die neue Freiheit“ war mit den Präsidentschaftswahlen 1912 verbunden, und die Bedeutung dieser Wahlen „besteht in der tiefen *Krise der bürgerlichen* Parteien, in der erstaunlichen Klarheit, mit der ihre Zersetzung zutage trat. Schließlich liegt die Bedeutung der Wahlen in dem ungewöhnlich klaren und deutlichen Hervortreten des *bürgerlichen Reformertums* als eines Mittels zur Bekämpfung des Sozialismus.“¹⁸¹ Wilsons Gegner, Theodore Roosevelt, hat diesen bürgerlichen Reformismus stärker betont, aber er hat sich in seiner gemilderten, Wilsonschen Form realisiert und längere Zeit auch auf die kleinbürgerlichen Vorstellungen, die sozialdemokratisch-reformistischen Illusionen ausgewirkt.¹⁸² Die „neue Freiheit“ ging über die tagespolitische Problematik hinaus: gegen Theodore Roosevelts bürgerlich-liberalen Reformismus stellte Wilson seinen eigenen, der von der fundamentalen Fragestellung geprägt war, wie die politische Praxis und Ideologie den Änderungen der ökonomischen Verhältnisse (in marxistischer Terminologie: der monopolkapitalistischen Entwicklung) anzupassen sei. „Wir haben unsere ökonomischen Bedingungen absolut und völlig verändert; und mit unserer

¹⁷⁸ W. Wilson, *The New Freedom. A Call for the Emancipation of the General Energies of People*, Leipzig 1913, p. 14.

¹⁷⁹ „Die großen Truste, die großen Kombinate stellen die am meisten verschwenderische, am wenigsten ökonomische und – wenn sie eine gewisse Größe übersteigen – am wenigsten effektive Art der Führung der Industrie des Landes dar.“ (Ebenda, p. 169)

¹⁸⁰ Der angekündigte Epochenwechsel war auch im Falle des „New Deal“ keine fundamentale soziale Umwälzung, er verhieß aber eine neue Etappe in der staatsmonopolistischen Regulierung. Die späteren Abkömmlinge der Wilsonschen „neuen Freiheit“ – die Schlagworte „neue Grenzen“ (Kennedy) oder „große Gesellschaft“ (Johnson) – dienten schon lediglich zur Ad-hoc-Verzierung der jeweiligen neuen Administration.

¹⁸¹ W. I. Lenin, *Werke*, Bd. 18, Berlin 1962, S. 395.

¹⁸² „Wilson war der Abgott der Kleinbürger und Pazifisten vom Schlage Keynes und einer Reihe von Helden der II. Internationale (ja sogar der ‚zweieinhalften‘ Internationale), die auf die ‚14 Punkte‘ schworen und sogar ‚gelehrte‘ Abhandlungen über die ‚Wurzeln‘ der Politik Wilsons schrieben, in der Hoffnung, daß Wilson den ‚sozialen Frieden‘ retten, die Ausbeuter mit den Ausgebeuteten versöhnen und soziale Reformen durchführen werde ... Die Arbeitermassen erkennen jetzt auf Grund ihrer eigenen Lebenserfahrung immer klarer – die gelehrten Pedanten aber könnten das sogar aus dem Buch von Keynes ersehen –, daß die ‚Wurzeln‘ der Politik Wilsons lediglich pfäffische Borniertheit, kleinbürgerliche Phrasendrescherei und völliges Nichtsverstehen des Klassenkampfes waren.“ (W. I. Lenin, *Werke*, Bd. 31, Berlin 1959, S. 211)

neuen ökonomischen Gesellschaft haben wir unseren Lebensorganismus verändert. Die alten politischen Formeln entsprechen nicht unseren heutigen Problemen; sie erwecken den Eindruck, als wären sie Dokumente einer vergessenen Epoche.“¹⁸³ Der Wilsonismus bezweifelte die ökonomische Kontinuität der „neuen ökonomischen Gesellschaft“ (des Monopolkapitalismus) und des Kapitalismus der freien Konkurrenz, er hegte die Illusion, daß es möglich sei, die Ideale des Liberalismus mittels der Kraft des Staates des Monopolkapitalismus zu verwirklichen. Die „neue ökonomische Gesellschaft“ erschien in Wilsons Ausführungen als eine absolute Novität: als Verlust des schon erreichten Paradieses, als Aufhebung der früheren „vertrauten Partnerschaft“ von Arbeiter und Kapitalisten¹⁸⁴ die „neue ökonomische Gesellschaft“ mit der ihr entsprechenden „neuen politischen Gesellschaft“ verhiß aber bei ihm zugleich eine [104] neue, „stille Revolution“. (Wilson versuchte aber kaum, diese beiden – von unterschiedlichen Phasen des Kapitalismus herrührenden und jene Phasen reflektierenden – Momente der Apologie aneinanderzufügen, die Spannungen zwischen ihnen aufzulösen, er begnügte sich damit, daß die „neue politische Gesellschaft“ die alten Ideale realisiere.) „Wir sind Teilnehmer einer Revolution; sie ist keine blutige Revolution – Amerika neigt nicht zum Blutvergießen –, sondern eine stille Revolution; Amerika will damit die Ideale, zu denen es sich immer bekannte, in der Praxis wiederherstellen, sich eine Regierung sichern, die den allgemeinen und nicht den partiellen Interessen verpflichtet sei.“¹⁸⁵

Diese Perspektive war aber mehr eine Anpassung des Liberalismus an den Imperialismus als die verkürzte Bewahrung des Liberalismus der freien Konkurrenz. Der Liberalismus Bentham'schen Typs erwartete dem Wesen nach die spontane Verwirklichung seiner Ideale von der Harmonie erzeugenden Kraft des kapitalistischen Marktes.¹⁸⁶ Und John Stuart Mill, der über die bürgerlich-demokratischen Hoffnungen und liberalen Illusionen der „Volksherrschaft“ und „Selbstverwaltung“ schon enttäuscht war, hielt, dennoch den Glauben aufrecht, daß die Macht der „Gesellschaft“ über das Individuum darauf zu beschränken sei, jenen Schaden aufzuheben, der dem anderen zugefügt wurde, daß also die eigentliche Freiheit sich in der Sphäre des einzelnen, seines „Privatlebens“, außerhalb der Macht der „Gesellschaft“, ansiedle.¹⁸⁷ Zum Unterschied vom klassischen Liberalismus erhoffte der Wilsonismus die Realisierung der „neuen Freiheit“ von der Macht des *starken Staates*, und diese „neue Freiheit“ wurde schon nicht mehr damit gleichgesetzt, daß es in der Durchsetzung der individuellen Interessen auf individuelle Weise darauf ankomme, so zu handeln, daß dem anderen kein Schaden zugefügt werde. Die „neue Freiheit“ erschien aber als eine zu erreichende Übereinstimmung zwischen den Interessen der Individuen selbst, sodann zwischen denen der Individuen und jenen der „komplexen Institutionen“ sowie schließlich zwischen denen dieser „komplexen Institutionen“ und der Regierung¹⁸⁸: der liberale Freiheitsbegriff wurde den monopolistischen Verhältnissen entsprechend transformiert, an die Anerkennung und Festigung dieser Verhältnisse gebunden. Von den Widersprüchen des Monopolkapitalismus rührten die demagogisch-kritischen Elemente des Wilsonismus her, die sich in der apologetischen Ideenwelt der „Sozialtechnologie“ reproduzieren. Die Interessen der *einzelnen* Monopole fallen nicht unmittelbar und völlig mit den gemeinsamen und allgemeinen Interessen des *Monopolkapitals* zusammen. Es gibt Un-[105]terschiede und Widersprüche zwischen

¹⁸³ W. Wilson, *The New Freedom*, pp. 11 f.

¹⁸⁴ „Der Arbeitgeber ist heutzutage ... schon, kein Individuum, sondern eine kräftige Gruppe; der Industriearbeiter gilt aber bei unseren gegenwärtigen Gesetzen als Individuum, wenn er mit seinem Arbeitgeber zu tun hat. Warum gibt es bei uns eine Arbeiterfrage? Wegen der einfachen und zureichenden Ursache, daß der Arbeiter und sein Arbeitgeber keine vertrauten Partner sind, die sie früher waren.“ (Ebenda, p. 16)

¹⁸⁵ Ebenda, pp. 35 f.

¹⁸⁶ „Die Sphäre der Zirkulation, oder des Warenaustausches, innerhalb deren Schranken Kauf und Verkauf der Arbeitskraft sich bewegt, war in der Tat ein wahres Eden der angeborenen Menschenrechte. Was allein hier herrscht, ist Freiheit, Gleichheit, Eigentum, und Bentham ... Bentham! Denn jedem von den beiden ist es nur um sich zu tun. Die einzige Macht, die sie zusammen und in ein Verhältnis bringt, ist die ihres Eigennutzes, ihres Sondervorteils, ihrer Privatinteressen. Und eben weil so jeder nur für sich und keiner für den andren kehrt, vollbringen alle, infolge einer prästabilierten Harmonie der Dinge, oder unter den Auspizien einer allpfliffigen Vorsehung, nur das Werk ihres wechselseitigen Vorteils, des Gemeinnutzens, des Gesamtinteresses.“ (MEW, Bd. 23, S. 189 f.)

¹⁸⁷ Vgl. J. S. Mill, *On Liberty*, London 1945.

¹⁸⁸ W. Wilson, *The New Freedom*, pp. 267 ff.

dem *mono polkapitalistischen* und *gesamtbürgerlichen* Charakter des Staates¹⁸⁹ die relative Absonderung und die Verfilzung von Staat und *Monopolen ermöglichen*, das Interesse an der Aufrechterhaltung des kapitalistischen Systems aber *er/ordert* das soziale Manövrieren, in gewissen historischen Situationen auch den bürgerlichen Reformismus. Der Wilsonismus widerspiegelte dieses Bedürfnis, indem er die direkte Rechtfertigung des „big business“ mit der Verurteilung der „Truste“ verknüpfte, der Begrenzung und Entleerung der bürgerlichen Demokratie, der Revision des liberalen Freiheitsbegriffs den Schein der Vertretung der „allgemeinen Interessen“ verlieh.

Diese liberale Demagogie war von vornherein und auch im nationalen Rahmen gegen den Sozialismus, die revolutionär-klassenkämpferische Arbeiterbewegung gerichtet. Diesem Ziel entsprach die internationale politische und ideologische Aktivität des Wilsonismus nach der Oktoberrevolution, zur Zeit der Intervention und des weltweiten revolutionären Aufschwungs. „Wilsons idealisierte demokratische Republik *entpuppte* sich in Wirklichkeit als eine Form des wütendsten Imperialismus, der schamlosesten Unterdrückung und Erdrosselung der schwachen und kleinen Völker“, schrieb Lenin Ende 1918. „Jetzt dagegen erbringen der Gang der Ereignisse in der ganzen Welt und die so grausamen Lehren aus dem Bündnis aller Monarchisten Rußlands mit dem englisch-französischen und dem amerikanischen Imperialismus den *praktischen Beweis* dafür, daß die demokratische Republik eine bürgerlich-demokratische Republik ist, die, gemessen an den vom Imperialismus auf die Tagesordnung der Weltgeschichte gesetzten Fragen, schon veraltet ist ...“¹⁹⁰ Der Wilsonismus ist für die Bourgeoisie, als eine politische Ideologie der liberalen Konterrevolution, unmittelbar aktuell geblieben – daher die Wiedererweckung der Alternative von Leninismus und Wilsonismus¹⁹¹ –, hinsichtlich des historischen Prozesses wurde er aber zum Moment der „sozialtechnologischen“ Spielart der bürgerlichen Apologie. Der grundlegende Inhalt dieser politischen Ideologie bestand nach 1917 darin, der sozialistischen Revolution entgegenzutreten: Wilson suchte nach dem Weg – und vermeinte ihn gefunden zu haben –, der „*von der Revolution wegführt*“. Der Gedanke der bürgerlich-reformistischen Bewahrung des Kapitalismus verflocht sich auch hier mit dem Krisenbewußtsein, mit dem Erlebnis der durch die „russische Revolution“ hervorgerufenen Erschütterung: Wilson selber war gewillt, die Ursache „der universellen Unruhe und Wirrnis“ bei den „Quellen des geistigen Lebens unserer Epoche“ aufzufinden, und empfahl, die bür-[106]gerliche Demokratie mit dem Geist des Christentums zu vereinigen, um die Unzufriedenheit stiftenden Mißstände des Kapitalismus zu beseitigen. „Die Demokratie aber hat die Welt gegen die irrationale Revolution noch nicht gesichert. Es ist jetzt die höchste und dringende Aufgabe der Demokratie, die Zivilisation zu retten ... Der Weg, der von der Revolution wegführt, ist klar markiert, weil er durch die Natur des Menschen und der organisierten Gesellschaft bestimmt ist.“¹⁹² Wilsons hohle Phrasen deuten die Grundideen der *politischen* Ideologie der „Sozialtechnologie“ an.

Aber dem Wilsonismus fehlte die mehr oder minder durchdachte theoretische Konzeption, auch der Gedanke der staatsmonopolistischen Regulierung, der staatlichen Beeinflussung des Krisenzyklus. Die charakteristische *ökonomische* Ideologie der „Sozialtechnologie“ ist mit den Vorstellungen von Keynes verbunden (der übrigens Wilsons außenpolitische Praxis einer bürgerlichen Kritik unterzog¹⁹³). Der Keynesianismus stellt nicht das einzige ökonomische Element dieses Typs der Apologie dar; die thematische Beschränktheit des Keynesianismus weist auf die den „neoklassischen“ Quellen entlehnten Wachstumstheorien hin¹⁹⁴, und der Inhalt des Keynesianismus selber knüpft an die

¹⁸⁹ Vgl. E. Varga, Studien über Probleme der politischen Ökonomie des Kapitalismus, Moskau 1964, S. 31 ff. (russ.).

¹⁹⁰ W. I. Lenin, Werke, Bd. 28, Berlin 1959, S. 184 f.

¹⁹¹ Es sei „der Konflikt zwischen Wilsons und Lenins Ideen hinsichtlich der Mittel und der Wege, wie man die Gesellschaften zu organisieren und ihre Beziehungen miteinander zu regeln habe“, in Osteuropa auch heute aktuell. (R. F. Byrnes, Russia in Eastern Europe: Hegemony Without Security, in: Foreign Affairs, Vol. 49, No. 4, 1971, p. 697)

¹⁹² W. Wilson, The Road away from Revolution, in: The Wilson Reader, ed. by F. Farmer, New York 1956, p. 224.

¹⁹³ Vgl. J. M. Keynes, The Economic Consequences of the Peace, New York 1920, pp. 37 ff.

¹⁹⁴ „Keynes' ‚Trilogie‘ ist dadurch verbunden, daß alle drei Werke von ihm sich mit der Arbeitslosigkeit beschäftigen und keines dieser Werke sich mit dem Problem des ökonomischen Wachstums beschäftigt.“ (D. Patinkin, The Collected Writings of John Maynard Keynes: From the *Tract* to the *General Theory*, in: The Economic Journal, Vol. 85, No. 338, 1975, p. 261)

„neoklassischen“ Auffassungen an¹⁹⁵. Das Keynesche Programm bringt jedoch (noch mehr, als Keynes dies beabsichtigte) die „sozialtechnologische“ Richtung in der bürgerlichen Ökonomie am prägnantesten zum Ausdruck – den Versuch nämlich, die allgemeine Krise durch die Mittel der staatsmonopolistischen Regulierung zu überbrücken. Keynes hat diese Tendenz schon nicht mehr auf der Ebene einer erkenntnistheoretischen und gesellschaftsphilosophischen Möglichkeit konzipiert, sondern als ein wirtschaftspolitisches Programm umrissen. Das Keynesche Programm reagierte zwar unmittelbar auf die Krise der *Überproduktion* der Jahre 1929-1933,¹⁹⁶ mittelbar aber, durch seine Vorschläge zur Behebung der zyklischen Krisen, vermeinte es, die *allgemeine* Krise des Kapitalismus selbst zu überwinden. In diesem Sinne „ist der Keynesianismus die ökonomische Antwort des Kapitalismus auf seine allgemeine Krise“¹⁹⁷. Hier werden das Bewußtsein der Krise, das Erlebnis der Bedrohtheit der bürgerlichen Gesellschaft, der „sozialen Gefahren“, das bewußte Interesse an der Rettung des Kapitalismus zum Hauptmotiv der ökonomischen Auffassung, nicht nur als die hinter der Konzeption verborgene persönliche Intention, sondern als die in der Argumentation wiederkehrende *ultima ratio*. Der konzeptionelle und praktische Imperativ der „Vollbeschäftigung“ erschließt sich bei Keynes daraus, daß „die Welt jene Arbeitslosigkeit nicht lange dulden wird, die, von den kurzen [107] Perioden der Belebung abgesehen, mit dem Individualismus des heutigen Kapitalismus – meiner Meinung nach unvermeidlich – verbunden ist. Durch die richtige Analyse des Problems gibt es aber eine Möglichkeit, die Krankheit zu heilen, wobei Effektivität und Freiheit gewahrt werden“.¹⁹⁸ Die geistige Apologie der „Sozialtechnologie“ und die staatsmonopolistische Politik bzw. ökonomische Regulierung hängen im allgemeinen eng zusammen. Keynes' ökonomische Konzeption rechtfertigt sein Programm und verziert es mit der Illusion eines nicht-individualistischen, partiell „sozialisierten“ Kapitalismus; seine ökonomische Theorie ist aber auch in jener Hinsicht eine charakteristische Form des ökonomischen Denkens der „Sozialtechnologie“, als sie die für die staatsmonopolistische Regulierung erforderlichen Teilerkenntnisse *und* den notwendigerweise falschen theoretischen Kontext dieser Erkenntnisse gewährleistet, indem die Erkenntnis der historischen Bewegungsgesetze der eine Totalität bildenden ökonomisch-gesellschaftlichen Verhältnisse unterschlagen wird.¹⁹⁹

Der auch im Keyneschen Denken implizit wirkende Positivismus²⁰⁰ ist mit beiden Momenten der ökonomischen Ideologie der „Sozialtechnologie“ verbunden: dieser Positivismus ermöglicht einerseits die Erkenntnis der – teilweise mathematisch formulierbaren – partiellen Zusammenhänge, Wiederholungen, Relationen, Regelmäßigkeiten und sichert andererseits die Beschränktheit und das apologetische Wesen des theoretischen Kontextes, das Verbot der Erkenntnis der fundamentalen ökonomischen

¹⁹⁵ Vgl. J. M. Keynes, *The General Theory of Employment, Interest and Money*, pp. 379 f. – Vgl. noch unter anderen B. B. Seligman, *Main Currents in Modern Economics. Economic Thought since 1870*, Glencoe, Ill. 1963, p. 745.

¹⁹⁶ „Zur Zeit der Depression führte die Notwendigkeit des Handelns zu den Fragen der Politik; Keynes vermochte, in dieser Richtung fortschreitend, sowohl der Verzweiflung als auch der Hoffnung Ausdruck zu geben meint Seligman. (Ebenda, p. 746)

¹⁹⁷ W. Z. Foster, *The Two Major Variants of Keynesism*, in: *Keynesian Economics. A Symposium*, ed. by V. B. Singh, Delhi 1956, p. 136. – Foster widersetzte sich auch dem Irrtum, die Keynesianer seien immer und unbedingt Anhänger des politischen Liberalismus: neben dem liberalen Roosevelt, den rechten sozialdemokratischen und Gewerkschaftsführern hat der Keynesianismus auch auf die Lenker der Wirtschaftspolitik des deutschen Faschismus einen großen Einfluß ausgeübt. „Es ist eine Tatsache, daß fast jede Gruppe und Klasse, die den Kapitalismus unterstützt, auch die Grundprinzipien des Keynesianismus in einem kleineren oder größeren Maße und auf verschiedene Weisen befürwortet, welcher Ansicht sie auch sonst sei.“ (Ebenda, p. 137)

¹⁹⁸ J. M. Keynes, *The General Theory of Employment, Interest and Money*, p. 381.

¹⁹⁹ Zur marxistisch-leninistischen Kritik am Keynesianismus vgl. I. G. Bljumin, *Die Kritik der bürgerlichen politischen Ökonomie*, Bd. 2, Moskau 1962, S. 72 ff., 208 ff. (russ.). – E. Varga, *Studien über Probleme der politischen Ökonomie des Kapitalismus*, S. 329 ff. (russ.).

²⁰⁰ Der philosophisch bewußtere und radikalere subjektivistische Hayek blieb an ökonomischer Leistung und Auswirkung weit hinter Keynes zurück. Hayeks extrem-individualistischer Subjektivismus vertrat einen Nominalismus (vgl. z. B. F. A. Hayek, *The Counter-Revolution of Science* Glencoe, Ill. 1952, pp. 29 ff.), der letzten Endes die Möglichkeit jeglicher theoretischen Ökonomie in Frage stellte. Im Zeichen dieses – die Traditionen der „österreichischen Schule“ aufbewahrenden – Individualismus bestreite Hayek die „partielle Planung“, die keynesianische staatliche Regulierung, ohne das „ganze Laissez-faire im alten Sinne“ aufrechterhalten zu haben, Hayek hatte die Stetigkeit des Krisenprozesses festzustellen: „Wir sind gewiß ebenso weit von einer reinen Form des Kapitalismus wie von einem zentralen Planungssystem. Die Welt von heute ist ein interventionalistisches Chaos.“ (In: *Collectivist Economic Planning*, ed. by F. A. v. Hayek, London 1935, pp. 23 f.)

Bewegungsgesetze. Dies findet im Begriff der individuell-subjektiven Aussichten seinen philosophischen Ausgangspunkt; der Keynesianismus im ganzen ist durchdrungen von einer überwiegend positivistischen Spielart des Psychologisierens, die auf der Ebene allgemeiner Erwägungen in eine offen idealistische Geschichtsphilosophie umschlägt. Keynes' Auffassung reproduziert jene Methode des schleichenden Positivismus – die mit der Vulgärökonomie zu Marx' Zeit begann – mit einem modifizierten Inhalt: einzelne Momente der unmittelbaren Empirie werden von der konkreten Totalität der wirklichen Zusammenhänge abgesondert, als außergeschichtliche Abstraktionen fixiert und dann auf die schon abstrakt aufgefaßte Empirie angewandt, letztlich wird jede Kategorie auf ein einzelnes Verhältnis reduziert.²⁰¹ Keynes beabsichtigt, die theoretische Untersuchung des „ökonomischen Systems“ auf zwei Einheiten, das Geld und die Arbeit (Arbeitslohn), zurückzuführen.²⁰² Die Apologie des kapitalistischen Systems, die Ausschaltung des Problems der Eigentumsverhältnisse – jene Sozialphilosophie also, die, Keynes zufolge, als die mögliche Konsequenz seiner Wirtschaftsauffassung er-[108]scheint – ist tatsächlich die ökonomische (und philosophische) Voraussetzung dieser Konzeption. Die sozialen Implikationen seiner wirtschaftstheoretischen und wirtschaftspolitischen Ansichten hat Keynes selber für „gemäßigt konservativ“ erachtet. Er war sich bewußt, daß sein Programm vom Liberalismus des 19. Jahrhunderts wesentlich unterschieden ist. „Die Ausdehnung der Funktionen des Staates, die das Zusammenstimmen der Konsumneigung und des Anreizes zu investieren erfordert, kann einem Publizisten des 19. Jahrhunderts oder einem heutigen amerikanischen Bankier als eine schreckliche Einmischung in den Individualismus erscheinen. Ich verteidige dies aber, sowohl als den einzig gangbaren Weg, um die völlige Vernichtung der bestehenden ökonomischen Formen zu vermeiden, sowie auch als Voraussetzung des Erfolges der individuellen Initiative.“²⁰³ Dieser Keynes'sche Gedanke ist eine Leitidee der „sozialtechnologischen“ Apologie geworden. Er wirkte sich durch Vermittlungen auch auf den Werdegang der positivistischen Philosophie aus, in der Ökonomie konnten sich selbst die „neoliberalen“ Konzeptionen (und die von ihnen inspirierten wirtschaftspolitischen Maßnahmen) seinem Einfluß nicht entziehen. Die neuformulierte politische Ideologie des Liberalismus verlagerte sich unter seinem Einfluß noch mehr auf die Befürwortung des starken Staates und der staatlichen Einmischung.

Gegen Mitte der 30er Jahre – vor dem Erscheinen von Keynes' Hauptwerk und unmittelbar danach – begann auch in anderen Domänen der bürgerlichen Gesellschaftsauffassung die Idee an Boden zu gewinnen, daß Praxis und Ideologie der „Sozialtechnologie“ die Antwort auf die universelle Krise und die zyklischen Krisen des Kapitalismus seien. Die Elemente dieses Typs von Apologie fanden sich auch in der Gedankenwelt des Faschismus – insbesondere nach seiner Machtergreifung. Doch herrschten der „Mythus des XX. Jahrhunderts“, der Rausch des Blutes und der Rasse, das philosophische Bezweifeln der Vernunft²⁰⁴ in ihr dermaßen vor, daß in den 30er und 40er Jahren die „sozialtechnologische“ Apologie des Kapitalismus – in seiner philosophischen Fassung – nur außerhalb des „Mythus des XX. Jahrhunderts“, und in gewissem Sinn gegen ihn, in den Vordergrund rücken konnte. Der Ideenkreis der „Sozialtechnologie“ erreichte in dieser Periode – und zwar am meisten dem Charakter der bürgerlichen Demokratie der imperialistischen Epoche entsprechend – seine *allgemeine* Formulierung, erlangte den Rang einer *umfassenden Konzeption*. Er hob sich ab von der politischen Ideologie der *faschistischen* Spielart des Krisenmythos, auch von dem schrankenlosen und ungezügelter Irrationalismus ihrer Philosophie. und polemisierte auch ge-[109]gen diesen, ohne jedoch die Verwandtschaft und die Komplementarität mit dem *grundlegenden Inhalt* des Krisenmythos aufgegeben zu haben. Diese Verwandtschaft und Komplementarität – aber auch die *differentia specifica* der „Sozialtechnologie“ – liegen schon im Ansatz, in der *Krisendiagnose*. Die tiefere Quelle

²⁰¹ „Danach sind alle ökonomischen Kategorien nur andre und andre Namen für immer dasselbe Verhältnis, und diese grobe Unfähigkeit die realen Unterschiede aufzufassen, soll dann den reinen common sense [gesunder Menschenverstand] als solchen darstellen.“ (K. Marx, Grundrisse der Kritik der Politischen Ökonomie, S. 161 [MEW Bd. 42, S.])

²⁰² Vgl. J. M. Keynes, *The General Theory of Employment, Interest and Money*, p. 43.

²⁰³ Ebenda, p. 380.

²⁰⁴ Die „innere Stimme fordert heute, daß der Mythus des Blutes und der Mythus der Seele, Rasse und Ich, Volk und Persönlichkeit, Blut und Ehre, allein, ganz allein und kompromißlos das ganze Leben durchziehen, tragen und bestimmen muß.“ (A. Rosenberg, *Der Mythus des XX. Jahrhunderts. Eine Wertung der seelisch-geistigen Gestaltenkämpfe unserer Zeit*, München 1935, S. 699)

der Krise schien Mannheim – wie den stereotypen Varianten des Krisenmythos – in der Kollision der rationalen und irrationalen Elemente zu bestehen, die unmittelbare Ursache der Krise sei in den „Spannungen und Schwierigkeiten“ zu suchen, die „zur Zeit des unkontrollierten Koexistierens des alten *Laissez-faire* und des neuen Regulierungsprinzips entstehen“²⁰⁵. Auch Mannheim war von dem Bilde bedrückt, daß „die Zivilisation vor unseren Augen zusammenstürzt“. Mannheims Variante der „Sozialtechnologie“ hielt – zum Unterschied vom Krisenmythos – einen praktikierbaren Ausweg für möglich: „die heutige Gesellschaftsordnung muß zusammenstürzen, wenn die rationale soziale Kontrolle und die Herrschaft des Individuums über seine Impulse hinter der technologischen Entwicklung zurückbleiben“²⁰⁶. Der Untergang sei aber zu vermeiden, der diagnostizierte krankhafte Zustand – die universelle und die akute Krise – zu heilen, wenn sich der Übergang vom *Laissez-faire* zur „demokratisch geplanten Gesellschaft“²⁰⁷ verwirkliche und derart die „rationale soziale Kontrolle“, die „Planung“ die rationalen Elemente mit den irrationalen in Einklang brächten. Diese Konzeption nahm Max Webers Rationalisierungsthese an: auch Mannheim zufolge erweitern die Entwicklung der Industrie und der Arbeitsteilung die „funktionelle Rationalität“ (die dem Wesen nach ein anderer Name für Max Webers Begriff der „Zweckrationalität“ ist). Die Ausbreitung dieser „funktionellen Rationalität“ stehe im umgekehrten Verhältnis zu jener der „substantiellen Rationalität“ (darunter versteht Mannheim die persönliche Einsicht), jene Ausbreitung bringe also die Zunahme der „substantiellen Irrationalität“ mit sich. Auch diese Vorstellung leitete die drohende Irrationalität – neben der wachsenden „Interdependenz“ – von der „Vermassung“, der „Massendemokratie“ her, ähnlich wie die Krisengebilde Spenglers, Jaspers’, Ortega y Gassetts, sie hegte aber diesen gegenüber die Hoffnung, daß die „rationale Kontrolle“, die „demokratische Planung“, die Tätigkeit des elitären-zentralisierten Staates die Oberhand gewinne und mittels der „Sozialtechnologie“, der erneuerten Moral und Religion Harmonie stifte.²⁰⁸ Der Zwiespalt des Liberalismus nahm in Mannheims Auffassung eine explizite Form an: diese Ansicht offenbarte die Tendenz, daß der staatsmonopolistische Kapitalismus in Gegensatz zu den Prinzipien des alten Liberalismus gerät, diese durch-[110]kreuzt und teilweise aufhebt. Die *liberale* Alternative gründete sich hier auf *eine Kritik am Liberalismus von rechts*, die Apologie schien aber zugleich den *liberalen Freiheitsbegriff* als Gegenargument zur sozialistischen Planung aufzubewahren. Die „demokratische Planung“ sollte die liberale Freiheit garantieren, gerade indem sie dem Liberalismus den Rücken kehrte. Mannheims Konzeption war dort am brüchigsten, wo sie als am meisten apodiktisch erschien: in der Verbindung der nicht-liberalen „Planung“ und des liberalen Freiheitsbegriffs. Die Apologie täuschte Harmonie vor, verdeckte den wirklichen Konflikt, indem sich die beiden Momente dieses Konflikts auf eine falsche Weise in ihr widerspiegelten: der staatsmonopolistischen Regulierung wurde der Schein gesamtgesellschaftlicher Planung verliehen, die bürgerliche Demokratie als Inkarnation der einzig möglichen Freiheit betrachtet. So konnte nur eine inkonsequente, zweideutige und verletzbare Konstruktion den Gegensatz von Monopolkapital und Demokratie illusorisch überbrücken. Es war ein Symptom dieser Zweideutigkeit, daß Mannheim einerseits seinen Freiheitsbegriff vom Liberalismus des *Laissez-faire* trennen wollte²⁰⁹, jedoch zugleich behauptete, daß die alte liberale Freiheit im System der „Planung“ zu verwirklichen sei²¹⁰. Innerhalb der Zweideutigkeit von Liberalismus und Antiliberalismus herrschte letzterer vor: die von Mannheim empfohlene Demokratie sollte *auf konservative Art militant* sein, sollte mittels der „Sozialtechnologie“ die mit der „westlichen Zivilisation“ gleichgesetzte „soziale Ordnung“ des Kapitalismus, seine Traditionen, Tugenden und Werte *verteidigen*.²¹¹

Was in Mannheims Konzeption neu war, wurde teilweise vom bürgerlichen Krisenbewußtsein aufgenommen²¹²: er hat jene Kategorie der „Sozialtechnik“ umrissen und ins Zentrum der Auffassung

²⁰⁵ K. Mannheim, *Man and Society in an Age of Reconstruction*. Studies in Modern Social Structure, London 1960, p. 13.

²⁰⁶ Ebenda, S. 43.

²⁰⁷ Vgl. K. Mannheim, *Diagnosis of Our Time*, London 1945, pp. 1 ff.

²⁰⁸ Ebenda, pp. 102 f.

²⁰⁹ K. Mannheim, *Man and Society in an Age of Reconstruction*, p. 264.

²¹⁰ Ebenda, p. 364.

²¹¹ Vgl. K. Mannheim, *Diagnosis of Our Time*, p. 7.

²¹² „Die Menschen, die von Mannheim gehört, aber ihn viel weniger gelesen haben, sind von Ideen bewegt, die er über die soziale Planung und eine demokratische, ... in ihrem beträchtlichen Teil geplante Gesellschaft entwickelte. Diese

gerückt, die zum einen die Antagonismen des Kapitalismus durch die staatsmonopolistische Regulierung für aufhebbar erachtete, zum anderen aber dieser Regulierung einen außer den Klassen und über ihnen stehenden, von der gesellschaftlich-ökonomischen Formation unabhängigen, sozial neutralen – „technischen“ – Charakter zuschrieb.²¹³ Diese Kategorie der „Sozialtechnik“ setzte die „bedächtige Anerkennung der Irrationalität“ voraus, indem sie eine „rationale Kontrolle des Irrationalen“ erforderte, „ohne dem Irrationalen seinen eigenartigen Zauber zu nehmen“.²¹⁴ Der von Comte und Tocqueville ausgehenden und sich mit Max Weber fortsetzenden geistigen Tradition folgend entfaltete Mannheim den Begriff der Industriegesellschaft und erläuterte anhand dessen die Problematik der Entwicklung des Sozialismus in der Sowjetunion. Welchen anhaltenden und tiefen Ein-[111]fluß Mannheims Konzeption auf die weitere Gestaltung der „sozialtechnologischen“ Apologie auch ausübte, konnte sie in ihrer ursprünglichen Form trotzdem nicht der repräsentative Vertreter dieser Apologie sein. Das illusionäre Bild einer kapitalistischen „Planung“, welche die Konkurrenz beseitige, den universellen Einklang schaffe, verhexte Mannheims Denken in den 30er und 40er Jahren in solchem Maße, daß es sich von der Erscheinungswelt des Monopolkapitalismus löste – von den elementaren Tatsachen der monopolistischen Konkurrenz (und der auch in einigen Bereichen im Monopolkapitalismus fortdauernden freien Konkurrenz), ebenso wie von den sich reproduzierenden, von Zeit zu Zeit sich verschärfenden Antagonismen; das wurde gewissermaßen selbst der bürgerlichen Apologie lästig, in der nach dem zweiten Weltkrieg die der gesamtgesellschaftlichen Planung abholde bürgerliche Freiheit („die Freiheit des Unternehmens“ mit einbegriffen) die Kampflösung gegen die Wirklichkeit und Idee des Sozialismus war.

Unter den Abwandlungen der „Sozialtechnologie“ ist Poppers Sozialphilosophie – die Auffassung von der „offenen Gesellschaft“ – die einflußreichste, die auf das ganze bürgerliche Denken wirkt. Diese Konzeption entlehnte bei Mannheim den Begriff der „Sozialtechnik“, die Forderung der „Rationalisierung der Gesellschaft“, das Schlagwort „Planung für die Freiheit“²¹⁵, sie übernahm aber nicht die These von der gesamtgesellschaftlichen kapitalistischen „Planung“, sondern gewährte – neben der erkenntnistheoretischen und sozialphilosophischen Sicherung der staatsmonopolistischen Regulierung – der Konkurrenz und der Spontaneität der kapitalistischen Marktwirtschaft im allgemeinen einen breiteren Spielraum (und auch eine Rechtfertigung). Die theoretische Konzipierung der „offenen Gesellschaft“ gründet sich auf die Erfahrungen der Anfangsperiode der allgemeinen Krise des Kapitalismus, Popper zog aber auch manche voraussehbaren Entwicklungen und Probleme der folgenden Etappe in Betracht.²¹⁶ Zur Zeit des Periodenwechsels, in den Jahren des zweiten Weltkrieges – als das Schicksal, die historische Perspektive der Gesellschaftssysteme zu reflektieren waren – nahm die „sozialtechnologische“ Auffassung bei Popper die Form einer zusammenhängenden erkenntnistheoretisch-sozialphilosophischen Theorie an. Poppers Theorie suchte nach der Lösung jener Probleme, die den wechselnden Phasen der allgemeinen Krise mehr oder minder gemeinsam sind, er verband sich aber mit keiner ökonomischen oder wirtschaftspolitischen Vorstellung so eng, daß der

Gesellschaft bringe freilich die Rekonstruktion des menschlichen Charakters mit sich. Der Wille, der Verstand und die Gesinnung seien bei einer richtigen Wirkung der erzieherischen und religiösen Institutionen für die Erreichung dieses Zieles mobilisierbar ... Diese Auffassung verheißt eine Welt, in der sich miteinander unvereinbare Ziele verwirklichen; dafür leistet eine stichhaltige, obwohl undurchdringliche, jedoch nachdrucksvolle Sozialwissenschaft Gewähr. Dieser Standpunkt stachelt die Menschen –zumindest direkt – nicht zur Tyrannei auf. Er hilft ihnen bei der Gestaltung einer Gesellschaft, die dem heutigen England ähnelt ... Mannheims These ist, mit ihren Widersprüchen, ein Teil der traditionellen Weisheit unseres Zeitalters.“ (In: *The Economist*, 15.3.1975, p. 124)

²¹³ „Die Natur dieser Sozialtechnik ist für die Gesellschaft fundamentaler als die ökonomische Struktur oder die soziale Stratifikation einer gegebenen Ordnung.“ (K. Mannheim, *Man and Society in an Age of Reconstruction*, p. 2)

²¹⁴ Ebenda, p. 267.

²¹⁵ Popper schreibt über Mannheim: „Aber da seine Idee des Planens betont *kollektivistisch* und *holistisch* ist, so bin ich überzeugt, daß sie zur Tyrannei und nicht zur Freiheit führen muß; und Mannheims ‚Freiheit‘ ist in der Tat der Sprößling Hegels.“ (K. R. Popper, *Die offene Gesellschaft und ihre Feinde*, Bd. 2, S. 429.) Mannheim ist aber nur vom Standpunkt des extremen Individualismus und Nominalismus Poppers „Kollektivist“ und „Holist“; der Freiheitsbegriff Mannheims ist in der Tat von Hegels dialektischer Erkenntnis weit entfernt.

²¹⁶ „*Das Elend* und *Die offene Gesellschaft* waren meine Kriegsanstrengungen. Mich dünkte, die Freiheit wird möglicherweise – besonders unter dem erneuerten Einfluß des Marxismus und der großangelegten ‚Planung‘ (oder des ‚Dirigismus‘) – wieder zum zentralen Problem ...“ (K. R. Popper, *Intellectual Autobiography*, p. 91)

„kritische Rationalismus“ nicht potentieller Ansatzpunkt verschiedener bürgerlicher ökonomischer (und politischer) Bestrebun-[112]gen sein könnte.²¹⁷ Im Inhalt des „kritischen Rationalismus“ verknüpft sich der *Positivismus* unmittelbar und eindeutig mit der Idee der „Sozialtechnologie“, obwohl sich Popper auch früher nicht zum Positivismus bekannte und später behauptete, er sei Gegner des Positivismus. Poppers Konzeption der „Sozialtechnologie“ setzt die neukantianisch-positivistische Fetischisierung des Erkenntnisproblems durch: ihr zufolge „entscheiden unsere, öfter unbewußten Ansichten über die Erkenntnistheorie und ihre zentralen Probleme („was können wir erkennen?“, „wie sicher ist unsere Erkenntnis?“) unser Verhalten uns selbst gegenüber und gegenüber der Politik“²¹⁸. Der überwiegend positivistische Inhalt der zur Sozialphilosophie hypostasierten Erkenntnistheorie des „kritischen Rationalismus“ bestimmt – und begrenzt – in Poppers Auffassung die Möglichkeiten der „Sozialtechnologie“. Popper bejaht die „Sozialtechnik der Einzelprobleme“, „die von Fall zu Fall angewendete Sozialtechnik“, die „Ad-hoc-Sozialtechnik“, und bezweifelt „die utopische Technik des Umbaus der Gesellschaftsordnung“²¹⁹. Diese Gegenüberstellung folgt aus dem Axiom, das Popper mit der Lebensphilosophie gemeinsam hat, daß einerseits die gesellschaftliche *Totalität*“ keine *objektiven historischen Gesetze* habe, daß folglich ein den geschichtlichen Prozeß der Gesellschaft begreifendes *theoretisches Wissen* unmöglich sei, andererseits *die Wahl zwischen den Zielen* von vornherein und im allgemeinen außerhalb der „kritischen Kompetenz“ der wissenschaftlichen Erkenntnis stehe. Die so angebotene „*technologische Sozialwissenschaft*“ fußt auch auf der überwiegend positivistischen Erkenntnistheorie, die in der „Sozialtechnologie“ angewendet wird: diese „technologische Sozialwissenschaft“ sucht, „statt die Aufdeckung der Gesetze der Gesellschaftsentwicklung zu versuchen, nach den verschiedenen Gesetzen, die der Konstruktion von gesellschaftlichen Einrichtungen Schranken setzen, oder sie sucht nach anderen Gleichförmigkeiten“²²⁰. Der „kritische Rationalismus“ ist gewillt, die Möglichkeit der staatsmonopolistischen Regulierung und des für systemstabilisierende Reformen nötigen (empirischen) Wissens zu sichern, zugleich aber die unüberbrückbare Diskrepanz zwischen wissenschaftlicher Erkenntnis und Tätigkeit aufrechtzuerhalten. Erscheint bei Popper die Formel der theoretischen Erkenntnis („trial and error“) letztlich als Prinzip jedes Handelns, sogar der Lebenstätigkeit im allgemeinen biologischen Sinne, so hält der „kritische Rationalismus“ jedoch an dem Gedanken fest, daß das theoretische Wissen keine Aktivität unmittelbar ermutigen, aber mindestens manche Tätigkeit entmutigen könne.²²¹ Die positivistische Erkenntnistheorie verwickelt sich als Geschichts- und [113] Gesellschaftsphilosophie in unvermeidbare Antinomien, wobei auch dem Begriff der „Sozialtechnologie“ eine gewisse Zweideutigkeit verliehen wird. In der Gestalt des „kritischen Rationalismus“ verabsolutiert die positivistische Erkenntnistheorie die theoretische Erkenntnis, das heißt, sie bezweifelt zugleich die theoretische Erkenntnis der Geschichte *und* konstruiert eine Geschichtstheorie. Das erste von den drei Prinzipien der Popperschen Geschichtsphilosophie – die These von den zwei Phasen der Geschichte, der „geschlossenen“ und der „offenen“ Gesellschaft – folgt nicht aus seiner Erkenntnistheorie und ist mit der Konzeption von der Unmöglichkeit der theoretischen Historie nicht zu vereinbaren. Das zweite Prinzip – die Geschichte hänge vom Wachstum des theoretischen Wissens ab – ist zwar das geschichtsphilosophische Äquivalent der gnoseologischen Fetischisierung der Theorie, es setzt aber

²¹⁷ Popper neigt offensichtlich Hayeks ökonomischen Auffassungen zu, zeigt aber größeres Verständnis für die staatsmonopolistische Regulierung, für den „Interventionalismus“, als Hayek. Der Einfluß des „kritischen Rationalismus“ läßt sich deshalb mit der Auswirkung des Keynesianismus vereinbaren. Sich auf den „kritischen Rationalismus“ stützend, kritisiert Hans Albert den „Modell-Platonismus“ der „neoklassischen“ Ökonomie. (Vgl. H. Albert, *Modell-Platonismus*. Der neoklassische Stil des ökonomischen Denkens in kritischer Beleuchtung, in: *Logik der Sozialwissenschaften*, hrsg. von E. Topitsch, Köln/(West-)Berlin 1965.). Ebenfalls vom „kritischen Rationalismus“ her bestreitet H. Hinz die „neoklassische“ Theorie, die „in vielem mit dem Keynesianismus identisch ist“. Er tritt für die Beseitigung der Eigenständigkeit der Ökonomie ein, wobei seiner Deutung nach die Ökonomie eine „partielle Soziologie: ‚die Soziologie des Marktverhaltens‘, ist. (H. Hinz, *Wirtschaftstheorie an der ‚Galileischen Wende‘*. Erklärungen und Theorien – wie sie sind und wie sie sein sollten, in: *Kritischer Rationalismus und Sozialdemokratie*, hrsg. von G. Lührs/Th. Sarrazin/F. Spreer/M. Tietzel, (West-)Berlin/Bonn/Bad Godesberg 1975, S. 351 ff.)

²¹⁸ K. R. Popper, *Intellectual Autobiography*, p. 91. – Beide sozialphilosophischen Werke Poppers „entstanden aus der *Logik der Forschung* ...“ (Ebenda)

²¹⁹ K. R. Popper, *Die offene Gesellschaft und ihre Feinde*, Bd. 1, S. 21 ff., 213 ff.

²²⁰ K. R. Popper, *The Poverty of Historicism*, p. 46.

²²¹ Vgl. ebenda, pp. 49 f.

selbst ein universelles historisches Prinzip, das es doch als „Historizismus“ anzweifeln müßte. Das dritte Prinzip – der dezisionistische Individualismus, dem zufolge in der Geschichte keine Kollektive, sondern nur Individuen existieren, jedes Geschehen von der indeterminierten, letzten Endes irrationalen Entscheidung des einzelnen herrühre – dieses Prinzip stellt die Rolle des theoretischen Wissens in Frage. Die erkenntnistheoretische und geschichtsphilosophische Begründung und der Standort der „Sozialtechnologie“ sind also mit einer Zwiespältigkeit behaftet: als Verwirklichung der „kritischen Vernunft“ schwebt sie zwischen der individuellen Entscheidung und dem theoretischen Wissen, dem einzig für wirklich erachteten Individuum und der als bloß nominell betrachteten Gesellschaftlichkeit, indem sie immer wieder gegen jene Prinzipien verstößt, die sie formuliert und anwendet.

All dies löst den Zusammenhang zwischen Positivismus und der Idee der „Sozialtechnologie“ nicht auf, deutet aber auf die Antinomien hin, die die sich zur Geschichtsphilosophie ausdehnende, ihrem Wesen nach positivistische Erkenntnistheorie beinhaltet. Wenn der „kritische Rationalismus“ seine Antinomien zur Kenntnis nimmt, so unterschlägt er sie dennoch unter Berufung auf den Primat der Irrationalität. Und wie er diesen lebensphilosophischen Primat der Irrationalität in der Erkenntnistheorie anerkennt, so akzeptiert er den Grundgedanken der Lebensphilosophie auch in der Geschichtsphilosophie. „Das Universelle, das Typische ist nicht nur die Domäne des Verstandes, es ist auch zum Großteil das Produkt des Verstandes, insofern es das Produkt wissenschaftlicher Abstraktionen ist. Aber das einzigartige Individuum und seine einzigartigen Handlungen, Erfahrungen und Beziehungen zu anderen Individuen lassen sich niemals [114] völlig rationalisieren. Und es scheint gerade dieser irrationale Bereich der einzigartigen Individualität zu sein, der den menschlichen Beziehungen Bedeutung verleiht.“²²² Dementsprechend wendet sich die Idee der „Sozialtechnologie“ nicht gegen das universelle Prinzip des Krisenmythos: sie nimmt dessen Priorität letztlich an. Nach Poppers Ansicht besteht die Möglichkeit, daß sich die „offene Gesellschaft“, die an die Stelle der „geschlossenen Gesellschaft“ tritt²²³, in eine „vollständig abstrakte und entpersönlichte Gesellschaft“ verwandelt, und er behauptet, daß „unsere moderne Gesellschaft einer solchen völlig abstrakten Gesellschaft in vieler Hinsicht ähnelt“²²⁴. Die Poppersche Diagnose der „abstrakten Gesellschaft“, deren „neues Unbehagen“ er artikuliert, ist der komprimierte Inbegriff der Gemeinplätze der Krisenmythen, und Popper bringt auch die allgemeine Schlußfolgerung dieser Krisenmythen schlechtweg zum Ausdruck: man muß diese Krise als Geschick auf sich nehmen. „Es ist eine Last, die von allen getragen werden muß, die in einer offenen und teilweise abstrakten Gesellschaft leben und die sich bemühen müssen, vernünftig zu handeln, zumindest einige ihrer emotionalen und natürlichen sozialen Bedürfnisse unbefriedigt zu lassen und für sich und für andere verantwortlich zu sein.“²²⁵ Die Rationalität ist hier mehr die Quelle als die Überwindung der Krise und des Krisenbewußtseins. Das Wirken der „Sozialtechnik“ löst diese fundamentale Situation der „offenen Gesellschaft“ nicht auf, die „Technik des schrittweisen Umbaus der Gesellschaftsordnung“ ist eine Methode der „unmittelbaren Verbesserung“ der Welt, der Planung der Institutionen, das Schicksal dieser Pläne hängt aber vom momentanen Zustand der einander gegenüberstehenden Kräfte ab, „das Ergebnis der rationalen Planung wird niemals zu einer ständigen Struktur“²²⁶, die Auswirkung der „Sozialtechnologie“ ist letztlich unvorhersehbar²²⁷, steigert eigentlich und letzten Endes die Irrationalität der Geschichte. Den Voltaireschen Pangloss heraufbeschwörend, mündet Poppers seichter Optimismus in eine paradoxe Banalität²²⁸: er bewegt sich in einem philosophisch luftleeren Raum. Die bürgerliche Freiheit und die „Sozialtechnik der Einzelprobleme“ vermeinen die historisch bekannte beste Welt zu gewährleisten, aber die

²²² K. R. Popper, *Die offene Gesellschaft und ihre Feinde*, Bd. 2, S. 302.

²²³ Bergson führte ins bürgerliche philosophische Bewußtsein die Idee ein daß die „geschlossene“ und die „offene Gesellschaft“ die beiden Hauptphasen der Geschichte ausmachen. (Vgl. H. Bergson, *Œuvres*, pp. 1201 f.)

²²⁴ K. R. Popper, *Die offene Gesellschaft und ihre Feinde*, Bd. 1, S. 235.

²²⁵ Ebenda, S. 237 f.

²²⁶ K. R. Popper, *The Poverty of Historicism*, p. 47.

²²⁷ K. R. Popper, *Die offene Gesellschaft und ihre Feinde*, Bd. 2, S. 177.

²²⁸ Poppers Optimismus, in nuce: „Wir sind klug, vielleicht zu klug, wir sind aber auch böse; und in diesem Gemisch von Klugheit und Bösigkeit liegt der Ursprung unserer Nöte ... Wir sind gut, vielleicht ein wenig zu gut, wir sind aber auch ein wenig dumm; und in diesem Gemisch von Güte und Dummheit liegt der Ursprung unserer Nöte.“ (K. R. Popper, *Conjectures and Refutations*, p. 365)

universelle Krise hat – selbst nach der Theorie der „offenen Gesellschaft“ – diese beste Welt in ihrer Gewalt. Der „kritische Rationalismus“ bringt auf seine apologetische Art das zum Ausdruck, was er verneint: die staatsmonopolistische Regulierung und der ihr entsprechende Reformismus lösen die allgemeine Krise des Kapitalismus nicht auf, sie erweisen sich als ein Faktor dieser allgemeinen Krise.

[115]

Die historischen Wandlungen der allgemeinen Krise des Kapitalismus im Spiegel des Krisenbewußtseins

Die Wandlungen des Krisenbewußtseins, die Verschiebungen seiner Hauptprobleme und Themen, die wechselnden Formen der vorherrschenden Apologie, die Verbindungsweisen ihrer Varianten widerspiegeln den Periodenwechsel der allgemeinen Krise.¹ Beim Übergang zur folgenden Periode – die Poppersche Auffassung von der „offenen Gesellschaft“ ist eine Äußerung dieses Übergangs – dominiert meistens die Gedankenwelt der „Sozialtechnologie“, mindestens hinsichtlich der politischen, historischen und ökonomischen Ideologie; die bürgerliche Philosophie reagiert auf diesen Periodenwechsel einerseits (vor allem in den USA und in England) mit der Verbreitung des logischen und linguistischen Positivismus, der eher vermittelt an die „Sozialtechnologie“ anknüpft, andererseits mit der existentialistischen Mode des lebensphilosophischen Krisenmythos. In den Konzeptionen, die die „Sozialtechnologie“ in den Vordergrund stellen (bei Popper, Schumpeter oder Röpke), kehren aber nicht nur die ständigen Motive der Krisenmythen wieder: also nicht nur die These vom „ahnungslosen Vertrauen in die Vernunft“ als tiefliegender Ursache der Krise (Röpke) oder die These von der ursprünglichen Irrationalität des Individuums (Schumpeter). Es ist der offen verkündete oder latente Grundgedanke ihrer während des zweiten Weltkrieges konzipierten und sich dann während einer längeren Zeit auf die bürgerliche Apologie auswirkenden Krisenformeln, daß sich die Krise in der neuen historischen Situation nicht abschwäche, sondern vertiefe. Der neoliberale Röpke stellt „die pathologischen Entartungen unserer abendländischen Gesellschaft“ fest², Schumpeter erachtet die automatische „Sozialisierung“ der ökonomischen Prozesse innerhalb des Kapitalismus für wahrscheinlich, wobei er sich dessen bewußt ist, daß das Dasein, das Weiterleben der kapitalistischen Gesellschaft im Grunde fragwürdig geworden ist³.

Diese Krisendiagnosen gingen damals vor allem davon aus, daß der deutsche Faschismus den Krieg verliert, Rolle und Einfluß der [116] Sowjetunion wesentlich zunehmen⁴ und daß mit dem Vordringen der revolutionären Arbeiterbewegung zu rechnen ist: diese aufgezwungene Erkenntnis gilt als hauptsächlicher Faktor der Vertiefung des Krisenbewußtseins, infolgedessen erhält die *Kritik am Sozialismus* einen neuen Stellenwert in der bürgerlichen Apologie. Die Bezweiflung der Notwendigkeit der sozialistischen Umwälzung, der Möglichkeit der sozialistischen Gesellschaft, die Polemik gegen die Theorie des wissenschaftlichen Sozialismus, die Verurteilung der revolutionär-sozialistischen Arbeiterbewegung sind seit dem letzten Drittel des vorigen Jahrhunderts fundamentale Momente der bürgerlichen Apologie. Die Sozialismuskritik nimmt zur Zeit der allgemeinen Krise des Kapitalismus sowohl in den Krisenmythen als auch in den „sozialtechnologischen“ Ideologien eine *explizite* Form an, gerät in den Kontext der *unmittelbaren* Bedrohtheit des Kapitalismus und konzentriert sich auf die *Realität* der sozialistischen Revolution und der sozialistischen Gesellschaft. Schon in der Anfangsperiode der allgemeinen Krise liegen die gleichzeitige Auswirkung der Bewegung des Kapitalismus und des realen Sozialismus hinter den Veränderungen der Krisenmythen und den Modifikationen der „sozialtechnologischen“ Auffassungen: wie bekannt, reagierten das Keynesche Programm oder die Planungskonzeption Mannheims auf den Kontrast der kapitalistischen zyklischen Krise 1929-1933 und der krisenfreien sozialistischen Planwirtschaft. Die eine neue Periode ankündigenden Krisendiagnosen zeigen, daß die Kritik am Sozialismus in dieser Etappe nicht mehr nur den negativ-kritischen Aspekt der geistigen Verteidigung des Kapitalismus, sondern eines der grundlegenden Argumente der Apologie darstellt. Dementsprechend sei der reale Sozialismus nicht nur deshalb abzulehnen, weil man die Spannungen des Kapitalismus nicht überwinden könne oder die bürgerliche Gesellschaft die Rationalität der „Sozialtechnologie“ verwirkliche; sondern es sei auch deshalb nicht über den Kapitalismus hinauszugehen – man müsse auch deshalb die „sozialtechnologische“ Rationalität wählen –, weil ein „die Gesellschaft vollkommen mechanisierender und auflösender Sozialismus“ eine „Tragödie“, ein

¹ Über Inhalt und Geschichte der allgemeinen Krise des Kapitalismus vgl. E. Vargas zusammenfassende Abhandlung über den Kapitalismus im 20. Jahrhundert, in: E. Varga, Der gegenwärtige Kapitalismus und die Krisen, Ausgewählte Werke, Moskau 1963, S. 397 ff. (russ.).

² W. Röpke, Die Gesellschaftskrisis der Gegenwart, Erlenbach/Zürich 1942, S. 16.

³ J. A. Schumpeter, Kapitalismus, Sozialismus und Demokratie, Bern 1946, S. 362, 105.

⁴ Expressis verbis bei Schumpeter; vgl. ebenda, S. 481.

anormalen, unannehmbaren, tyrannischen Zustand sei, wo die „Sozialtechnologie“ nicht effektiv funktioniere bzw., soweit sie funktioniere, der Sozialismus sich dem Kapitalismus angleiche, zugleich aber der Irrationalität des menschlichen Daseins Gewalt antue.⁵

Der Druck des Sozialismus und die Möglichkeit seiner weiteren Ausbreitung spornen die bürgerliche Apologie an, ihrer dem Sozialismus entgegengesetzten *Alternative den Schein der Überwindung* [117] des Kapitalismus (mindestens des „alten“ Kapitalismus) zu verleihen und die *mono polkapitalistische* Vergesellschaftung der Produktion mit einem *spontanen „Sozialismus“* gleichzusetzen. Schumpeter meint, daß „der ökonomische Prozeß die Tendenz hat, sich *selbst* (und auch die menschliche Seele) zu sozialisieren“, und zwar „automatisch, das heißt unabhängig von irgend jemandes Willen und von irgendwelchen zu diesem Zwecke ergriffenen Maßnahmen“.⁶ Und so sehr sich seine Auffassung des sich automatisch „sozialisierenden“ Kapitalismus von jener Röpkes auch unterscheidet, dessen Neoliberalismus jeden „Kollektivismus“, selbst den Terminus des Sozialismus ablehnt, so begegnen sich dennoch ihre Ansichten, insofern der Kapitalismus sich auch Röpke zufolge „sozialisiert“. Röpke ist nämlich der Auffassung, daß „das Wirtschaftssystem, das in Europa seit langem herrscht, nicht der Kapitalismus, sondern der Kollektivismus in allen seinen Graden und Arten ist“⁷. Röpke verkündet, wie Schumpeter, einen „dritten Weg“ zwischen dem Sozialismus („Kollektivismus“) und dem „*historischen Liberalismus und Kapitalismus*“ (dem Laissez-faire)⁸. Schumpeter aber glaubt an die Verwirklichung des „dritten Weges“ im staatsmonopolistischen Kapitalismus bzw. – das Ideengut des „demokratischen Sozialismus“ vorwegnehmend – erhofft dessen baldige Realisierung mittels des Sozialreformismus, während Röpke den „dritten“ Weg als ein die kleinbürgerliche Idylle beschwörendes Programm auffaßt und die „Sozialisierung“ des Kapitalismus einer Kritik unterzieht. Die Ablehnung der Alternative von Kapitalismus und Sozialismus, die Idee der Selbsttransformation der bürgerlichen Gesellschaft wurden zu einem Leitgedanken der Apologie, der sowohl in den ideologischen Debatten um die Koexistenz zum Vorschein kommt⁹ als auch in der grundlegenden Konzeption der industriellen Gesellschaft wiederkehrt¹⁰. Burnhams Vorstellung von der „Revolution der Manager“ ist eine verhältnismäßig frühe Spielart dieses Leitgedankens; Burnham zufolge „ist der Übergang von der kapitalistischen Gesellschaft zur Manager-Gesellschaft im Gange“, diese „Manager-Gesellschaft“ stellt nicht nur eine mögliche Alternative zu Kapitalismus und Sozialismus dar, sondern eine Alternative, die wahrscheinlicher sei als jene beiden¹¹. Als eine spätere Erscheinung desselben Leitgedankens gilt Berles Konzeption von einer „kapitalistischen Revolution des 20. Jahrhunderts“, die die Monopole tragen und in der sich die Macht vom Eigentum loslöse¹². Diese, eine „Revolution“ proklamierenden Auffassungen (die im amerikanischen politischen und geistigen Leben meistens von der Rechten herrühren) unterscheiden sich von den eine „Revolution von rechts“ ankündigen-[118]den Ansichten der 20er und 30er Jahre in Deutschland auch darin, daß jene amerikanischen Autoren ihre „Revolution“ nicht fordern, sondern feststellen: sie wollen gegen die bürgerliche Demokratie nicht von außen her ankämpfen, sondern diese, ihre äußeren Formen bewahrend, eher von innen her abbauen, den Bedürfnissen des staatsmonopolistischen Kapitalismus angepaßt.

⁵ W. Röpke, *Die Gesellschaftskrisis der Gegenwart*, S. 242 ff.

⁶ J. A. Schumpeter, *Kapitalismus, Sozialismus und Demokratie*, S. 349 ff.

⁷ W. Röpke, *Die Krise des Kollektivismus*, Erlenbach/Zürich 1947, S. 7.

⁸ W. Röpke, *Die Gesellschaftskrisis der Gegenwart*, S. 280, 316.– Der Schein der Überwindung des „historischen“ Kapitalismus ist hier mit einer apologetischen Gesellschaftskritik verknüpft. „Man muß in der Tat das Fundament unseres Gesellschaftssystems – Freiheit, Eigentum, Arbeitsteilung, Markt und Konkurrenz – ebenso unerschütterlich bejahen, wie man den Überbau, der darüber üppig emporgewuchert ist, und die Form, die der historische ‚Kapitalismus‘ im Laufe des 19. Jahrhunderts ... angenommen hat, verurteilen muß. Gerade wenn man das Fundament erhalten will – und diese Erhaltung ist zur Existenzfrage unserer Zivilisation schlechthin geworden –, kann man in der Kritik aller Fehlentwicklungen, Verfälschungen und Verzerrungen, die die geschichtliche Entwicklung mit sich gebracht hat, kaum entschieden genug sein.“ (Ebenda, S. 177)

⁹ Vgl. G. F. Kennan, *Peaceful Coexistence: A Western View*, in: *Foreign Affairs*, Vol. 38, No. 2, 1960, pp. 174 f.

¹⁰ Vgl. R. Aron, *Dix-huit, leçons sur la société industrielle*, pp. 312 f.

¹¹ J. Burnham, *The Managerial Revolution*, New York 1945, pp. 29 ff.

¹² Vgl. A. A. Berle, *The 20th Century Capitalist Revolution*, New York 1954; ders., *Power without Property. New Development in American Political Economy*, New York 1959.

Seit Nietzsche ist es eine ständige Tendenz des bürgerlichen Krisenbewußtseins, die Idee des Sozialismus und die Arbeiterbewegung dem Begriff der Krise zu subsumieren, als Krisensymptom erscheinen zu lassen; seit den 40er Jahren unseres Jahrhunderts bezieht die bürgerliche Apologie die Realität des Sozialismus in ihre Krisengebilde ein, sie gibt der *Universalität* und der *Totalität* der Krise einen Sinn, den sie auch auf den Sozialismus ausdehnt. Das spätbürgerliche Denken setzt dem Sozialismus eine *falsche Alternative* entgegen, indem es behauptet, der reale Sozialismus sei *keine Alternative* zur allgemeinen Krise des Kapitalismus. Nach Röpke „ist auch der Sozialismus als Ausdruck der antikapitalistischen Massenrebellion nichts anderes als eine alles gefährdende und bestimmte Irrwege erst voll zu Ende gehende Reaktion, aber nicht die Erlösung, als die er sich ausgibt ... Totalitarismus und Sozialismus ... vollenden die Totalkrise der Gesellschaft; beide sind so sehr das Gegenteil einer Lösung, daß sie sogar den äußersten Punkt markieren, bis zu dem wir uns von der Lösung entfernen können“.¹³ Die Gleichsetzung von Faschismus und realem Sozialismus ist zwar auch in den mehr verfeinerten Spielarten der bürgerlichen Apologie verbreitet, die die *Form* des Röpkeschen Antisozialismus nicht unbedingt hinnehmen. Es ist eine allgemeine Bestrebung dieser Apologie – und Röpke prägt eben auf Grund seines jeglichen Nuancen gegenüber abgeneigten, direkten Antisozialismus diese Bestrebung besonders aus –, die Krise des Kapitalismus in eine universell-menschliche umzustilisieren und damit die Antagonismen der bürgerlichen Gesellschaft nicht nur zu verewigen – ideologisch zu neutralisieren und zu rechtfertigen –, sondern auch ihren Krisenbegriff auf den Sozialismus zu übertragen und so die Möglichkeit des Auswegs gedanklich zu beseitigen.

In den apologetischen Auffassungen, die die neue Periode der allgemeinen Krise kennzeichnen, ist, der *bürgerliche Demokratie und Freiheitsbegriff* hauptsächlicher Anhalt der Sozialismuskritik: die Konzeptionen von Popper, Schumpeter und Röpke weichen voneinander ab, stellen dennoch gemeinsam die Alternative von „freier Welt“ und „Demokratie“ gegen den Kommunismus in den Vordergrund. Dem Begriff der abstrakten Demokratie kommt eine Schlüssel-[119]rolle in der bürgerlichen Apologie der Krisenperiode nach dem zweiten Weltkrieg zu.¹⁴ Diese Apologie verknüpft einerseits die partielle und provisorische Auflösung der Krise, die Überbrückung der Antagonismen, die Überwindung des „alten“ Kapitalismus, die Klassenlosigkeit der „Sozialtechnologie“, den „Wohlfahrtsstaat“, das rationale Funktionieren der ökonomischen und politischen Maschinerie mit der bürgerlichen Demokratie, andererseits glaubt sie, in dieser offenbare sich die Spontaneität des irrationalen Individuums. Die bürgerliche Auffassung von der Demokratie und die bürgerlich aufgefaßte Demokratien haben also die Rationalität der „Sozialtechnologie“ nicht zugleich jene die Freiheit wählende irrationale Entscheidung zu sichern. In dieser Kategorie der Freiheit und Demokratie begegnet der Lebensphilosophie des Krisenmythos die überwiegend positivistische Denkart der „Sozialtechnologie“ nicht nur erkenntnistheoretisch, sondern auch auf der Ebene der politischen und historischen Ideologie, hier *verflechten sich* in dieser Phase die Elemente der „Sozialtechnologie“ und des Krisenmythos (wobei die ersteren den Primat haben). Die Ideologie der die „Sozialtechnologie“ sicherstellenden bürgerlichen Demokratie ist mit dem *Bewußtsein der Krise dieser Demokratie* verbunden. Röpke argumentiert gegen die

¹³ W. Röpke, Die Gesellschaftskrisis der Gegenwart, S. 37.

¹⁴ Die Ideologie des Sozialreformismus knüpft im allgemeinen an die Ideenwelt der „Sozialtechnologie“ an; sie variiert seit Bernstein den Gedanken, daß die bürgerliche Demokratie den Kapitalismus verändert, umgestaltet, seinen kapitalistischen Charakter aufhebt. Nach dem zweiten Weltkrieg gelangt der Keynesianismus zur Vormachtstellung in der Ideologie des englischen Labourismus. (Vgl. G. D. H. Cole, *Capitalism in the Modern World*, London 1957, S. 18 ff.) Die Annahmen des Keynesianismus verbinden sich mit der These des Primats der bürgerlichen Demokratie, ihres die kapitalistische Wirtschaft transformierenden Einflusses. (Vgl. J. Strachey, *Contemporary s Capitalism*, London 1956, pp. 239 ff.) Eine ähnliche Auffassung vertrat Paul Sering schon Ende der 40er Jahre: er meinte, daß „die kapitalistische Planwirtschaft ... über die Schranken des Kapitalismus hinausweist, es entstehe eine ‚hierarchische Produktionsweise‘“. (Vgl. P. Sering, *Jenseits des Kapitalismus*, Wien 1948, S. 113, 215) Die offizielle Ideologie des österreichischen und BRD-Sozialreformismus verpflichtete sich in den 50er Jahren einem sich an die Bedürfnisse des staatsmonopolistischen Kapitalismus anpassenden Liberalismus. (Vgl. B. Kautsky, *Zur Programmatik des Sozialismus in der Gegenwart*, in: *Die Neue Gesellschaft*, H. 1/1960, S. 17 ff.) Ende der 50er Jahre beschreibt den Uyl die allgemeine geistige Situation des „demokratischen Sozialismus“ so: das Ziel ist die „offene Gesellschaft“; „der Kontrast von Kapitalismus und Sozialismus kann irrelevant werden“, „der Sozialismus ist ganz damit beschäftigt, die Ergebnisse der offiziellen Wissenschaft“ – unter anderem die Ideen von Burnham, Berle, Galbraith, Kenneth Boulding, Colin Clark, Jean Fourastié – „in seine Begriffe einzugliedern, wobei er zu diesen öfters lediglich einen Bindestrich hinzufügen braucht“. (In: *Orientation. Socialism Today and Tomorrow*, Amsterdam 1959, pp. 6 ff.)

„kollektivistische Herrschaft“ damit, daß sie die „Krise der Demokratie“ nicht überwinde, „vielmehr ihre letzte und ernsteste Konsequenz und der äußerste Punkt der durch sie eingeleiteten Erkrankung der modernen Gesellschaft“ sei.¹⁵ Auch Schumpeter reflektiert die Krise der bürgerlichen Demokratie: ihm zufolge stehe die klassische liberale Theorie der repräsentativen Demokratie mit der Wirklichkeit nicht in Einklang¹⁶; er läßt den Gedanken der Volksvertretung und des Volkswillens fallen und wandelt den Demokratiebegriff um, indem dieser noch formeller wird, als es der des klassischen Liberalismus war. Diesen Begriff reduziert Schumpeter darauf, daß „die demokratische Methode ... diejenige Ordnung der Institutionen zur Erreichung politischer Entscheidungen“ sei, „bei welcher einzelne die Entscheidungsbefugnis vermittels eines Konkurrenzkampfes um die Stimmen des Volkes erwerben“.¹⁷ Mit der derzeitigen *Apotheose* der liberalen Demokratie ist gewöhnlich die *konservative Kritik* an der „Massendemokratie“ verwoben. „Die liberalen Demokratien sind gewogen und zu leicht befunden worden“¹⁸, konstatiert Lippmann. Selbst Exponenten des Liberalismus betrachten also die Begrenzung der bürgerlichen Demokratie, die Erweiterung der selbständigen Macht und Befugnisse der Exekutive, die Zurückdrängung des Einflusses der „Massenmeinung“ als Ausweg aus der Krise der bürger-[120]lichen Demokratie, bekämpfen offen die Traditionen der bürgerlichen Revolutionen¹⁹, die „Ideen von 1789“²⁰, die „jakobinische Staatsauffassung“, zu deren Vertretern Lippmann unter anderen auch Holbach, Diderot und Thomas Paine rechnet²¹. Der gegenwärtige bürgerliche Demokratie- und Freiheitsbegriff ist der politisch-ideologische Tragpfeiler der liberalen Gedankenwelt; dieser Begriff fußt aber auf dem Bewußtsein der Krise dieser Demokratie, auf dem Sumpfboden des Krisenmythos.

¹⁵ W. Röpke, Die Gesellschaftskrisis der Gegenwart, S. 35.

¹⁶ Schumpeter meint, daß „unsere Hauptschwierigkeiten bei der klassischen Theorie sich um die Behauptung gruppierten, daß ‚das Volk‘ eine feststehende und rationale Ansicht über jede einzelne Frage besitzt und daß es – in einer Demokratie – dieser Ansicht dadurch Wirkungskraft verleiht, daß es ‚Vertreter‘ wählt, die dafür sorgen, daß diese Ansicht ausgeführt wird“ (J. A. Schumpeter, Kapitalismus, Sozialismus und Demokratie, S. 427)

¹⁷ Ebenda, S. 428.

¹⁸ W. Lippmann, *Philosophia publica*, S. 76.

¹⁹ „Die liberale Bourgeoisie in Frankreich hat ihre Feindschaft gegenüber der konsequenten Demokratie schon in der Bewegung der Jahre 1789–1793 zu zeigen begonnen.“ (W. I. Lenin, Werke, Bd. 17, Berlin 1962, S. 402) Lenin hat den Unterschied und die Zusammengehörigkeit der beiden Typen der bürgerlichen Politik (bzw. Politiker) untersucht und erörtert. „In allen Ländern – und je zivilisierter, je freier ein Land ist, desto stärker – sind zwei Typen von bürgerlichen Politikern zu beobachten. Der eine Typ neigt offen zur Religion, zu den Purischkewitsch, zum offenen Kampf gegen die Demokratie und bemüht sich, diese Neigung theoretisch konsequent zu begründen. Der andere Typ spezialisiert sich darauf, eben diese Neigung durch *Liebäugeln* mit der Demokratie zu *verbergen*.“ (W. I. Lenin, Werke, Bd. 20, Berlin 1961, S. 123.) Diese Verwandtschaft hebt aber den Unterschied bzw. den Gegensatz zwischen den beiden Herrschaftsmethoden der Bourgeoisie keineswegs auf und macht die revolutionäre Arbeiterbewegung gegen diese Differenz keineswegs gleichgültig. „In Wirklichkeit bildet die Bourgeoisie in allen Ländern unvermeidlich zwei Systeme des Regierens heraus, zwei Methoden des Kampfes für ihre Interessen und für die Verteidigung ihrer Herrschaft, wobei diese zwei Methoden bald einander ablösen, bald sich miteinander in verschiedenartigen Kombinationen verflechten. Die erste Methode ist die Methode der Gewalt, die Methode der Verweigerung jeglicher Zugeständnisse an die Arbeiterbewegung, die Methode der Aufrechterhaltung aller alten und überlebten Institutionen, die Methode der unnachgiebigen Ablehnung der Reformen ... Die zweite Methode ist die Methode des ‚Liberalismus‘, der Schritte in der Richtung auf die Entfaltung politischer Rechte, in der Richtung auf Reformen, Zugeständnisse usw.“ (W. I. Lenin, Werke, Bd. 16, Berlin 1962, S. 356.) Dieser Unterschied, ja Gegensatz erscheint zur Zeit der allgemeinen Krise des Kapitalismus in gewissen historischen Situationen in den Polen der *bürgerlichen Demokratie* und des *Faschismus* (wobei sich dieser in einigen seiner Formen, besonders in der deutschen – neben der offenen und brutalen Anwendung der Gewalt – auch pseudorevolutionärer und pseudosozialistischer Demagogie bedient hat). Wo und wann aber diese Alternative nicht im Vordergrund steht, wo und wann die bürgerliche Demokratie von innen her begrenzt, entleert und abgebaut wird, wo und wann komplizierte Verfilzungen der bei Lenin geschilderten zwei Methoden und ihrer Modifikationen in der politischen Praxis und Ideologie vorherrschen, löst sich auch dort und dann der Unterschied zwischen (revidiertem, umgestaltetem) politischem Liberalismus und extrem reaktionärem Konservatismus nicht auf. Burnhams apokalyptische Vision in den 60er Jahren war z. B. bestimmt, die These zu illustrieren, daß der Liberalismus – selbst der konservativ umgedeutete Liberalismus – der „Selbstmord des Westens“, der Wegbereiter des Kommunismus sei. (Vgl. J. Burnham, *Begeht der Westen Selbstmord? Ein Versuch über Bedeutung und Zukunft des Liberalismus*, Düsseldorf/Wien 1965) Die Kontroverse zwischen politischem Liberalismus und extrem reaktionärem Antiliberalismus betrifft heutzutage nicht nur die Art und Weise der *inneren* Machtausübung der Bourgeoisie, sondern auch – und noch mehr – *ihr Verhältnis zur sozialistischen Welt*.

²⁰ Vgl. W. Röpke, Die Gesellschaftskrisis der Gegenwart, S. 68 ff.

²¹ Vgl. W. Lippmann, *Philosophia publica*, S. 79 ff.

So sehr die Typen der bürgerlichen Apologie in dieser Periode auch verflochten sind, bestehen jedoch, insbesondere auf den abstrakteren Stufen des Krisenbewußtseins, die relativ selbständigen Tendenzen der „sozialtechnologischen“ Ideenwelt und des Krisenmythos fort. Zu dieser Zeit wird Parsons' Konzeption ausgebaut und in die kodifizierte „große Theorie“ der amerikanischen Soziologie (und dadurch gewissermaßen der bürgerlichen Soziologie im allgemeinen) verwandelt. Der Werdegang der Parsonsschen Sozialphilosophie widerspiegelt den Periodenwechsel der allgemeinen Krise und dementsprechend die Hervorkehrung der „Sozialtechnologie“. Parsons' erstes bedeutendes Werk in der zweiten Hälfte der 30er Jahre vertritt noch programmatisch *„die voluntaristische Theorie des Handelns“*²², die er hauptsächlich der deutschen idealistischen Gesellschaftstheorie, zunächst Max Webers Lehren, entlehnt. In seiner „strukturell-funktionalistischen“ Theorie nach dem zweiten Weltkrieg wird der Nachdruck vom Willen des handelnden Individuums auf *das Gleichgewicht und die Stabilität des „Systems“* verlegt.²³ Der Unterschied zwischen der neueren und der alten Auffassung von Parsons ist aber relativ. Zum einen erscheint, Max Weber folgend, „das Gesetz der wachsenden Rationalität“ auch in seiner früheren Konzeption als „eine fundamentale Verallgemeinerung hinsichtlich der Handlungssysteme“, und Parsons ist gewillt, Max Webers „fatalistische Schlußfolgerungen“ zu unterschlagen, indem er diese der „Reifikation der theoretischen Systeme“ zuschreibt²⁴. Zum anderen bleibt aber der individualistisch-voluntaristische Ausgangspunkt auch in Parsons' neuerer Theorie aufrechterhalten²⁵, ein von diesem Ausgangspunkt hergeleiteter Begriff gilt – zum „analytischen Behufe“ – als „die signifikanteste Einheit der Sozialstrukturen“²⁶. Es beharren – eher als latente Voraussetzungen – auch das Krisenbewußtsein, die Angst, die Brüchigkeit des Glaubens an das Gleichgewicht und die Stabilität des „Systems“ und der Glaube an diese Brüchigkeit: und zwar nicht nur in dem Sinn, daß das System der neben- und untereinander geordneten, zu immer komplizierteren formellen Distinktionen gezwungenen Parsonsschen *Begriffe* auf dem Gedanken des individuell-voluntaristischen Handelns, also auf einer vom Standpunkt des Gleichgewichts und der Stabilität des „Systems“ unsicheren Grundlage ruht, sondern auch in dem Sinne, daß der fast in jeder Erwägung wiederkehrende Imperativ des Gleichgewichts und der Stabilität des „sozialen Systems“ eigentlich auf deren Bedrohtsein reagiert. Dieses Krisenbewußtsein offenbart sich dann und wann auch unmittelbar: den Widerspruch des sich im Zustand der allgemeinen Krise befindenden kapitalistischen (besonders des staatsmonopolistischen) Systems faßt Parsons, nach der bekannten Schablone, als „das unvermeidliche und universelle, sehr grundlegende Dilemma“ der „sozialen Systeme und insbesondere der Gesellschaften großen Maßstabes“ auf. „Die sozialen Systeme, insbesondere die Gesellschaften großen Maßstabes, können nur mittels eines Systems institutionalisierter Werte leben, dem sich die Mitglieder ernsthaft verpflichten und anschließen müssen. Andererseits müssen diese Systeme imstande sein, Kompromisse hinzunehmen und sich anzupassen, viele Handlungen zu erdulden, die von ihren dominierenden Werten her schlecht sind. Scheitert dies, so werden das Widerstreben und das Zurückziehen befördert, die Kontinuität des Systems selbst auf der schon erreichten Stufe der Integration gefährdet. In dieser Paradoxie bestehen die Hauptquelle der Entstellung und der Instabilität der sozialen Systeme und die meisten Hauptkeime des sozialen Wandels.“²⁷ Bangt auch Parsons um das Gleichgewicht und die Stabilität des „Systems“, liegt auch das Bewußtsein der

²² T. Parsons, *The Structure of Social Action*, p. 11.

²³ „Die frühe antiutilitäre oder ‚voluntaristische‘ Theorie von Parsons war zum Teil eine Antwort auf die sozialen Konflikte und die Demoralisierung, welche die große Depression hervorgerufen hatte“, schreibt Gouldner. Nach dem zweiten Weltkrieg habe sich Parsons' Auffassung modifiziert; „die neue, strukturelle Vision von Parsons' Werk, ein aus aufgeschichteten Begriffen aufgebauter schiefer Turm, entsprach der Periode der sozialen Wiedervereinigung, die das ständige, wenn auch latente Gefühl der enormen Möglichkeiten der Wirrnis aufbewahrte.“ (A. W. Gouldner, *The Coming Crisis of Western Sociology*, London 1971, pp. 141 f.) Gouldner kennzeichnet jenen Zeitraum als „Periode der sozialen Wiedervereinigung“, in der es dem amerikanischen Finanzkapital gelungen ist, mittels der Kombination von direktem Druck und gewissen wirtschaftlichen Zugeständnissen sowie auch nicht zuletzt mittels des kalten Krieges den Klassenkampf des Proletariats zu zähmen und zurückzudrängen. Parsons' Theorie hat das „Gleichgewicht des Systems“ nicht nur passiv zur Kenntnis genommen, sondern auf ihre abstrakte Art auch aktiv verteidigt.

²⁴ T. Parsons, *The Structure of Social Action*, pp. 752 ff.

²⁵ Vgl. unter anderen T. Parsons, *Essays in Social Theory*, Glencoe, Ill. 1958, p. 228.

²⁶ In: *Toward a General Theory of Action*, ed. by T. Parsons/E. A. Shils, New York and Evanston 1962, pp. 23, 190.

²⁷ Ebenda, p. 179.

unumgänglichen Konflikte und Dilemmas, der Wankelmütigkeit und Bedrohtheit des „Systems“ im Hintergrund seiner Auffassung, so stellt seine Theorie über das „Handlungssystem“ (das sowohl das „soziale System“ als auch das „Persönlichkeitssystem“, das „kulturelle System“ und den Verhaltensorganismus einschließt) dennoch den äußersten Pol der „sozialtechnologischen“ Illusionen der späten 40er, der 50er und der frühen 60er Jahre dar, insofern sie – mindestens auf der Ebene der abstrakten Schemata – die These der „wachsenden Rationalität“ von der Idee der fatalen Krise trennen, ihren Zusammenhang, der als ein wesentliches Motiv in Max Webers Lehre, aber auch in der Mannheimschen und Popperschen Vorstellung der „Sozialtechnologie“ gilt, abschwächen, ja eliminieren will. Parsons' Theorie zufolge sei alles, was gegen die Stabilität des „Systems“ wirke, „dysfunktional“²⁸, weiche von der Norm und dem Normalen ab. Ihre *Fragestellung* (und nicht bloß irgendeine Gruppe ihrer Thesen) konzentriert sich auf das stabile „System“ und auf die Stabilität des „Systems“. In der Parsonsschen Gedankenwelt führt der ihnen ein-[122]gepflanzte Zweck die Begriffe, den Willen der Individuen und das Funktionieren der Institutionen zur Stabilität und zum Gleichgewicht, das als Ziel der Ziele gelte²⁹; das Handeln orientiere sich auf die Stabilität und das Gleichgewicht, denen es ihre „Rationalität“ entnehme (Max Weber folgend führt auch Parsons diese „Rationalität“ auf das abstrakt-allgemeine Verhältnis von Mittel und Zweck zurück); die „funktionellen Imperative der Handlungssysteme“³⁰ seien auf die Stabilität und das Gleichgewicht gerichtet, diese aber vom „Inertiegesetz“ des Gesellschaftsprozesses³¹ sanktioniert.

Parsons rechtfertigt, erläutert und verteidigt Stabilität und Gleichgewicht des „sozialen Systems“, sein krisenfreies Funktionieren durch ein Begriffssystem, das die wirklichen historisch-gesellschaftlichen Widersprüche zum Teil ignoriert, ihnen zum Teil verbal die Schärfe nimmt, sie zum Teil in formelle Bestimmungen auflöst. Seine Theorie strebt auch in jener Hinsicht eine Synthese an; als sie versucht, die miteinander polemisierenden Strömungen des spätbürgerlichen Denkens zu vereinigen, auszusöhnen: sie beruft sich sowohl auf den Behaviorismus als auch auf den Freudismus, sie setzt nicht nur den deutschen lebensphilosophisch-geistesgeschichtlichen Idealismus fort – indem sie sich zum individualistischen Voluntarismus bekennt –, sondern, insbesondere nach dem zweiten Weltkrieg, auch die positivistische Soziologie und Philosophie, der sie ihren Systembegriff entlehnt. Der Zusammenhang von „sozialtechnologischer“ Ideenwelt und Positivismus zeigt sich auch in Parsons' Auffassung, obwohl er etliche Thesen des Positivismus bestreitet und sich in seinen Aussagen vom Positivismus abgrenzt. Dennoch stammen nicht nur die entleerte und zum Fetisch erhobene Systemkategorie, sondern auch der offensichtliche Ahistorismus³² und der statische Charakter der Begriffe, der Methode und der Theorie, die erkenntnistheoretische Attitüde vom Positivismus (oder sind mit ihm verwandt). Parsons' Konzeption büßt für das Setzen der Stabilität und des Gleichgewichts des

²⁸ T. Parsons, *Essays in Sociological Theory Pure and Applied*, Glencoe, Ill. 1949, p. 22. – Gouldner verweist auf den Dualismus, der in der Parsonsschen Gesellschaftstheorie liegt: es gibt eine unauflösbare Zwiespältigkeit zwischen dem „Modell des unsterblichen und unveränderlichen sozialen Systems, der Parsonsschen Abart der unwandelbaren platonischen Idee oder Form“ einerseits, der Annahme einer „veränderlichen und sich vom Ewigen Modell trennenden“ menschlichen Erscheinungswelt andererseits. (Vgl. A. W. Gouldner, *The Coming Crisis of Western Sociology*, pp. 356 ff.)

²⁹ „Parsons scheint dem ‚Gleichgewicht‘ öfters einen teleologischen Status zu verleihen; bei ihm treibt nicht der Hunger die Menschen zur Suche nach Lebensmitteln, sondern die Menschen suchen eher nach ‚Gleichgewichts‘-Zielen. Parsons betrachtet die Konzeption des ‚Systems‘ meistens als eine kantianische Voraussetzung des wissenschaftlichen Schließens, obwohl dazu noch solche Obertöne kommen, wie das ‚statische‘ planetare ‚System‘, die innere Logik des hypothetisch-deduktiven ‚Systems‘, das ‚System‘ im Sinne des mit einem direktiven Schema der Selbsterhaltung ausgerüsteten biologischen Organismus, und manchmal wird bei ihm jegliche Menge von Seienden zum ‚System‘, in der es einen großen Grad von gegenseitigem Zusammenhang oder die Bedingungen des Gleichgewichts gibt“, schreibt L. S. Feuer. Er ist nicht weniger Antimarxist als Parsons; ihn irritiert nicht die apologetische Absicht, sondern ihre Parsonssche Durchführung. (In: *The Journal of Philosophy*, Vol. LIX, No. 7/1962, pp. 190 f.)

³⁰ T. Parsons, *An Outline of the Social System*, in: *Theories of Society, Foundations of Modern Sociological Theory*, ed. by T. Parsons/E. Shils/K. Naegle/J. R. Pitts, Vol. I, Glencoe, Ill. 1961, pp. 36 ff.

³¹ T. Parsons, *The Social System*, London 1971, p. 482

³² Die Begriffe von Parsons bleiben auch in seinen historisch-komparativen Untersuchungen dem Wesen nach ahistorisch. Er unterscheidet drei Stufen der Entwicklung: die „primitive“, die „intermediäre“ und die „moderne“, er erkennt also eigentlich nur zwei grundlegende Stadien an, sein Denken ist vom Gegensatzpaar des „Primitiven“ und des „Modernen“ bestimmt. (Vgl. I. Parsons, *Societies. Evolutionary and Comparative Perspectives*, Englewood Cliffs, N. J. 1966)

„Systems“: nur eine abstrakt-allgemeine Theorie, die von *zweifelhaftem erkenntnistheoretischem Status* ist, kann die vollständige Stabilität und das erwünschte Gleichgewicht des „sozialen Systems“ – näher des. gegenwärtigen Kapitalismus – behaupten. Die Ablehnung der „Reifikation“ der Theorie ist schon im frühen Werk von Parsons zweideutig: er verweist auf den Unterschied zwischen Theorie und Realität, schreibt aber – sich auf Husserl berufend – seiner theoretischen Auffassung einen „phänomenologischen Charakter“ zu (ihr begriffliches Bezugssystem sei unwandelbar und widerspiegele nicht die Erscheinungen der Wirklichkeit „im empirischen Sinne“³³). Er [123] bekennt sich zu einem „analytischen Realismus“, setzt sich mit dem positivistischen Empirismus auseinander, bricht aber – im Geiste des positivistischen Antiempirismus – die Kontinuität von Theorie und Empirie ab, zweifelt die Möglichkeit des Wirklichkeitsinhalts der Theorie. an und konstruiert auch seine Theorie auf solche Weise: er stellt also ihre Wissenschaftlichkeit in Frage³⁴. Dieses Verfahren – infolgedessen die Theorie auf ein erkenntnistheoretisches Niemandsland verlagert wird – befreite Parsons früher von der Anerkennung der. pessimistischen Krisenkonsequenzen Max Webers. Später aber bewahrt die „theoretische Annahme“ des Gleichgewichts und der Stabilität des „Systems“ davor, daß man die Theorie mit den Zusammenhängen der Tatsachen konfrontieren müsse; als „empirische Verallgemeinerung“ wäre sie zu einer solchen Konfrontation genötigt. Diese Begriffe der Parsonsschen Theorie sind zwiespältig, abstrakt-allgemein, zugleich unmittelbar der Empirie entnommen. In den unhistorisch-statischen Kategorien kommt die *Oberfläche* des gegenwärtigen Kapitalismus so zum Ausdruck, wie diese Oberfläche *im apologetischen Bewußtsein* erscheint. Was ihre Grundgedanken angeht, übersetzt Parsons’ Konzeption letzten Endes flache Gemeinplätze, die aber Gemeinplätze dieses apologetischen Bewußtseins sind, in einen äußerst komplizierten Jargon. Sofern Parsons die „natürlichen“ Forderungen der Stabilität und des Gleichgewichts des „sozialen Systems“ als solche fixiert, so sagt er – in den Raum des Abstrakt-Allgemeinen transponiert – *dasselbe*, was er, gegen Wright Mills polemisierend, *in Verteidigung des heutigen Gesellschaftssystems* der USA behauptet. „Es ist notwendig, daß das Gleichgewicht zwischen der freien Wirtschaft und der Regierungsgewalt zugunsten dieser beträchtlich verlagert werde. Wir brauchen eine stärkere Regierung, als jene, an die wir traditionell gewöhnt sind, und wir müssen ihr mehr Vertrauen schenken.“³⁵ So treten in den abstrakten Beweisführungen und ihren „empirischen“ Einlägen die aktuellen Themen der Apologie zutage: die Konzeption der industriellen Gesellschaft³⁶ oder die Vorstellung vom Ende der im bisherigen historischen „Zyklus“ vorherrschenden Ideologien³⁷. Die Synthese erweist sich wieder als Eklektizismus – denn Kaiser, was des Kaisers, und Gott, was Gottes ist, zu geben: er vermeint zugleich der (positivistisch gedeuteten) Wissenschaft *und* der Religion, Max Weber *und* Pareto, dem Individuum *und* dem „System“ Platz zu gewähren und Recht zu geben. Parsons’ Versuch erleidet ein zweifaches Fiasko; er kann einerseits aus dem Willen des einzelnen, der (beinahe existentialistisch konzipierten) Beziehung des „Ich“ und des „Anderen“ das „soziale System“ nicht konstruieren, das [124] er dem individuell-voluntaristischen Handeln von außen her überordnen muß, andererseits hat das Individuum im Parsonsschen System letztlich fast keinen reellen oder sogar bewußtseinsmäßigen Bewegungsraum³⁸.

Neben den relativ „reinen“ Spielarten der „sozialtechnologischen“ Ideologie (wobei die Theorie von Parsons nicht die einzige Form ist) leben auch in dieser Periode der allgemeinen Krise die Abwandlungen des Krisenmythos fort, zum Teil passen sie sich den veränderten Umständen an bzw.

³³ Vgl. T. Parsons, *The Structure of Social Action*, pp. 733 ff. – Die Parsons sehe „große Theorie“ – die abstrakte Rechtfertigung der „Sozialtechnologie“ trennt sich von der für die „Sozialtechnologie“ nötigen empirischen Erkenntnis.

³⁴ Vgl. R. A. H. Robson, *The Present State of Theory in Sociology*, in: *Problems in the Philosophy of Science*, ed. by I. Lakatos and A. Musgrave, Amsterdam 1968, pp. 354 f.

³⁵ T. Parsons, *Structure and Process in Modern Society*, Glencoe Ill. 1960, p. 241.

³⁶ Vgl. unter anderem T. Parsons, *Essays in Sociological Theory*, p. 333.

³⁷ Vgl. I. Parsons, *Intellektuelle Reaktionen auf den Rationalisierungs-Prozeß*, in: *Soziologie zwischen Theorie und Empirie*, hrsg. von W. Hochkeppel, München 1970, S. 170.

³⁸ „Parsons behauptet, daß er den Positivismus eben deswegen verwirft, weil dieser die menschlichen Werte und den Voluntarismus nicht berücksichtigt. Aber ... die Parsonssche Freiheit scheitert in einer Welt, in der die soziale Kontrolle die Aufsicht über die Interiorisierung der dominierenden Werte führt; die menschliche Freiheit erscheint im Parsonsschen integrierten System als epiphänomenal, wo die Revolutionäre und die Reformer zu den Abweichlern gerechnet werden“, schreibt L. S. Feuer. (In: *The Journal of Philosophy*, Vol. LIX, No. 7/1962, p. 192)

reproduzieren sie sich. Infolge der realen Gefahr des thermonuklearen Krieges und der eigenartigen Entfremdungseffekte des staatsmonopolistischen Kapitalismus finden die Krisenmythen eine neue Dimension und einen neuen Widerhall. Jaspers folgt in seiner Ende der 40er Jahre aufgestellten Krisendiagnose³⁹ noch dem früheren Schema, das er Anfang der 30er Jahre in der „Geistigen Situation der Zeit“ konzipiert hat: die „ungeheure Krise“ unserer Zeit entstehe aus der Herrschaft von Wissenschaft und Technik, sie offenbare sich auch darin, daß die Massen „zu einem entscheidenden Faktor des Geschehens“ würden, die überlieferten Werte sich auflösten. Bei der Beurteilung der Aussichten der Gegenwart und Zukunft beschwört Jaspers wieder Tocqueville, Burckhardt und Nietzsche herauf. An der „Wende der Zeiten“ stellt er aufs neue die universelle und existentielle Angst fest, ruft die Erlebnisse des Faschismus und des zweiten Weltkrieges, die Erfahrungen des derzeitigen Kapitalismus – die „Angst vor dem Unbestimmten der Gefahr, der Unsicherheit, der Bodenlosigkeit der Freiheit“ – zum Zeugen auf und gliedert auch den mit der Nicht-Freiheit gleichgesetzten Sozialismus und die Furcht vor diesem in die universelle Angst ein. „Die Angst ist zu bejahen. Sie ist ein Grund zur Hoffnung.“⁴⁰ Der alte – und in den lebensphilosophischen Krisenmythen zurückkehrende – Inhalt verändert sich aber, indem das zwischen Angst und Hoffnung schwebende spätbürgerliche Zeitbewußtsein den Sozialismus für sein unmittelbares Grundproblem erachtet. Jaspers rechnet gegenüber dem Sozialismus jene „Freiheit“ zu den Aussichten, zu den sich auf Furcht gründenden Hoffnungen, in deren Begriff er die lebensphilosophische Krisenkategorie mit gewissen Elementen des konservativen Liberalismus verbindet. Innerhalb des Krisenmythos erscheinen auch Motive der „Sozialtechnologie“: gegen die sozialistische Planwirtschaft empfiehlt Jaspers die goldene Mitte von „freier Marktwirtschaft“ und „Planung“⁴¹, wobei er solche Hoffnungen auf ihre Kombination setzt⁴², die gelegentlich der Ideenwelt der „Sozialtechnologie“ selber problematisch dünkten. Diese Hoffnung ist aber in Jaspers' Vorstel-[125]lung einem die Gegenwarts- und Geschichtsbetrachtung des Krisenmythos bestimmenden Tragismus untergeordnet; ihm zufolge sei nur der Glaube imstande, sich dem existentiellen Schicksal der Technik und der Wissenschaft zu widersetzen, Hoffnung zu tragen.

Dieser Tragismus, die apokalyptische Vision, kommt auch in Alfred Webers Krisenkonzeption zum Vorschein. Ende der 40er Jahre legt er seine Zeitdiagnose als Schlußkapitel zur Wiederauflage seines in der ersten Hälfte der 30er Jahre verfaßten Werkes dar, die Kontinuität der Ansicht auch auf diese Weise hervorhebend.⁴³ Alfred Weber vertrat in den 30er Jahren das bekannte Krisengebilde: es sei die „Schicksalsstunde“ des modernen Kapitalismus, der modernen Technik, hereingebrochen, weil der rationale Intellektualismus und seine Philosophie in die Krise geraten seien.⁴⁴ Das Ende der 40er Jahre geschriebene Schlußkapitel liest aus den inzwischen eingetretenen Ereignissen und der damaligen Situation die Bestätigung dieser Einschätzung heraus. Auch in Alfred Webers Zustandsbericht nimmt die Konfrontation mit dem realen Sozialismus die zentrale Stellung ein; er berücksichtigt aber die Entwicklungen des staatsmonopolistischen Kapitalismus in Termini, die sich mehr der Erscheinungswelt annähern, als jene von Jaspers. In Alfred Webers Vorstellung erscheint vielleicht ausgeprägter, was auch zum Wesen der Jaspersschen Auffassung gehört: die Krisenmythen dieser Periode

³⁹ K. Jaspers, *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*, Frankfurt (Main) 1956, S. 81 ff.

⁴⁰ Ebenda, S. 147.

⁴¹ Vgl. ebenda, S. 171 ff. – Die Entwicklung der Gesellschaftskonzeption und politischen Ansichten Jaspers' führte später durch den Tiefpunkt seines Buches über die Atombombe bis zur liberalen Kritik an den Verhältnissen in der BRD; die Untersuchung dieses Weges steht außerhalb des Rahmens dieser Ausführungen.

⁴² „Was der technische Apparat an Planung und Organisation unumgänglich hervorbringt, wenn er gut arbeiten soll, scheint nicht grundsätzlich unvereinbar mit freier Konkurrenz, Rechtsstaat und menschlicher Freiheit überhaupt.“ (Ebenda, S. 174)

⁴³ Vgl. A. Weber, *Kulturgeschichte als Kultursoziologie*, München 1960.

⁴⁴ „Der Westen steht wieder dort, wo Anaximander gestanden hat, vor dem Apeiron, dem intellektuell Unerfaßlichen, nur außerintellektuell Erfahrbaren als dem eigentlichen Untergrund der Welt, das heißt aber am Zusammenbruch seines metaphysischen Wissens als eines allgemeingültig aufzwingbaren, weil intellektuellen. Dieser Zusammenbruch, der die Grenzen des Intellektualismus klarlegt, die Möglichkeit einer metakausalen, außerraumzeitlichen Welterfassung offenbar gemacht hat, scheint die Tore zu öffnen zu dieser, zu einem wahren Transzendentalismus und zu einer wieder wirklich geglaubten neuen religiösen Jenseitswelt.“ (Ebenda, S. 440) – Vgl. auch A. Weber, *Prinzipien der Geschichts- und Kultursoziologie*, München 1951, S. 54 ff. – Eine ähnliche Auffassung vertritt A. Vierkandt, *Die Grundlagen der heutigen Gesellschaftskrise*.

schließen viele Elemente der „sozialtechnologischen“ Gedankenwelt in sich ein. Der „Sozialtechnologie“ kommt in diesen Krisenmythen eine zweifache Rolle zu. Zum ersten erscheint – wie schon bei Max Weber – die fetischisierte „Sozialtechnologie“ als Äußerung und Faktor der Krise, als Moment der vollständigen „Rationalisierung“. Alfred Weber deutet Burnhams Konzeption von der „Revolution der Manager“ derart, daß diese als „Teil einer zivilisatorischen Struktur tendenz allgemeiner Art“ zu erkennen sei. „Diese Umwälzung schafft den Verwaltungs Leviathan als äußere Gebildeform des Daseins, sei es in der mit ihr verschmolzenen staatlichen Sphäre wie im übrigen Leben – überall.“⁴⁵ Zum zweiten gliedern die Krisenmythen die „Sozialtechnologie“ in ihre Gebilde ein, wobei sie jene als eine Möglichkeit des alltäglichen Funktionierens des Systems, der Entladung der unmittelbar drohenden Spannungen, der Überbrückung einiger Widersprüche (bei Fortbestehen der für von vornherein als unauflösbar angesehenen grundlegenden Antagonismen) interpretieren. Alfred Weber möchte der „modernen Daseinsapparatur“ mittels einer utopischen Verbesserung der „Sozialtechnologie“, der staatlich kontrollierten wirtschaftlichen „Selbstverwaltung“, eines „wirklich freien demokratischen [126] Sozialismus“ Schranken setzen⁴⁶ (worin er sich vom konservativen Jaspers unterscheidet). Der „Sozialtechnologie“ wird bei ihm zwischen der universell-historischen und der individuell-seelischen Krise Platz gewährt; ein labiler Platz, denn im Ganzen des Krisenmythos sei die „Sozialtechnologie“ mehr Quelle und Anzeichen der Krise als ihre provisorische und partielle Überbrückung. Es bleibt die apokalyptische Perspektive, deren dunkles Gewölk sich über den Landschaften der Gegenwart und Zukunft ausbreitet. „Die Geschichtsphilosophie unserer Tage ist beherrscht von einem apokalyptischen Grundton“, äußert O. Veit. „Zusammenbruch, Katastrophe, Untergang, Dämmerung, Ende – das sind die Schlagworte, die in keiner kulturkritischen Betrachtung fehlen ... So besteht über die Grundlagen des heutigen Geschehens eine tiefgreifende Unsicherheit, und die apokalyptische Stimmung der Gegenwart erhält immer neue Nahrung. Fast ist die Gewißheit des Kulturunterganges oder mindestens der ‚Kulturkrise‘ zum Gemeinplatz der europäischen Geisteswelt geworden.“⁴⁷

Selbst den Gleichgewicht und Stabilität versprechenden und fordernden „sozialtechnologischen“ Ideologien mangelte es kaum am Mysterium des Krisenbewußtseins, wenn auch nicht als Vorgefühl der Apokalypse, so doch als geschichtsphilosophischem Hintergrund, als anthropologischer Gegebenheit. Sogar in Parsons' Gedankenwelt sind die Freudsche Idee des wesentlichen Zwiespalts des Menschen oder eine gemilderte Form des Tragismus der Gesellschafts- und Geschichtsauffassung Max Webers wichtige Momente. Und Lippmann, eben weil er in der politischen Ideologie und in der Analyse der politischen Ereignisse die ständige Präsenz der Spannungen aus geringerer Entfernung wahrzunehmen hatte, konzipierte das Krisenbewußtsein markanter und artikulierter als Parsons. Die eine wirksame Realisierung der „Sozialtechnologie“ begründende Lippmannsche „*Philosophia publica*“ hielt den Gedanken aufrecht: „seit dem Niedergang der öffentlich-staatlichen Ordnung im ersten Weltkrieg gibt es für die Massen keine Sicherheit mehr, gibt es für niemanden Sorglosigkeit und Seelenfrieden“. Lippmann brachte diesen Zustand – den Krisenmythen folgend – mit dem Mysterium des Verhältnisses von Individuum und Gesellschaft schlechthin, mit dem hoffnungslosen Dilemma „des modernen Menschen“ in Zusammenhang.⁴⁸ Zu dieser Zeit durchdrang – auch beim Primat der „sozialtechnologischen“ Ideologie – das Erlebnis *der universellen Labilität, der geistig-psychisch-moralischen Krise* das bürgerliche Bewußtsein. Der *Mysterium*-Charakter des Krisenerlebnisses kam damals nicht so sehr in der [127] idealistischen Deutung des sozialökonomischen Inhalts der Krise zum Ausdruck, sondern eher in den Illusionen, daß dieses Krisenbewußtsein keine sozialökonomischen Gründe hatte. Es dünkte einem, die „Sozialtechnologie“ – und ihre Ideologie – hätte die sozialökonomischen Probleme in den Griff bekommen; dennoch blieb die allgemeine Angst und Ungewißheit. Das Krisenbewußtsein im Vordergrund (oder sogar im Hintergrund) der „sozialtechnologischen“ Ideenwelt wurde gänzlich

⁴⁵ A. Weber, Kulturgeschichte als Kultursoziologie, S. 461. – Das „Zivilisationsschema“ „baut auch überall eine Struktur auf, in der der zum Spezialisten gewordene Mensch *Funktionär* dieser Struktur wird“. (Ebenda, S. 459) Unter diesen universellen „Funktionalismus“ subsumiert Alfred Weber auch den realen Sozialismus.

⁴⁶ Ebenda, S. 484 f.

⁴⁷ O. Veit, Die Flucht vor der Freiheit. Versuch zur geschichtsphilosophischen Erhellung der Kulturkrise, Frankfurt (Main) 1947, S. 3 f.

⁴⁸ W. Lippmann, *Philosophia publica*, S. 126 ff.

zum Rätsel – entsprechend der Irrationalität, die die lebensphilosophische Apologie als Wesen der Krise darstellte. Die Illusionen der dem menschlichen Dasein als solchem zugeschriebenen Krise und die Illusionen der den „Wohlfahrtsstaat“ gewährleistenden „Sozialtechnologie“ brachten, wie die einander gegenübergestellten, auf verschiedene Weise gekrümmten Spiegel des verwünschten Schlosses, ein kompliziertes, mehrfach vermitteltes, erschreckendes und verwirrendes Spiel zustande. Die charakteristische Krisendiagnose Hans Zbindens Mitte der 50er Jahre faßte die damaligen Gemeinplätze des bürgerlichen Denkens zusammen: „Selten schien eine Epoche derart wie die unsrige beherrscht, geradezu hypnotisiert von Ängsten, von Kollektivbesorgnissen wie von persönlichen Bangnissen, und groß ist die Anfälligkeit für Panik. Es ist wahrlich ein seltsames Bild: je mehr die Sicherheiten wachsen, desto geringer ist das allgemeine Vertrauen, je dichter der Ring von Bollwerken, desto stärker das Gefühl eines ständigen, vagen Bedrohtseins, um so unersättlicher die Sucht nach immer mehr und immer höheren Umzäunungen.“⁴⁹ Damals verbreitete sich die Bestrebung im bürgerlichen Bewußtsein, das Bezweifeln der allgemeinen kapitalistischen Krise, die Illusion ihrer Auflösung mit dem Setzen einer tieferen und universelleren ideologischen, seelischen und anthropologischen Krise zu ergänzen. Schelsky wies dem Pessimismus und der „Kulturkritik“ gegenüber auf die „Stabilisationsprozesse“ hin, die seiner Ansicht nach in den 50er Jahren – im Vergleich zu dem mit revolutionären Bewegungen und Strukturveränderungen geschwängerten 19. Jahrhundert – eine neue Situation erzeugt hätten; er behauptete, daß es in den westlichen Ländern keine Klassengesellschaft im Marxschen Sinne mehr gebe, daß sich die innerbetrieblichen Spannungen lösten, daß das Konsum- und Freizeitverhalten in den Mittelpunkt trete. Die „neuen, eigentümlichen Spannungszustände und sozialen Gegensätze“, ja „Gefährdungen“ der „neuen Gesellschaftsstruktur seien mit der „Verteilung des Wohlstands“ verknüpft (insofern erkannte Schelsky gewisse ökonomische und soziale Widersprüche in der „Wohlstandsgesellschaft“ an, bestritt aber deren Klassencharak-[128]ter), sie rühren ihm zufolge aber zunächst vom Widerstreit des einzelnen mit der „Bürokratie“, den „kleinen primären, intimen Gruppen und den „abstrakten Ordnungen und Superstrukturen“ her, sie seien ebenso unvermeidlich, wie die Befriedigung der „dem Sicherheitsstreben unterliegenden Grundbedürfnisse“ unmöglich⁵⁰. Hier galt also die „Sozialtechnologie“ als Argument zugleich für die Stabilität des Systems *und* für die Verewigung der Krise; die verbale Kritik an dem sozialen Pessimismus und der „Kulturkritik“ führte ein noch radikaleres Krisenbewußtsein ein. Im „sozialen Dasein“, das Schelsky zufolge nicht mehr durch Klassenkampf gespalten, durch innerbetriebliche Konflikte wenig beunruhigt und durch „Stabilisationsprozesse“ bestimmt sei, hat sich „die Realitätsverwirrung ... zu einem umfassenden Realitätsverlust gesteigert“.⁵¹

Das Krisenbewußtsein nahm die Darstellung etlicher sozialpsychologischer Spannungen auf⁵², wenn jene im psychologisierenden Idealismus blieb, die einzelnen sozialpsychologischen Erscheinungen aus sich selber oder aus moralischen Umständen erklärte, die Klassenkategorien jedoch von vornherein auslassend⁵³, sie der Auffassung subsumierte, die nach den psychischen Widersprüchen der Gesellschaft vor allem in der Sphäre des Konsums bzw. der Freizeit suchte⁵⁴. In den USA stimmte zwar selbst eine solche psychologisierende Kritik mit dem damals in der politischen und ökonomischen

⁴⁹ H. Zbinden, *Der bedrohte Mensch. Zur sozialen und seelischen Situation unserer Zeit*, Bern und München 1959, S. 12 f.

⁵⁰ Vgl. W. Vgl. H. Schelsky, *Auf der Suche nach Wirklichkeit*, S. 339 ff.

⁵¹ Ebenda, S. 392.

⁵² Vgl. D. Riesman/N. Glaser/R. Denney, *The Lonely Crowd*, New Haven/Conn. 1953 – W. H. Whyte Jr., *The Organization Man*, Garden City/N. Y. 1956.

⁵³ Riesman bezweifelte die Existenz einer herrschenden Klasse in den USA; er war der Meinung, daß „die Macht weitgehend auf interpersonellen Erwartungen und Attitüden basiert. Wenn Geschäftsleute *das Gefühl haben*, sie seien schwach und befänden sich in einer abhängigen Lage, so werden sie auch in der Wirklichkeit schwächer und geraten in eine abhängige Lage, welche materiellen Ressourcen ihnen auch zuzuschreiben seien“. (D. Riesman/N. Glaser/R. Denney, *The Lonely Crowd*, p. 253)

⁵⁴ Später hat Riesman in mancher Hinsicht die Auffassung von der „einsamen Masse“ korrigiert; seine modifizierte Auffassung setzte große Hoffnungen auf die Automation. Er hielt die gemeinsame Untersuchung der Arbeit und der Muße für nötig; er bekannte sich zu einem – amerikanisch interpretierten – „demokratischen Sozialismus“, suchte nach „neuen utopischen Zielen“, wollte einen „dritten Weg“ zwischen Kapitalismus und realem Sozialismus finden, wobei er das liberale Prinzip der Verbindung von Freiheit und Privateigentum aufrechterhielt. (Vgl. D. Riesman, *Abundance for What? And Other Essays*, London 1964, pp. 45, 93 ff.)

Ideologie vorherrschenden Bild, mit der Illusion einer heilen amerikanischen Gesellschaft, nicht überein; die Diagnosen des Krisenbewußtseins beeinträchtigen immer die Illusion einer mit einem stabilen, gut funktionierenden System zufriedenen Welt und eines solchen Menschen. Das kritische Potential aber, das in der wahrgenommenen sozialpsychologischen Problematik, im Unbehagen, in der Unzufriedenheit und Unbefriedigtheit steckte, ging im Kontext des bürgerlichen Krisenbewußtseins großenteils verloren. In der Darstellung der „einsamen Masse“, des „Organisationsmenschen“ kam das Krisenerlebnis als die andere Seite und als Derivat der scheinbar alleinherrschenden und allmächtigen „Sozialtechnologie“ zum Vorschein: die sozialpsychische Gegenwart wurde mit der Zersetzung *des* Individuums schlechthin identifiziert und erschien von dem der Vergangenheit entnommenen Standpunkt her (bei Riesman dem „innengelenkten Menschen“, bei Whyte der individualistischen Ethik des Protestantismus) als universeller und eher auswegloser Verfall.⁵⁵ Die „Sozialtechnologie“ und ihre Auswirkungen verkörperten sich hier in Gestalten geistesgeschichtlichen Charakters oder in halbmythischen Wesen. In Whytes Schilderung wurde die „Organisation“ zu einem solchen Wesen ver-[129]klärt, der „Organisationsmensch“ – das Mitglied der „heimatlosen Mittelklasse“ – zur „dominierenden Gestalt“ der amerikanischen Gesellschaft erhoben und mit eigener Ideologie, eigenen Neurosen und eigener Literatur versehen. Die Formeln von der „einsamen Masse“, des „Organisationsmenschen“ paßten – ihrer objektiven Tendenz nach – in die bürgerlichen Krisengebilde hinein, die den gesellschaftlichen Inhalt der kapitalistischen Krise verschleierten; Schelsky brauchte die Konzeption von Riesmans Buch nicht zu entstellen, um sich in seinem konservativ-fatalistischen Krisenbild auf die Darstellung der „einsamen Masse“ berufen zu können.⁵⁶

Der Nachdruck, den Schelsky Ende der 50er Jahre und Anfang der 60er Jahre auf die sozialen Konflikte gelegt hat, wich gewissermaßen schon von den früheren Formen der bürgerlichen Apologie ab, er kennzeichnete die Modifizierung der allgemeinen Krise des Kapitalismus. Bei aller Kontinuität der Probleme, Themen und Vorstellungen ging in der zweiten Hälfte der 50er Jahre und am Anfang der 60er Jahre eine bestimmte Veränderung vor: es modifizierten sich der Inhalt und das Verhältnis, die Bedeutung und die Konfiguration der gleichbleibenden Probleme, Themen und Vorstellungen, da dem Kapitalismus neue „Herausforderungen“ widerfuhren und infolge der neuen gesellschaftlichen Entwicklungen eine noch düstere und intensivere Krisenstimmung das bürgerliche Bewußtsein erfaßte. Als das erste und wichtigste Moment, als die grundlegende „Herausforderung“, die oftmals durch mehrfache Vermittlungen, manchmal aber direkt, auch in den abstrakten Sphären des philosophischen Krisenbewußtseins zum Vorschein kam, galten die Existenz, die Entwicklung und Auswirkung, das internationale Fortschreiten des *sozialistischen Weltsystems* (wobei das Übergreifen der sozialistischen Revolution auf Lateinamerika dem Sicherheitsgefühl der bürgerlichen – zunächst amerikanischen – Apologie eine besondere Wunde schlug). Die Erkenntnis, daß „wir uns an so vielen Stellen in der Defensive befinden“⁵⁷ (Lippmann), daß diese Phänomene mit dem erzwungenen Rückzug des Kapitalismus verbunden sind, stellte den Kampf der zwei Gesellschaftssysteme in die Perspektive des Krisenbewußtseins. Bei dem „Gleichgewicht der nuklearen Macht“⁵⁸ (und der spezifischen Qualität der thermonuklearen Kriegstechnik) erwies sich die Koexistenz als unvermeidlich, wobei aber das bürgerliche Krisenbewußtsein sich nicht abschwächte oder auflöste. „Der Sowjetunion ist es seit dem zweiten

⁵⁵ Deshalb war es auch möglich, die in ihren Auffassungen widergespiegelte Problematik abzulehnen. In diesen Werken, zu denen Harold Rosenberg – irrtümlich – ohne weiteres auch Wright Mills' radikal-kritisches Buch „White Collar“ rechnet, „steht der Gestalt des zerbröckelten Ich ... der aufrichtige dynamische Individualist des 19. Jahrhunderts gegenüber ... Der neue soziale Kritizismus blickt zurück; dies nimmt ihm die radikalen Implikationen und jegliche politischen und moralischen Konsequenzen. Ihre Klage, daß *jedes* gegenwärtige gesellschaftliche Verhalten zur Robotisierung tendiert, ist extremer, als es die der früheren Linken war. Sie impliziert, daß jedermann – ungeachtet der Unterschiede der sozialen Klassen, Funktionen, Ideen – gleichen, sich vertiefenden Prozeß der Dehumanisierung teilnimmt. Mittels dieses äußeren Extremismus schafft sie selbst eine Atmosphäre, in der man den sich entwickelnden Totalitarismus, vor dem es keine Rettung mehr gebe, zur Kenntnis nimmt.“ (H. Rosenberg, *America's Post-Radical Critics*, in: *The Intellectuals. A Controversial Portrait*, ed. by G. B. de Huszar, Glencoe, Ill. 1960, p. 524)

⁵⁶ H. Schelsky, *Auf der Suche nach Wirklichkeit*, S. 347. – Vgl. auch A. Gehlen, *Die Seele im technischen Zeitalter*, S. 39 ff. – H. Freyer, *Schwelle der Zeiten. Beiträge zur Soziologie der Kultur*, Stuttgart 1965, S. 271 f.

⁵⁷ W. Lippmann, *The Coming Tests with Russia*, Boston/Toronto 1961, p. 36.

⁵⁸ Vgl. W. Lippmann, *The Balance of Nuclear Power*, in: *New York Herald Tribune*, 30.11.1962.

Weltkrieg gelungen, ihre Macht sehr beträchtlich auszuweiten, ohne das Mittel des Krieges anzuwenden. Auf Grund bedeutender Faktoren ist anzunehmen, daß sich dies lange [130] Zeit fortsetzen kann, ohne daß dazu ein Krieg nötig wäre⁵⁹, schrieb Fritz Sternberg. Die drückende Tatsache der „realen kommunistischen Herausforderung“⁶⁰, die von dem unterschiedlichen Gang der Wirtschaftsentwicklung herrührt, ist seit Ende der 50er Jahre Bestandteil des Krisenbewußtseins – zwar mit gewissen, von der kapitalistischen Konjunktur und den momentanen Erfolgen oder Mißerfolgen in der sozialistischen Gesellschaftsentwicklung abhängigen Schwankungen, bald unreal übertrieben, bald nicht weniger unreal unterschätzt; dieser Tatbestand steigerte die bürgerliche Furcht vor der „geistigen Maschine der Propaganda“⁶¹. Zum Zweiten wirkte die „Herausforderung“ der *antikolonialen Revolution* und *nationalen Befreiungsbewegungen* bei der Vertiefung und Modifizierung des Krisenbewußtseins mit. Die weltweite und unaufhaltsame Entfaltung des Gegensatzes zwischen Imperialismus einerseits, Demokratie, nationaler Befreiung andererseits, die Existenz der Länder, die ihre politische Unabhängigkeit errungen haben, stellten die „westliche Gesellschaft“ vor eine „Prüfung“, und zwar nicht nur in ökonomischer und politischer, sondern auch in ideologischer Hinsicht.⁶² Die imperialistischen Kriege gegen die Befreiungsbewegungen beeinträchtigten den Einfluß der Schlagwörter „Freiheit“ und „Demokratie“, die Anwendung der raffinierteren und vermittelteren Methoden des Neokolonialismus stieß auf die ideelle und moralische Ablehnung des Kapitalismus⁶³: dies alles unterhöhlte das Selbstvertrauen und die Anziehungskraft der bürgerlichen Apologie. Die „sozialtechnologische“ Auffassung und der mit ihr verknüpfte bürgerliche Freiheits- und Demokratiebegriff erwiesen sich in dieser Sphäre der Welt als nicht anwendbar⁶⁴; trotz der neokolonialistischen Ad-hoc-Maßnahmen warf dies auf die „sozialtechnologische“ Ideenwelt im allgemeinen einen Schatten des Zweifels. Die auf weite Sicht ungelösten Probleme der in das System des Weltkapitalismus eingeschlossenen sogenannten Entwicklungsländer verstärkten die Krisenstimmung selbst auf dem Tätigkeitsgebiet der „Sozialtechnologie“, dessen Beschränktheit dem Universalitätsanspruch der „sozialtechnologischen“ Rationalität widersprach. Zwar paßte die Herausforderung der „dritten Welt“ in die den Untergang des Abendlandes verkündenden Krisenmythen – die Vision einer Vereinigung des Klassenkampfes und des Kampfes gegen die herrschenden „Rassen“ dämmerte schon bei Spengler herauf⁶⁵ –, die Krisenmythen boten aber hier keine allgemeine und anziehende geistige Alternative: sie hatten zu den Problemen dieser Völker nichts zu sagen⁶⁶. Zum dritten, wie dies auch aus Schelskys Erwägungen erhellt, begann schon zu dieser Zeit das Bewußtsein der [131] *inneren Konflikte* der „westlichen Gesellschaft“ in die bürgerliche Apologie einzudringen, aber es erhielten sich auch noch die Illusionen von der Harmonie. Seit der Mitte der 50er Jahre mußte man das Problem, daß die kapitalistische Gesellschaft „die Ursachen ihrer inneren Schwäche und unzulänglichen Einheit verstehe und wirksam bewältige“, als eine „grundlegende Herausforderung der geistigen und moralischen Kapazität der westlichen Gesellschaft“ ansehen⁶⁷. Damals glaubte nicht nur der den gesellschaftlichen Widersprüchen gegenüber verständnislose Lipset, daß „die fundamentalen

⁵⁹ F. Sternberg, *The Military and Industrial Revolution of Our Time*, London 1959, p. 49.

⁶⁰ Vgl. Th. Balogh, *The Challenge from the East*, in: *New Statesman*, 29.11.1958, pp. 750 f.

⁶¹ A. Toynbee, *Die heutige Weltlage und ihre Konsequenzen*, in: *Universitas*. H. 4/1961, S. 357 f.

⁶² Vgl. *The Political Economy of American Foreign Policy. Its Concepts, Strategy and Limits*, New York 1955, pp. 32, 179 ff.

⁶³ Vgl. *The Ideologies of the Developing Nations*, ed. by P. E. Sigmund Jr., New York/London 1963, p. 12.

⁶⁴ „Die alten liberalen Gemeinplätze üben keine Anziehungskraft mehr auf jene Nationen aus, die sich rasch der Industrialisierung zuwenden wollen, und sie bewundern, wie diszipliniert der Kommunismus dem Anschein nach die Probleme der wirtschaftlichen Modernisierung und Umverteilung angreift.“

(J. F. Kennedy, *A Democrat Looks at Foreign Policy*, in: *Foreign Affairs*, Vol. 36, No. 1/1957, p. 53) – Vgl. auch J. K. Galbraith, *The Poverty of Nations*, in: *The Atlantic*, October 1962.

⁶⁵ Vgl. O. Spengler, *Jahre der Entscheidung*, Teil I: *Deutschland und die weltgeschichtliche Entwicklung*, München 1933, S. 147 ff.

⁶⁶ Dies schließt keineswegs aus, daß die Krisenmythen (wie auch die „sozialtechnologischen“ Ideologien) einen bedeutenden Einfluß in der „dritten Welt“ gewinnen. Dieser Einfluß erscheint in der Form direkter Aufnahme oder wird durch eigenartige „Synthesen“ vermittelt, wie Senghors Auffassung der „négritude“, die größtenteils auf lebensphilosophischen Grundlagen fußt, bzw. auf dem kleinbürgerlich-revolutionären Flügel der nationalen Befreiungsbewegung die Bauernkriegskonzeption Fanons, die aus Sartres existentialistischem Tragismus schöpft.

⁶⁷ *The Political Economy of American Foreign Policy*, p. 32.

politischen Probleme der industriellen Revolution gelöst worden sind“⁶⁸, sondern auch der den Spannungen und Gegensätzen gegenüber empfindsamere Gunnar Myrdal war der Meinung, daß es dem „Wohlfahrtsstaat“ gelungen sei, eine gewisse Übereinstimmung der Interessen zu erzielen, und daß im Rahmen der allgemeinen politischen Harmonie „die innere politische Auseinandersetzung immer mehr einen technischen Charakter annimmt“⁶⁹. Galbraith' Buch „Gesellschaft im Überfluß“ machte eine Reihe von Widersprüchen der ökonomischen Prozesse sichtbar, wies die Diskrepanz zwischen dem individuellen Konsumtionsniveau und den Aufwendungen nach, die zur Befriedigung der sozialen Bedürfnisse dienen; dennoch hielt er zu dieser Zeit noch die Illusion von der „Gesellschaft im Überfluß“ aufrecht. Die begrenzte und partielle, inadäquate Anerkennung der sozialen Spannungen und Konflikte hat den Glauben an die Wirksamkeit der „Sozialtechnologie“, an die Überbrückung der Klassenantagonismen nicht erschüttert, sie gab aber Grund, das Ansehen des vulgärsten apologetischen Produktes der früheren Etappe, des Schlagwortes vom „Volkskapitalismus“, in Frage zu stellen⁷⁰, und – mit dem Bewußtsein der Möglichkeit eines thermonuklearen Krieges gepaart – das *Unsicherheitsgefühl* der kapitalistischen Gesellschaft hervorzurufen oder zu reproduzieren⁷¹.

Das bürgerliche Krisenbewußtsein in den USA brachte diese Veränderung der allgemeinen Krise zunächst auf dem Gebiet der politischen Ideologie zum Ausdruck: Ende der 50er Jahre und Anfang der 60er Jahre wurden die verschiedenen Richtungen des amerikanischen bürgerlichen Denkens fast gleichzeitig der Krise der politischen Ideen inne. Dies war mit der Erkenntnis verknüpft, daß die amerikanische Suprematie, das Programm des „amerikanischen Jahrhunderts“ geistig und politisch fragwürdig geworden sind. Was noch Mitte der 50er Jahre selbst manchen relativ weitblickenden Wortführern des großbürgerlichen Liberalismus als evident erschien – daß nämlich der amerikanische Kapitalismus die universelle Alternative sowohl [132] gegenüber dem Sozialismus als auch für die „dritte Welt“ sowie für die anderen kapitalistischen Länder sei⁷² –, erwies sich am Ende des Jahrzehnts schon als problematisch: die amerikanische Hegemonie galt nun auch außerhalb der USA als ein Knotenpunkt der ideologischen Krise⁷³. Diese Erschütterung der politischen Ideologie rührte einerseits vom Verlust der amerikanischen Allmächtigkeit und Unverletzbarkeit her⁷⁴, vom Zerbröckeln der fiktiven Universalgeltung des amerikanischen „Modells“, andererseits von der Anhäufung und Ungelöstheit der inneren sozialen Konflikte, die unmittelbar mit der Rassendiskriminierung verbunden waren, sich aber auch in den mächtiger werdenden allgemein-demokratischen Bewegungen manifestierten. „So ist es kaum verwunderlich“, schrieb Reston, „daß uns die Krise des nationalen Verständnisses in der Flut der Änderungen, in der Revolution der Wissenschaft, in der sich zu Hause vollziehenden sozialen Revolution und in der beispiellosen asiatischen, afrikanischen und lateinamerikanischen Revolution begegnet.“⁷⁵ Stevensons Urteil war noch deprimierender: „Zur Zeit des universellen Aufgewühltseins und der Herausforderung scheint unsere Weise der Gesellschaftsbetrachtung von beschränkter sozialer Bedeutung zu sein ...

⁶⁸ S. M. Lipset, *Political Man. The Social Bases of Politics*, Garden City, N. Y. 1963, p. 442.

⁶⁹ G. Myrdal, *Beyond the Welfare State*, New Haven, Conn. 1960, p. 77.

⁷⁰ Vgl. ebenda, p. 55. – Das Schlagwort „Volkskapitalismus“ wurde vollkommen unhaltbar, wenn es um die sogenannten Entwicklungsländer ging. Vgl. auch J. K. Galbraith, *Rival Economic Theories in India*, in: *Foreign Affairs*, Vgl. 38, No. 1/1958, p. 592.

⁷¹ „Niemand, der sich heute mit sozialen Fragen beschäftigt, wird sich des Gefühls erwehren können, daß alles, was er da anfaßt, auf sehr unsicheren Grundlagen ruht.“ (J. K. Galbraith, *Gesellschaft im Überfluß*, München/Zürich 1959, S. 15) – Galbraith zufolge „gefährden das Verbrechen und die Wirrnis, die Arbeitslosigkeit, die scheinbare Abhängigkeit von den Waffen unseren Ruf in den Augen unseres eigenen Volkes und in denen der Welt.“ (J. K. Galbraith, *The Strategy of Peaceful Competition. The Liberal Hour*, London 1960, p. 32)

⁷² Vgl. Ch. Bowles, *The New Dimensions of Peace*, New York 1955, p. 273. – Bowles war sich aber schon dessen bewußt, daß der pragmatische und „experimentelle“ Charakter des amerikanischen Rezepts ein Nachteil im „ideologischen Wettbewerb“ ist, wo man „klare Antworten und schnelle Erfolge“ braucht. (Vgl. ebenda, p. 315)

⁷³ Vgl. A. Toynbee, *Die Wandlungen der Rolle Amerikas von einem Engländer gesehen*, in: *Universitas*, H. 7/1959, S. 676 ff.

⁷⁴ „Die Möglichkeit des Überlebens hat sich für uns gefährlich verengt. Wir haben aber noch eine solche Möglichkeit. So sind wir noch imstande zu wählen. Wir können noch unsere Zukunft gestalten. Dies setzt voraus, daß wir unsere Illusionen aufgeben. Wir sind nicht allmächtig. Wir sind nicht mehr unverletzbar.“ (H. A. Kissinger, *The Necessity for Choice. Prospects of American Foreign Policy*, New York 1960, p. 2)

⁷⁵ In: *The National Purpose*, New York 1960, p. 116.

Weder ermuntern uns die Wirren im Ausland, noch die Benommenheit und Öde der Welt bei uns zu einer größeren Anstrengung. Als wenn wir uns bei Sturm an einen windstillen Ort drücken ...“⁷⁶ Der Verteidigung des Status quo erschien die Krise des politischen Bewußtseins zugleich als Angst vor dem Bedrohtsein des staatsmonopolistischen Kapitalismus und der amerikanischen Hegemonie sowie als Suche nach Wegen zur Sicherung dieser Hegemonie. Die Feststellung derselben Krise nahm in den kleinbürgerlich-liberalen Bestrebungen eine bestimmte kritische Form an; bei Heilbroner war sie etwa mit der Tendenz verbunden – mindestens in der Fragestellung seiner Erörterungen –, hinter die politisch-ideologische Krise zu kommen, die objektiven Grundlagen, die Verhältnisse des gegenwärtigen Kapitalismus zu erhellen. „Wir befinden uns im Zustand der defensiven Ungewißheit“, konstatierte er; „was die Gegenwart und die vorhersehbare Zukunft angeht, wird im größten Teil der Welt der traditionelle Kapitalismus in die Defensive gedrängt, und es ist zweifelhaft, ob er aus dieser Defensive dereinst hinausgelangen könne. Als eine kapitalistische Nation schreiten wir nicht in Richtung der ökonomischen Entwicklung, sondern ihr entgegen.“⁷⁷ Seiner Auffassung nach hätte sich nicht nur der „Volkskapitalismus“, sondern auch der bürgerliche Optimismus als illusionär erwiesen. Hinsichtlich des realen Sozialismus teilte er jedoch die stereotypen Schemata der Theorie der in-[133]dustriellen Gesellschaft und gab jenen Illusionen nach, die die staatsmonopolistische Regulierung als einen „traditionellen Kapitalismus“ aufhebende „Sozialisierung“ deuteten, infolgedessen wurde Heilbroner selber von Pessimismus, von der geistigen Krise geschlagen. Er verlegte aber die Krise nicht ins Feld des lebensphilosophischen Mythos; er stellte manche Symptome der geschichtlichen Krise des Kapitalismus dar – „für den Westen ist dies die Zeit der großen historischen Prüfung“, „in unserer gegenwärtigen Situation schreitet der Westen nicht mehr an der Spitze der historischen Kräfte, sondern ist deren Zielscheibe“⁷⁸, aber seine Diagnose versagte eben bei der Schilderung des konkreten Klassenwesens, der objektiv-materiellen Grundlagen dieser Krise des Bewußtseins.

Auf das amerikanische Geistesleben wirkte auch der lebensphilosophische Krisenmythos mit einer zunehmenden Intensität: die philosophischen Schnitte der „Anatomie der Zukunft“ zeigten die Figuren einer universellen, ausweglosen Krise.⁷⁹ Jene Ideenwelt, welche die westeuropäische (besonders deutsche) spätbürgerliche Tradition des Krisenmythos bewahrte und fortsetzte, offenbarte sich in der veränderten Lage mit einer Gewißheit, die auf der allgemeinen Ungewißheit beruhte. Beantworteten Jaspers und Spranger, Röpke und Schelsky die immer wiederkehrende Frage: „Wo stehen wir heute?“, so entnahmen sie aus den alten und neuen Zeichen der universellen Krise die Bestätigung ihrer früheren Prophetien. „Der Zustand der Welt im Ganzen scheint heute schlimmer als vorher“, schrieb Jaspers. Vom universellen Krisenbewußtsein her hat er mehr vermutet als erkannt (was damals der „sozialtechnologischer“ Auffassung verborgen blieb): „Ökonomisch ist in abendländischer Perspektive etwas falsch.“⁸⁰ Die Ahnung von der schleichenden ökonomischen Bedrohung, die aufs neue an Tocqueville anknüpfende Umstilisierung der realen Krise der bürgerlichen Demokratie diente zur Illustration des alten Krisengebildes. Jaspers erklärte auch zu dieser Zeit die Zustände mittels einer extremen Art der existentialistischen „Grundsituation“, innerhalb der aufrechterhaltenen existentialistischen Formel registrierte er doch den damaligen Widerspruch der Intensivierung des Krisenbewußtseins. „Erschreckend ist der Eindruck der allgemeinen Ratlosigkeit bei der unwahrhaftigen Beruhigung, im Augenblick drohe keine Gefahr.“⁸¹ Dieser Zwiespalt manifestierte sich in den Erneuerungen des Krisenmythos: Spranger verknüpfte einerseits das Krisenerlebnis mit *jeder* Gegenwart – damit

⁷⁶ Ebenda, p. 29.

⁷⁷ R. L. Heilbroner, *The Future as History*, New York 1960, pp. 14, 94. – „Die zentrale Realität unseres historischen Zustandes besteht darin“, meinte Heilbroner, „daß wir nach einer langen Reise, bei der die günstigen Strömungen der Geschichte uns in die Richtung trieben, wohin wir schiffen wollten, jetzt in die offene See geraten sind und unser Kurs sich an Gegenwinden bricht. Dies ist für Amerika – wenn auch nicht für Europa oder die meisten anderen Teile der Welt – eine völlig neue Erfahrung.“ (Ebenda, p. 58)

⁷⁸ Ebenda, pp. 93, 206.

⁷⁹ Vgl. A. Seidenberg, *Anatomy of Future*, Chapel Hill, N. C. 1961 – „Nach einstimmiger Meinung leben wir in einem Krisenzeitalter ... Wir trennten uns nicht nur von der Zukunft, sondern in einem gewissen Sinne zugleich auch von der Vergangenheit.“ (Ebenda, pp. 7 f.)

⁸⁰ K. Jaspers, *Wo stehen wir heute?* in: *Wo stehen wir heute?*, Gütersloh 1960, S. 35.

⁸¹ Ebenda, S. 40.

neutralisierte er die Kategorie der Krise ganz –, andererseits stellte er aber in der *aktuellen* Gegenwart die „Unheimlichkeit der Schwelle“ fest, konstatierte er [134] „das Gefühl, daß wir mit unserer *abendländischen* Kultur heute in einer ungewöhnlich schweren Krisis stehen“⁸². Röpke suchte „zwischen Furcht und Hoffnung“ nach den Zusammenhängen zwischen der gesellschaftlichen Krise und dem kommunistischen „Totalitarismus“, nach den Möglichkeiten der Beseitigung, Überwindung, Liquidierung des letzteren.⁸³ Diese Diagnosen – besonders die von Jaspers – hoben das der neuen Situation entsprechende Motiv in der alten Thematik des Krisenmythos hervor: Jaspers zufolge bestünde das Wesen der geistigen Situation im „*technischen Zeitalter*“, das „unsere Denkungsart hat technisch werden lassen“⁸⁴. Bei Schelsky aber trat – bei Aufrechterhaltung des Krisenbewußtseins und verbunden mit seiner relativierten Neuformulierung – die Illusion der Auflösung der die Krise verursachenden Spannungen hervor, jene Konzeption der industriellen Gesellschaft, die für „undramatischer und realistisch überzeugender“ erachtet wurde als die Krisenmythen Spenglerschen Typus⁸⁵.

Es ist ein Ausdruck des Widerspruchs zwischen der wissenschaftlich-technischen Revolution und den gegenwärtigen kapitalistischen Produktionsverhältnissen, daß dem Thema Technik seit den 40er Jahren, insbesondere seit der Mitte der 50er Jahre, im bürgerlichen Krisenbewußtsein eine dominierende Rolle zukommt. An Jaspers' Krisendiagnosen ist einerseits die ständige Präsenz des Technikfetischs in der Krisenphilosophie, andererseits dessen veränderter Stellenwert abzulesen: unter dem Einfluß der wissenschaftlich-technischen Revolution ist der Fetisch Technik in den Mittelpunkt des Denkens geraten. Jaspers hatte schon Anfang der 30er Jahre den Eintritt in das „Zeitalter der Technik“ konstatiert, er war schon damals der Ansicht, daß „Technik und Apparat“ die „Bedingungen des Massendaseins“ darstellten.⁸⁶ Seiner Diagnose aus der Zeit nach dem zweiten Weltkrieg zufolge „ist die Technik vielleicht das Hauptthema für die Auffassung unserer Lage“; Jaspers verknüpfte das Dämonische der Technik nicht nur mit der materiellen Technik, sondern – viel mehr als zu Anfang der 30er Jahre – auch mit der „Sozialtechnologie“, mit der „Planung“⁸⁷. Er glaubte in den späten 40er Jahren noch an die Begrenztheit der dämonisierten Technik; zwar beharrte er auf der lebensphilosophischen Prophetie der universellen Technisierung, hielt aber dennoch die Allmächtigkeit der Technik für fraglich. Trotzdem war die Perspektive durch den Schrecken der allgemeinen Technisierung bestimmt: „Die Technik ist im Begriff, mit dem gesamten Arbeitsdasein des Menschen den Menschen selbst zu verwandeln.“⁸⁸ Später, Ende der 50er, Anfang der 60er Jahre, stellte Jaspers die Erfüllung dieses Prozesses, die Technisierung des [135] menschlichen Denkens, fest, womit, nach der Logik seiner Auffassung, die Möglichkeit verlorengegangen sei, daß der Mensch die Technik bewältigen, ihre Gefahren abwehren könne: die Denkungsart sei technisch geworden. „Durch die täglichen Lebensbedingungen wird uns diese Denkungsart eingepägt und eingeübt, unter Schwächung und schließlich Vernichtung aller anderen, nun überhaupt nicht mehr verstandenen Denkungsart.“⁸⁹ Diesen sich in verschiedenen Formen wiederholenden Inhalt vertrat Jaspers auch insofern, als in seinen drei Diagnosen die *Krise der Philosophie* der Krise zugrunde lag, die der *Technik* zugeschrieben wird. Wie dieser Inhalt des lebensphilosophischen Krisenmythos im allgemeinen nicht nur ein Attribut der deutschen spätbürgerlichen Geistigkeit ist, sondern des spätbürgerlichen Denkens der imperialistischen Epoche schlechthin, so stellt die Übertragung der kapitalistischen Krise auf die Technik keine lediglich deutsche philosophische Erscheinung dar. Die Kontinuität der lebensphilosophischen Fetischisierung der Technik kommt auch in Toynbees oder Mumfords Werk zum Vorschein. Das Motiv des „technischen Zeitalters“, in den letzten zwei Jahrzehnten als etwas völlig Neues ausgegeben, ist seit der Antizipation des Krisenbewußtseins sowohl der lebensphilosophisch-„kritischen“, als auch der

⁸² E. Spranger, *Leben wir in einer Kulturkrise?* in: *Wo stehen wir heute?*, S. 7 f. – Die neutralisierend-universalisierende Auffassung der Krise bestand in den 60er Jahren fort; vgl. unter anderem: A. v. Martin, *Die Krisis des bürgerlichen Menschen*, in: *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, II. 3/1962.

⁸³ W. Röpke, *Zwischen Furcht und Hoffnung*, in: *Wo stehen wir heute?*, S. 77 ff.

⁸⁴ Vgl. K. Jaspers, *Wo stehen wir heute?*, S. 44.

⁸⁵ Vgl. H. Schelsky, *Auf der Suche nach Wirklichkeit*, S. 430 ff.

⁸⁶ K. Jaspers, *Die geistige Situation der Zeit*, S. 30 ff.

⁸⁷ Vgl. K. Jaspers, *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*, S. 98 ff.

⁸⁸ Ebenda, S. 121.

⁸⁹ K. Jaspers, *Wo stehen wir heute?*, S. 44.

positivistischen („positiven“) Fetischisierung der Technik eigen. Nietzsche hatte schon in den 70er Jahren des vergangenen Jahrhunderts die lebensphilosophisch-krisenmythologische Kritik des „*Maschinen-Zeitalters*“ angekündigt,⁹⁰ er vermutete die Macht der „Maschine“ hinter den sozialen Gegensätzen, dem historischen und seelischen Verfall, erklärte auf neoromantische Weise das „anonyme und unpersönliche Sklaventum“ mit der Unpersönlichkeit der „Maschine“⁹¹, deutete aber die „Maschine“ im anthropologisierend-psychologisierenden Sinne. So führte er die von den *gesellschaftlichen Verhältnissen* herrührenden Konflikte zurück auf das anthropologisiert-psychologisierte Verhältnis zwischen *Mensch und Maschine*, auf den *technischen Sündenfall* der Bemächtigung der Natur, ihrer Vergewaltigung. „Hybris ist heute unsre ganze Stellung zur Natur, unsre Natur-Vergewaltigung mit Hilfe der Maschinen und der so unbedenklichen Techniker- und Ingenieur-Erfindsamkeit ...“, schrieb Nietzsche etwas später. Und nicht nur seine sich in die Kritik am Christentum, ja oftmals am Gottesbegriff selbst hüllende Religiosität, sondern auch der religiöse Ursprung und die fideistische Gebundenheit des Gedankens vom technischen Sündenfall zeigen sich, wenn Nietzsche zu dieser Reflexion hinzufügt: „Hybris ist unsre Stellung zu Gott ...“⁹² Die charakteristischsten und einflußreichsten Spielarten des lebensphi-[136]losophischen Krisenmythos, Spenglers Geschichtsvision⁹³, Hans Freyers, Ernst Jüngers⁹⁴, Friedrich Georg Jüngers⁹⁵, Ortega y Gasset's Technikauffassung oder Heideggers späte „Seinsphilosophie“ haben die negative Fetischisierung der Technik – sich auf Nietzsche berufend – fortgesetzt, aufbewahrt und variiert, Toynbees, Mumfords oder Elluls Vorstellungen aber mit einem direkten und offenen religiösen Gepräge reproduziert (wobei sie auf Nietzsche nur gelegentlich hindeuteten oder die Nietzschesche Tradition ablehnten).

In den antitechnizistischen Krisenphilosophien religiöser Orientierung wurde diese „Hybris“ mit der *Erbsünde* des alttestamentarischen Mythos gleichgesetzt und diente zugleich zur ahistorischen Erklärung der *Krise der Gegenwart*. Die Grundideen der die Technik im negativen Sinne fetischisierenden Toynbeeschen oder Mumfordschen Konzeption, wie auch die Leitgedanken der deutschen lebensphilosophischen Technikauffassung bildeten sich im Anfangsstadium der allgemeinen Krise des Kapitalismus; ihr Bild von der heutigen geschichtlichen Krise zeichnete sich jedoch unter dem unmittelbaren Einfluß der zyklischen Weltkrise 1929/1933 bzw. in deren Bewußtsein ab⁹⁶. Innerhalb der antitechnizistischen Krisenkonzeption kommt der lebensphilosophischen Kritik an der Technik – der Verknüpfung der Krise mit dem abstrakt-anthropologischen Gegensatz zwischen Mensch und Technik, sowie dessen Unterordnen unter das „Schisma der Seele“, der psychologisierend-spiritualisierenden Krisenerklärung während und seit dem zweiten Weltkrieg – ein größerer Nachdruck zu. Mumford ging in seinem während des Krieges (noch vor Hiroshima) publizierten Werk von Toynbees Geschichtsbetrachtung aus. „Die Periode, in der wir leben, erscheint als das Zeitalter der vollständigen Wirrnis und des Zerfalls: als Zeitalter der lähmenden ökonomischen Depressionen, der ungestümen Morderei und Unterjochung, der weltverwüstenden Weltkriege.“ Mumford zufolge seien tiefere Veränderungen hinter den Phänomenen der physischen Verwüstung verborgen; „es war das innere.. ‚seelische Schisma‘, wie Toynbee es nennt, der Zerfall der umfassenden Ordnung ..., die früheste Form der Krise“⁹⁷. Diese früheste Form sei – nach Mumfords Ansicht, aber auch in Toynbees

⁹⁰ Vgl. F. Nietzsche, Werke, Bd. 1, S. 983.

⁹¹ Ebenda, S. 990.

⁹² F. Nietzsche, Werke, Bd. 2, S. 854.

⁹³ „Die Technik ist die Taktik des ganzen Lebens“, behauptet Spengler. (O. Spengler, *Der Mensch und die Technik*, S. 7.) die mystifizierte Technik unterliege der Natur, werde aber Herr des Menschen. Die Technik soll hier sowohl die Unterschiede zwischen den beiden Arten von Menschen – den Befehlenden und den Gehorchenden, den Subjekten und den Objekten der politischen oder wirtschaftlichen Verfahren – sowie die ausweglose Tragik des Zeitalters und der ganzen Geschichte rechtfertigen. „Wie einst der Mikrokosmos Mensch gegen die Natur, so empört sich jetzt der Mikrokosmos Maschine gegen den nordischen Menschen. Der Herr der Welt wird zum Sklaven der Maschine. Sie Zwingt ihn, uns, und zwar alle ohne Ausnahme, ob wir es wissen und wollen oder nicht, in die Richtung ihrer Bahn.“ (Ebenda, S. 75)

⁹⁴ Vgl. E. Jünger, *Der Arbeiter. Herrschaft und Gestalt*, Hamburg 1932; ders., *Der Waldgang*, Frankfurt (Main) 1950. – Vgl. auch H.-P. Schwartz, *Der konservative Anarchist. Politik und Zeitkritik Ernst Jüngers*, Freiburg i. B. 1962.

⁹⁵ Vgl. F. G. Jünger, *Die Perfektion der Technik*, Frankfurt (Main) 1953.

⁹⁶ Vgl. unter anderem A. Toynbee, *A Study of History*, Vol. IX, London/New York/Toronto 1954, pp. 406 f. – L. Mumford, *The Condition of Man*, New York 1973, p. 398.

⁹⁷ L. Mumford, *The Condition of Man*, p. 14.

Vorstellung – zugleich die Ursache der Krise; ihr tiefstes Wesen; sie offenbare sich in den zusammengehörigen Prozessen des „Aufstiegs der Maschine“ und des „Untergangs des Menschen“, wobei der „Aufstieg der Maschine“ den „Untergang des Menschen“ mit sich bringe.⁹⁸ Der abstrakt-anthropologische Gegensatz zwischen Mensch und Technik – der aber die besondere historische Situation erkläre – sei schließlich nur die äußere Hülle der inneren, [137] psychisch-geistigen Krise. Nach dem Erlebnis der Anwendung der Atombombe steigerte Mumford seine Diagnose zur „Krise der Krise“; er sah in der Bedrohung durch die Atombombe einen Beweis der universellen Krisenformel.⁹⁹ Bei Toynbee trat nach dem zweiten Weltkrieg die antitechnizistische Auffassung der Krise hervor. Die Krise behielt in seiner Konzeption nach wie vor ihre psychisch-geistige Natur; die Annahme der Spannung zwischen der „revolutionären Technik“ und der von vornherein „konservativen Psyche“, die Verbindung der Krise mit der Technik als solcher, mit ihrer den Menschen knechtenden Entwicklung wiesen auf das Materielle der Krise hin, ohne jedoch über den Gedankenkreis der psychisch-geistigen Krisendeutung hinauszugehen: denn die Technik ist bei Toynbee spiritualistisch erklärt, seiner Interpretation zufolge „wurde die Erbsünde durch die auf geometrische Weise fortschreitende Technik mit einer Waffe ausgerüstet, die eine zureichende Macht hat, die sündige Menschheit zur Vernichtung ihrer selbst zu befähigen“.¹⁰⁰

Neben dem *antitechnizistischen* Krisenmythos und diesem subsumiert enthielt Anfang der 50er Jahre Toynbees Konzeption (wie der Großteil der Krisenmythen dieser Zeit) auch den *technizistischen* Fetischismus. Dieser ergänzte in der bürgerlichen Apologie als Ganzem die „sozialtechnologische“ Auffassung, er herrschte in den 50er und 60er Jahren in der apologetischen Denkart (besondere in der amerikanischen) vor. Der technizistische Fetischismus erwartete von der spontanen Auswirkung der Technik die Auflösung oder Überbrückung – mindestens die langfristige Linderung – der Widersprüche des Kapitalismus; er betrachtete die verabsolutierte *technische* Revolution als jene Alternative zur *sozialen* Revolution, mittels derer die historische Erfahrung und das marxistisch-leninistische Programm der sozialistisch-revolutionären Überwindung des Kapitalismus und der Herstellung der neuen ökonomischen Gesellschaftsformation anachronistisch würden. Wie jedoch der antitechnizistische Krisenmythos eine falsche Widerspiegelung reeller Prozesse und Zustände ist, so verabsolutiert auch der technizistische Fetischismus wirkliche historische Entwicklungen und Zusammenhangsmomente. „Die technologischen *tours de force** der westlichen Spätzivilisation haben den Krieg unerträglich, weil selbstmörderisch, den Klassenkonflikt aber unerträglich, weil aufhebbar gemacht“¹⁰¹, schrieb Toynbee. Einerseits reduzierte er die komplizierte soziale Dialektik auf die im gewissen Sinn gegen den Weltkrieg wirkende tatsächliche Tendenz der neuen Militärtechnik, indessen wirkt die veränderte Qualität dieser Technik nicht an sich, sondern durch Vermittlung des Kräfteverhältnisses zwi-[138]schen den beiden Gesellschaftssystemen¹⁰², andererseits wurde Toynbee bewußt, daß die Massen angesichts des sprunghaften Fortschritts der Produktivkräfte die Klassenverhältnisse des Kapitalismus früher oder später für unerträglich zu erachten beginnen¹⁰³. Er faßte jedoch dieses Klassenverhältnis im Geiste des Technikfetischismus auf: seiner Ansicht nach stehe den Arbeitern nicht die Kapitalistenklasse, sondern „die unpersönliche Macht der mechanisierten Technik“ gegenüber¹⁰⁴, die Technik gerate also letztlich mit ihrer eigenen Herrschaft in Widerspruch. Toynbee

⁹⁸ Vgl. ebenda, p. 392.

⁹⁹ Vgl. L. Mumford, *The Human Prospect*, ed. by H. T. Moore and K. D. Deutsch, Carbondale and Edwardsville 1970, pp. 227 ff.

¹⁰⁰ A. Toynbee, *A Study of History*, Vol. IX, p. 467. – Toynbee hat schon in den 30er Jahren die Kriege zwischen dem 17. und 20. Jahrhundert den „titanischen Triebkräften“ der Demokratie und des Industrialismus – dieser „dämonischen Mächte“ – zugeschrieben. (Vgl. ebenda, Vol. IV, pp. 141 ff., Vol. VI, p. 319) Später hat er die beiden Weltkriege des 20. Jahrhunderts mit dem Gegensatz zwischen „revolutionärer Technik“ und „konservativer Psyche“ erklärt. (Vgl. ebenda, Vol. IX, p. 471)

* Glanzleistung – ¹⁰¹ Ebenda, Vol. IX, p. 468.

¹⁰² In seinen historischen und politischen Untersuchungen hat Toynbee gewisse Beziehungen dieses Verhältnisses – ohne Klassenkategorien anzuwenden – in Betracht gezogen; seine Krisenauffassung wurde aber vom antitechnizistischen und technizistischen Fetischismus bestimmt, bei unbedingtem Primat des ersteren.

¹⁰³ Vgl. insbesondere A. Toynbee, *A Study of History*, Vol. IX, p. 561.

¹⁰⁴ Ebenda, p. 568.

ließ die Hoffnung sozialer Harmonie bei Sicherung des Kapitalismus aufschimmern; er verknüpfte diese Hoffnung mit der Praxis und Vorstellung der „Sozialtechnologie“, sowie – und zunächst – mit der religiösen Erneuerung. Der Spiritualisierung der Krise entsprechend schlug er einen seelisch-geistigen Ausweg vor: „der westliche Mensch kann sich unter der Ägide der Religion dessen bewußt werden, daß er fähig ist, die materielle Kraft, die die Mechanisierung der westlichen Technologie ihm zukommen ließ, zu handhaben.“¹⁰⁵ Der technizistische Fetischismus war jedoch lediglich eine vorübergehende Episode in Toynbees antitechnizistischem Krisenmythos; selbst die dem Krieg und den Klassenkonflikten widerstrebenden Aussichten der Technik verwandelten sich bei ihm in Krisenzeichen wurden in das Bild einer Krise eingegliedert, die Toynbee zufolge dem Ganzen der menschlichen Geschichte, sogar schon dem biologischen Sein innewohne.

Der die neue Situation, die Tendenzen und Möglichkeiten der wissenschaftlich-technischen Revolution reflektierende technizistische und der antitechnizistische Fetischismus – als zwei sich gegenüberstehende (und zusammengehörende) Auffassungen – offenbarten sich in einer besonders ausgeprägten Form Ende der 40er und in der ersten Hälfte der 50er Jahre im französischen Geistesleben. Die Tatsache, daß diese philosophische und gesellschaftstheoretische Problematik in Frankreich, wo die Technik viel weniger entwickelt war als in den USA, so scharf umrissen wurde, weist auf die *soziale und ideologische* Ladung dieser Thematik hin; die französischen Konzeptionen (vor allem die von Ellul) wirkten sich dann auch auf das amerikanische bürgerliche Denken aus (wobei Ellul nicht wenig aus Mumfords Ideen übernahm). Die Technik als philosophisches und ökonomisches Thema war in der französischen Gedankenwelt besonders artikuliert, der technizistische und antitechnizistische Fetischismus wurden auf mehr oder minder extreme Weise konzipiert, weil die politische Polarisierung der Klassenkämpfe ihre Schärfe, Kontinuität und ideologische Bewußtheit auch bei einem relativ niedrigeren [139] technischen Niveau die gesellschaftliche und geistige Relevanz des Technikproblems empfinden ließen und zum Durchdenken von bürgerlicher Seite anspornten. Ende der 40er Jahre hielt Fourastié die technische Entwicklung für „die große Hoffnung des XX. Jahrhunderts“, die mittels Erhöhung der Arbeitsproduktivität Befriedigung der Bedürfnisse, Unabhängigkeit, Freiheit und Individualität verspreche; Er verlieh gewissen Tendenzen und Folgen des technischen Fortschritts, insbesondere der Automatisierung – dem raschen Wachstum der Produktion von Massenkonsumgütern in den kapitalistischen Ländern, der Intellektualisierung eines Teils der industriellen Produktionsarbeit, der Verlängerung der Freizeit usw. – den *Schein der Ausschließlichkeit und Absolutheit*, indem er Gegenteilstendenzen ignorierte bzw. vernachlässigte: die Technik wurde zum Fetisch einer spontanen Umwälzung und „Humanisierung“ der bürgerlichen Gesellschaft.¹⁰⁶ Fourastié erkannte, daß es keine von vornherein unvermeidliche, aus den immanenten Gesetzen der technischen Entwicklung folgende „technische Arbeitslosigkeit“ gebe¹⁰⁷, er übertrug aber die an-sich-seienden technischen Möglichkeiten auf die kapitalistische Wirtschaft und war Mitte der 50er Jahre des Glaubens, daß die zyklischen Krisen durch die „Orientierung“ der bürgerlichen Ökonomik zu vermeiden seien, die Vollbeschäftigung im allgemeinen zu realisieren sei.¹⁰⁸ Das Krisenbewußtsein verschwand dennoch selbst hier keineswegs: Fourastié konstatierte „Unruhe, Ziellosigkeit, Unsicherheit“, erklärte aber die geistigen und psychischen Krisenzeichen mit dem Mangel an Information, mit dem Unterschied zwischen dem Tempo der wirtschaftlichen (das heißt bei ihm technischen) Entwicklung und dem des menschlichen Denkens, er vermeinte, daß sie mittels der dem technischen Fortschritt entsprechenden Information, zunächst der „Regelung des wirtschaftlichen Wachstums“, überwindbar seien. Elluls antitechnizistischer Fetischismus – der Gegenpol des technizistischen Fetischismus

¹⁰⁵ Ebenda, p. 641.

¹⁰⁶ Vgl. J. Fourastié, *Le grand espoir du XXe siècle. Progrès technique – progrès économique – progrès social*, Paris 1949, pp. 182 ff.

¹⁰⁷ Vgl. ebenda, p. 152.

¹⁰⁸ J. Fourastié et C. Vimont, *Histoire de demain*, Paris 1956, p. 102. – Auch Fourastié ließ sich durch die Erfolge der staatsmonopolistischen Regulierung der 50er Jahre beirren; früher war er der Meinung, daß „die Krisen der gegenwärtigen Wirtschaft normale Äußerungen der sich in der Struktur des ökonomischen Lebens vollziehenden grundlegenden Entwicklung sind“, „normale Erscheinungen, die mit der wirtschaftlichen Entwicklung ebenso organisch zusammenhängen, wie die Aufeinanderfolge der Jahreszeiten mit der Entwicklung des Sonnensystems“. (J. Fourastié, *Le grand espoir du XX. siècle*, p. 154)

Fourastiés¹⁰⁹ – stellte der Idee der „humanisierenden“ Technik jene Philosophie der „dehumanisierenden“ Technik entgegen, die sich aus Variationen über ein einziges Thema ergab; Ellul verkündete und wiederholte mit prophetischer Besessenheit denselben Grundgedanken: „die Technik integriert alles“, „die Technik überwältigt den Menschen, der zum Objekt der Technik wird. Die Technik, die den Menschen für sein Objekt hält, wird so das Zentrum der Gesellschaft ... Die *technische Zivilisation* bedeutet, daß die Zivilisation *durch* die Technik aufgebaut (daß nur das ein Teil der Zivilisation ist, was zur Technik gehört), *für* die Technik bewerkstelligt wird (insofern in der Zivilisation alles einem tech-[140]nischen Ziel dienen muß) und in ihrem *Dasein* ausschließlich technisch ist (insofern sie alles ausschließt, was nicht Technik ist und alles auf die technische Form reduziert).“¹¹⁰ Diese extreme Variante der antitechnizistischen Vision nahm das Wesen früherer Krisenmythen auf, summierte und ordnete es einem einzigen Grundgedanken unter.¹¹¹ Zwar hegte Ellul – gemeinsam mit der damaligen Auffassung von der „Sozialtechnologie“ – die Hoffnung, daß das zum 19. Jahrhundert gehörende „Problem“ des Proletariats, wenn auch schwierig, zu lösen sei¹¹², schrieb aber dennoch der von der Technik herrührenden psychisch-geistigen Krise einen fatalen, universellen, absoluten Charakter zu. Elluls Antitechnizismus – wie der Toynbees oder Heideggers – verlangte keinen Verzicht auf das erreichte Niveau der Technik, predigte keine Rückkehr zu einer primitiven Entwicklungsstufe, sondern forderte mehr einen *philosophischen und moralischen* Widerstand gegen den *Geist* der Technik. So geriet er auf zweifache Weise in den Teufelskreis, den er selber erzeugte. Der technizistische Fatalismus *stellte jeden Ausweg in Abrede*: „die Technik ist der Gegensatz der Freiheit, sie ist das Verfahren des Determinismus und der Notwendigkeit“, und „je mehr die technischen Tätigkeiten in der Gesellschaft zunehmen, desto mehr schwinden die menschliche Autonomie und Initiative“¹¹³; der seelisch-moralische Widerstand des einzelnen habe also keine Chance gegen die sich entwickelnde, alles unterjochende Technik. Derselbe technizistische Fatalismus erhoffte sich jedoch von dem als *krisenerzeugend und dehumanisierend* erachteten technischen Fortschritt die Beseitigung der aus der Begegnung des Menschen und der Maschine entstehenden Schwierigkeiten (die – Ellul zufolge – immer technisch-anthropologischer Art sind)¹¹⁴, den wachsenden Einfluß der ethischen und spirituellen Faktoren, die Durchbrechung der Allmächtigkeit und des Zaubers der Technik.¹¹⁵

Sowohl der *technizistische* als auch der *antitechnizistische Fetischismus* rühren vom *Kapitalfetischismus* her, sind dessen Äußerungen und Derivate. Beim Technikfetisch gilt nicht der Begriff des Kapitals, sondern der der Technik als scheinbarer Ausgangspunkt (und es gehört hier das Vernachlässigen, das Ausschalten des Begriffs des Kapitals und im allgemeinen der sozialökonomischen Verhältnisse zum negativen Wesen der Konzeption), deshalb ist – besonders in der abstrakteren philosophischen Sphäre – der Zusammenhang des Technikfetischismus mit dem Kapitalfetischismus oft verdunkelt. Eben die Marxsche Analyse des Kapitalfetischismus erschließt aber den Unterschied *und* die Zusammengehörigkeit der beiden Abwandlungen [141] des Technikfetischismus, ihren realen Grund *und* ihre Verwobenheit mit der bürgerlichen Apologie. Der Kapitalfetischismus – die Erscheinung des Kapitalverhältnisses in dinglicher Form und die Erscheinung der Dinge in Gestalt des Kapitals – bedeutet unter anderem, daß die *materielle Technik* als Element des konstanten Kapitals funktioniert, daß das Kapital das *technische Wissen* mit der Ware Arbeitskraft oder als gesonderte Ware kauft und seinem Reproduktionsprozeß einverleibt; so scheinen sich tatsächlich die Eigenschaften des Kapitals auf die Technik zu übertragen, das Kapital aber die Merkmale der Technik anzunehmen. Zum einen hat Marx

¹⁰⁹ Zur direkten Auseinandersetzung Elluls mit Fourastié vgl.: J. Ellul, *The Technological Order*, in: *Philosophy and Technology. Readings in the Philosophical Problems of Technology*, ed. by C. Mitcham and R. Mackey, New York/London 1972, pp. 92 f.

¹¹⁰ J. Ellul, *The Technological Society*, New York 1965, pp. 6, 127 f.

¹¹¹ Elluls Anschauungsweise wird nicht unbegründet mit der von Kierkegaard in Verwandtschaft gebracht. (Vgl. G. Comte, *Diagnostic de Jacques Ellul*, in: *Le Monde*, 5.7.1973)

¹¹² J. Ellul, *The Technological Order*, p. 99.

¹¹³ Ebenda, p. 91. – Ellul zufolge „haben die individuellen Handlungen und Ideen gar keine Wirkung auf die sozialen, politischen oder ökonomischen Mechanismen“. (J. Ellul, *The Technological Society*, p. XXVI)

¹¹⁴ Vgl. J. Ellul, *The Technological Society*, p. 414.

¹¹⁵ „Je weiter der technische Fortschritt vorankommt, desto mehr nimmt jenes Problem, wie man Herr über diesen Fortschritt werden könne, einen ethischen und spirituellen Charakter an“. (J. Ellul, *The Technological Order*, p. 95)

nachgewiesen, daß „mit der Entwicklung der spezifisch kapitalistischen Produktionsweise nicht nur diese unmittelbar materiellen Dinge ... sich dem Arbeiter gegenüber auf die Hinterfüße stellen und ihm als ‚Kapital‘ gegenüber treten, sondern [auch] die Formen der gesellschaftlich entwickelten Arbeit ... als *Entwicklungsformen des Kapitals* sich darstellen und daher die aus diesen Formen der gesellschaftlichen Arbeit entwickelten Produktivkräfte der Arbeit, daher auch Wissenschaft und Naturkräfte, als *Produktivkräfte des Kapitals* sich darstellen ... Aber *in der Maschine* erscheint die realisierte Wissenschaft als *Kapital* den Arbeitern gegenüber. Und in der Tat erscheinen alle diese auf *gesellschaftliche Arbeit* begründete Anwendung von Wissenschaft, Naturkraft und Produkten der Arbeit in großen Massen ja selbst nur als *Exploitationsmittel* der Arbeit, als Mittel, Surplusarbeit anzueignen, daher als dem Kapital angehörige *Kräfte* gegenüber der Arbeit.“¹¹⁶ Die als Kapital funktionierende Technik erweckt – zum anderen – in dem vom Produktionsprozeß abstrahierten Arbeitsprozeß den Anschein, es sei „das Kapital ... im Prozeß nur passives Dasein, nur gegenständliches, an dem die Formbestimmung, wonach es Kapital ist – also ein für sich seiendes gesellschaftliches Verhältnis –, vollständig erloschen ist ... es ist vielmehr nur als Gegenstand, nicht als *vergegenständlichte Arbeit*, daß es in den Prozeß tritt, verarbeitet wird.“¹¹⁷ Und je höher die Entwicklungsstufen der Produktivkräfte sind, je größer der Anteil des konstanten Kapitals an der organischen Zusammensetzung des Kapitals ist, je gewaltiger die Macht der toten Arbeit über die lebendige ist, je mehr das konstante Kapital als „ein *automatisches System der Maschinerie*“¹¹⁸ erscheint, desto mehr nimmt der Kapitalfetischismus die Form des Technikfetischismus an. Die bürgerliche Apologie faßt diese Mystifikation als eine endgültige, ahistorische und weiter nicht zu zerlegende Gegebenheit auf, fixiert sie als solche: an dem einen Pol erklärt sie die Antagonismen der kapitalistischen Verhältnisse für Attribute der Technik¹¹⁹, [142] wobei sie jenen ihren konkret-gesellschaftlichen Inhalt nimmt, am anderen Pol bezweifelt sie aber – auf die an sich von Klassengegensätzen freie Technik hinweisend – die Antagonismen des Kapitalismus.¹²⁰

Die technizistische und antitechnizistische Apologie unterschlägt den Konflikt zwischen den Produktivkräften und den kapitalistischen Produktionsverhältnissen: entweder löst sie diese Produktionsverhältnisse in ein Moment der sich revolutionär entwickelnden Produktivkräfte – der Technik – auf oder überträgt die Antagonismen von den Produktionsverhältnissen auf die Technik, erklärt die revolutionäre Seite des Widerspruchs zum Sündenbock. In ihrer Deutung der *allgemeinen Krise* erhofft die technizistische Auffassung die Überbrückung oder Linderung der Krise von der Technik, die antitechnizistische Konzeption jedoch schiebt das Odium der Krise auf die Technik, womit die Krise zugleich verewigt wird. Die Vorstellungen, welche die Technik fetischisieren, knüpfen in der bürgerlichen Ideenwelt der allgemeinen Krise an die Grundtypen der Apologie – den Krisenmythos und die „sozialtechnologische“ Ideologie – an, sind diesen untergeordnet. In ihrem Kontext breiten sich der technizistische und der antitechnizistische Fetischismus – partiell vor, zunächst aber während der allgemeinen Krise – von einer ökonomischen oder soziologischen Teilkonzeption *zur philosophischen Idee universellen Anspruchs*

¹¹⁶ MEW, Bd. 26.1, S. 366 ff.

¹¹⁷ K. Marx, Grundrisse der Kritik der Politischen Ökonomie, S. 209. [MEW Bd. 42, S. 223]

¹¹⁸ Ebenda, S. 584. [Ebenda, S. 592] – „Durch seine Verwandlung in einen Automaten tritt das Arbeitsmittel während des Arbeitsprozesses selbst dem Arbeiter als Kapital gegenüber, als tote Arbeit, welche die lebendige Arbeitskraft beherrscht und aussaugt.“ (MEW, Bd. 23, S. 446)

¹¹⁹ „Der grobe Materialismus der Ökonomen, die gesellschaftlichen Produktionsverhältnisse der Menschen und die Bestimmungen, die die Sachen erhalten, als unter diese Verhältnisse subsumiert, als *natürliche Eigenschaften* der Dinge zu betrachten, ist ein ebenso grober Idealismus, ja Fetischismus der den Dingen gesellschaftliche Beziehungen als ihnen immanente Bestimmungen zuschreibt und sie so mystifiziert.“ (K. Marx, Grundrisse der Kritik der Politischen Ökonomie, S. 579)

¹²⁰ Marx hielt diese Auffassung für „die Pointe der ökonomischen Apologetik“. „Die von der kapitalistischen Anwendung der Maschinerie untrennbaren Widersprüche und Antagonismen existieren nicht, weil sie nicht aus der Maschinerie selbst erwachsen, sondern aus ihrer kapitalistischen Anwendung! Da also die Maschinerie an sich betrachtet die Arbeitszeit verkürzt, während sie kapitalistisch angewandt den Arbeitstag verlängert, an sich die Arbeit erleichtert, kapitalistisch angewandt ihre Intensität steigert, an sich ein Sieg des Menschen über die Naturkraft ist, kapitalistisch angewandt den Menschen durch die Naturkraft unterjocht, an sich den Reichtum des Produzenten vermehrt, kapitalistisch angewandt ihn verpaupert usw., erklärt der bürgerliche Ökonom einfach, das Ansiehbetrachten der Maschinerie beweise haarscharf, daß alle jene handgreiflichen Widersprüche bloßer Schein der gemeinen Wirklichkeit, aber an sich, also auch in der Theorie gar nicht vorhanden sind.“ (MEW, Bd. 23, S. 465)

aus. Die technikphilosophischen Auffassungen verweben sich zweifach mit dem *philosophischen Krisenbewußtsein*: einerseits glauben sie – auf verschiedene Weise und in verschiedenem Maße –, das Wesen der Krise sei technischen Ursprungs oder/und technisch zu lösen; dieses Wesen bestehe aber letztlich in der philosophischen Krise und im philosophischen Krisenbewußtsein, andererseits bereitet das philosophische Problem der Technik dem spätbürgerlichen Denken Schwierigkeiten, die sich als unüberwindbar erweisen, die philosophische Krise und ihr Bewußtwerden erschweren.

Im Rahmen des universellen Krisenbewußtseins prägt sich auch das Apologetische deutlicher aus, das dem Technizismus und dem Antitechnizismus ureigen ist. Dieses Apologetische nimmt aber keineswegs immer eine solche explizite Form an wie in Druckers Konzeption, nach welcher die Technologie der Massenproduktion die „Weltrevolution“ der Gegenwart – „made in USA“ – in sich trage, die auf dieser Technologie fußende „industrielle Ordnung“ vermöge die ökonomischen Konflikte zu lösen: „sie kann das gesellschaftlich destruktive Proletariat in die Basis der gesellschaftlichen Festigkeit und Kohäsion verwandeln“¹²¹. Auch der antitechnizistische Krisen-[143]mythos offenbart sein soziales Wesen nicht immer so brutal wie Elluls unverhüllte Apologie: „der Protest gegen den Kapitalismus ist vergeblich. Nicht der Kapitalismus, sondern die Maschine hat unsere Welt hervorgebracht.“¹²² Dieser apologetische Inhalt tritt auf eine mehr vermittelte Art zutage – eher als eine sich aus den inneren Zusammenhängen der theoretischen Auffassung ergebende Tendenz –, wenn er mit den subjektiven Absichten, den romantisch-antikapitalistischen Intentionen mancher Befürworter der antitechnizistischen Krisenphilosophie divergiert. In Mumfords Schriften kommen nicht nur Engagement gegen Faschismus und Krieg zum Ausdruck, sondern auch eine Abneigung gegen den Kapitalismus. Er lehnt „die Propheten der Barbarei“ – von H. S. Chamberlain bis Sorel, von Nietzsche bis Pareto – ab, wendet sich energisch gegen Spengler, den „unheilschwangeren Zauber“ des „Untergangs des Abendlandes“.¹²³ Über sich selbst schreibt Mumford: „ich spornte nicht – zum Unterschied von Oswald Spenglers Anhängern – dazu an, uns den ‚Männern der Tat‘, den Vorstehern des ‚Pentagons der Macht‘, die in der Politik, im Militär und in der Wirtschaft die Herrschaft ausüben, zu ergeben. Zum Unterschied von den existentialistischen Anhängern Heideggers, des Nazi-Philosophen, betrachte ich unseren heutigen Ekel und unsere Verzweiflung nicht als die letzte Relevation jeder menschlichen Erfahrung.“¹²⁴ Mumford ist sich auch bewußt, daß die Expansion der Monopole und die wirtschaftliche Tätigkeit des Staates im gegenwärtigen Kapitalismus lediglich „bevorrechtigten Gruppen“ und „zuungunsten des Ganzen der Gemeinschaft“ eine einseitige Sicherheit bot.¹²⁵ Sein romantischer Antikapitalismus wird aber durch die Hinnahme der bürgerlichen Kritik am realen Sozialismus und an der Theorie des wissenschaftlichen Sozialismus neutralisiert, ja seiner idealistisch-irrationalistischen Geschichtsphilosophie¹²⁶ und seinem antitechnizistischen Krisenmythos untergeordnet, der letzten Endes, hinsichtlich mancher Grundgedanken, von den in Mumfords Schriften emphatisch verurteilten Nietzscheschen, Spenglerschen oder Heideggerschen Ansichten nicht so weit entfernt ist. Mumfords Gesellschaftskritik führt nämlich die Antagonismen des Kapitalismus, besonders deren sozialpsychologische Erscheinungsformen, auf die „Megatechnik“ bzw. auf den „Mythos der Maschine“ zurück, leitet die Effekte der *als Kapital* funktionierenden Technik (vor allem ihre die Persönlichkeit heimsuchenden Folgen) von der *Technik an sich* bzw. von dem *die Technik mythisierenden Weltbild* ab. In der Zwiespältigkeit von Mumfords Konzeption – sie erklärt die Krise zum einen durch die Technik, zum anderen aber durch den Mythos der Technik – ge-[144]winnt der offene und

¹²¹ P. F. Drucker, *The New Society. The Anatomy of Industrial Order*, New York and Evenston 1962, pp. 1 ff., 229 ff. – Anfang der 60er Jahre begrüßte Drucker „den neuen und sehr erfolgreichen Weltimperialismus, den der Technologie“. (Vgl. P. F. Drucker, *The Technological Revolution. Notes on the Relationship of Technology, Science and Culture*, in: *Technology and Society*, ed. by N. de Nevers, Reading, Mass./Menlo Park, Cal./London/ Don Mills, Ont. 1972, p. 85)

¹²² J. Ellul, *The Technological Society*, p. 5.

¹²³ L. Mumford, *The Condition of Man*, pp. 369 ff.

¹²⁴ Ebenda, p. V.

¹²⁵ Ebenda, p. 406. – Mumford nahm später in mancher Hinsicht die Illusionen des „Wohlfahrtsstaates“ an. (Vgl. unter anderem L. Mumford, *The Myth of the Machine. The Pentagon of Power*, New York 1970, p. 325)

¹²⁶ Zur Analyse des Verhältnisses von Mumfords humanistischen Absichten und seiner idealistischen theoretischen Auffassung vgl.: D. Riepe, *Idealist Philosophy and the Blueprints for Peace*, in: *Revolutionary World. An International Journal of Philosophy*, Vol. 6, 1974, pp. 3 ff.

direkte Idealismus die Oberhand: diesem zufolge verursache der anthropologische Gegensatz von „Megatechnik“ und Mensch oder noch mehr die den Menschen unter die „Megatechnik“ subsumierende philosophisch-moralische Einstellung die Krise. Dementsprechend wird hier der Ausweg aus der Krise verheißen durch eine neue philosophische Anthropologie, die die Seele, das „Leben“ hervorkehrt, die „höherwertige Irrationalität“ des Menschen annimmt; sie träumt romantizistisch von einer der „Megatechnik“ vorangehenden „Lebenstechnik“, die, mit einer neuen Lebensphilosophie verflochten¹²⁷, den Menschen vor der Verwandlung des „Technodramas“ in eine Tragödie rettet, den „Triumph über die Systeme“ bringt¹²⁸, die Utopie einer „Lebenswirtschaft“ an die Stelle der „Geldwirtschaft“ treten läßt. Die antitechnizistisch-spiritualistische Apologie, die die kritischen Momente in sich auflöst, ordnet sich die romantisch-antikapitalistischen Absichten und Motive unter.

Die Fetischisierung der Technik vertritt den apologetischen Gehalt des bürgerlichen Krisenbewußtseins auf zwei sich berührenden Ebenen: auf der Ebene der allgemeinen philosophischen Konzeption und auf der der Beurteilung der gegenwärtigen Krise. Der heutige lebensphilosophische Antitechnizismus neigt dazu, in seinen allgemeinen philosophischen Ideen den Technikbegriff zwischen einer für minderwertig erachteten Materialität und einem geistigen Prinzip schweben zu lassen. Ellul formulierte die beiden Pole dieser Auffassung in extremer Form: einerseits verachtet er die „technische Ordnung“, weil diese die Geistigkeit des Menschen der Herrschaft materieller Dinge unterwirft¹²⁹, andererseits setzt er die Technik der Rationalität, den „rationellen und absolut effektiven Methoden“ in allen Lebensbereichen gleich. Ihm zufolge wird die Maschine selber durch die Technik als Rationalität in die Gesellschaft „integriert“¹³⁰. Es ist symptomatisch, daß Schelsky, der die Technik (und auch die „Sozialtechnologie“) bejaht, die Technikkategorie von Elluls prophetischem Antitechnizismus fertig und unmittelbar übernehmen kann. Die verschiedenen Spielarten der Fetischisierung der Technik operieren auch im allgemeinen mit Technikbegriffen gemeinsamen sozialen Ursprungs und konvergierenden philosophischen Gehalts. Im positivistisch eingestellten Technizismus wird die eigenartige gesellschaftlich-natürliche Materialität der Technik ebenso verschleiert, die Technik ebenso außerhalb der inneren Zusammenhänge der Produktionsweise plaziert wie im lebensphilosophischen Antitechnizismus. Der Technizismus positivistischer Prägung trachtet, die Technik *lediglich* als Derivat des naturwissenschaftlichen, mathematischen, kybernetischen usw. Wissens zu deuten¹³¹, sie also letzten Endes als abstrakte Rationalität anzusehen (ebenso wie der Antitechnizismus), und die Bewegung der Gesellschaft vom wissenschaftlichen Wissen abzuleiten.¹³² Die gesellschaftliche, zugleich die Natur aneignende, materielle Vergegenständlichung in Gestalt der Technik – dieser „vergegenständlichten Wissenskraft“¹³³ – geht hier also verloren oder wird zu einer, jeglicher sozialen Beziehungen beraubten, selbstverständlichen Gegebenheit. Die Lebensphilosophie stilisiert diese Vergegenständlichung in eine schicksalhafte, ahistorische Entfremdung um, siedelt sie in einem philosophischen Raum an, der von einer mythischen Pseudoobjektivität und von einer anthropologischen Subjektivität umgrenzt ist. Dessauers platonisch-religiöse Technikauffassung verknüpfte die Technik

¹²⁷ In Mumfords Konzeption wird die reale gesellschaftliche Umwälzung durch diese neue Lebensphilosophie *ersetzt*. „Die Menschheit braucht eine große Revolution, um den gegen das Leben gerichteten Angriffen der Kontrolleure der Megamaschine zu entkommen; diese große Revolution erfordert zuallererst, daß an die Stelle des mechanistischen Weltbildes ein organisches Weltbild trete, in dessen Mittelpunkt der Mensch selber, seine Persönlichkeit steht ...“ (L. Mumford, *The Myth of the Machine. The Pentagon of Power*, p. 393) – Nach Mumford sei der Mensch vor allem kein werkzeugschaffendes, sondern ein seelenschaffendes Tier, seine *differentia specifica* bestehe in der Schöpfung von Symbolen. (Vgl. L. Mumford, *The Myth of the Machine. Technics and Human Development*, New York 1967, p. 9; ders., *The Condition of Man*, pp. 8 f.; *Technics and the Nature of Man*, in: *Technology and Philosophy*, p. 80)

¹²⁸ Vgl. L. Mumford, *The Human Prospect*, pp. 312 ff.

¹²⁹ Vgl. J. Ellul, *The Technological Order*, p. 90.

¹³⁰ Vgl. J. Ellul, *The Technological Society*, pp. XXVII, 5 f.

¹³¹ Diese Tendenz erscheint auch in der „kritisch-rationalistischen“ Abwandlung des Positivismus. (Vgl. H. Albert, *Wissenschaft, Technologie und Politik. Zur Problematik des Verhältnisses von Erkenntnis und Handeln*, in: *Wissenschaftliche und gesellschaftliche Auswirkungen des technischen Fortschritts*, hrsg. vom Verein Deutscher Ingenieure, Düsseldorf 1971, S. 143 f.)

¹³² Vgl. z. B. Fourastiés Ausführungen in: *Quel avenir attend l'homme? Rencontre de Royaumont (17-20 mai 1961)*, Paris 1961, p. 101.

¹³³ K. Marx, *Grundrisse der Kritik der Politischen Ökonomie*, S. 594. [MEW Bd. 42, S. 602]

gerade mit der Gestalt Robinsons, dieses allgefälligen „Modells“ der bürgerlichen Gesellschaftsbetrachtungen.¹³⁴ Die lebensphilosophische Anthropologie, die den Individualismus in modifizierten Formen reproduziert, gliedert die Technik in das Verhältnis des abstrakt-einzelnen Menschen zum „Leben“, des „Seienden“ zum mythischen „Sein“ ein. Sie erhebt die Technik zum Fetisch, löst diese aber im Begriff des abstrakten Individuums auf: „Wenn der Mensch seiner Technik begegnet,“ – schreibt Hans Freyer, – „wenn sie als ein übermächtig Gewordenes ihm entgegentritt und noch wenn er ihr unterworfen wird, begegnet er im Grunde sich selbst, seiner Wissenschaft und Erfindung, seinen Entwürfen und seiner Arbeit, und sich selbst wird er unterworfen.“¹³⁵ Diese lebensphilosophisch-anthropologische Anschauung der Technik ermöglicht eine derartige Verbindung der Kategorien von Mensch und Technik, die den Menschen zum „technischen Wesen“¹³⁶ erklärt (und in dieser Hinsicht der Philosophie des Technizismus nahesteht), wie schon bei Ortega y Gasset; er brachte zugleich den „Aufstand der Massen“, die Tragik der Krise mit der Technik in Zusammenhang.¹³⁷ Wird die Materialität der Technik auf die Anerkennung ihrer Gebundenheit an das biologische Gefüge des Menschen (seine Anlagen und Mängel) beschränkt, so bleibt letztlich die Überwindung des lebensphilosophisch-anthropologischen Technikbegriffs lediglich verbal. Arnold Gehlen war der Meinung, seine biologisierende Technikategorie gehe über die philosophisch-anthropologischen Ansätze hinaus, tatsächlich aber erwies sie sich als neue Spielart derselben. Seine These, anhand von umfangreichem fachwissenschaftlichem Material und relevanten Teilerkenntnissen dargelegt, verabsolutierte den (übrigens im historischen Entwicklungsgang immer mehr vermittelten) Konnex der biologischen Konstitution von Mensch und Technik; sie verlieh [146] dem Inhalt dieses Konnexes auch eine Deutung, der zufolge der Ursprung der Technik in den biologischen Unzulänglichkeiten des Menschen, den Mängeln seiner Organe bestehe.¹³⁸ Diese *negative* Biologisierung kann aber den technischen Fortschritt nicht erklären, und Gehlen appelliert – nicht mehr im Geiste der Biologie, sondern der biologisierenden Lebensphilosophie, nicht in dem der spezialwissenschaftlichen Anthropologie, sondern demjenigen des philosophischen Anthropologisierens – an „die irrationalen Antriebe“¹³⁹, wo er die Beweggründe der technischen Entwicklung aufzufinden gewillt ist: nach seiner technizistischen Lebensphilosophie soll die Technik durch die ihr unterstellte Irrationalität gerechtfertigt und die „Eigengesetzlichkeit“ der Technik als unentschlüsselbarer Tatbestand festgelegt werden.

In diesen Konzeptionen sind mit der Technik auch ihre relativ selbständigen, auf die anderen Sphären der Gesellschaft und die Erkenntnis wirkenden Gesetzmäßigkeiten, ihre „Sachzwänge“ fetischisiert, durch die sich die objektive Logik des technischen Fortschritts durchsetzt. Die technizistischen und antitechnizistischen Auffassungen deuten die Tendenzen der derzeitigen Entwicklung der Technik (es ist eine dieser Tendenzen, daß in der gegenwärtigen Periode der revolutionären Umwälzung der Produktivkräfte der Gebrauch von technischen Mitteln und Verfahren auch außerhalb des Produktionsprozesses in der wirtschaftlichen Tätigkeit, aber auch in den nichtwirtschaftlichen Bereichen eine massenhafte Verbreitung findet) gemäß dem *technizistischen Fatalismus*, worin sich die äußeren Pole dieser Konzeptionen begegnen. Erklärt Ellul die inneren Notwendigkeiten, die besonderen Gesetze und Determinationen der Technik für ein Geschick, das sich zwar von der Tätigkeit des gesellschaftlichen Menschen trenne, aber jegliches soziale Geschehen bestimme und sich unterordne¹⁴⁰, so

¹³⁴ „Technik ist seinsmäßig früher, beginnt beim Einzelmenschen, wenn er, etwa wie Robinson Crusoe, isoliert der Natur gegenübersteht. Wirtschaft beginnt erst, wenn eine Pluralität von Menschen arbeitsteilig Güter und Dienste tauscht, wenn also ein ‚Markt‘ gegeben ist. Robinson Crusoe als Einzelner, der sich eine Hütte baut, der sich zu flechten und Ton zu brennen aus Not erfindet, ist Techniker. Erst wenn Freitag, Eingeborene, andere Schiffbrüchige zu ihm stoßen, entsteht Wirtschaft als gesellschaftliche Funktion.“ (F. Dessauer, Streit um die Technik, Frankfurt (Main) ‘1956, S. 275)

¹³⁵ H. Freyer, Schwelle der Zeiten, S. 296.

¹³⁶ Vgl. J. Ortega y Gasset, Obras Completas, t. V., pp. 319 ff. – Ebenda, t. IX, Madrid 1965, pp. 618 f.

¹³⁷ Vgl. ebenda, t. IV, Madrid 1966, pp. 193 ff. – Ebenda, t. V, pp. 367 ff.

¹³⁸ Vgl. A. Gehlen, Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt, S. 9 ff.; ders., Die Seele im technischen Zeitalter, S. 8 ff.

¹³⁹ Vgl. A. Gehlen, Die Seele im technischen Zeitalter, S. 15 ff. – „Unzurückführbar ursprünglich und weltverbreitet, im Kern der Religion unzerstörbar, ist das ... Bedürfnis des Menschen, sich in die Natur hinein auszulegen und sich von daher wieder zurückzuerstehen.“ (Ebenda, S. 18)

¹⁴⁰ Vgl. J. Ellul, The Technological Society, pp. 134 f.

formuliert er von einem *antitechnizistischen* Standpunkt aus die extreme *technizistische* Ansicht und faßt das Manifest einer „technizistischen Weltanschauung“¹⁴¹ ab. Die Lebensphilosophie Elluls und Mumfords will den Mythos der Technik, der Maschine zwar stürzen, sie repräsentiert dennoch – mit einem antitechnizistischen Vorzeichen – genau diesen Mythos, und in der Verabsolutierung der „Sachgesetzhlichkeiten“ der Technik verblaßt auch der Unterschied zwischen der antitechnizistischen Konzeption Freyers und der eher technizistischen Auffassung Schelskys. Es zählt zu den Antinomien der lebensphilosophischen *und* positivistischen Technikphilosophien, daß sie letzten Endes gerade das Wesen dessen ausblenden, auflösen, beseitigen, was sie verabsolutieren: die eigentümlichen, [147] relativ selbständigen Gesetzmäßigkeiten der Technik.¹⁴² Der gegenwärtigen bürgerlichen Philosophie ist im allgemeinen die Idee der objektiven sozialen Gesetze fremd (wobei der technizistische Fatalismus mit dieser indeterministischen Anschauung sowohl in Widerspruch gerät, diese aber auch ergänzt). Der Gedanke der spezifischen inneren Notwendigkeiten der *Technik* wird auch deshalb zurückgedrängt, verdunkelt, letztlich unterschlagen, weil die Technik in der Lebensphilosophie mit der Rationalität gleichgesetzt bzw. in der Spannungszone des „Seins“ und des „Seienden“ angesiedelt wird, die mystifizierten Eigenschaften des Kapitals annimmt. Sie büßt also ihre Eigenart ebenso ein wie im positivistischen Technizismus, der der Bewegung des Kapitals einen technischen Charakter zuschreibt und in erkenntnistheoretischer Beziehung das materiell-praktische Wesen der Technik eliminiert. Es ist eine Komponente des Mythos der Technik und der den spezifischen Inhalt der Technik, ihre wirklichen Eigengesetzhlichkeiten beiseite schiebenden oder verschleiernenden Tendenz, daß *beide* Varianten des Technikfetischismus den Begriff der „*Sozialtechnologie*“ in die allgemeine Kategorie der *Technik* einschmelzen, womit sie sowohl die Grenze zwischen Technik und gesellschaftlicher Arbeitsteilung als auch die zwischen technikbedingter Organisation des Arbeitsprozesses und monopolkapitalistischer (bzw. staatsmonopolistischer) Regulierung sozialökonomischer Prozesse verwischen. Ellul¹⁴³ und Hans Freyer¹⁴⁴, aber auch der eine extreme Spielart des Technokratismus propagierende Drucker¹⁴⁵ und der „kritische Rationalist“ Hans Lenk¹⁴⁶ gliedern den Begriff der „*Sozialtechnologie*“ (bzw. seinen Inhalt) in die Kategorie der Technik ein: durch diese Methode wird dem Gehalt der gegenwärtigen bürgerlichen Apologie ein universell-geschichtsphilosophischer Rang verliehen.

Zum Unterschied von den vulgärsten Auffassungen erwarteten die nuancierteren Formen des Technizismus nicht bloß von den technischen Mitteln und Verfahren der Produktion, sondern auch von

¹⁴¹ Elluls Werk ist eine „philosophische Synthese, nach welcher die technologische Ordnung über allen Dingen stehe, jene der erste Beweggründe und die letzte Rechtfertigung der anderen – der sozialen, ethischen, ästhetischen, kognitiven, biologischen – Ordnungen sei. Und hier steckt die Paradoxie. In seinem Bestreben, die technologische Suprematie einzudämmen, beschreibt Ellul die Kräfte der „technologie so lebhaft und überwältigend, daß in seiner philosophischen Synthese die Technologie der zentrale Abgrund ist. Die Auffassung der alles durchdringenden und die Totalität der menschlichen Verhältnisse gestaltenden Technologie tritt als einziges, verneinendes Thema auf. Was Ellul entdeckt hat, ist eine neue Form der *Weltanschauung*, die technologische *Weltanschauung*.“ (H. Skolimowski, *Technology and Philosophy*, in: *Contemporary Philosophy. A Survey*, ed. by R. Klibansky, Vol. II, Firenze 1968, p. 427.) Ellul „wird zum Agent seines eigenen Feindes“ schreibt Ferkiss. (V. Ch. Ferkiss, *Technological Man: The Myth and the Reality*, New York 1969, p. 87)

¹⁴² Dieser letzten und grundlegenden gedanklichen Tendenz gegenüber – und dieser untergeordnet – reflektieren die lebensphilosophisch und positivistisch inspirierten Konzeptionen gewisse reelle Zusammenhänge der Geschichte und der Auswirkung der Technik und sammeln manchmal ein beträchtliches Tatsachenmaterial der Geschichte der Technik an. Hier handelt es sich um die *philosophische* Betrachtung der Technik und nicht um die technik- und wissenschaftsgeschichtlichen Untersuchungen, die von einem nichtmarxistischen Standpunkt ausgehen. Von diesen gilt Lenins Erwägung hinsichtlich der bürgerlichen Wissenschaftler: die „auf dem Gebiet spezieller Tatsachenforschung“ gemachten Errungenschaften haben die Marxisten „anzueignen und sie zu verarbeiten“, in der allgemeinen Theorie der Philosophie und der politischen Ökonomie aber „der *eigenen* Linie zu folgen und *die ganze Linie* der uns feindlichen Kräfte und Klassen zu bekämpfen“. (W. I. Lenin, *Werke*, Bd. 14, Berlin 1962, S. 347)

¹⁴³ Vgl. J. Ellul, *The Technological Society*, p. 11.

¹⁴⁴ Vgl. H. Freyer, *Schwelle der Zeiten*, S. 267 ff.

¹⁴⁵ Vgl. P. F. Drucker, *The New Society*, p. 4 ff. – Drucker lehnt den *Terminus* „*Sozialtechnologie*“ ab, um seine Mißbilligung des. Ausdehnung der Staatseingriffe auszudrücken.

¹⁴⁶ Vgl. H. Lenk, *Technokratie und Technologie*. Notizen zu einer ideologischen Diskussion, in: *Technokratie als Ideologie*. Sozialphilosophische Beiträge zu einem politischen Dilemma, hrsg. von H. Lenk, Stuttgart/(West-)Berlin/Köln/Mainz 1973, S. 106.

der mit der „Sozialtechnologie“ vereinigten Technik eine gewisse Überbrückung oder Linderung der Krise¹⁴⁷; sie hofften, daß die regulierende Tätigkeit des staatsmonopolistischen Kapitalismus die krisenstiftende Wirkung der Technik aufwiege.¹⁴⁸ Als Fortsetzung oder Ergänzung der technizistischen Illusionen trat aber auch in diesen Ansichten der Krisenmythos in Erscheinung (wie die antitechnizistischen oder sogar technizistischen Krisenmythen der 50er und 60er Jahre im allgemeinen die mit der „Sozialtechnologie“ verbundenen technizistischen Illusionen in sich aufnahmen bzw. sich anpaßten). [148] Diese technikphilosophischen Auffassungen – sowohl ihre krisenmythisch-lebensphilosophischen als auch ihre „sozialtechnologisch“-positivistischen Abwandlungen und die Synthetisierungsversuche beider – bewegten sich, wie groß die Differenzen, ja Gegensätze zwischen diesen auch waren, innerhalb des allgemeinen Gebildes des dieser Periode eigenen Krisenbewußtseins. Die anti-technizistischen Geschichtsphilosophien gaben sich ebenfalls dem pauschalen Urteil hin, daß „der Überfluß an Geld und Freizeit ... zur Verfügung der Massen zu stehen beginnen“¹⁴⁹, und auch die technizistischen Zeitdiagnosen und Futurologien zogen den Verlust „des fast grenzenlosen Glaubens an das existierende wirtschaftliche und soziale System“ in Betracht und fügten den Begriff einer auf das Psychische reduzierten, als gesellschaftlich neutral vermuteten Entfremdung in ihre Vorstellungen ein: H. Kahn und A. J. Wiener behaupteten vom „westlichen“ System, daß „eine solche im Überfluß lebende, humanistische, auf die Freiheit orientierte und teilweise entfremdete Gesellschaft trotzdem durchaus stabil sein kann“¹⁵⁰. Auch Drucker hielt die Feststellung der sozialen und politischen Krise aufrecht; diese Krise rühre daher, daß Politik und politische Institutionen der technischen „Weltrevolution“ nicht entsprächen.¹⁵¹ Das letzte Wort bei ihm war die geistig-psychische Krise – „die politische Aktion wird die tiefe spirituelle Krise nicht bewältigen“¹⁵² –, und es tauchten in seiner technokratischen Vision Kierkegaards Name und Fragestellung auf: „Wie ist die menschliche Existenz möglich?“¹⁵³ Und wer – wie Ferkiss – dessen inne war, daß der „technologische Mensch“ gegenwärtig ein Mythos sei, der zur Drapierung der realen Widersprüche und Probleme, zur Illusion und Apologie diene¹⁵⁴, dabei aber den „technologischen Menschen“ in die Zukunft verlegte, der blieb in diesem Mythos – dem gemeinsamen Mythos der Krise und der mit der Technik vereinigten „Sozialtechnologie“ – befangen und verband die Lösung der Krise, das Kommen des „technologischen Menschen“, die Verwirklichung des Mythos mit einer neuen Lebensphilosophie.¹⁵⁵

¹⁴⁷ Vgl. A. M. Weinberg, Can Technology Replace Social Engineering?, in: Technology and Society, pp. 172 ff.

¹⁴⁸ Fritz Sternberg war sich bewußt, daß sich durch die technische Revolution, insbesondere durch die Automatisierung „das Wirtschafts- und Gesellschaftssystem der westlichen Welt großen Gefahren aussetzt“: es bestehe die Möglichkeit, daß die Arbeitslosigkeit zunimmt, die Betriebs- und Büroarbeit sich beträchtlich reduziert, die Tendenzen der ökonomischen Krise sich verstärken, die Konzentration der politischen Macht die demokratischen Einrichtungen gefährdet. (Vgl. F. Sternberg, The Military and Industrial Revolution of Our Time, pp. 213 f.)

Dennoch hegte Sternberg die Hoffnung, die technische Revolution sei *per se* die soziale Revolution. „Dies ist letzten Endes deshalb möglich, weil die gesellschaftlichen Organisationen der westlichen Welt jene Organe entwickelt haben, die imstande sind, die Ergebnisse der technischen Revolution sowohl in industrieller als auch in sozialer Beziehung zu assimilieren.“ (Ebenda, p. 282)

¹⁴⁹ A. Toynbee, Change and Habit, p. 218.

¹⁵⁰ H. Kahn and A. J. Wiener, The Year 2000. A Framework for Speculation on the Next Thirty-Three Years, New York/London 1967, pp. 15, 217.

¹⁵¹ Vgl. P. F. Drucker, The New Society, p. 16.

¹⁵² Ebenda, p. 352.

¹⁵³ P. F. Drucker, Die Zukunft bewältigen. Aufgaben und Chancen im Zeitalter der Ungewißheit, Düsseldorf/Wien 1969, S. 313.

¹⁵⁴ „Jene, die überzeugt sind, daß infolge des technischen Fortschritts sich eine radikale Veränderung in der menschlichen Gesellschaft vollzieht, pflegen die Gegenwartsprobleme zu bagatellisieren, oder spornen wenigstens andere dazu an. Treten wir in das neue ‚universelle Technologie-Zeitalter‘ ein, so werden die Unterschiede zwischen USA und Sowjetunion unbedeutend. Besteht das Problem der Zukunft darin, was man mit der Muße in der Epoche des automatisierten Überflusses anfängt, so kann man den offensichtlichen Klassenkampf in den USA außer acht lassen, so kann man glauben, dieser Klassenkampf habe auf längere Sicht keine Bedeutung ... Mitte des 20. Jahrhunderts berührte und berührt keine technologische Veränderung die Ungleichheit der Einkommensverteilung in den USA und in der westlichen Welt im allgemeinen. Das Klassensystem des industriellen Zeitalters ist weiter vorherrschend. Juridische und politische Überlegungen sichern, daß die technische Elite der Geschäftselite untergeordnet bleibt – und dies ist eine grundlegende Tatsache.“ (V. Ch. Ferkiss, The Technological Man: The Myth and the Reality, pp. 15, 140)

¹⁵⁵ Vgl. ebenda, pp. 246 ff.

Zu dieser Zeit polarisierten sich die philosophischen Technikauffassungen innerhalb des allgemeinen – ziemlich breiten – Rahmens des Krisenbewußtseins, ihre Synthetisierungsbestrebungen brachten dennoch die innere Verwandtschaft und Zusammengehörigkeit ihrer scheinbar unversöhnlichen Pole zum Vorschein. Mit der Aufrechterhaltung und Ausdehnung antitechnizistischer lebensphilosophischer Konzeptionen – insbesondere mit Mumfords und Hans Freyers¹⁵⁶ Werk – verbreiteten sich parallel und in Wechselwirkung dazu philosophisch-soziologische Auffassungen (vor allem Schelskys und Ar-[149]nold Gehlens Ansichten), in denen der lebensphilosophische Ansatz zwar überwog, die aber, zum Unterschied von der antitechnizistischen Gesellschafts- und Geschichtsbetrachtung, den technischen Fortschritt bejahten. Sie nahmen einerseits die grundlegenden Momente der antitechnizistischen Einstellung – die Idee einer alles „integrierenden“, alles nach ihrem Bild gestaltenden Technik, den technizistischen Fatalismus usw. – hin, vertauschten jedoch die Vorzeichen. Wogegen die antitechnizistischen Philosophien zum seelischen und moralischen (antihumanistischen oder abstrakt-humanistischen) Widerstand aufriefen, das empfahlen jene – die Technik bejahenden – Ansichten als technisches Geschick zu akzeptieren. Diese Umkehrung der Vorzeichen trat bei Schelsky besonders ausgeprägt in Erscheinung: er entlehnte Ellul dessen Technikbegriff und auch viele Schlußfolgerungen¹⁵⁷, dieser Technikbegriff galt aber bei ihm nicht als Grund einer philosophischen und ethisch-religiösen Weigerung, sondern als der einer pseudorealistischen Anpassung: nicht als theoretischer Prolog eines prophetischen Jammerrufes, sondern als Rechtfertigung eines Verhaltens, das den „Sachzwang“ begrüßte. Schelsky wiederholte Elluls These, welche die die Demokratie einschränkende und abbauende Wirkung des technischen Fortschritts – und des technischen Fatums – setzte; aber das, was bei Ellul zur universellen Negativität der Technik gehörte¹⁵⁸, hält Schelsky für eine positive und wünschenswerte Entwicklung.¹⁵⁹ „Nichts liegt mir ferner als eine kulturkritische Fragestellung“¹⁶⁰, schrieb Schelsky, und auch Gehlen polemisierte gegen die antitechnizistische Überlieferung Nietzsches und Spenglers¹⁶¹, gegen die Gleichsetzung von Ratio und Verfall,¹⁶² er konstatierte mit Genugtuung, daß „jene Blindheit gegenüber den Lebensgesetzen der Technik und der Industrie, die noch aus jeder Seite von Nietzsche spricht“, „nicht mehr vorkommt“¹⁶³. Die Auffassungen von Schelsky und Gehlen (die übrigens miteinander nicht völlig übereinstimmen) nahmen viele Elemente der „sozialtechnologischen“ Ideenwelt an, in ihrem Inhalt setzten sich aber eher die lebensphilosophischen Motive durch. Ihr technizistischer Fatalismus operierte mit einem Technikbegriff, der lebensphilosophische Implikationen hatte, und der letztlich angenommene lebensphilosophische Krisenmythos stellte die Weiterführung und den Hintergrund ihrer technizistischen und „sozialtechnologischen“ Hoffnungen dar. Gehlen meinte, die ständigen „Institutionen“ seien das Gegen- und Heilmittel der Krise, die Garantie der ersehnten Sicherheit; er schwankte zwischen einem Lamentieren wegen des Abbaus der „Institutionen“¹⁶⁴ und den Illusionen, denen er sich, die vollständige Stabilität des „Systems“ betref-[150]fend, hingab.¹⁶⁵ Diese Stabilität der Grundlagen des „Systems“ ist bei

¹⁵⁶ Hans Freyer hat seine lebensphilosophische Technikauffassung schon in den 20er Jahren entworfen. (Vgl.: Zur Philosophie der Technik, in: Blätter für deutsche Philosophie, Bd. 1, H. 2/1929) Seine in den 50er und 60er Jahren publizierten wichtigeren Schriften stellen – neben Heideggers Werken und nach diesen – die am meisten charakteristische und artikulierte Variante des gegenwärtigen lebensphilosophischen Antitechnizismus dar. (Vgl. Theorie des gegenwärtigen Zeitalters, Stuttgart 1955; Über das Dominantwerden technischer Kategorien in der Lebenswelt der industriellen Gesellschaft, in: Akademie der Wissenschaften und der Literatur. Abhandlungen der geistes- und sozialwissenschaftlichen Klasse, Jg. 1960, Nr. 7, Wiesbaden; Schwelle der Zeiten. Beiträge zur Soziologie der Kultur, Stuttgart 1965)

¹⁵⁷ Vgl. H. Schelsky, Auf der Suche nach Wirklichkeit, S. 444 ff.

¹⁵⁸ Vgl. J. Ellul, The Technological Society, pp. 209, 284 f. – Vgl. auch ders., Die Technokratie, in: Politik und Wissenschaft, hrsg. von H. Maier/K. Ritter/N. Matz, München 1971, S. 177 f.

¹⁵⁹ Vgl. H. Schelsky, Auf der Suche nach Wirklichkeit, S. 452 ff. – Vgl. auch H. Freyer, Schwelle der Zeiten, S. 280 f.

¹⁶⁰ H. Schelsky, Auf der Suche nach Wirklichkeit, S. 443.

¹⁶¹ A. Gehlen, Die Seele im technischen Zeitalter, S. 7.

¹⁶² A. Gehlen, Studien zur Anthropologie und Soziologie, S. 138 f.

¹⁶³ Ebenda, S. 312.

¹⁶⁴ A. Gehlen, Anthropologische Forschung. Zur Selbstbegegnung und Selbstentdeckung des Menschen, München 1971, S. 74.

¹⁶⁵ „Es ist außerordentlich unwahrscheinlich, daß noch weitere Grundlagenveränderungen im System sind ... (A. Gehlen, Studien zur Anthropologie und Soziologie, S. 322)

Gehlen aber zugleich der extreme geistige Krisenzustand: ihm zufolge sei die Ideengeschichte zu Ende gegangen, das Zeitalter der „posthistoire“ eingetreten – der technizistische Fatalismus mündete in die These der vollendeten philosophischen Krise, *des Endes der Philosophie*.¹⁶⁶ Auch Schelsky übernahm die lebensphilosophische Krisendiagnose, den Gedanken einer „neuen Selbstentfremdung des Menschen, die mit der wissenschaftlichen Zivilisation in die Welt getreten ist. Die Gefahr, daß der Schöpfer sich in sein Werk, der Konstrukteur sich in seine Konstruktion verliert, ist jetzt die metaphysische Versuchung des Menschen“: die Krise wurde auch hier zu einer philosophischen Krise sublimeriert. Auch Schelsky suchte in einer neuen Lebensphilosophie, in jenem „metaphysischen Identitätswechsel“ den Ausweg, der den „Widerspruch zwischen der metaphysischen Erinnerung des Menschen und seiner neuen Selbstschöpfung in der wissenschaftlichen Zivilisation“ lösen soll.¹⁶⁷

Schlägt sich indessen zum einen das technizistische bzw. antitechnizistische Krisenbewußtsein in der These von der Krise der Philosophie nieder, so erweist sich zum anderen *das Problem der Technik* als ein neuralgischer Punkt der spätbürgerlichen Philosophie ... Hans Lenk klagt: „Nur relativ wenige philosophische Denker behandeln Phänomene und Probleme der Technik, und auch diese meist nur beiläufig in einer kleinen ergänzenden Schrift – kaum aber an zentraler Stelle ihrer philosophischen Gesamtentwürfe.“¹⁶⁸ Obwohl diese Behauptung nur zum Teil zutrifft – dem Thema Technik kommt in Heideggers Spätphilosophie ein zentraler Stellenwert zu, es gilt als ein Moment der grundlegenden Problematik im Denken von Jaspers, Ortega y Gasset, gewissermaßen schon von Scheler, in der Auffassung der „Frankfurter Schule“, in Hans Freyers, Schelskys und Arnold Gehlens Gesellschaftskonzeption –, gilt sie sicherlich für den Großteil der positivistischen Philosophien, für die existentialistischen und „hermeneutischen“ Schulen der Lebensphilosophie oder für die Ansichten von der Art Nicolai Hartmanns. Aber nicht nur die relative Vernachlässigung des Technikproblems¹⁶⁹, sondern auch – und noch mehr – dessen Betrachtungsweise verweist auf die Schwierigkeiten der gegenwärtigen bürgerlichen Philosophie. Gerät die Technik in den Mittelpunkt des spätbürgerlichen Denkens – wie beim späten Heidegger und in der mit der seinen verwandten Philosophie –, so tritt sie als Träger der „Metaphysik“, als Gegenstand der philosophischen Negation auf; die Stellung dieser Philosophie gegenüber der Technik ist negativ, und sie behauptet Negatives über diese. Simon Moser [151] sieht vom Standpunkt einer realistisch-idealistischen „Ontologie“ richtig, daß Heideggers tragisierende Technikphilosophie von seiner Seinsmystik herrührt. Was Simon Moser jedoch der Heideggerschen Auffassung entgegenhält, was er als eine Lösung wähnt, das zeigt bestenfalls das Zurückweichen vor dem Problem. „Moderne Technik ist Anwendung theoretischer Naturerkenntnisse auf die verschiedenen Lebensgebiete im Interesse der von Menschen gesetzten Ziele ... Die Wissenschaft von der Natur und die Befriedigung menschlicher Bedürfnisse gehen in ihr eine eigenartige Einheit ein. Der Unterschied von Naturwissenschaft und Technik liegt also im Bereich von Unterschieden wie Theorie und Praxis, Erkenntnis und Handlung, Einsicht und Gestaltung. Die moderne Technik ist daher ein autonomes Gebilde der neuzeitlichen Geschichte wie Wissenschaft und Kunst.“¹⁷⁰ Diese Fragestellung unterschlägt die Dialektik von materiellen Produktivkräften und Naturwissenschaften, es wird in ihr nicht thematisiert, daß – und wie – sich die Einheit der Naturwissenschaften und der Befriedigung der Bedürfnisse mittels der Produktionsarbeit durchsetzt, sich die Bedürfnisse innerhalb der gesellschaftlich-geschichtlichen Totalität, in der Wechselwirkung von Produktion und Konsumtion bewegen.¹⁷¹ Läßt die Behauptung der „Autonomie“ der Technik diesen Zusammenhang und diese Bestimmungen unbeachtet, so bleibt sie in der philosophisch-anthropologischen Einstellung befangen. Mosers Ansicht deutet in bestimmtem Sinn die wesentliche Beschränktheit der Technikkonzeptionen der gegenwärtigen bürgerlichen Philosophie

¹⁶⁶ Ebenda, S. 316 ff.

¹⁶⁷ H. Schelsky, *Auf der Suche nach Wirklichkeit*, S. 468 f.

¹⁶⁸ H. Lenk, *Zu neueren Ansätzen der Technikphilosophie* in: *Natur und Geschichte*, X. Deutscher Kongreß für Philosophie, Kiel, 8.-12. Oktober 1972, hrsg. von K. Hübner und A. Menne, Hamburg 1973, S. 236. – Eine ähnliche Klage erhob anderthalb Jahrzehnte früher P. Ducasse vom Standpunkt einer eklektizistischen technizistischen Philosophie. (Vgl. P. Ducasse, *Les techniques et le philosophe*, Paris 1958)

¹⁶⁹ Vgl. J. Ellul, *The Technological Order*, p. 97.

¹⁷⁰ S. Moser, *Metaphysik einst und jetzt*, S. 293 f.

¹⁷¹ Vgl. K. Marx, *Grundrisse der Kritik der Politischen Ökonomie*, S. 10 ff. [MEW Bd. 42, S. 24 ff.]

an.¹⁷² Sie weist auf das Theorie-Praxis-Verhältnis hin, der Begriff der objektivierend-materiellen Praxis, die Einsicht ihres die Erkenntnis letztlich motivierenden und kontrollierenden Primats sind aber der Erkenntnistheorie des Positivismus ebenso fremd¹⁷³ wie der lebensphilosophischen Ansicht einer dämonisierten Technik. (Infolge des gemeinsamen Druckes von Positivismus und Lebensphilosophie reduzieren sich die erkenntnistheoretischen Beziehungen des Themas Technik meistens auf die – an und für sich relevanten – Probleme der Erkenntnismethoden der technischen Wissenschaften.) Die Diskrepanz zwischen dem *allgemeinen* Stellenwert des Technikbegriffs im spätbürgerlichen Denken und seiner Vernachlässigung bei einem Großteil der philosophischen *Schulen* ist ein neuer Faktor des philosophischen Krisenbewußtseins. Die philosophische Denkart des dekadenten Bürgertums entwickelt sich in peinliche Situationen, wenn sie gezwungen wird, sich mit dem Problem der materiellen Wirklichkeit, innerhalb dieser mit dem der eigentümlichen gesellschaftlichen Realität der Technik zu konfrontieren. Dies zeigt [152] sich auch im Zusammenhang von „sozialtechnologischer“ Gedankenwelt und Technizismus. Ihre Vereinigung scheint in der politischen und ökonomischen Ideologie selbstverständlich und problemlos zu sein, erweist sich aber in philosophischer Sicht keineswegs als evident: diese Vereinigung widerspiegelt nebst den allgemeinen Schwierigkeiten der Technikauffassung des Positivismus auch jene überwiegend subjektivistische Ausrichtung der positivistischen Gesellschaftstheorie der „Sozialtechnologie“, die lange Zeit nichts von materiellen Sachen wissen wollte.¹⁷⁴ Es ist ein Zeichen der geistigen Krise, daß der offene und öfters direkt an die Religion anknüpfende philosophische Idealismus durch die Thematisierung der Technik (und etlicher Tendenzen der wissenschaftlich-technischen Revolution: der Verwissenschaftlichung gewisser Produktionszweige, der Intellektualisierung mancher Arten von Produktionsarbeit, aber auch bestimmter Widersprüche zwischen der Entwicklung der Produktivkräfte und dem gegenwärtigen Kapitalismus) den Primat des Geistes, der Seele zu rechtfertigen versucht¹⁷⁵, worin er mit dem Wesen der technizistischen und antitechnizistischen Neoromantik, mit dem Kult der auf alte Weise neuen anthropologischen Subjektivität übereinstimmt.

Die sich auf den Technikfetischismus berufende Zeitdiagnose – die Theorie der industriellen Gesellschaft – nahm bis zum Ende der 60er Jahre kaum Kenntnis von den Antinomien des philosophischen Konzepts, das ihr zugrunde lag. Sofern sie diese dennoch berücksichtigte, so unterstellte sie sie der Rationalität oder der Philosophie schlechthin. Das Gebilde von der industriellen Gesellschaft unterschied sich nach den internationalen Strömungen und nationalen Unterschieden der bürgerlichen Politik und Ideologie, ihren divergierenden Spielarten war aber die apologetische Leitidee gemein, mittels welcher sie die Existenz des sozialistischen Weltsystems, die Zersetzung des Kolonialismus und

¹⁷² Diese Beschränktheit bezieht sich nicht auf den *Umfang* der Probleme, sondern auf ihre *konzeptionelle* Stellung und Lösung; zur technikphilosophischen Thematik in den letzten Jahren vgl. unter anderem: *Philosophy and Technology*, sowie *Contributions to a Philosophy of Technology. Studies in the Structure of Thinking in the Technological Sciences*, ed. by F. Rapp/ Dordrecht/Boston 1974.

¹⁷³ Skolimowski stellt fest, daß Popper kaum mehr über die Beziehung des technologischen und wissenschaftlichen Fortschritts behauptet als die Gleichsetzung der Technologie mit Rechnungsregeln. „Weder Popper, noch – meines Wissens – eine andere Autorität der Wissenschaftsphilosophie haben sich mit der Untersuchung der Idee der technologischen Entwicklung beschäftigt. Ihre Bemerkungen über die Technik – wenn sie darüber überhaupt Worte verlieren – sind ziemlich roh und gar nicht adäquat.“ (H. Skolimowski, *The Structure of Thinking in Technology*, in: *Philosophy and Technology*, p. 45) – Hans Lenk hält den „kritischen Rationalismus“ für die Philosophie des „technologischen Zeitalters“. Er zeigt großes Interesse für die philosophischen Probleme der Technik, schließt dennoch die Kategorie der Wahrheit aus dem Verhältnis von, wissenschaftlicher Theorie und technischer Praxis aus (Vgl. H. Lenk, *Zu neueren Ansätzen der Technikphilosophie*, S. 242 f.). Damit entfernt er letzten Endes das Problem der Technik aus der Erkenntnistheorie und eine der grundlegenden erkenntnistheoretischen Beziehungen aus dem Problem der Technik.

¹⁷⁴ Die „strukturell-funktionale“ Theorie, „diese die letzten Jahrzehnte beherrschende Richtung der Soziologie hatte (im Gegensatz etwa zu Marx) die *Sachen* und damit also auch die technischen Artefakte, Dinge, Geräte –die Realtechnik – praktisch völlig vergessen. Ein Kuriosum in einem Zeitalter, das im Schlagwort als ‚das technische‘ bezeichnet wird.“ (H. Lenk, *Zu neueren Ansätzen der Technikphilosophie*, S. 249)

¹⁷⁵ Vgl. unter anderem *Philosophy in a Technological Culture*, ed. by J. G. F. McLean, Washington 1964; E. Larroque, *El hombre y la revolución científica*, Madrid 1964; R. A. Buchanan, *The Churches in a Changing World*, in: *Philosophy and Technology*; W. N. Clarke, *Technology and Man*, in: ebenda. – Zur antitechnizistischen religiösen Krisenphilosophie vgl.: J. Hommes, *Krise der Freiheit. Hegel – Marx – Heidegger*, Regensburg 1958; ders., *Technik – Krise der Freiheit*, in: *Wissenschaft und Weltbild*, H. 3/1959.

die Phänomene der wissenschaftlich-technischen Revolution reflektierten. Ende der 40er Jahre und Anfang der 50er Jahre beschränkte sich diese Konzeption darauf, anhand technizistischer Erwägungen die Alternative von Kapitalismus und Sozialismus zu bezweifeln und die marxistische Kritik des bürgerlichen Systems mittels der These von der Neutralität der Organisation des Industrieunternehmens zurückzuweisen. „Die Industriegesellschaft steht jenseits von Kapitalismus und Sozialismus. Sie ist eine neue Gesellschaft, die über beide hinausgeht“¹⁷⁶, behauptete Drucker, und auf diesem Gedanken beharrten auch die späteren Formen der Industriegesellschaftstheorie (unter anderen die Ansichten von Arnold Gehlen, Schelsky und Hans Freyer oder Aron und Ro-[153]stow), die auf Grund jenes Gedankens ein welthistorisches Schema konstruierten. Die mit der „sozialtechnologischen“ Ideologie verfilzte technizistische Anschauung verkündete in der zweiten Hälfte der 50er und Anfang der 60er Jahre das Kommen der industriellen Gesellschaft als Alternative gegenüber dem Krisenbewußtsein. „Die gegenwärtige Phase der Menschheitsgeschichte ... ist ihrem Wesen nach nicht so sehr der Untergang des Abendlandes als vielmehr der Aufgang der industriellen Gesellschaft und des universellen Zeitalters“¹⁷⁷, meinte Aron; er hegte die Hoffnung, die mit der „technischen“, „wissenschaftlichen“ oder „rationalisierten“ Ordnung gleichgesetzte industrielle Gesellschaft – in ihrer „westlichen“ Gestalt – überwinde mittels der „Sozialtechnologie“ die dem bürgerlichen System eigentümlichen Antagonismen. Den Ursprung jener Spannungen aber, die auch die Theorie der industriellen Gesellschaft beachten mußte, verlegte er vom Kapitalismus in die technischen Bestimmungen der industriellen Gesellschaft, derart erklärte er diese Widersprüche für Wesensmerkmale des Sozialismus. Mittels der Konzeption der sozialökonomischen Gleichartigkeit von Kapitalismus und Sozialismus wurden so nicht nur die technizistisch bzw. anthropologisch interpretierten Gegensätze der allgemeinen bürgerlichen Krise auf den Sozialismus übertragen, sondern auch die Regulierungstätigkeit des staatsmonopolistischen Kapitalismus, seine „Sozialtechnologie“, mit der sozialistischen Planwirtschaft auf einen gemeinsamen Nenner gebracht und die in den unterschiedlichen Sozialsystemen ähnlichen Effekte der technischen Entwicklung (in der technisch bedingten Arbeitsteilung, der Urbanisation usw.) dem Begriff der industriellen Gesellschaft subsumiert. Rostow gab sich noch ungetrübten Illusionen hin: ihm schienen in der Periode der „Reife“ der Klassenkampf abzustumpfen, die gesellschaftlichen Spannungen sich aufzulösen. Man gerate nicht in eine „kataklysmatische Sackgasse“, eher nähere man sich der sozialen Harmonie¹⁷⁸, womit er nur knapp und vulgär die zu dieser Zeit in der bürgerlichen Gesellschaftsbetrachtung weit verbreiteten Vorstellungen wiederholte. „Die industrielle Gesellschaft ist nivelliert, vermasst, auf das Leistungsprinzip gegründet ... In der industriellen Gesellschaft verschwindet die Herrschaft von Menschen über Menschen, also jenes wirksame Instrument der Trennung von Unten und Oben, das alle früheren Gesellschaften zusammenhielt und zerbrach.“ So resümierte 1960 Dahrendorf die damals allgemein gebräuchliche Auffassung; er fügte hinzu, daß „die industrielle Gesellschaft in ihrem hier skizzierten Begriff ein Mythos ist, ein Produkt soziologischer Phantasie, das überdies alle wesentlichen Fragen, [154] die wir an die Gesellschaften unserer Zeit zu richten haben, unbeantwortet läßt.“¹⁷⁹ Dahrendorf erkannte das Illusorisch-Mythische an dem Begriff der industriellen Gesellschaft, ignorierte jedoch dessen Zusammenhang mit den philosophischen Prinzipien der gegenwärtigen bürgerlichen Gesellschaftsauffassung und den Haupttendenzen der Apologie, die auch er selber vertrat.

¹⁷⁶ P. F. Drucker, *The New Society*, p. 351.

¹⁷⁷ R. Aron, *Weltgeschichte – nicht Weltstaat*, in: *Der Monat*, H. 150/1961, S. 29.

¹⁷⁸ Vgl. W. W. Rostow, *The Stages of Economic Growth. A Non-Communist Manifesto*, Cambridge, Mass. 1960, p. 154.

¹⁷⁹ R. Dahrendorf, *Soziologie und industrielle Gesellschaft*, in: ders., *Gesellschaft und Freiheit. Zur soziologischen Analyse der Gegenwart*, S. 21 f. – „Amerika und Rußland sind industrielle Gesellschaften; doch bestimmt ihre Gegnerschaft den Charakter unserer Epoche. Sind dies keine soziologischen Probleme? Mir scheint, es sind sogar unsere zentralen Probleme. Um sie zu lösen, müssen wir uns allerdings von dem idyllischen Mythos der industriellen Gesellschaft befreien. Aber auch im Hinblick auf beliebige einzelne Gesellschaften ist die industrielle Gesellschaft ein Mythos. Gibt es denn wirklich keine Ungleichheit mehr unter den Menschen in modernen Gesellschaften? Oder haben sich vielleicht nur die Formen der Ungleichheit gewandelt? ... Wenn wir den ausdrücklichen und unausgesprochenen Thesen der soziologischen Forschung Glauben schenken wollen, dann wäre unsere Gesellschaft geradezu die wirklich gewordene Utopie – oder besser: die fast verwirklichte Utopie, denn soziologische Werke zeichnen sich durch eine bedenkliche Anhäufung von Tendenz-Aussagen aus. (Ebenda, S. 24 f.)“

Die Theorie der industriellen Gesellschaft knüpfte an beide Formen der Apologie – und an beide grundlegenden Richtungen der spätbürgerlichen Philosophie – an. Im Gegensatz zu ihren frühen Illusionen ging sie über den Rahmen des Krisenbewußtseins nicht hinaus. Wie manche anderen Befürworter dieser Theorie, zog auch Arnold Gehlen ihre Verwandtschaft mit dem Krisenbewußtsein in Zweifel: auch er mißbilligte „das bloß kritische Unbehagen“, betrachtete die industrielle Gesellschaft als Kulturschwelle, führte jedoch in einer relativierten Form die ganze Thematik der Dekadenz in die Theorie der industriellen Gesellschaft wieder ein. Seiner Diagnose zufolge prägen Unbestimmtheit, Doppelsinnigkeit, Zweideutigkeit als Zeitsignatur die Epoche der industriellen Gesellschaft¹⁸⁰, und Hans Freyer deutete diese Zweideutigkeit als Zwiespältigkeit der sich entwickelnden „Sozialtechnologie“, des alles assimilierenden technischen Fortschritts einerseits und der universellen Furcht und Sorge des Krisenzustandes andererseits.¹⁸¹ Die Präsenz des philosophisch-anthropologischen Krisenmotivs, das bei Perroux als Moment einer seiner Absicht nach kritischen, abstrakt-humanistischen Programms zutage trat¹⁸², war in jenen Theorien der industriellen Gesellschaft weniger explizit, die die Illusionen des krisenfreien Funktionierens der „Sozialtechnologie“ hervorkehrten. Rostows Konzeption – eine äußere Spielart dieser Illusionen – wandte einen überwiegend positivistischen Technikbegriff an, legte sich auch ein pluralistisches Gesellschaftskonzept zugrunde, das sich aber auf eine der philosophischen Anthropologie entlehnte Kategorie des Menschen, auf seine „paradoxe Situation“, berief.¹⁸³ Die Theorie der industriellen Gesellschaft erzeugte in ihrer zweifachen Gebundenheit die Antinomien der Apologie – und des philosophischen Krisenbewußtseins – aufs neue; sie unterordnete letztlich die Gedankenwelt der „Sozialtechnologie“ einem der wissenschaftlichen Rationalität unzugänglichen Menschenbegriff. Auch dem technizistischen Fatalismus der Theorie der industriellen Gesellschaft haftete eine gewisse Zwiespältigkeit an. Die Möglichkeit des Begreifens der gesellschaftlich-historischen Totalität, der soziale Determinismus, die Kategorie der ökonomischen Gesellschaftsformation wurden mittels positivistischer erkenntnistheoretischer Erwägungen aus-[155]geschaltet, die dem technizistischen Fatalismus den Weg ebneten; auch der Technikbegriff, den diese Theorie verwandte, war zum Teil positivistischen Charakters. Offen ausgesprochen oder latent gehörte aber zu dieser Theorie auch die andere Seite, das lebensphilosophische Motiv des technizistischen Fatalismus: die Technik als Weltgeschick, als Grund der menschlichen Heimatlosigkeit. Wähte Aron in den frühen 60er Jahren, die Lehre von der industriellen Gesellschaft sei der Kontrapunkt der Krisenphilosophie, so blieb auch sein Denken im *philosophischen* Krisenbewußtsein befangen. Und dieses philosophische Krisenbewußtsein ist Arons Meinung nach mit dem *Wesen* der industriellen Gesellschaft und ihrer Theorie verwoben: die industrielle Gesellschaft gründe sich auf den positivistisch-aufgefaßten „wissenschaftlichen Geist“, rufe aber die (Lebens-)Philosophie wieder hervor, „angefangen mit den alten Sokratischen Fragen: wozu die Wissenschaft des Schiffbaus, wenn man nicht schiffen kann? Wozu die Wissenschaft des Schiffens, wenn man nicht weiß, wohin zu fahren ist?“¹⁸⁴ Der positivistische Szientismus hat keine Antwort auf diese Fragen, wie er auch nicht sagen kann, „wohin zu fahren sei“; wissenschaftliche Erkenntnis und Wahl, Entscheidung stellen hier

¹⁸⁰ A. Gehlen, Die Seele im technischen Zeitalter, S. 87 ff.

¹⁸¹ Nach Hans Freyer bleibt nicht nur die „große, heilige Angst, die hinter der Perfektion des technischen Apparats die Öde der Sinnlosigkeit; hinter der Fassade der Zivilisation die neue Barbarei aufdämmern sah“, sondern auch die „kleine, uneingestandene Angst, die auf den Weg mitgenommen worden ist und die dadurch, daß sie verdrängt wird, ebensowenig zu beruhigen ist wie ein schlechtes Gewissen durch eine Kette von anständigen Taten“; diese Angst und Furcht seien mit dem Sicherheitsgefühl verflochten, um bei Gelegenheit selbstbewußt hervorzutreten. (Vgl. H. Freyer, Schwelle der Zeiten, S. 289 f.)

¹⁸² Der Schumpetersche Begriff der „kapitalistischen Sozialisierung“ wurde bei Perroux, dessen soziale Vorstellungen von Gehlens und Freyers kaum verschleiertem Konservatismus und von Arons aggressiver Sozialismuskritik abwichen, zu einem Moment der Industriegesellschaftskonzeption. Perroux dehnte die Kategorie: der allgemeinen Krise des Kapitalismus mittels Begriffen, die er zum Teil dem Marxismus entlehnte, auf den Sozialismus aus; er behauptete, daß weder die kapitalistische noch die sozialistische Ordnung den Zwiespalt der Produktivkräfte und der Produktionsverhältnisse auflösen. (Vgl. F. Perroux, La coexistence pacifique, t. I, Paris 1958, p. 20) Seiner Ansicht zufolge sei nur „die ökonomische Anwendung eines abstrakt allgemeinen Humanismus imstande, die gemeinsamen Spannungen der beiden Systeme, die Widersprüche der industriellen Gesellschaft aufzuheben. (Vgl. ebenda, t. II, pp. 314, 361)

¹⁸³ Vgl. W. W. Rostow, The Stages of Economic Growth, p. 149.

¹⁸⁴ R. Aron, La société industrielle et les dialogues politiques de l'Occident, p. 37.

zwei völlig getrennte Welten dar, von den Bewegungsgesetzen der Totalität sei keine wissenschaftliche Erkenntnis möglich. Es gilt als eine der philosophischen Antinomien der Industriegesellschaftstheorie, daß sie ihren Inhalt auf den Positivismus stützt; bei ihrer Entscheidung aber, die kapitalistische („westliche“) Variante der industriellen Gesellschaft zu wählen, appelliert sie an die Lebensphilosophie, die außerhalb der Wissenschaft „west“. „Wie könnte sich der Westen vor, sich und vor den Nichtwestlichen rechtfertigen, falls er sich auf die Wissenschaft beschränkte, die die Manipulierung der Naturkräfte und der Gesellschaftswesen ermögliche, falls er ignorierte, was jenseits der Wissenschaften und der Technik ist, nämlich die Erforschung der Vernunft, der essentiellen Natur des Menschen und (oder) seiner Verwirklichung durch die Geschichte?“¹⁸⁵

Diese philosophischen Antinomien der Industriegesellschaftstheorie kamen in der „das Ende des ideologischen Zeitalters“ proklamierenden These am offensichtlichsten zum Vorschein. Das Schlagwort vom „Ende der Ideologie“ bekundete die Hoffnung auf die Überwindung der allgemeinen kapitalistischen Krise und des Krisenbewußtseins, es reproduzierte jedoch den *circulus vitiosus* vom Ende der Philosophie und der Suche nach einer neuen Lebensphilosophie. Diese These war bestimmt, ihren eigenen apologetischen Charakter und den der Industriegesellschaftstheorie im allgemeinen zu verhüllen, der aber [156] eben hier zutage trat. Im Reiche der Ideen erschien die These vom „Ende der Ideologie“ als Komponente der Theorie von der industriellen Gesellschaft: Aron verkündete Mitte der 50er Jahre das Ende des ideologischen Zeitalters im Rahmen dieser Theorie¹⁸⁶ und glaubte auch noch ein Jahrzehnt später, daß „in den in der Entwicklung fortgeschrittenen Gesellschaften des Westens die Ideologien tot sind (wenn wir Ideologie mit einer totalen Interpretation der Weltgeschichte gleichsetzen)“, die Existenz ideologischer Kontroversen gab er lediglich bei den Ländern zu, „die sich noch im Entwicklungsstadium befinden“.¹⁸⁷ Auch die Gegner der „Ende-der-Ideologie“-These wiesen auf deren Verfilzung mit der Theorie der industriellen Gesellschaft hin: „das Ende der Ideologie“ – so S. W. Rousseas und J. Farganis – „folgt direkt daraus, daß die moderne Gesellschaft die Grundprobleme der industriellen Gesellschaft gelöst habe“¹⁸⁸ diese Autoren wandten sich – Wright Mills folgend – gegen diese Illusion. Auch die Verknüpfung der Industriegesellschaftstheorie mit der These vom „Ende der Ideologie“ war mit Antinomien belastet. Einerseits konstatierte jene Theorie das Ende des ideologischen Zeitalters, entideologisierte sie im Namen der vermeinten Neutralität, der Ideologiefreiheit der „Sozialtechnologie“ den *sozialökonomischen* Gegensatz zwischen Sozialismus und Kapitalismus (wie auch die inneren Widersprüche der bürgerlichen Gesellschaft); andererseits aber legte sie den Ideologien solche *Macht* bei, daß sie von ihrer Existenz und Differenz den *Gegensatz* der Gesellschaftssysteme herleitete: Aron zufolge handle es sich bei diesem „um das Recht des Menschen, sich sein eigenes Bild von seiner Bestimmung zu machen“¹⁸⁹. Als Voraussetzung der „Ende-der-Ideologie“-These galt die zweifache Illusion der Überwindung der Krise: die spiritualisierende und psychologisierende Umdeutung der Spannungen in der kapitalistischen Gesellschaft, der Glaube, diese Spannungen hätten ihren objektiven Grund und ihren Klassencharakter eingebüßt¹⁹⁰, und die Zuversicht, mit dem Ende der Ideologie wäre auch die Krise des spätbürgerlichen Denkens zu Ende, man könnte mittels der Entkräftung des Marxismus über die Krise hinausgehen.¹⁹¹ Nach

¹⁸⁵ Ebenda, p. 38.

¹⁸⁶ Vgl. R. Aron, *Fin de l'âge idéologique?*, in: *Sociologica*. Max Horkheimer zum 60. Geburtstag gewidmet, hrsg. von Th. W. Adorno und W. Dirks, Frankfurt am Main 1955.

¹⁸⁷ R. Aron, *Das große Schisma*, in: *Aus Politik und Zeitgeschehen*, Beilage zur Wochenzeitung „Das Parlament“, 12.2.1964, S. 26.

¹⁸⁸ Vgl. W. Rousseas und J. Farganis, *American Politics and the End of Ideology*, in: *The New Sociology. Essays in Social Science and Social Theory*. In Honor of C. Wright Mills, ed. by J. L. Horowitz, New York 1964, p. 270.

¹⁸⁹ R. Aron, *Das große Schisma*, S. 26.

¹⁹⁰ Vgl. D. Bell, *The End of Ideology. On the Exhaustion of Political Ideas in the Fifties*, Glencoe, Ill. 1960; pp. 30 ff. – Vgl. noch A. M. Schlesinger Jr., *The One against the Many*, in: *Paths of the American Thought*, ed. by A. M. Schlesinger Jr. and M. White, Boston 1963, pp. 532 ff.

¹⁹¹ Wright Mills erkannte, daß die Repräsentanten der „Ende-der-Ideologie“-Schule der Ideenwelt des *Sozialismus* unter *Ideologie* verstanden. „*Jene* ist die einzige ‚Ideologie‘, die für diese Autoren wirklich zu Ende ist. Sie meinen, mit dem Ende von jener seien auch *alle* Ideologien zu Ende. Sie sprechen über *jene* Ideologie; über ihre eigenen ideologischen Annahmen sprechen sie nicht. Hinter diesem Beobachtungs- und Erklärungsstil liegt die Voraussetzung, daß es im Westen keine reellen Streitfragen, ja keine schwierigen Probleme mehr gebe. Die Formel ist: gemischte Wirtschaft plus Wohlfahrtsstaat plus

Daniel Bell „wurde das Thema des ‚Endes der Ideologie‘, wie es Raymond Aron, Edward Shils, C. A. Crosland und S. M. Lipset darlegten, zu einer Aufforderung, den apokalyptischen Überzeugungen ein Ende zu bereiten, die die Kosten und die Folgen der ihnen vorschwebenden Wandlungen genauer nicht bestimmen wollen. Die ‚Ende-der-Ideologie‘-Schule (wenn es überhaupt eine solche Schule gibt) zweifelt die rationalistischen Schemata an, die voraussetzen, das ganze Gesell-[157]schaftsleben organisieren zu können. Diese Schule behauptet, daß die politischen Etiketten ‚konservativ‘ und ‚liberal‘ ihren intellektuellen Glanz verloren haben, sie kritisiert die existierenden Institutionen, läßt aber die Annahme nicht gelten, der soziale Wandel sei *notwendigerweise* eine Vervollkommnung. Sie ist also im dreifachen Sinne pragmatisch, wie Dewey diesen Terminus verwandte ...“¹⁹² Der Tradition der spätbürgerlichen Wissenssoziologie folgend, verband die „Ende-der-Ideologie“-Auf-fassung von vornherein und universell das Dogmatische, das Apologetische, das Falsche mit dem ideologie-Begriff, insbesondere dem Marxismus als Ideologie der Arbeiterklasse, der sozialistisch-revolutionären Bewegung. Gegen den Marxismus setzte sie zwei Dogmen des Positivismus: die Un-möglichkeit des objektiven Begreifens der sozialen und historischen Totalität sowie die unabdingbare Dichotomie von Erkenntnis und Handeln. Die „Ende-der-Ideologie“-These gliederte eines der funda-mentalsten Momente der Krise der gegenwärtigen bürgerlichen Philosophie – die Proklamierung des Endes der Philosophie – in die szientistisch-positivistisch begründete Theorie der industriellen Ge-sellschaft ein: die Ideologie vom „Ende der Ideologie“ hat nur in ihren Illusionen die geistige Krise überwunden. H. Kahn und A. J. Wiener gaben sich großen Hoffnungen über Zustand und Zukunft der „westlichen“ Gesellschaft hin, verknüpften dennoch in der zweiten Hälfte der 60er Jahre das „Ende der Ideologie“ mit dem Krisenbewußtsein, der „allgemeinen seelischen und politischen Wur-zellosigkeit“¹⁹³. Im Kontext der These vom „Ende der Ideologie“ trat auch das Apologetische der das Ende der Philosophie verkündenden Ansicht in Erscheinung: jene These sanktionierte und verteidigte den bürgerlichen Status quo mit einer derben Unmißverständlichkeit, unterband die Kritik an der kapitalistischen Gesellschaft als Ganzem¹⁹⁴ und belegte die wissenschaftliche Ideologie der revolu-tionären Arbeiterbewegung, der sozialistischen Gesellschaft mit einem Anathema.

Beil und Lipset glaubten, daß die geistigen und politischen Konflikte des Kapitalismus in die Vergan-genheit versunken sind und auch die Zeit der wesentlichen Auseinandersetzungen unter den Intellektu-ellen endgültig vorüber ist.¹⁹⁵ Sie gründeten die „Ende-der-Ideologie“-These auf Illusionen, die selbst in den USA an die unbezweifelbaren Tatsachen der ideologischen Konflikte der 60er Jahre, an die Zwietracht in der Intelligenz, die leidenschaftlichen Auseinandersetzungen stießen und an diesen zer-brochen sind. In Westeuropa, wo sich die unmittelbare und ständige Konfrontation der bürgerlichen Ideologie mit dem Marxismus schon in den 50er Jahren als unabwend-[158]bar erwies, wurde die An-sicht vom „Ende der Ideologie“ durch die Suche nach einer „westlichen“ Ideologie, einer gegen den Marxismus zu kehrenden einheitlichen bürgerlichen Konzeption ergänzt und relativiert.¹⁹⁶ War das Er-gebnis dieser Suche negativ, sollte dieses negative Ergebnis die der „Entideologisierung“ konforme Behauptung, der Westen sei keiner einheitlichen Ideologie bedürftig, untermauern; so wurde die „Ende-der-Ideologie“-These selbst auf der Höhe ihrer Popularität vom aufgezwungenen Bewußtwerden

Konjunktur. Der Kapitalismus der USA werde weiter funktionsfähig sein; der Wohlfahrtsstaat setze seinen Weg zu einer immer größeren Gerechtigkeit fort.“ (C. W. Mills, *Posver, Politics and People*, New York 1963, p. 248)

¹⁹² D. Bell and H. D. Aiken, *Ideology – A Debate*, in: *The End of Ideology* Dehnte, ed. by Ch. I. Waxman, New York 1968, pp. 261 f.

¹⁹³ H. Kahn and A. J. Wiener, *The Year 2000. A Framework for Speculation on the Next Thirty-Three Years*, p. 212.

¹⁹⁴ Vgl. C. W. Mills, *Power, Politics and People*, pp. 252 f. – „Das Ende der Ideologie fetischisiert den Empirismus; es bringt seine eigene Ideologie mit, die die Ideologie der Selbstzufriedenheit ist, die Dinge, wie sie sind, rechtfertigt und die moderne Gesellschaft als erträgliches Geschäft huldigt.“ (S. W. Rousseas and J. Farganis, *American Politics and the End of Ideology*, p. 274)

¹⁹⁵ Vgl. D. Bell, *The End of Ideology*, p. 373; S. M. Lipset, *The Political Man*, pp. 443 ff. – In Westeuropa war das „Ende der Ideologie“ auch zu dieser Zeit mehr eine Hoffnung der Zukunft. Arons Vorlesungen aus der zweiten Hälfte der 50er Jahre (Anfang der 60er Jahre publiziert) mußten konstatieren daß, während der Antikapitalist vor einem Jahrhundert als Skandalmacher betrachtet worden sei, ein Jahrhundert später derjenige Skandal mache, der sich nicht zum Antikapitalis-mus bekenne. (Vgl. R. Aron, *Dix-huit leçons sur la société industrielle*, p. 112)

¹⁹⁶ Vgl. unter anderem W. R. v. Schramm, *Was verlangt dieses Zeitalter?*, in: *Neue Zürcher Zeitung*, 30.8.1960; H. Zbin-den, *Bauch die freie Welt eine „Ideologie des Westens“?*, in: *Neue Zürcher Zeitung*, 3.12.1960.

dessen getrübt, daß man eine geistige Alternative zum Marxismus zu finden habe. Es war eine eigenartige Paradoxie der Industriegesellschaftstheorie, daß sie zugleich die ideologische Alternative zu vertreten *und* das „Ende der Ideologie“ zu beglaubigen trachtete. In den späten 60er Jahren scheiterte die Theorie von der industriellen Gesellschaft: die technizistischen Hoffnungen auf die Gestaltung einer krisenfreien, den Klassenkampf überwindenden „westlichen“ industriellen Gesellschaft haben sich nicht erfüllt, und die Feststellung oder Prognose des „Endes der Ideologie“ ist in einen direkten und offensichtlichen Gegensatz zu den Entwicklungen der politischen und ideologischen Auseinandersetzungen, der Klassenkämpfe, zur elementaren Wirkung der das kapitalistische System in Frage stellenden Kritik geraten. Ende der 60er Jahre berichtete Aron schon über diese verlorenen Illusionen, die Enttäuschung, ohne jedoch die Grundlagen der Theorie der industriellen Gesellschaft zu revidieren. In seiner Desillusion vom technischen Fortschritt – und vom Fortschritt schlechthin – stellte er, statt der früheren technizistischen Hoffnungen der Auffassung von der industriellen Gesellschaft, nun den lebensphilosophischen Krisenmythos in den Vordergrund. Die technizistische Erklärung und Rechtfertigung der kapitalistischen Verdinglichung blieb dabei aufbewahrt. „Jede technisch komplexe Gesellschaft ist *verdinglicht*, die einzelnen führen anonyme Aufgaben durch, im gewissen Sinne verfährt man mit ihnen wie mit Dingen, und sie verkehren untereinander lediglich durch Vermittlung von Gegenständen, die Produkte aller und gegenüber allen veräußert sind ... In welcher Richtung soll man es versuchen, den Zwiespalt zwischen den Menschen und ihrem Dasein, wenn auch nicht völlig zu beseitigen (das ist per definitionem unmöglich), aber doch zu lindern? Die Antwort scheint mir ebenso einfach wie banal: durch die Hebung des intellektuellen Niveaus. *Die Menschen werden ihrem Schicksal desto weniger fremd, je besser sie es erkennen werden.*“¹⁹⁷ Diese Erläuterung war aber infolge Arons eigener irrationalistischer Schlüsse zerbrechlich: „der Mensch beherrschte und bewältigte nicht die gesellschaftliche [159] Natur, und *es ist ihm auch nicht möglich*, sie zu beherrschen und zu bewältigen.“¹⁹⁸ Und wie könnten die Menschen ihr gesellschaftliches Schicksal erkennen, wenn dieses in seiner Totalität irrational sei? So kehrte also die alte Formel des lebensphilosophischen Krisenmythos zurück: der Ursprung der Krise – und des Krisenbewußtseins – bestehe im „prometheischen Ehrgeiz“ des neuzeitlichen Menschen, in seinem Drang, sich die Natur wissenschaftlich und technisch anzueignen. Das Zum-Vorschein-Kommen der Antinomien der Theorie der industriellen Gesellschaft war ein Vorzeichen der neuen Phase des Krisenbewußtseins und der objektiven Krise.

[160]

¹⁹⁷ R. Aron, *Les désillusions du progrès. Essai sur la dialectique de la modernité*, Paris 1969, pp. 176 f.

¹⁹⁸ Ebenda, p. 289 (Hervorhebung – A. G.)

Die heutige Krise und die Tendenzen des Krisenbewußtseins

Die Modifikationen des bürgerlichen Krisenbewußtseins am Ende der sechziger Jahre und in den siebziger Jahren weisen auf einen *Phasenwechsel* im Prozeß der allgemeinen Krise des Kapitalismus hin. Das *Philosophische* Krisenbewußtsein verknüpfte sich in der früheren Phase mit *politischen und ökonomischen Illusionen* (deren Stärke wechselte), die sich mit der angeblich *krisenvermeidenden Wirkung* der „Sozialtechnologie“ verbunden haben. In der zweiten Hälfte der sechziger Jahre wurde die geistige Ungewißheit und das Unbehagen in den USA und – in unterschiedlichem Maße – auch in den westeuropäischen Ländern intensiver; es verstärkten sich das Gefühl der Verwirrung und das oft verschwommene Vorgefühl kommender noch größerer Wirren und Konflikte, Gefahren und Befürchtungen. Lippmann meinte, daß „der Zustand des Landes bedenklicher ist als je, und zwar nicht deshalb, weil ich vor einem nuklearen Krieg Angst habe. Ich glaube nicht, daß es zu diesem kommt. Aber ich sehe die Desintegration der Hoffnung, des Willens – der Willenskraft und des Geistes ... Wir leben in Verzweigung und Entartung.“¹ Die „sozialtechnologische“ Zuversicht und Selbstsicherheit blieb mit dem Gefühl der Ungewißheit behaftet, die Beurteilung der jüngsten Vergangenheit und der Gegenwart war mit dem Glauben an die Wirksamkeit der „Sozialtechnologie“ durchwoben. Als Kenneth Boulding die zwei Jahrzehnte vor dem zweiten Weltkrieg (1919-1939) mit den darauffolgenden zwei Jahrzehnten (1945-1965) verglich, erschien ihm die Vergangenheit als „totale Pleite“, er nahm aber für die Periode nach 1945 nur zur Kenntnis, daß „wir keine große Depression gehabt haben; die Arbeitslosigkeit in den USA 6% der Arbeitskräfte selten überstiegen hatte; wir eine rationale Wachstumsrate aufrechterhalten hatten, und in Europa, Japan und einigen anderen Ländern eine außerordentliche Wachstumsrate erreicht worden ist“.² Auch die technizistischen futurologischen Visionen waren von der Zuversicht bestimmt, die „Sozialtechnologie“ werde reibungslos wirken. Nachdem [161] Herman Kahn auf die Perspektive eines thermonuklearen Krieges gegen die sozialistische Welt verzichtete, sicherte er den kapitalistischen Ländern eine krisenfreie und erschütterungslose Entwicklung zu: er verhiess ihnen eine wirtschaftliche und politische Stabilität, die größer sein sollte als jene in der idyllischen Friedenszeit vor dem ersten Weltkrieg („la belle époque“). „Wir sind im Begriff, immer mehr zu fühlen, daß – wenigstens was die ‚alten Nationen‘ betrifft – die nächsten dreiunddreißig Jahre nicht durch so viele befremdende und kataklysmenartige politische und wirtschaftliche Ereignisse charakterisiert werden, wie die ersten sechsundsechzig Jahre ... Obwohl es viele offensichtliche Punkte und Probleme gibt, aus denen Ungewißheit und Chaos entstehen können, scheint das Einverständnis sich zu verstärken, daß wir in das Zeitalter der allgemeinen politischen und ökonomischen Stabilität treten, zumindest hinsichtlich der *Grenzen* und der *Wirtschaft* der meisten alten Nationen.“³ Eine ähnliche Einstellung kam auch in einigen antitechnizistisch-krisenmythologischen Konzepten dieser Periode zum Vorschein: das „System“ erschien in Hans Freyers Vorstellung als nicht weniger stabil, unerschütterlich und allmächtig, seine Illusionen vom effektiven und sicheren Funktionieren der „Sozialtechnologie“ waren nicht weniger total und problemlos als in den Gegenwarts- und Zukunftsbildern von Kenneth Boulding oder Herman Kahn.⁴

Zu dieser Zeit wurde – erstens – in den meisten bürgerlichen Gesellschaftsdiagnosen vorausgesetzt, daß sich das wirtschaftliche Wachstum im staatsmonopolistischen Kapitalismus ohne größere Unterbrechungen, Hindernisse und Rückfälle, ohne die sich auf das Leben der ganzen Gesellschaft auswirkenden wesentlichen Widersprüche und ohne tiefere Krisen vollzieht. Zweitens, in der universellen Ungewißheit galt das Keynesche ökonomische Programm als sicherer Kontrapunkt der geistigen Dekadenz – und als ihr Stützpunkt; man war des Glaubens, die staatsmonopolistische Steuerung behebe die drohenden Spannungen und das Keynesche Vorhaben der Sicherstellung der wirtschaftlichen

¹ In: The New Republic, 9.12.1967. – „In den sechziger Jahren verbreitete sich überall in den Vereinigten Staaten ein Gefühl der Orientierungslosigkeit.“ (D. Bell, Die Zukunft der westlichen Welt. Kultur und Technologie im Widerstreit, Frankfurt am Main 1976, S. 221)

² K. E. Boulding, The Impact of the Social Sciences, New Brunswick, N. J. 1966, p. 39.

³ H. Kahn and A. J. Wiener, The Year 2000, p. 128. – „Die Periode von 1952 bis 1967 war in vieler Hinsicht der ‚in belle époque‘ von 1901 bis 1913 ähnlich ... Es ist vielleicht das entscheidendste Ergebnis dieser Studie, daß die gegenwärtigen Tendenzen sich in den nächsten dreiunddreißig Jahren und auch danach mehr oder minder gleichmäßig fortsetzen (und nicht brutal abbrechen, wie die erste ‚la belle époque‘ infolge der Depressionen von 1908 und 1914 und des ersten Weltkrieges abgebrochen war).“ (Ebenda, pp. 128 f.)

⁴ Vgl. H. Freyer, Schwelle der Zeiten, S. 288 f.

Stabilität – das heißt der Vollbeschäftigung der Bevölkerung bei gleichzeitiger Lenkung und Einschränkung der Inflation – sei fortdauernd zu verwirklichen. Drittens, der allumfassende Krisenmythos verflocht sich mit der Annahme, die Bewegung der Klassegegensätze könne ständig auf Bahnen gelenkt werden, die dem staatsmonopolistischen Kapitalismus akzeptabel sind; diese Erwartung kam in der „Ende-der-Ideologie“-These zum Ausdruck.⁵ Der Phasenwechsel des allgemeinen Krisenprozesses widerspiegelt sich darin, daß diese Illusionen rasch und mehr oder min-[162]der zu derselben Zeit zerrannen. Es wird nicht ein spontaner Zerfall der bürgerlichen Gesellschaft vorweggenommen, sondern es weist auf die besondere Intensität des derzeitigen Krisenbewußtseins und den Zusammenbruch jener Illusionen hin, daß die biblischen Bilder des Jüngsten Gerichts, der Apokalypse der Wirtschaft⁶ aus dem tiefen Brunnen des Gedächtnisses nach oben kommen. Die Annahmen des krisenfreien Funktionierens der „Sozialtechnologie“ hielten der gesellschaftlichen Wirklichkeit selbst in den 50er und 60er Jahren nur einen apologetischen Spiegel vor, verabsolutierten die Möglichkeiten der staatsmonopolistischen Regulierung, den Einfluß der bürgerlichen Politik und Ideologie auf die Arbeiterklasse. Diese Momente erweisen sich in der neuen Phase als relativ, desto kräftiger treten die ständigen Motive und die neuen Entwicklungen der allgemeinen kapitalistischen Krise zutage.

Seit den späten 60er Jahren greifen die universelle Krisenstimmung und das Unbehagen immer mehr auf die *politische* Ideologie über: die akute und sich hinschleppende Krise des politischen Systems in einigen führenden kapitalistischen Ländern beeinträchtigt das allgemeine Sicherheitsgefühl der „Sozialtechnologie“. Und obzwar die Illusionen der krisenfreien wirtschaftlichen „Sozialtechnologie“ sich zu dieser Zeit noch halten, dämmern um die Wende des Jahrzehnts schon die Antizipation der kommenden wirtschaftlichen Schwierigkeiten, die Gefahr der Arbeitslosigkeit und der wachsenden Inflation, der finanziellen Krise der kapitalistischen Welt, einer langen Depression oder Stagnation und damit das *ökonomische* Krisenbewußtsein auf: „... wir sind nicht imstande, die monetären Erscheinungen, d. h. das allgemeine Gleichgewicht unter Kontrolle zu halten; man kann ohne Übertreibung sagen, daß dies eine Bedrohung der liberalen kapitalistischen Wirtschaft ist.“⁷ Die Illusionen des „Wohlfahrtsstaates“ und jene von der die Schwierigkeiten wirksam beseitigenden „Sozialtechnologie“ leisten zeitweilig Widerstand, der Begriff der psychischen Entfremdung ohne ökonomische Basis, ein nur philosophisch-anthropologisch deutbares „hartnäckiges Unbehagen mitten im Wohlstand“⁸ sind vorübergehend auch bei manchen Ökonomen aufrechterhalten. Unter dem Einfluß der neuen wirtschaftlichen Erscheinungen der allgemeinen Krise dringt aber das Krisenbewußtsein in die ökonomische Ideologie immer tiefer ein; schon *vor* der zyklischen Krise Mitte der 70er Jahre gilt die Ökonomie als aktuelles Hauptthema des Krisenbewußtseins. „Die Cassandra-Orakel einer ökonomischen Katastrophe sind zum kulturellen Phänomen geworden“⁹, behauptet „The Economist“ im Sommer 1974. Während der zyklischen kapitalistischen [163] Weltkrise erscheinen Dasein und Daseinsberechtigung des Kapitalismus als besonders fragwürdig. „Überall in Westeuropa wird zuweilen über die Zukunftschancen des Kapitalismus gestritten, doch nirgendwo so heftig und erbittert wie in der Bundesrepublik.“¹⁰ Diese Auswirkung bleibt nicht auf Westeuropa beschränkt; in gewissem Sinne ist die Erschütterung in den USA noch größer, wo sie sich in der allgemeinen Stimmung „der Enttäuschung, des Verdrusses und der Ungewißheit“ niederschlägt.¹¹ Infolge des „gleichzeitigen Fortbestehens von Inflation und Rezession, das sich

⁵ „Wer Anfang der 60er Jahre die Lage der Vereinigten Staaten beschreiben sollte, wäre kaum auf den Gedanken gekommen, die Frage nach den Ursachen politischer und gesellschaftlicher Instabilität zu stellen. Die USA erweckten den Anschein, als stünden sie auf der Höhe der Macht ... Die bemerkenswerte Leistung der amerikanischen Industrie (und der psychologische Auftrieb wegen der ausgebliebenen Wirtschaftskrise nach dem Krieg, obwohl zahlreiche Ökonomen eine solche Krise vorausgesagt hatten), schienen darauf zu verweisen, daß Wirtschaftswachstum zu gegebener Zeit alle sozialen Probleme lösen werde.“ (D. Bell, Die Zukunft der westlichen Welt, S. 211, 223)

⁶ In: The Economist, 31.8.1974, p. 37; ebenda, 17.5.1975, p. 9.

⁷ R. Marjolin, Les perspectives de croissance tie économies occidentales 1970 bis 1980, in: Preuves, 1^{er} trimestre 1970, p. 100.

⁸ E. Küng, Die Volkswirtschaftslehre auf dem Weg ins 21. Jahrhundert, Tübingen 1972, S. 4.

⁹ In: The Economist, 27.7.1974, p. 42.

¹⁰ In: Der Spiegel, Nr. 46/1974, S. 38.

¹¹ In: U. S. News and World Report, 6.10.1975, p. 12. – „Die Legitimität der Institutionen wird weithin in Frage gestellt“, schreibt Daniel Bell hinsichtlich der „Glaubenskrisen“ in den USA. „Die breite Masse der Bevölkerung hat das Vertrauen in die Zukunft des Landes verloren.“ (D. Bell, Die Zukunft des Westens, S. 282)

mit Lebensmittelmangel, Energiekrise und mit der vermuteten Erschöpfbarkeit der Naturressourcen paart“, trotz antizyklischer Maßnahmen „steigen in den letzten Jahren Zweifel an der Lebensfähigkeit des amerikanischen (und westlichen) Systems auf“. ¹²

Die neue Phase der allgemeinen Krise (und die auf ihrer Grundlage entstehende zyklische Krise) berühren die bürgerliche Apologie, besonders deren „sozialtechnologischer“ Form deshalb so empfindlich, weil die Funktionsstörung *des staatsmonopolistischen Steuerungssystems* in einen offensichtlichen Gegensatz zur Illusion von der die Krise überwindenden, soziale Harmonie stiftenden „westlichen“ Industriegesellschaft gerät. Die derzeitige Krise tritt sowohl im *nationalen* Rahmen der kapitalistischen Länder, als auch in den Zusammenhängen des *Weltkapitalismus* in Erscheinung: sein Währungssystem befindet sich in einem anhaltenden Durcheinander, die Tätigkeit der multinationalen bzw. transnationalen Monopole kann nicht der auf den nationalen Rahmen beschränkten staatsmonopolistischen Regulierung untergeordnet werden, sie ist bislang aber auch nicht in den Bannkreis der staatlich-wirtschaftlichen Organe der kapitalistischen Integration zu ziehen. Um die Krise zu lindern bzw. aufzuheben, wäre eine internationale staatsmonopolistische Steuerung und Lenkung besonders nötig; sie stößt aber gerade angesichts der neuen Entwicklungen der Krise auf Schwierigkeiten; die Gegensätze zwischen den Metropolen des Weltkapitalismus und den (Energieträger und Rohstoffe produzierenden) unentwickelten Ländern steigern – mit anderen Faktoren verbunden – die wirtschaftliche Ungewißheit und Unsicherheit der Metropole. In der neuen Phase der allgemeinen Krise überträgt sich die Labilität – obwohl keineswegs gleichmäßig – auf das ganze *politische System* des internationalen Imperialismus, und aus dieser Labilität ergibt sich die Tendenz *nationaler politischer Krisen*; die inneren *Klassenantagonismen* rücken in schärferen Gestaltungen hervor; dies schließt die Chancen der Verschiebung der gesellschaftlichen Kräfteverhältnisse, des Fortschreitens des sozia-[164]listischen revolutionären Prozesses ein. ¹³ In dieser Konstellation entstehen – einerseits und vor allem – eine größere Möglichkeit und ein kräftigerer objektiver Druck, sich von der bürgerlichen Ideenwelt zu entfernen; der ideologische Prozeß, der zur massenhaften Zerstörung des Vertrauens in den Kapitalismus führt, bekommt neue Impulse. Andererseits paßt sich die Apologie des Kapitalismus bald der neuen Phase der allgemeinen Krise an: das Krisenbewußtsein durchdringt das politische und ökonomische Denken, verknüpft sich mit den wechselnden Formen der „Sozialtechnologie“, in denen neben der Aufrechterhaltung des gesellschaftlichen Status quo ein besonderer Nachdruck auf die Verheißung einer (wenn auch nur partiellen und beschränkten) Überbrückung der Krise gelegt wird. Im Schatten der Vision einer unmittelbar drohenden Apokalypse ist es leichter, hinzunehmen, daß die Bürde der Krise größtenteils den Massen der Werktätigen auferlegt wird, kann sogar das reibungs- und konfliktvolle Funktionieren der staatsmonopolistischen Regulierung den Anschein erwecken, als ob es die Lebensfähigkeit des Kapitalismus, die Stärke und die Wirksamkeit der „Sozialtechnologie“ demonstriere.

Diese Modifikationen des Krisenbewußtseins vollziehen sich innerhalb des *circulus vitiosus* der bürgerlichen Apologie: an die Stelle der technizistischen und „sozialtechnologischen“ Illusionen des krisenfreien kapitalistischen Wirtschaftswachstums ohne Stockungen, Rückfälle und Spannungen tritt der Krisenmythos der „Grenzen des Wachstums“. Dieser mit technizistischen Mitteln konstruierte antitechnizistische Krisenmythos mündet in die „sozialtechnologischen“ Illusionen des Zum-

¹² J. M. Lee, 1776 and the Origins of American Capitalism, in: International Herald Tribune, 24.3.1975

¹³ Diese Möglichkeiten verleiten zu irrealen Einschätzungen der Krise auch in der Ideenwelt der revolutionären Arbeiterbewegung: die *historische* Ausweglosigkeit der *allgemeinen* Krise des Kapitalismus innerhalb des bürgerlichen Systems wird hie und da beinahe mit der *unmittelbaren* Ausweglosigkeit der *gegebenen einzelnen* Krisensituation gleichgesetzt, die *Funktionsstörung* der staatsmonopolistischen Steuerung erscheint fast als ihre *Funktionsunfähigkeit*, es verblaßt der Unterschied zwischen der allgemeinen Krise des Systems und der zyklischen Wirtschaftskrise sowie der nationalen politischen Krise. Jene Illusionen, welche zur Unterschätzung der Anpassungs- und Manövriermöglichkeiten des staatsmonopolistischen Kapitalismus hinsichtlich der Krise führen, sind heutzutage mit ideellen Konzessionen an den Reformismus, mit einer (zugleich pragmatischen und utopischen) Unterlassung von Notwendigkeiten des revolutionären Übergangs zum Sozialismus, mit ihrer vermeinten Aufhebung gekoppelt. Wo aber diese Zugeständnisse sich in Hoffnungen und Vorstellungen niederschlagen, denen zufolge man des Ganzen der Krise mittels einer modifizierten, demokratischen Abwandlung des Keyneschen Programms Herr werden könne, dort treten die die wirkliche gesellschaftliche und ökonomische Tiefe der Krise verhüllenden „sozialtechnologischen“ Illusionen zutage.

Stillstand-Bringens des Wachstums, des Erreichens des „globalen Gleichgewichts“. Die Vorstellungen der „Grenzen des Wachstums“ reflektieren zum einen die wirklichen *ökologischen Krisenerscheinungen* des gegenwärtigen Kapitalismus¹⁴, wobei ihre Deutung dieser Erscheinungen das Gesellschaftlich-Ökonomische aus der ökologischen Krise ausschaltet; sie bringen zum anderen den Übergang zur neuen Phase der *allgemeinen Krise des Kapitalismus* im Spiegel der Apologie zum Ausdruck, insofern sie der Gesellschaftskritik, die das *kapitalistische System* in Frage stellt, die anti-technizistische Verurteilung der *Produktivkräfte*, letztlich die Idee der *technischen „Erbsünde“ des Menschen*, die Ablehnung der auf Wachstum und Konsumtion drängenden *philosophischen und moralischen Einstellung* entgegensetzt. „Obwohl nach wie vor versichert wird, daß es wünschenswert sei, Produktion und Verbrauch zu steigern, breitet sich in den reichsten Nationen das Gefühl aus, daß Leben an Qualität verliert – und die Grundlagen des gesamten Systems werden in Frage [165] gestellt ... So haben sich im Gefolge der wissenschaftlichen und technischen Entwicklung unerträgliche psychische, politische, soziale und wirtschaftliche Unterschiede herausgebildet, welche die Besitzenden und die Habenichtse der Welt in Frontstellung gegeneinander bringen. Jede weitere Verschärfung dieses Zustands würde politische Explosionen unvermeidlich werden lassen. Die tiefere Ursache dafür ist, daß dem Menschen seine neu erworbenen Fähigkeiten so zu Kopf gestiegen sind, daß er großen Mißbrauch damit treibt. Geblendet von dem Trugbild endlosen Wachstums hat er geistige, ethische und sonstige immaterielle Werte über Bord geworfen und seine besten Energien geschäftig darauf konzentriert, eine synthetische Welt für sein materielles Wohlergehen zu erschaffen.“¹⁵ Dieser alte – und immer wiederkehrende – Grundgedanke der Krisenmythos-Apologie bringt in den 70er Jahren nicht nur deshalb eine so große Wirkung hervor, weil er sich die Tatsachen der ökologischen und der Energiekrise subsumiert oder weil er als eine Schlußfolgerung der modernen Wissenschaft, als ein mittels der mathematischen Systemtheorie berechnetes und gesichertes, quantifiziertes Resultat erscheint, sondern auch – und hauptsächlich – deshalb, weil er der intensivierten Krisenstimmung, dem Gefühl des Unbehagens und des Periodenwechsels begegnet. Die neue Version des Krisenmythos findet Widerhall im Erlebnis jener gesellschaftlichen Widersprüche, von denen einige in dieser apologetischen Konzeption auf eine verzerrte Weise ausgesprochen, andere (und grundlegende) jedoch ignoriert werden, die aber insgesamt die Empfänglichkeit für die Lockungen der Abgründe, die apokalyptischen Visionen steigern, besonders wenn diese Lockungen und Visionen sich mit der Verheißung der Rettung, mit der „sozialtechnologischer“ Hoffnung verknüpfen.¹⁶ Neben dem Schreckensbild der universellen Verwüstung, der absoluten ökologischen und ökonomischen Katastrophe, beinhaltet die „Grenzen-des-Wachstums“-Auffassung – wie Aurelio Peccei, Jay W. Forrester, dem ursprünglichen Autor dieser Konzeption folgend, behauptete – auch „eine Methode der Lösung der

¹⁴ Hier geht es um die „Grenzen-des-Wachstumsauffassung“ lediglich im Kontext des philosophischen Krisenbewußtseins. – Zur marxistisch-leninistischen Analyse der ökologischen Krise – und zur Kritik der ökologisch-ökonomischen Aspekte der „Grenzen-des-Wachstums“-Ansicht – vgl. unter anderem J. Fjodorow, Aktuelle Probleme der Wechselwirkung von Gesellschaft und natürlicher Umwelt, in: Kommunist, Nr. 14/1972 (russ.); J. Gerassimow/M. Budyko, Aktuelle Probleme der Wechselwirkung von Mensch und Natur, in: Kommunist, Nr. 10/1974 (russ.); R. Nowikow, Ökologische Aspekte der Vertiefung von Widersprüchen des Kapitalismus, in: Mirowaja ekonotnika i meshdunarodnyje otnoschenija, Nr. 2/1975 (russ.).

¹⁵ A. Peccei und M. Siebker, „Die Grenzen des Wachstums“ und ihre Perspektiven, in: A. Peccei/M. Siebker/Y. Kaya, „Die Grenzen des Wachstums“. Fazit und Folgestudien. Der Club of Rome über Initiativen, Ergebnisse und Vorhaben bei der Erforschung der Weltproblematik, Reinbek bei Hamburg 1974, S. 14. – In Pecceis späterer Krisendarstellung tritt das Herkömmliche, Idealistische noch krasser und ausgeprägter in Erscheinung: diese Darstellung siedelt die Krise der „westlichen Zivilisation“ im Bewußtsein des Menschen an; Peccei zufolge sei nur eine „kulturelle Evolution“ imstande, jene Krise zu lösen. „Eine solche Umwälzung des menschlichen Wesens ist die *Menschliche Revolution*, die, den anderen Revolutionen Bedeutung und Führung geben und ihre notwendige Kulmination werden kann.“ (A. Peccei, *The Human Quality*, Oxford/New York/Toronto/Sydney/Paris/Frankfurt am Main 1977, p. 130)

¹⁶ „Was über diesen babylonischen Turmbau in Schriften zur Wachstumsfrage und Umweltkatastrophe alles geschrieben steht, wird nie jemand erfahren. Allein sie zusammenzutragen und zu sortieren, bräuchte es einen Computer. Höchstwahrscheinlich entgeht einem aber nicht zuviel: in dieser *Überproduktion* über Überproduktion wird längst nicht mehr erforscht, was richtig und zu tun notwendig wäre, hier wird das wenige greifbare noch verschüttet und ertränkt, in Auslegung („Exegese“), in Zurechtlegungen, in Anpassung.“ (H. v. Nussbaum, „Grenzstation“ oder: Vom Untergang des Abendlandes, in: *Die Zukunft des Wachstums. Kritische Antworten zum „Bericht des Club of Rome“*, hrsg. von H. v. Nussbaum, Düsseldorf 1973, S. 297)

Gegenwartsprobleme“, wodurch „die immer ausgreifenderen und bedrückenderen Konflikte, die unserer Gesellschaft in den kommenden Jahrzehnten bevorstehen“, zu überwinden seien.¹⁷

Den Kern der Auffassung von den „Grenzen des Wachstums“ bildet eigentlich das krisenphilosophische Prinzip Zivilisation contra Kultur, Technik contra Geist, materielle Produktion contra Seele. Diese Konzeption ist auch in jenem engeren Sinn nicht neu, daß sie die Prophezeiung eines physikalisch-biologischen Kataklysmus, die [166] Perspektive einer sich selbst und den Menschen vernichtenden Zivilisation, Technik, materiellen Produktion in das lebensphilosophische Krisenbild mit einbezieht. In den Debatten um die „Grenzen des Wachstums“ weisen die Gegner dieser Ansicht auf Spenglers „Untergang des Abendlandes“ hin; mit vollem Recht, da die Vorstellung der „Grenzen des Wachstums“ nicht nur im allgemeinen die Vision des „Untergangs des Abendlandes“ heraufbeschwört sondern Spenglers Gedanken – sei es als bewußte Anknüpfung an diese, sei es durch Vermittlung der antitechnizistischen Schemata des gegenwärtigen bürgerlichen Krisenbewußtseins – auch hinsichtlich des Verhältnisses von Mensch, Technik und Natur aufnimmt. Spengler zufolge schreite die Weltgeschichte von Katastrophe zu Katastrophe fort, und dahinter sei die ursprüngliche Tragödie des Menschen verborgen: der Mensch empöre sich gegen die Natur, diese sei aber stärker, „alle großen Kulturen sind ebensoviele Niederlagen“, „der Kampf gegen die Natur ist hoffnungslos“.¹⁸ Es war eine Leitidee der Weltauffassung von Ludwig Klages, daß wir „in der neuzeitlichen Naturwissenschaft das Ergebnis einer *naturfeindlichen* Lebenshaltung erblicken müssen“¹⁹, daß der „Geist“ als Widersacher der Seele mittels der modernen Technik, der ein „Vertilgungswahnsinn“ innewohnt, die Erde verwüstet, infolgedessen „die nachgeschichtliche Menschheit ... vor der Türe steht“²⁰. Auch Alfred Weber schwebte das Angstbild vor: übervölkerte Erde, zusammenschrumpfender Boden, stagnierender und sich gegenüber dem realen Sozialismus im Nachteil befindender „Westen“.²¹ Mumford beharrt seit Jahrzehnten darauf, daß die Menschheit, um die Katastrophe zu vermeiden, John Stuart Mills Traum, den stationären Wirtschaftszustand zu verwirklichen habe²² die Erreichung dieses Zustandes ist auch der wichtigste Programmpunkt der „Grenzen-des-Wachstums“-Auffassung.²³ Spengler, Ludwig Klages, Alfred Weber oder Mumford führten die Idee zu extremen Schlußfolgerungen, die den lebensphilosophischen Krisenmythen mehr oder minder gemeinsam sind: die pessimistische Verabsolutierung der Widersprüche zwischen Natur und Gesellschaft und die Anthropologisierung des gesellschaftlichen Pols dieser Widersprüche. Engels bewies, daß infolge der Ausbreitung und Intensivierung der materiellen und geistigen Herrschaft über die Natur, des Fortschritts der Produktivkräfte die *Bewegungsrichtung* der Widersprüche, die der gesellschaftlichen Beherrschung der Natur eigen sind, dazu tendiert, die dem technischen Einfluß der Gesellschaft widerstrebenden Rückwirkungen der Natur zu parieren, abzuwehren, ohne die Widersprüche zwischen Natur und Gesellschaft aufzuheben. „Für jeden [167] solchen Sieg rächt sie (die Natur – A. G.) sich an

¹⁷ Zit. nach: ebenda, S. 313

¹⁸ O. Spengler, Der Mensch und die Technik, S. 35 f. – „Der *schöpferische* Mensch ist aus dem Verbande der Natur herausgetreten, und mit jeder neuen Schöpfung entfernt er sich weiter und feindseliger von ihr. Das ist seine ‚Weltgeschichte‘, die Geschichte einer unaufhaltsam fortschreitenden, verhängnisvollen Entzweiung zwischen Menschenwelt und Weltall, die Geschichte eines Empörers, der dem Schoße seiner Mutter entwachsen die Hand gegen sie erhebt.“ (Ebenda, S. 35)

¹⁹ L. Klages, Der Geist als Widersacher der Seele, München/Bonn 1960, S. 776.

²⁰ Ebenda, S. 767. – „Das Weltall ist für diesen Vertilgungswahnsinn etwas allzu geräumig, die Erde aber, sollte nicht zeitig ein ‚Wunder‘ geschehen, wird daran sterben; und die Macht, die einen ganzen Planeten umzubringen imstande war, hätte dann tatsächlich ein Stück ‚Weltgeschichte‘ geliefert ... Die Stunde der Gegenwirkung wurde versäumt, und wir alle, die wir aus leidenschaftlicher Liebe des Lebens so Grauensvolles beweinen müssen, sind ‚letzte Mohikaner‘. Wer aber von solchen noch Wünsche zu hegen wagt, müßte nur eines wünschen: daß eine derart Verruchtes vollbringende Menschheit *so schnell wie möglich* absinke, veraffe, verende, damit um ihre verwitternden und verfallenden Arsenalen des Mordes noch ein Mal begrabend, entmischend und sich selber erneuernd der Rausch der Wälder brande.“ (Ebenda, S. 768)

²¹ Vgl. A. Weber, Kulturgeschichte und Kultursoziologie, S. 496.

²² Vgl. L. Mumford, The Condition of Man, pp. 400 f.

²³ Vgl. D. H. Meadows/D. L. Meadows/J. Randers/W. W. Behrens III, The Limits to Growth. A Report for the Club of Rome's Project on the Predicament of Mankind, New York 1972, p. 175. – J. Randers and D. H. Meadows, The Carrying Capacity of the Global Environment, in: Toward Global Equilibrium: Collected Papers, ed. by D. L. Meadows and D. H. Meadows, Cambridge, Mass. 1973, p. 335.

uns. Jeder in erster Linie zwar die Folgen, auf die wir gerechnet, aber zweiter und dritter Linie hat er ganz andre, unvorhergesehene Wirkungen, die nur zu oft jene ersten Folgen wieder aufheben ... Und so werden wir bei jedem Schritt daran erinnert, daß wir keineswegs die Natur beherrschen, wie ein Eroberer ein fremdes Volk beherrscht, wie jemand, der außer der Natur steht – sondern daß wir mit Fleisch und Blut und Hirn ihr angehören und mitten in ihr stehn, und daß unsre ganze Herrschaft über sie darin besteht, im Vorzug vor allen andern Geschöpfen ihre Gesetze erkennen und richtig anwenden zu können ... Namentlich seit den gewaltigen Fortschritten der Naturwissenschaft in diesem Jahrhundert werden wir mehr und mehr in den Stand gesetzt, auch die entfernteren natürlichen Nachwirkungen wenigstens unsrer gewöhnlichsten Produktionshandlungen kennen und damit beherrschen zu lernen. Je mehr dies aber geschieht, desto mehr werden sich die Menschen wieder als Eins mit der Natur nicht nur fühlen, sondern auch wissen, und je unmöglicher wird jene widersinnige und wider-natürliche Vorstellung von einem Gegensatz zwischen Geist und Materie, Mensch und Natur, Seele und Leib, wie sie seit dem Verfall des klassischen Altertums in Europa aufgekommen und im Christentum ihre höchste Ausbildung erhalten hat.“²⁴ Diese Tendenz stößt aber an die Spontaneität des Kapitalismus, das Interesse an der Produktion von Mehrwert, das Zwangsgesetz der Konkurrenz; die *als Kapital* funktionierende Technik bleibt in dieser Hinsicht die Realisierung der objektiven Möglichkeiten der Technik besonders schuldig (und das Parasitäre und Im-Verfall-Begriffene am Imperialismus kommt unter anderem in seiner zerstörerischen Auswirkung auf die natürliche Umwelt und auf die biologische und psychische Natur des werktätigen Menschen zum Ausdruck). Die philosophische und ökonomische Konzeption des Marxismus konstatiert – dem Prinzip des materialistischen Historismus folgend – die allgemeinen Widersprüche von Natur und Gesellschaft, die Bewegungsrichtung ihrer Totalität, indem er diese allgemeinen Widersprüche in ihrem, sich den ökonomischen Gesellschaftsformationen und deren historischen Perioden gemäß differenzierenden Inhalt, die materielle Produktion „in ihrer *spezifischen historischen Form*“²⁵ begreift. Die lebensphilosophischen Krisenmythen betrachten jedoch die Widersprüche zwischen der als Kapital funktionierenden Technik und der Natur als Attribute der Technik und des Wirtschaftswachstums schlechthin, kehren die Haupttendenz des technischen Fortschritts gedanklich um und bezweifeln die Mög-[168]lichkeiten ihrer Selbstkorrektur, nehmen jenen Dualismus an und erheben ihn zum Grundprinzip, für dessen Überwindung die Entwicklung der Produktivkräfte die Bedingungen schafft. Die Idee der unaufheb- baren und unüberbrückbaren Zwiespältigkeit von Technik und Geist, materieller Produktion und Seele, Natur und Mensch verabsolutiert und verewigt in den Krisenkonzeptionen einen charakteristi- schen Widerspruch des Kapitalismus²⁶ sie sondert diesen Widerspruch von den Produktionsverhält- nissen der bürgerlichen Gesellschaft ab und macht ihn zum Allgemeinen der materiellen Produktion, der Technik, der Zivilisation, bzw. zur das Wirtschaftswachstum fördernden geistig-sittlichen Ver- haltensweise, wodurch auch die Widersprüche zwischen Natur und Gesellschaft eine idealistisch- ahistorische Deutung bekommen, so konkret-geschichtlich die ökologischen und ökonomischen Pro- bleme auch seien, die in diesen Krisenauffassungen angeführt und reflektiert sind.

Marx kam bei der Erforschung der objektiven Gesetze der kapitalistischen Produktionsverhältnisse zu dem Schluß: „Das Kapital ... wird in seiner praktischen Bewegung durch die Aussicht auf zukünftige Verfaulung der Menschheit und schließlich doch unaufhaltsame Entvölkerung so wenig und so viel bestimmt als durch den möglichen Fall der Erde in die Sonne. In jeder Aktienschwindelei weiß jeder, daß das Unwetter einmal einschlagen muß, aber jeder hofft, daß es das Haupt seines Nächsten trifft, nachdem er selbst den Goldregen aufgefangen und in Sicherheit gebracht hat. *Après moi le déluge!** ist der Wahrluf jedes Kapitalisten und jeder Kapitalistennation.“²⁷ Dies tritt auch in der ökologischen Krise

²⁴ Marx/Engels, Werke, Bd. 20, S. 452 f. – Vgl. auch Marx' Reflexionen, in: ebenda, Bd. 32, S. 52 f.

²⁵ Marx/Engels, Werke, Bd. 26.1, S. 257.

²⁶ „In dem Maße, wie die Menschheit die Natur bezwingt, scheint der Mensch durch andre Menschen oder durch seine eigne Niedertracht unterjocht zu werden ... Dieser Antagonismus zwischen moderner Industrie und Wissenschaft auf der einen Seite und modernem Elend und Verfall auf der andern Seite, dieser Antagonismus zwischen den Produktivkräften und den gesellschaftlichen Beziehungen unserer Epoche ist eine handgreifliche, überwältigende und unbestreitbare Tatsache.“ (Marx/Engels, Werke, Bd. 12, S. 3 f.)

* (Nach uns die Sintflut! – ²⁷ Marx/Engels, Werke, Bd. 23, S. 285.

der hochentwickelten kapitalistischen Länder zutage; die „Grenzen-des-Wachstums“-Auffassung stellt diese Krise fest – und fetischisiert sie, spricht, Malthus folgend, einen Teil der in dieser Krise offenbar werdenden Widersprüche aus (andere, tiefer liegende Widersprüche nimmt sie nicht zur Kenntnis), leitet aber diese ausgesprochenen, in ihrer ökologischen Beziehung verabsolutierten, ihres sozialen Inhalts beraubten Widersprüche auf apologetische Weise von der Technik, dem Wirtschaftswachstum bzw. dem Verhältnis dieser zur Natur ab.²⁸ Sie gibt also eine fatalistisch-technizistische Erklärung dieses Widerspruchs, den sie behandelt – daß nämlich die gegenwärtige kapitalistische Welt nicht imstande ist, ihrer eigenen Produktivkräfte mächtig zu werden –, und dehnt mittels dieser fatalistisch-technizistischen Deutung diesen Widerspruch auf jegliches „komplexes Gesellschaftssystem“ aus.²⁹ Hier treffen die *Reduzierung* der Krise auf die ökologischen und demographischen Spannungen, ihre *Verabsolutierung* und die [169] *Ausschaltung ihrer sozialen Ursachen* zusammen.³⁰ Der riesige Schatten der prophezeiten physikalischen Weltkatastrophe der Menschheit verdeckt die gesellschaftlichen Motive der allgemeinen Krise des Kapitalismus, das heißt, all das, was diese „Weltmodelle“ nicht in Betracht ziehen: den Gegensatz zwischen sozialistischem und kapitalistischem System, den Klassenkampf, den Antagonismus von Imperialismus und nationaler Befreiung, die Gesetze der monopolkapitalistischen Wirtschaft. In den Auseinandersetzungen um die „Grenzen-des-Wachstums“-Auffassung wurde schon nachgewiesen – auch nichtmarxistische Autoren haben es dargestellt –, daß das „Weltmodell“ von Forrester und Meadows nicht nur das Gesellschaftliche vernachlässigt, sondern auch wesentliche *Entwicklungsmöglichkeiten der Technik* ignoriert, inadäquate, begrenzte *Voraussetzungen* zugrunde legt, seine *Ausgangsdaten* zweifelhaft sind, das *Gefüge des „Modells“* nicht der gestellten Aufgabe entspricht.³¹ Es ist symptomatisch, daß das modifizierte, differenziertere „Weltmodell“ von Mesarović und Pestel³² – obwohl es Forresters und Meadows, Konzeption in mancher Beziehung korrigiert und den Gedanken des Nullwachstums preisgibt – dennoch in seinen bestimmenden theoretischen und methodologischen Prinzipien über seinen Vorgänger nicht hinausgeht, den durch eine technizistische Methode erläuterten und gesicherten Antitechnizismus aufbewahrt, das Gesellschaftliche dem Wesen nach unterschlägt.³³ So entsteht eine Diskrepanz zwischen dieser

²⁸ „Man hält das Wachstum wegen physikalischer Grenzen für unmöglich, die starr determinieren sollen, ob und wann die ‚Katastrophe‘ geschehe. Das ist nicht dem Modell von Marx ähnlich, wo die ‚Katastrophe‘ gesellschaftliche Ursachen und Remedien hat.“ (K. L. R. Pavitt, Malthus and Other Economists, in: Thinking about the Future. A Critique of The Limits to Growth, ed. by H. S. D. Cole, Chr. Freeman, M. Jahoda, K. L. R. Pavitt, London/Toronto 1973, p. 153)

²⁹ Vgl. J. W. Forrester, Counterintuitive Behavior of Social Systems, in: Toward Global Equilibrium, pp. 5 ff. – Zur Kritik dieser Betrachtungsweise vgl. unter anderem H. Simmons, Systems Dynamics and Technocracy, in: Thinking about the Future. A Critique of The Limits to Growth, pp. 202 ff.

³⁰ Zur marxistischen ökonomischen Analyse des apologetischen Charakters des „Weltmodells“ von Forrester und Meadows vgl. unter anderem H. Meißner, Ein neues „Weltmodell“ für eine alte Ideologie, in: Einheit, H. 10/1973. – J. Kuczynski, Das Gleichgewicht der Null. Zu den Theorien des Null-Wachstums, Berlin 1973 (Reihe „Zur Kritik der bürgerlichen Ideologie, Bd. 31). – E. Gärtner, „Null-Wachstum“ – Was steckt dahinter?, in: Marxistische Blätter, H. 5/1973.

³¹ Vgl. unter anderem R. Boyd, World Dynamics. A Note, in: Science, Vol. 117, No. 4048, 1972, pp. 516 ff. – C. Kaysen, The Computer that Printed Out W*O*L*F*, in: Foreign Affairs, Vol. 50, No. 4, 1972. – Thinking about the Future. A Critique of The Limits to Growth. – H. S. D. Cole, World Models. Their Progress and Applicability, in: Futures, Vol. 6, No. 2/1974. – A. Sauvy, Croissance zéro?, Paris 1973. – G. Myrdal, Ökonomie der verbesserten Umwelt – Strategien wider die Selbstmordgesellschaft, in: Die Zukunft des Wachstums. Kritische Antworten zum „Bericht des Club of Rome“, S. 12 ff. – J. Galtung, Wachstumskrise und Klassenpolitik, in: Ebenda, S. 89 ff. – R. Dubos, World Growth – II, in: International Herald Tribune, 24.11.1975.

³² M. Mesarović and E. Pestel, Mankind at the Turning Point. The Second Report to the Club of Rome, New York 1974. – Forresters undifferenziertem „Weltmodell“ zufolge sei es möglich, daß die wirtschaftlich unentwickelten Länder „dem endgültigen Gleichgewicht mit der Umwelt näher sind als die industrialisierten Nationen. Die Bedingungen der unentwickelten Länder können besser sei, die kommenden weltweiten Umwelts- und Wirtschaftsspannungen zu überstehen, als die der entwickelten Länder.“ (J. W. Forrester, World Dynamics, Cambridge, Mass. 1971, pp. 12 f.) Dasselbe folgt aus dem Meadowsschen „Weltmodell“ (das auf dem von Forrester beruht). Das „Weltmodell“ von Mesarović und Pestel schildert anhand der Theorie von der industriellen Gesellschaft das Problem der unentwickelten Regionen und Länder; dem bekannten Schema entsprechend tritt hier der Gegensatz vom unentwickelten, armen „Süden“ und vom entwickelten, wohlhabenden „Norden“ an die Stelle der Alternative von Sozialismus und Kapitalismus.

³³ In der Darstellung von Mesarović und Pestel „bleiben die *Konturen der ‚Weltproblematik‘* in ihrer Gesamtheit *ebenso verschwommen wie bisher* ... Die Autoren geben ausdrücklich zu, daß auch sie nur die ‚demo-ökonomische‘, die technologische und die Umweltebene im Computer-Modell ‚abbilden‘ könnten, das heißt, daß nicht nur die Individual-, sondern

Einstellung und etlichen Ausführungen in Mesarović und Pestels Buch, denen zufolge die drohenden Gefahren nur mittels einer internationalen Planung – das heißt auf eine im Kapitalismus unrealisierbare Weise – abzuwehren seien. Dieses zweite Manifest des Club of Rome bringt die Ohnmacht des Kapitalismus gegenüber den von ihm freigelassenen Zerstörungsgeistern, den Folgen des Widerspruchs zwischen seinen Produktivkräften und seinen Produktionsverhältnissen zum Ausdruck, läßt die Tiefe und Intensität der Krise wahrnehmen, vermeint aber, das Wesen dieser Krise bestehe in der abstrakt-allgemeinen „menschlichen Problematik“, insbesondere in der Spaltung zwischen Mensch und Natur, sowie zwischen Nord und Süd³⁴: es reproduziert also Ideen, die der bürgerlichen Apologie heutzutage traditionell eigen sind.

Das Krisenbewußtsein nimmt hier eine explizite Form an, aber, wie Eduard Pestel behauptet, reagierte schon das vorangehende „Weltmodell“ auf die universelle Krise; mit dem Systemcharakter des Krisenzustands erklärt er die mathematisch-systemtheoretische, nur quantitative Art des „Modells“. Dennoch fußte auch das mit einer [170] exakt-mathematischen *Methodik* hergestellte „Modell“ von Forrester und Meadows auf *philosophischen* Erwägungen, die sich auf das Wesen der *allumfassenden Krise* bezogen: es „war uns klar geworden, daß der gegenwärtige Entwicklungsstil der Menschheit ein höheres Potential zur Erzeugung weiterer *Krisen* besitzt, als zu ihrer Bekämpfung“.³⁵ In den Krisendiagnosen und Lösungsprogrammen beider „Weltmodelle“ ist die Methode der positivistisch-technizistischen „Sozialtechnologie“ mit jenen Ideen des lebensphilosophischen Krisenmythos *unmittelbar* und auf *paradoxe Weise* verbunden, die zu den latenten Voraussetzungen dieser „Weltmodelle“ gehören (insofern diese den gegenwärtigen Zustand der allgemeinen Krise des Kapitalismus von vornherein auf das anthropologisierte Verhältnis von Mensch, Technik und natürlicher Umwelt zurückführen), sich aber in ihren Schlußfolgerungen offen und in einer vulgären Form manifestieren. In ihren Voraussetzungen herrscht eine eigenartige Spielart des Positivismus vor, die einerseits den Computer- und Quantifizierungsfetischismus bis zum äußersten treibt, andererseits jedoch die Möglichkeiten der sich auch in Sprüngen vollziehenden Entwicklung der Technik kaum berücksichtigt. Diese „Weltmodelle“ nehmen – mit ihrem computerisierten Malthusianismus³⁶ – einen schleichenden oder unverhüllten Positivismus hin; in ihm begegnen sich die Abneigung des Positivismus gegen den Begriff einer sich in Widersprüchen bewegenden, qualitative Veränderungen hervorbringenden Entwicklung und die die „Mechanik“, die Technik aus der „schöpferischen Entwicklung“ ausschließende, das fatale Unterliegen des Menschen behauptende lebensphilosophische Auffassung. Die Materialität der Gesellschaft – besonders das Moment des materiell-gesellschaftlichen Wandels³⁷ – hat in diesen Konzeptionen keinen Platz: ihr Begriff des sozialen Systems schwebt zwischen dem Technizismus und dem Psychologismus³⁸ (und Forrester überträgt das Unvermögen der in seiner Auffassung angewandten Gesellschaftskategorie auf den menschlichen Geist, der – ihm zufolge – „nicht geeignet ist, das Verhalten der sozialen Systeme zu deuten“³⁹). Die antitechnizistische Krisenerklärung dieser „Weltmodelle“ ist

vor allem auch die ‚soziopolitische‘ Ebene nicht im Computer berücksichtigt worden sind. Die insofern bestehende Kluft wird durch einige im Buch verstreute Lippenbekenntnisse bezüglich der Bedeutung zum Beispiel der ‚sozio-politischen‘ Ebene nicht überbrückt.“ (O. Matzke, „Neuer Humanismus“ oder Untergang?, Symposium des Club of Rome, in: Neue Zürcher Zeitung, 16/17.11.1974)

³⁴ Vgl. M. Mesarović and E. Pestel, *Mankind at the Turning Point*, pp. IX ff., 153.

³⁵ E. Pestel, Was will und was kann die MIT-Studie aussagen?, in: *Die Zukunft des Wachstums. Kritische Antworten zum ‚Bericht des Club of Rome‘*, S. 277. – „Erst in jüngster Zeit beginnt es den Menschen da und dort zu dämmern, daß ihre Gattung eine ernste Evolutionskrise durchmacht, die das Schicksal der ganzen Spezies berührt, und diese Einsicht erzeugt eine neue menschliche Solidarität.“ (A. Peccei und M. Siebker, „Die Grenzen des Wachstums“ und ihre Perspektiven, S. 15 f.)

³⁶ Vgl. Chr. Freeman, *Malthus with a Computer*, in: *Thinking about the Future. A Critique of The Limits to Growth*.

³⁷ „Die Struktur des Modells ist vorgegeben. Sie kann sich nicht durch systemendogene Anpassungsmechanismen verändern. Demzufolge sind Reaktionsphänomene wie etwa der ‚soziale Wandel‘ nicht explizit im Modell enthalten“, schreibt ein Anhänger des Meadowsschen „Weltmodells“. (In: *Wachstum bis zur Katastrophe. Pro und Contra zum Weltmodell*, S. 78)

³⁸ Vgl. J. W. Forrester, *Counterintuitive Behavior of Social Systems*, pp. 9 f. – „Allerdings kann man das ganze sozial-ökonomische System als eine Wechselwirkung der menschlichen Wünsche und Ziele mit dem physischen und biologischen Zwang betrachten.“ (D. H. Meadows/D. L. Meadows/J. Randers/W. W. Behrens III, *A Response to Sussex*, in: *Futures*, Vol. 5, No. 1, 1973, p. 147)

³⁹ J. W. Forrester, *World Dynamics*, p. 123. – Forrester erklärt „das bessere Verstehen der Natur unserer sozialen Systeme“ – also was in seinem „Weltmodell“ ausgeblendet ist – zugleich für eine „neue Grenze der menschlichen Anstrengung“ (ebenda, p. 127). In den Auseinandersetzungen um die „Grenzen des Wachstums“ wurde dieser logische Widerspruch

von positivistisch-technizistischer *Form*, mündet aber in lebensphilosophischen Konsequenzen: der letzte Grund der Krise bestehe in dem die Herrschaft über die Natur inspirierenden und bestätigenden philosophischen „Menschenbild“, als dessen Gegenpol und als Hoffnung der Erlösung wird eine Lebensphilosophie verheißen, bzw. der alte Fideismus: nach Forrester stellen die *religiösen Institutionen* die Garantie der langfristigen Ziele dar⁴⁰, und Meadows beruft sich – den Kult des „mystischen Ostens“ [171] beschwörend – auf das Menschenbild der östlichen Religionen⁴¹, Mesarović und Pestel fordern eine Umwertung der Werte, verkünden Toynbee folgend – ein neues *Weltbewußtsein*, eine *Ethik*, die ein harmonisches Verhältnis des Menschen zur Natur finden läßt.⁴² In diesen Ansichten tritt der Zwiespalt zwischen der positivistischen Illusion der Ideologiefreiheit⁴³ und der der Ideologie unterstellten primären Rolle aufs neue in Erscheinung. Und die Autoren der Meadowsschen Konzeption der „Grenzen des Wachstums“ sind in den Auseinandersetzungen mit ihren Kritikern gezwungen, die Werte der Wissenschaftlichkeit aufzugeben, sich ins Asyl des Agnostizismus und des Wertfetischismus zurückzuziehen: sie erwidern auf sachliche Argumente, daß es keine objektive Methode gebe, die Streitfragen zu entscheiden.⁴⁴

Nur wenige unter den führenden Repräsentanten der bürgerlichen Ökonomie akzeptieren die Schlußfolgerungen jener „Weltmodelle“, die von der „Grenzen-des-Wachstums“-Auffassung inspiriert sind.⁴⁵ Die neue Phase der allgemeinen Krise des Kapitalismus und des Krisenbewußtseins widerspiegelt sich in der bürgerlichen Ökonomie vor allem als Krise des Keynesianismus und der gesamten „neoklassischen“ Theorie.⁴⁶ Diese Krise der bürgerlichen Ökonomie wirkt sich auf den allgemeinen Zustand der Apologie aus, sogar auch auf den der Philosophie, sie bringt zugleich die gegenwärtigen Antinomien der Apologie schlechthin zum Vorschein. Die Modifikation der allgemeinen Krise, die Veränderung der Wirtschaftssituation betreffen offensichtlich die ökonomische Ideologie am direktesten, rufen hier die größten Erschütterungen hervor. „Die Euphorie, die vor einem Jahrzehnt da war, weicht einer tiefen Depression, und es gibt wenige Zeichen dafür, daß die Situation sich verbessern wird ...“, schreibt Thomas Balogh über die Wirtschaftswissenschaft als Beruf. „Die Ökonomie befand sich in den 60er Jahren auf ihrem Höhepunkt. Sie nahm zuletzt in Anspruch, die gewöhnlichen Übel des privatkapitalistischen Systems, die starken Fluktuationen in der wirtschaftlichen Aktivität und die relativ hohe Rate der Arbeitslosigkeit überwunden zu haben. Die Quantifikation war damals das Schlagwort. Mathematische Gleichungen und ökonomische Messungen hätten den Stein der Weisen geschaffen. Die sozialen

schon festgestellt. (Vgl. H. v. Nussbaum, Die Zukunft des Untergangs oder Der Untergang der Zukunft. Notate wider die Futurologie des Status quo, in: Wachstum bis zur Katastrophe? Pro und Contra zum Weltmodell, S. 51 f.)

⁴⁰ J. W. Forrester, Churches at the Transition Between Growth and World Equilibrium, in: Toward Global Equilibrium, p. 347.

⁴¹ D. L. Meadows, Die Grenzen des Wachstums und Planung für die Zukunft, S. 291.

⁴² M. Mesarović and E. Pestel, Mankind at the Turning Point. The Second Report to the Club of Rome, pp. 147 ff.

⁴³ Ebenda, p. 36.

⁴⁴ D. H. Meadows/D. L. Meadows/J. Randers/W. W. Behrens III, A Response to Sussex. p. 136. – „The Economist“ stellt ironisch fest, daß einem neuesten – wieder das ökologische Jüngste Gericht prophezeienden – Manifest zufolge „die Ökologie die erste neue Philosophie seit Marx ist. Nach den Fehlern in den ursprünglichen ‚Grenzen des Wachstums‘ des Club of Rome ist dies besser, als sie eine Wissenschaft zu nennen. Die reale neue Rolle der volkstümlicheren Ökologie war etwa ein evangelischer public relations job. So kann man sie tatsächlich am vernünftigsten verteidigen.“ (In: The Economist, 21.5.1977, p. 13)

⁴⁵ Die philosophische Problematik der auf der „Grenzen-des-Wachstums“-Auffassung fußenden „Weltmodelle“ konvergiert aber in wesentlichen Beziehungen mit der gegenwärtigen Krise der ökonomischen Theorie: diese Konvergenz deutet die in den unterschiedlichen Aspekten und Bereichen des spätbürgerlichen Denkens zutage tretenden gemeinsamen Tendenzen des philosophischen Krisenbewußtseins an. „Wir brauchen, um ein richtiges Modell zu haben, sowohl wirksame Theorien als auch genaue und konsistente Tatsachen. Das erste fehlt ganz in den Gesellschaftswissenschaften, wo die Theorien oft an die Spekulation grenzen, während das letztere nicht existiert. Vorausgesetzt aber, daß ein richtiges Modell möglich sei, wäre das Problem des Gebrauchs solcher Modelle zur Entscheidung des Politik-Machens nicht gelöst ... Das Problem besteht in unserer Unfähigkeit, die langfristigen Folgen unserer Handlungen zu antizipieren, die in ihrer Totalität verstanden und eingeschätzt werden müssen, bevor wir es in Angriff nehmen, die Welt zu modellieren.“ (C. Faucheux/A. Laurent/S. Makriadis, Can We Model the Wild World or Should We First Tame It?, in: World Modeling: A Dialogue, ed. by C. W. Churchman and R. O. Mason, Amsterdam/Oxford/New York 1976, pp. 112 f.)

⁴⁶ Vgl. A. Milejkowskijs Aufsätze über die gegenwärtige Etappe der Krise der bürgerlichen politischen Ökonomie, in: Mirowaja ekonomika i meshdunarodnyje otnoschenija, Nr. 12/1972 und Nr. 1/1973, Nr. 10/1975 (russ.). – Vgl. auch G. Ripp, A válság közgazdaságtana, Budapest 1976.

Forschungen, insbesondere die Ökonomie sei zuletzt eine ‚reale‘ Wissenschaft geworden ... Wie vergangen scheint jetzt das alles! Wie hat sich alles geändert! Neulich haben wir Äußerungen einer tiefen Unzufriedenheit über den Zustand des Berufs gehört, deren Ton an die marxistische ‚Selbstkritik‘ erinnert ...“⁴⁷ Mitte der 70er Jahre stellt Hayek als späte [172] Bestätigung seines antikeynesianischen Standpunkts fest, daß „die Mehrheit derjenigen Ökonomen, deren Rat die Regierungen in der westlichen Welt überall befolgten, sich diskreditierte, und sie sich Asche aufs Haupt streuen müßte. Es hat sich als falsch erwiesen, woran man als unbestreitbare Orthodoxie während dreißig Jahren glaubte, und die gegenwärtige Krise beeinträchtigte plötzlich schwerwiegend die Autorität der politischen Ökonomie oder deutet mindestens den Zusammenbruch der Keyneschen Illusion an, die zur Zeit einer ganzen Generation Mode war“.⁴⁸ Das Scheitern des Keyneschen Programms war schon vor der zyklischen Krise der Mitte der 70er Jahre sichtbar: Anfang der 70er Jahre hat sich das vereinte Ziel von Zügelung der Inflation und von Vollbeschäftigung als unrealisierbar erwiesen. Es trat sogar zutage, daß die mit keynesianischen Mitteln nicht zu heilende Inflation die Vollbeschäftigung untergrub.⁴⁹ Die Krise des Keynesianismus wird durch den offensichtlichen Kausalzusammenhang gesteigert, der zwischen den dem Keyneschen Programm folgenden wirtschaftspolitischen Maßnahmen und den gegenwärtigen wirtschaftlichen Krisenphänomenen besteht (dieser Zusammenhang ermöglicht auch subjektivistische Deutungen, die den Grund dieser Krise statt im Kapitalismus – und seines Moments, des staatsmonopolistischen Systems – in der Keyneschen Ökonomie zu finden gewillt sind⁵⁰). Joan Robinson konstatierte schon Anfang der 70er Jahre „die zweite Krise der ökonomischen Theorie“, die ihrer Meinung nach von der in der Keyneschen Theorie und dem Keyneschen Programm ignorierten grundlegenden Struktur und Tendenz der kapitalistischen Verteilung herrührt: „wir haben keine Verteilungstheorie; wir haben nichts zu sagen zu dem Gegenstand, der mehr als jeder andere das Denken der Menschen beschäftigt, obwohl eben ihre Aufklärung angeblich der Auftrag der Ökonomie wäre“⁵¹. Gilt aber das Verhältnis von Kapital und Arbeit als das Schlüsselproblem der Verteilung im Kapitalismus – und Joan Robinson selber weist darauf hin –, so ist die Verteilung nur als Element, als Aspekt der kapitalistischen Produktionsverhältnisse, das heißt von der Kategorie des Mehrwerts und jener Arbeitswerttheorie aufzufassen, die unter anderen auch Joan Robinson bekämpft, zur „Metaphysik“ erklärt⁵²: die Krise ist nicht nur die des Keynesianismus, sondern die der gegenwärtigen bürgerlichen Ökonomie im allgemeinen.

In seinem Buch „Economics and the Public Purpose“ reflektiert Galbraith die Krise in zweifacher Beziehung: zum einen beschreibt und legt er die Krise der bürgerlichen *ökonomischen Theorie* – des Keynesianismus und der „neoklassischen“ Auffassung – bloß, zum [173] anderen setzt er sich mit der Krise der *Wirtschaft* auseinander, nicht so sehr mit der zyklischen Krise (deren Gefahr er bagatellisiert), sondern eher mit dem neuen Stadium der Krise, mit der Funktionsstörung der staatsmonopolistischen Regulierung. Ihm zufolge scheitert nicht nur das Keynesche Programm, sondern erwies sich auch der ganze „neoklassische Glaube“ als illusorisch. Seine Kritik zerstört geläufige Thesen der Apologie, indem er zeigt, daß im heutigen Kapitalismus nicht das Bedürfnis des Verbrauchers und nicht der Wille des Wählers entscheiden, daß die Ungleichmäßigkeit der Einkünfte sich nicht vermindert, sondern steigert, daß die Schlußfolgerungen der „neoklassischen“ (und keynesianischen) Ökonomie den Interessen der großen Aktiengesellschaften günstig sind, denen der Gesellschaft aber keineswegs entsprechen. Galbraith’ Analyse weist nach, daß das „neoklassische“ Situationsbild

⁴⁷ Th. Balogh, Theory and Policy-Making, in: Times Literary Supplement, 9.7.1976, p. 857. – Mitte der 60er Jahre hat Kenneth Boulding mit Genugtuung festgestellt, daß „das Establishment der Ökonomen sich als ... in der unmittelbaren Umgebung des Weißen Hauses und des Kongresses“ empfand. (K. E. Boulding, The Impact of the Social Sciences, p. 38)

⁴⁸ In: Le Monde, 15.7.1975. – Vgl. noch unter anderem J. Rueff, La fin de l’ère keynésienne, in: ebenda, 19.2.1976 und 20.-21.2.1976. Diesen Standpunkt bestreitet von einer keynesianischen Position her A. Barrère, Revenir à Keynes, in: ebenda, 24.3.1976 und 25.3.1976.

⁴⁹ Vgl. The Economist, 2.6.1973, p. 17.

⁵⁰ Vgl. unter anderem die Ausführungen von Harry G. Johnson; zit. in: The Economist, 6.9.1975, p. 122.

⁵¹ J. Robinson, The Second Crisis of Economic Theory, in: The American Economic Review, Vol. LXII, No. 2/1972, p. 8. – Vgl. auch H. G. Johnson, The State of Theory, in: ebenda, Vol. LXIV, No. 2/1974, pp. 323 f.

⁵² Vgl. unter anderem J. Robinson, Economic Philosophy, London 1962, pp. 37 ff. – J. Robinson, Marxism: Religion and Science, in: Dies., Collected Papers, Vol. III, Oxford 1965, pp. 164 ff.

falsch ist, in Gegensatz zur wirtschaftlichen und politischen Realität der gegenwärtigen bürgerlichen Gesellschaft geriet. „Die Überzeugung stürzt zusammen, wenn sie einer zu großen Spannung ausgesetzt ist: die Doktrin wird abgelehnt. Dasselbe gilt von der belanglosen Verfeinerung. Früher oder später tritt ein Zustand ein, in dem sie als Spiel betrachtet wird.“⁵³ In seiner Untersuchung rührt Galbraith an manche neuralgischen Punkte der Apologie⁵⁴ seiner Darstellung zufolge werden die wirklichen ökonomischen und politischen Zustände in den „neoklassischen“ Illusionen verklärt und seien diese Zustände mit ungelösten, sich immer wieder reproduzierenden Widersprüchen – mit einer allgemeinen Krise – belastet; man habe nicht anzunehmen, daß dieses Wirtschaftssystem imstande sei, sich zu vervollkommen, seine Widersprüche zu überbrücken. In diesem Bild treten die Irrationalität des Kapitalismus, seine ungleichmäßige Entwicklung, die Spannungen in der Einkommensverteilung, die Inflation, das Fehlen der Koordination zwischen den Industriezweigen, die Umweltschädigung, die Gleichgültigkeit gegenüber der Persönlichkeit⁵⁵ usw. zutage. Aber diese Kritik bringt nicht so sehr die bloße Fixierung der Symptome der neuen Phase der allgemeinen Krise zum Ausdruck, sondern mehr das Bewußtwerden des *systematischen* Charakters dieser Symptome (daß sie ein System bilden und vom System herrühren); Galbraith' Ansicht nach hebe das kapitalistische „Planungssystem“ diese Erscheinungen nicht auf, es zeitige sie eher. Doch brechen seine Analyse und sein Programm letzten Endes mit dem wesentlichen Inhalt der gegenwärtigen bürgerlichen Apologie kaum, obwohl seine kritischen Reflexionen manchmal bis an deren Grenze gehen. Sein Wirtschaftsbegriff bleibt im Grunde technizistisch; er verknüpft die *tech-[174]nizistische Kategorie des Ökonomischen* mit der Beschreibung gewisser Phänomene der *wirtschaftlichen Empirie*, mit *politisch-ideologischen und sozialpsychologischen* Erwägungen. Im Mittelpunkt seiner Vorstellungen stehen der Begriff der „Technostruktur“ – bzw. der der „großen Organisationen“ –, der die Kontinuität zwischen Galbraith' Gesamtkonzeption und der technizistischen Strömung der spätbürgerlichen Apologie sicherstellt. Die „Technostruktur“ soll „alle diejenigen umfassen, die Spezialwissen, Fähigkeit oder Erfahrung zu den Gruppenentscheidungen mitbringen“⁵⁶ in diesem Begriff verwischen sich die Unterschiede der Monopolbourgeoisie, der technischen Intelligenz und einer bestimmten Angestelltenschicht; diese „Technostruktur“ betrachtet Galbraith als „ursprüngliche Quelle der Macht“⁵⁷ (wobei er die Kategorie der Produktionsverhältnisse unterschlägt, die gesellschaftlichen Beziehungen unmittelbar aus der modernen Technologie herzuleiten neigt. Dieser Begriff der „Technostruktur“ gerät in Gegensatz zu den kritischen Erkenntnissen Galbraith' über die Verflechtung von Staat und Monopolen und neutralisiert diese *letztlich*. Sein Reformprogramm verletzt zwar die Interessen eines Teils des Monopolkapitals. (insbesondere die der mit der Militärbürokratie verwobenen Monopole der Rüstungsindustrie sowie die der multinationalen Monopole), zielt dennoch im ganzen auf die Festigung und Stabilisierung des gegenwärtigen kapitalistischen Systems ab⁵⁸; seine – im Grunde aufwertende – Kritik an der

⁵³ J. K. Galbraith, *Economics and the Public Purpose*, Boston 1973, p. 27.

⁵⁴ „Ist der Staat das Exekutivkomitee der großen Aktiengesellschaft und des Planungssystems, so zum Teil deshalb, weil er die neoklassische Ökonomie zum Mittel hat, durch das er die Vermutung, es sei gerade so, neutralisiert.“ (J. K. Galbraith, *Power and the Useful Economist*, in: *The American Economic Review*, Vol. LXIII, No. 1/1973, p. 11)

⁵⁵ J. K. Galbraith, *Economics and the Public Purpose*, pp. 198 ff.

⁵⁶ Vgl. J. K. Galbraith, *The New Industrial State*, Boston 1967, p. 71. – Auch das neue Buch von Galbraith hält den früher geprägten Begriff der „Technostruktur“ aufrecht. Reflektierte Galbraith schon in der zweiten Hälfte der 60er Jahre einige Symptome der allgemeinen Krise, war er sich dessen bewußt, daß es im heutigen Kapitalismus keine Souveränität des Verbrauchers gibt, daß die „neoklassische“ Auffassung des Marktes der Wirklichkeit nicht entspricht, daß das kapitalistische „Industriesystem“ das Individuum unterdrückt, so ist dennoch der Unterschied zwischen seiner früheren Einstellung und der späteren offensichtlich. Ihre Differenz widerspiegelt den Phasenwechsel der kapitalistischen Krise, die das Grundthema der neuen Konzeption von Galbraith bildet.

⁵⁷ J. K. Galbraith, *Economics and the Public Purpose*, pp. 90, 266.

⁵⁸ Galbraith' Alternative ist „grundsätzlich reformistischer Natur: die Souveränität der Massen sei herzustellen, ohne die grundlegenden politischen und wirtschaftlichen Institutionen und die neoklassische Theorie zu gefährden“. (H. Gintis, *Consumer Behavior and the Concept of Sovereignty: Explanations of Social Decay*, in: *The American Economic Review*, Vol. LXII, No. 2/1972, p. 270). – Angesichts der Entfaltung der neuen Krisensituation betont Galbraith selber noch stärker das Bürgerlich-Reformistische, mit dem Keynesianismus Kontinuierliche, das Antirevolutionäre an seiner Konzeption: er formuliert die Alternative – „denkt man, daß der Kapitalismus modifiziert, verändert, transformiert, wirksamer gemacht werden kann? Oder bekennt man sich, im Gegenteil, zur Idee seiner inhärenten und unreduzierbaren Widersprüche?“ – und bejaht offen das erste. (Vgl. seine Ausführungen in: *Le Nouvel Observateur*, No. 648/1977, p. 91) – Nach Galbraith sei die

„neoklassischen“ Theorie will der Stärkung des marxistischen Einflusses vorbeugen, da „infolge der Ablehnung des neoklassischen Modells sich das Interesse für Marx erneuert“.⁵⁹ Es ist eine eigenartige Antinomie seiner Auffassung, daß Galbraith die „neoklassische“ *Darstellung der Lage* für absurd hält, das „neoklassische“ *Programm* aber insofern annimmt, als er von der Bekräftigung des „Marktsystems“ die Überbrückung oder Milderung der anerkannten Widersprüche erwartet. Indessen verweist er die Änderung des Verhältnisses zwischen „Planungssystem“ und „Marktsystem“ – zugunsten des letzteren – durch die Tätigkeit des *Staates*, durch eine „öffentliche Planungsautorität“ (und die geistig-moralische Einwirkung) erreichen zu können; der *politische* Liberalismus trennt sich von der Doktrin des *wirtschaftlichen* Liberalismus, ohne daß ihr Zusammenhang völlig abgebrochen wird.

In Galbraith' Auffassung manifestiert sich auf konzentrierte Weise die allgemeine Tendenz: die Zuflucht der bürgerlichen Sicherheit, die Ökonomie, fällt dem Krisenbewußtsein anheim. Die ökonomische Problematik wird bei Galbraith einer beinahe existentialistischen Perspektive unterstellt; den analytischen Teil seines Buches schließt ein [175] Kapitel über die „*Ökonomie der Angst*“ ab. „Die letzte Probe der Gesamtheit – des Systems, wenn man dieses Wort gebrauchen darf – der ökonomischen Ideen besteht darin, ob sie die Ängste der Epoche erklären kann“⁶⁰, schreibt Galbraith; seine, dem „demokratischen Sozialismus“ zuneigende, liberal-reformistische „sozialtechnologische“ Vorstellung trachtet, die Ängste zu überwinden oder zu schwächen. Aber sein „Economics and the Public Purpose“ geht *theoretisch* ebenso nicht über die grundsätzlichen Annahmen jener ökonomischen Konzeption hinaus, wie seine *praktischen* Vorschläge in wesentlichen Beziehungen auf jene zurückgreifen. Die Tiefe der Krise wird nicht nur durch seine Kritik sichtbar gemacht, sondern auch dadurch, daß seine Auffassung aus dem Umkreis jener Prinzipien letzten Endes nicht heraustritt, die er selber als Beschreibung der heutigen Zustände für falsch, irreführend und verwerflich erachtet. Diese Krise der bürgerlichen Ökonomie betrifft die „sozialtechnologische“ Ideologie schlechthin⁶¹, sogar das Ganze der Apologie. Da weder der Keynesianismus aufrechtzuerhalten noch zu Adam Smith zurückzukehren ist⁶², mangelt dem spätbürgerlichen Denken die umfassende ökonomische Theorie in einer Situation, in welcher die Apologie angesichts der sich verschärfenden und ineinandergreifenden wirtschaftlichen Widersprüche und der auflebenden politischen, ökonomischen und ideologischen Klassenkämpfe eine *theoretische* Alternative nötig hat. Es sind heutzutage „die standhafte Irrelevanz der meisten modischen Ökonomien für die Realität und daher ihre schädliche Auswirkung auf die Gestaltung der Politik“⁶³ festzustellen. Deshalb bleibt die *pragmatische* Aussicht übrig: die Vereinigung der „guten Absicht“ und des „aus dem Experimentieren entstehenden Wissens“, „weil die Theorie die Ergebnisse der Eingriffe in die komplexen Systeme nicht voraussagen kann“⁶⁴. Leitet man aber von der Komplexität der Prozesse, ihrer Kontinuität und Schnelle, der Grenzenlosigkeit der Ereignisreihen der Wirtschaftsentwicklung die gegenwärtigen Schwierigkeiten der spätbürgerlichen ökonomischen Theorie her, so schreibt man der ökonomischen Erkenntnis *als solcher* die Unfähigkeit zu, die wesentlichen Bestimmungen der Totalität der wirtschaftlichen Realität objektiv-wissenschaftlich zu begreifen, so erhält die heutige Krise der ökonomischen Theorie den Anschein, aus dem jeder

gegenwärtige Aktiengesellschaft „eine Hauptquelle der Unsicherheit“; zugleich verweist er, es sei die „tiefste Tendenz“ der Aktiengesellschaft, „sich selbst zu sozialisieren“. (J. K. Galbraith, *The Age of Uncertainty*, London 1977, pp. 259 ff.)

⁵⁹ J. K. Galbraith, *Economics and the Public Purpose*, p. 27.

⁶⁰ Ebenda, p. 198.

⁶¹ „Widerstrebend muß man wohl zugeben, daß es außerhalb der analytischen Kapazität heutiger Volkswirtschaftler liegen mag, eine Volkswirtschaft erfolgreich zu lenken“, heißt es bei John Vaizey. (Zit. nach: D. Bell, *Die Zukunft der westlichen Welt*, S. 239.) Und Bell fügt hinzu: „In den Vereinigten Staaten hat die Steuerpolitik, das Instrument des Keynesianismus, schon lange vor der Rezession der siebziger Jahre ihren Glanz verloren. Noch bedrückender ist das Erfolgsregister der Sozialwissenschaftler in der Sozialpolitik, vor allem in den Vereinigten Staaten ... dieses Versagen der Wissenschaft ist wiederum auch eine Ursache intellektueller Verwirrung und Besorgnis, wenn man erkennt, daß eine große komplexe Gesellschaft – und vor allem eine, die notwendig zukunftsorientiert sein muß – soziale Planung benötigt, um den rapide sich vollziehenden sozialen Wandel zu bewältigen.“ (Ebenda)

⁶² Vgl. *The Economist*, 2.6.1973, p. 17. – Der Zusammenhang von Wirtschaftskrise und dem Bedarf an einem „neuen Keynesianismus“ kommt auch an der Oberfläche des politischen Krisenbewußtseins zum Ausdruck; vgl. J. Kraft, *The Last Quarter Century*, in: *International Herald Tribune*, 6.1.1976.

⁶³ Th. Balogh, *Theory and Policy-Making*, p. 857.

⁶⁴ In: *Fortuny*, July 1974, p. 72.

Erkenntnis der Wirtschaft – und auch der Gesellschaft im allgemeinen – anhaftenden dezisionistischen Wesen zu folgen.⁶⁵ Die Krise der bürgerlichen Ökonomie stößt letztlich an dieselben erkenntnistheoretischen Antinomien – unter anderen der Zwiespältigkeit und Zusammengehörigkeit von abstrakt-allgemeiner Theorie und abstrakt-empiristischer [176] Tatsachenbeschreibung⁶⁶ –, die ständige Themen des philosophischen Krisenbewußtseins sind. Und soweit die Krise der Ökonomie sich auch auf die Grundlagen der „neoklassischen“ Theorie erstreckt, gefährdet sie die Tragpfeiler der ganzen spätbürgerlichen Gesellschaftsbetrachtung. Wie Kenneth Arrow feststellte, gründet sich die „neoklassische“ Auffassung auf zwei Begriffe, dem der in der Wirtschaft handelnden individuellen Person und dem des die Gesamtheit der einzelnen Entscheidungen geltendmachenden Marktes⁶⁷ diese Kategorien und Prinzipien – der Individualismus (die Rechtfertigung des Privateigentums mit inbegriffen) und die Spontaneität – bilden die theoretische und methodologische Grundlage, die gedankliche Voraussetzung sowohl der „sozialtechnologischen“ Ideologie als auch des Krisenmythos.

Die gesellschaftliche Tragweite und Konsequenz der „Grenzdes-Wachstums“-Auffassung wie auch des Scheiterns des Keynes'schen Programms hängen unmittelbar mit der Entfaltung der Klassenkämpfe in den kapitalistischen Ländern zusammen; das gegenwärtige bürgerliche Denken ist gezwungen, der realen Möglichkeit Rechnung zu tragen, daß der derzeitige Prozeß und voraussichtliche Gang der Klassenauseinandersetzungen nicht auf den für den staatsmonopolistischen Kapitalismus annehmbaren Bahnen verbleibt (obwohl der Sozialreformismus einen großen und anhaltenden Einfluß ausübt, die Lockung des Opportunismus sozialreformistischer Prägung sich auch in etlichen Kettengliedern der revolutionären Arbeiterbewegung verstärkt und sich dieser als eine Richtung gestaltet). Aus dem gemeinsamen Wirken von Inflation und Verlangsamung (bzw. zeitweiliger Stokung) des Wirtschaftswachstums folgt, daß „die sozialen Konflikte der Zukunft ungleich härter sein werden als in den 25 Jahren ... Diese Konflikte werden in einer Reihe von Ländern äußerst heftige Formen annehmen ... Wir werden im nächsten Jahrzehnt Streiks haben, mit denen sich nur schwer fertig werden läßt. Die sozialen Konflikte mehren sich, und sie werden härter ausgetragen als bisher, weil zugleich die Leistungsmöglichkeiten abnehmen. Es wird immer ums Ganze gehen, nicht mehr um Kompromisse“⁶⁸, meinte noch vor der zyklischen Krise der Mitte der 70er Jahre Dahrendorf, nicht ohne gewisse, durch Besorgtheit hervorgerufene Übertreibung. Auf diese Tendenz reagiert die „Grenzen-des-Wachstums“-Auffassung, die – im objektiven Sinn – zur geistigen Rechtfertigung der Gegenangriffe des Kapitals dient: sie bestätigt nicht nur den sozialen Status quo⁶⁹, sondern liefert auch

⁶⁵ Th. Balogh, *Theory and Policy-Making*, p. 857.

⁶⁶ Vgl. G. D. N. Worswick, *Is Progress in Economic Science Possible?*, in: *The Economic Journal*, Vol. 82, No. 325/1972, pp. 78 ff.

⁶⁷ K. J. Arrow, *Limited Knowledge and Economic Analysis*, in: *The American Economic Review*, Vol. LXIV, No. 1/1974, pp. 1 ff. – Von einem anderen – den Untergang der „Business-civilization“ vorwegnehmenden – Standpunkt her kommt Heilbroner zu einer ähnlichen Schlußfolgerung; vgl. R. L. Heilbroner, *Business Civilization in Decline*, New York 1976, pp. 115 f. – Auch das Keynes'sche Programm tritt aus diesem allgemeinen Rahmen nicht heraus; vgl. J. R. Crotty and L. A. Rapping, *The 1975 Report of the President's Council of Economic Advisers: A Radical Critique*, in: *The American Economic Review*, Vol. LXV, No. 5/1975, p. 795.

⁶⁸ In: *Die Zeit*, Nr. 9, 1974.

⁶⁹ Wie selbst nichtmarxistische Kritiker der „Grenzen-des-Wachstums“-Auffassung bewiesen haben, wird diese Tendenz durch den Tatbestand nicht aufgehoben, daß ihre Befürworter gelegentlich auch antikapitalistische Erwägungen verkünden. Diese antikapitalistischen Erwägungen entsprechen zwar im bestimmten Sinne den in der „Grenzen-des-Wachstums“-Konzeption geschilderten (und mystifizierten) Widersprüchen, sie sind dennoch dem apologetischen Inhalt untergeordnet; zum ersten, der Zweifel am Kapitalismus ist hier damit motiviert, daß das bürgerliche System den stationären Zustand nicht realisieren kann, zum zweiten, dieser Zweifel ist mit der Ablehnung des realen Sozialismus verflochten. (Vgl. Mansholts Ausführungen in: *Wachstum bis zur Katastrophe? Pro und Contra zum Weltmodell*, S. 109) Die malthusianisch-vulgäre bürgerliche Auffassung liiert sich mit der These der *negativen Konvergenz*. In der *Problematik* der ökologischen Krise und in ihrer unvoreingenommenen *Untersuchung* sind auch die *Möglichkeit einer Entfernung* von der bürgerlichen Ideologie, mithin *kritisches Potential* verborgen. Der „Grenzen-des-Wachstums“-Auffassung gegenüber gelangt Commoner bei der Untersuchung von sozialökonomischen Zusammenhängen der ökologischen Krisenphänomene zu Schlüssen, die im Einklang mit etlichen marxistischen Ideen *den Kapitalismus einer Kritik unterziehen* und für die *Überlegenheit der sozialistischen Planwirtschaft* eintreten. (Vgl. B. Commoner, *The Closing Circle. Confronting with the Ecological Crisis*, London 1972, pp. 250 ff.) „Vereinfacht gesagt: Wenn der Computer nicht mit ökonomischen Informationen versehen wird, dann berücksichtigen seine Antworten den Bereich der Wirtschaft nicht. Das ist das logische Ergebnis dieser Programmierung.“

Argumente in den Lohnkämpfen für das Herabdrücken des Preises der Ware [177] Arbeitskraft, für die die Arbeiterklasse belastenden wirtschaftspolitischen Maßnahmen.⁷⁰ In der neuen Phase erscheinen die Phänomene der ökonomischen Krise im bürgerlichen Bewußtsein nicht mehr – oder nicht nur – als technische bzw. „sozialtechnologische“ Probleme, sondern in der Perspektive des *salutis periculum*. Die Bedrohtheit des kapitalistischen Systems gibt dem Thema der Inflation auch dort einen dramatischen Rahmen, wo der bürgerliche Einfluß auf die Arbeiterklasse noch stark ist: in den USA sind sich die auf eine Erweiterung der Wirtschaftstätigkeit des Staates drängenden, politisch liberalen Reformer und die den ökonomischen Liberalismus befürwortenden politisch Konservativen⁷¹ darüber einig, daß die beschleunigte Inflation auf längere Sicht vermöchte, gesellschaftliche Kräfte in Gang zu setzen, die das kapitalistische System in Frage stellen, daß „die Inflation selber doch kein zufälliges Mißgeschick, sondern ein Symptom tieferer sozialer Störung ist“⁷². Die Ungleichmäßigkeit der Entwicklung der Klassenkämpfe widerspiegelt sich auch in der Apologie, in der sich Sorgen und Befürchtungen um *das Schicksal des bürgerlichen Systems* konzentrieren, ob solche Apologie die Realität oder die unmittelbare Möglichkeit einer revolutionären Umwälzung reflektiert oder sich einigen antikapitalistischen Tendenzen in den Gewerkschaften gegenübergestellt sieht.⁷³ Heutzutage zerrinnen die Illusionen sozialer Harmonie des gegenwärtigen Kapitalismus⁷⁴, sogar mit rückwirkender Kraft: Heilbronner stellt das „Ende der Vorstellung vom ameliorativen Kapitalismus“ fest. „Wirtschaftlicher Erfolg ist keine Gewähr für soziale Harmonie“⁷⁵: Diese Feststellung Heilbronners geht in die Motivierung seiner eher verneinenden Antwort auf die Frage ein: „Hat der Kapitalismus eine Zukunft?“, dabei vermengen sich in seiner Konzeption des Untergangs der „Business Civilization“ Marxsche Anregungen mit einer Distanzierung von (inadäquat verstandenem) Marx und Marxismus, mit Max Webers und Schumpeters Ansätzen und der Annahme mancher Momente der „Grenzendes-Wachstums“-Ideologie, überschneiden sich das Motiv einer kritischen Betrachtung der derzeitigen Krise des Kapitalismus mit der Akzeptierung gewisser Elemente des spätbürgerlichen Krisenbewußtseins.⁷⁶ Selbst

Ich habe mich eines genau umgekehrten Ansatzes bedient“, äußert Commoner in einem Interview zu den Auseinandersetzungen um die „Grenzen-des-Wachstums“-Konzeption. Seine Untersuchungen führten zu der Schlußfolgerung, daß „die Hauptschuld an der Umweltkrise in den Vereinigten Staaten die Wirtschaft trägt ... Das ist genau das Gebiet, das die MIT-Studie in ihren Schlußfolgerungen ausspart.“ Commoner stellte fest, daß „das Konzept der freien Marktwirtschaft in heftigen Konflikt mit ökologischen Imperativen gerät ... Das klassische marxistische Konzept der Vergesellschaftung der Produktionsmittel vermag den Erfordernissen der Biosphäre besser gerecht zu werden als das des Privateigentums.“ (In: W. L. Oltmans, „Die Grenzen des Wachstums“. Pro und Contra, Reinbek bei Hamburg 1974, S. 125 ff.)

⁷⁰ „Wir müssen eine Gesellschaft anstreben, die bereit ist, einen Stillstand, ja auch ein materielles Absinken des Konsums ohne Murren hinzunehmen“, fordert Mansholt. (In: Wachstum bis zur Katastrophe?: Pro und Contra zum Weltmodell, S. 109)

⁷¹ Vgl. unter anderem M. Friedman, Using Escalators to Help Fight Inflation, in: Fortune, July 1974, p. 176.

⁷² In: Fortune, April 1974, p. 95.

⁷³ Vgl. unter anderem „Marsch in den Gewerkschaftsstaat? Von der Schutzorganisation der Unterprivilegierten zur stärksten Macht im Staat“, in: Die Zeit, Nr. 49/1974. – In den USA hegt das apologetische Bewußtsein sogar wegen der größeren gewerkschaftlichen Organisiertheit der „White-collar“-Werkstätigen Bedenken. (Vgl. in: U. S. News and World Report, 14.10.1974, p. 65)

⁷⁴ Auch die konservativ-liberale Betrachtung der gegenwärtigen kapitalistischen Zustände muß gestehen: „Ein verschwommener Gesamteindruck nur bleibt haften: *Streit und Kampf* herrschen in der Welt“, sie ist aber entschlossen, gegen diesen Eindruck, „das Gerede vom Konflikt“, weiter zu fechte „Zwischenmenschliche Konflikte sind unbestreitbar *faits sociaux*“ im Sinne Émile Durkheims, eine nicht zu leugnende Tatsache, die relativ häufig anzutreffen ist. Doch *einträchtiges Zusammenleben* und *einvernehmliches Zusammenwirken* sind, nach Zahl und Dauer bemessen, *ungleich häufiger*.“ (In: Neue Zürcher Zeitung, 4./5.1.1976)

⁷⁵ R. L. Heilbronner, Hat der Kapitalismus eine Zukunft?, in: Aufgabe der Zukunft; Qualität des Lebens, Bd. 1, Frankfurt am Main 1973, S. 149. –Vgl. auch R. L. Heilbronner, Business Civilization in Decline.

⁷⁶ Heilbronner suggeriert, die Lösung bestehe zum einen in der möglichen Kombination der „wirtschaftlichen Institutionen“ des Sozialismus“ und der „politischen Institutionen des liberalen Kapitalismus“ (R. L. Heilbronner, Hat der Kapitalismus eine Zukunft?, S. 164), zum anderen aber in der Verknüpfung einer religiösen Orientierung und der die ganze Gesellschaft züchtigenden militärartigen Disziplin (vgl. R. L. Heilbronner, Second Thoughts on *The Human Prospect*, in: Futures, Vol. 7, No. 1/1975, pp., 36 f.). Die Hinnahme von Argumenten der derzeitigen bürgerlichen Krisenideologie führt Heilbronners Schlußfolgerungen – im Gegensatz zu seinem kritischen Ansatz – gelegentlich in die Nähe des Gedankenguts des konservativen Pessimismus; vgl. z. B. R. L. Heilbronner, Wachstum und Überleben. Eine Herausforderung an Technologen und Soziologen, in: Die Zukunft des Wachstums. Kritische Antworten zum „Bericht des Club of Rome“, S. 274.

die Apologie ist gezwungen, das Fiasko des „Wohlfahrtsstaates“ einzugestehen⁷⁷ die Manifestierung des Klassencharakters der sozialen Konflikte trägt nicht nur dazu bei, die Glaubwürdigkeit der „sozialtechnologischen“ Gedankenwelt zu unterhöhlen, sondern läuft auch den Krisenmythen zuwider, die an die Stelle der Klassenwidersprüche anthropologische oder „seinsphilosophische“ Kollisionen setzen, bzw. jenen Klassenwidersprüchen eine anthropo-[178]logische oder „seinsphilosophische“ Deutung unterstellen. Und je klarer und ausgeprägter sich das Klassenmäßige an den sozialen Gegensätzen – dementsprechend auch die Geltung der marxistischen Theorie des Kapitalismus⁷⁸ – offenbart, desto größere Anstrengungen macht die Apologie, den Zusammenhang der unleugbaren Konflikte mit dem Klassenkampf zu leugnen⁷⁹ und den Glauben zu bewahren, jene Konflikte seien mittels einer korrigierten „Sozialtechnologie“ zu lindern, bzw. mittels einer Modifikation des Krisenmythos zu legitimieren.

Die neue Phase der allgemeinen Krise des Kapitalismus hat zu ihrer geistigen Folge, daß 1. *die Alternative Kapitalismus oder Sozialismus* sowie die Frage nach der Kategorie der *Produktionsverhältnisse*, der *ökonomischen Basis* der zwei Gesellschaftsformationen, immer schwieriger zu umgehen sind. Zwingen aber die objektiven Prozesse zur Konfrontierung von sozialistischer Planwirtschaft und seine anarchische Natur letzten Endes auch gegenwärtig nicht überwindendem Kapitalismus⁸⁰, so reproduziert dennoch die bürgerliche Ideologie die Theorien der industriellen und postindustriellen Gesellschaft; Diese Theorien sind zwar nicht unbedingt und immer mit der Konvergenz-These gekoppelt (die von Zeit zu Zeit als ein sich auf den Kontakt und die Wechselwirkung der beiden Gesellschaftsordnungen, ihre von dem Fortschritt der Produktivkräfte herrührenden ähnlichen Probleme berufendes Konzept des „einheitlichen Sozialsystems“⁸¹ auftaucht); sie implizieren aber im allgemeinen die Behauptung von der wesentlichen ökonomischen und sozialen Gleichartigkeit von Kapitalismus und Sozialismus. Auf die unbezweifelbare Objektivität und Aktualität der grundsätzlichen historischen und gesellschaftlichen Alternative antworten die einflußreichsten Spielarten der Apologie in den USA mit der Behauptung vom „Tod des Sozialismus“⁸² es soll die Existenz der sozialistischen Alternative, einer „Alternative, die ökonomisch lebensfähig und politisch zu rechtfertigen sei“, als „trügerisch“ erklärt⁸³, bzw. die Idee vom „Volkskapitalismus“, unter dem Titel der „übersehenen Revolution“ aufpoliert werden (die „übersehene Revolution“ habe die spontane, unbewußte und

⁷⁷ „Doch die größte Enttäuschung, die größte Schlappe ist das Fiasko des Wohlfahrtsstaates. Wohl nur wenige Menschen wollen ohne die Einrichtungen und sozialen Zuwendungen einer modernen Überflußgesellschaft leben. Aber der Wohlfahrtsstaat versprach weit mehr, als nur soziale Einrichtungen zu schaffen. Er versprach die Schaffung einer neuen und glücklichen Gesellschaft. Er versprach, schöpferische Energien frei zu machen. Er versprach, mit Häßlichkeit, Neid und Streit aufzuräumen.“ (P. F. Drucker, *Die Zukunft bewältigen. Aufgaben und Chancen im Zeitalter der Ungewißheit*, S. 277 f.) In den 70er Jahren dehnt sich der Zweifel auf die sozialen Einrichtungen und sozialen Zuwendungen“ des „Wohlfahrtsstaates“. aus. Das Scheitern der Illusionen wird von konservativ-apologetischer Seite her – besonders in den USA – als Argument gedeutet, „eine überwiegende Priorität auf das Wachstum der Privatwirtschaft“ zu legen; an die Stelle der Illusionen des „Wohlfahrtsstaates“ kehren die alten Illusionen zurück das Wachstum der kapitalistischen Privatwirtschaft werde den „gesellschaftlichen Wohlstand“ zu seiner Folge haben und so den „Wohlfahrtsstaat“ überflüssig machen. (Vgl. J. A. Davenport, *The Welfare State vs. The Public Welfare*, in: *Fortune*, June 1976.) Drucker selber sagt eine Kollision der Forderungen der „Wohlfahrtsgesellschaft“ und der des „Wohlfahrtsstaates“ voraus. (Vgl. P. F. Drucker, *The Unseen Revolution. How Pension Fund Socialism Came to America*, London 1976, pp. 176 ff.)

⁷⁸ „Der Kapitalismus ist seiner Natur nach ein ausbeuterisches System. Während der Rezessions- und Depressionsperioden wird aber die den Werktätigen aufgeladene Bürde intensiviert und ans Licht gebracht. Die ökonomische und politische Ungleichheit wächst, das Elend wird durchdringender, die Arbeitsbedingungen geraten in Verfall, die Arbeitsverhältnisse nehmen mehr diktatorischen Charakter an, die wirtschaftliche Unsicherheit steigt, der Zustand der Schwarzen und anderer Minderheiten sowie der Frauen verschlechtert sich. Es begleiten alle diese Ungerechtigkeiten die Halbdepression der Jahre 1974-75, die seit den 1930er Jahren die schwerste Wirtschaftskrise ist ... Im Lande existiert ein grundlegender Konflikt zwischen Kapital und Arbeit, der zu einem Kampf um die Verteilung des Nationalproduktes führt.“ (J. R. Crotty and L. A. Rapping, *The 1975 Report of the Presidents Council of Economic Advisors: A Radical Critique*, pp. 791 ff.)

⁷⁹ Vgl. D. Bell, *The Revolution of Entitlements*, in: *Fortune*, April 1975, p. 95.

⁸⁰ Vgl. *The Economist*, 13.7.1974, p. 42.

⁸¹ Vgl. E. Knop and E. Vlachos, *Examining Alternative Futures: Theoretical Considerations*, in: *Futures*, Vol. 7, No. 3/1975, p. 228.

⁸² „Der Tod des Sozialismus ist jedoch ein noch nicht voll erkannter Tatbestand dieses Jahrhunderts.“ (D. Bell, *Die Zukunft der westlichen Welt*, S. 283)

⁸³ Ebenda, S. 287.

ungewollte „Sozialisierung“ des amerikanischen Kapitalismus vollzogen⁸⁴). Rückt zwar objektiv bei der Konfrontation von Kapitalismus und Sozialismus das Thema der ökonomischen Basis in den Vordergrund⁸⁵, so trachtet die Apologie dennoch, die Auseinandersetzungen auf den Begriff der bürgerlichen Freiheit und den bürgerlichen Begriff der Freiheit zu konzentrieren. Dieser Widerspruch wird selber zu einem Faktor [179] des Krisenbewußtseins, indem sich das Innwerden der handgreiflichen Tatsachen der „wirtschaftlichen Insuffizienz“ mit dem der Fragwürdigkeit der Praxis der bürgerlichen Freiheit verfilzt.⁸⁶ Dem Kult des bürgerlichen Freiheitsbegriffs wirkt in der neuen Phase der allgemeinen Krise – allerdings langfristig – entgegen, daß sich jene Tendenz zur Begrenzung und Einengung der bürgerlichen Demokratie durchsetzt, die eine gewisse – in der liberalen philosophischen Ideologie mehr latente, in der konservativen mehr offene – Modifizierung der Freiheitskategorie, ihre Aushöhlung, Entleerung und weitere Formalisierung mit sich bringt.⁸⁷ Selbst konservative Abwandlungen der derzeitigen Apologie betrachten die Affirmation der Freiheit als Schicksalsproblem des Krisenzustands. Sie stellen die Frage: „Wie ist angesichts der Unruhe und der fortschreitenden gesellschaftlichen Entstabilisierung die Freiheit zu retten?“⁸⁸, und fordern unter Berufung auf die Freiheit die subjektive Anpassung an die „Systemwirklichkeit“, bzw. deuten die Freiheit als Korrektiv und Gegensatz zur Wissenschaft und Technik, zur krisenhaften wissenschaftlich-technischen „hypothetischen Zivilisation“⁸⁹. Kann die Apologie aber der Alternative von Kapitalismus und Sozialismus nicht ausweichen, so fühlt sie sich zur ganz offenen Verteidigung des bürgerlichen Systems gezwungen⁹⁰, die bei der Definition des „Systems“ zum bürgerlichen Freiheitsbegriff zurückkehrt.⁹¹

2. Der lebensphilosophische *Krisenmythos* ergreift das bürgerliche Denken mit neuer Wucht. Seine ganze Tradition – von Nietzsche bis Toynbee – verschafft sich internationale Aktualität in dieser Geistigkeit⁹², selbst die Heimat des Empirismus wird von primitiven Formen des Obskurantismus überschwemmt⁹³ in der scheinbar exakten Problematik der „Grenzen des Wachstums“ hat die Idee von der Krise des „europäischen Kulturkreises“⁹⁴, wie sie im ersten Drittel des 20. Jahrhunderts abgefaßt wurde, das letzte Wort. „Der Glaube an die ‚Machbarkeit‘ ist dahin. Statt dessen breitet ‚Krisenbewußtsein‘, ja

⁸⁴ Vgl. P. F. Drucker, Wem gehört die amerikanische Wirtschaft wirklich? Die übersehene Revolution, in: Die Zeit, Nr. 32/1976; ders., The Unseen Revolution. – Druckers Auffassung basiert auf einer Verklärung des Führungsanspruchs des „Business manager“, insbesondere auf einer Apologie der multinationalen Monopole. (Vgl. P. F. Drucker, Management's New Role – The Price of Success, in: The Future of the Corporation, ed. by H. Kahn, New York 1974)

⁸⁵ Die derzeitige Phase der „sozialen Marktwirtschaft“, „in der wir uns heute befinden, ist daher vor allem dadurch gekennzeichnet, daß die Kluft zwischen Sein und Sollen unserer Wirtschaftsordnung übermächtig zu werden droht.“ (K. O. Nass, Die Verantwortung für die Wirtschaftsordnung. Über die Krise der Marktwirtschaft, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung, 19.10.1974)

⁸⁶ Vgl. The Economist, 13.7.1974, p. 42.

⁸⁷ Die Restriktion der bürgerlichen Demokratie gilt auch als eine Schlußfolgerung der „Grenzen-des-Wachstums“-Auffassung. „Sollten sich, meint Borchardt“ – es geht um sein Buch „Dreht sich die Geschichte um?“ –, „die von Meadows gemachten Voraussagen als richtig erweisen, so sei zu erwarten, daß wir eher Zeiten diktatorischer Lenkung entgegengehen (falls die prognostizierte Zukunft eintritt oder eintreten soll) als einer immer weiter fortschreitenden Emanzipation“. Borchardts These läuft auf die Vermutung hinaus, daß die Grenzen des Wachstums, sollten sie wirklich erreicht werden, zugleich auch den Kollaps des westlichen Systems bedeuten würden, also der parlamentarischen Demokratie, des Leistungswettbewerbs und der unkontrollierten Forschung: Grenzen des Wachstums gleich Grenzen der Freiheit Borchardt hat berühmte Vorläufer und Weggenossen. Schon 1971 forderte Konrad Lorenz, in einem Gespräch mit dem Psychiater Friedrich Hacker, aus ökologischen Gründen ein ‚technologisches Moratorium‘ – also eine Pause der industriellen Entwicklung. Er fügte, hinzu, daß ein solches Moratorium wohl nur von einer, ‚Schreckensherrschaft des Guten‘ durchzusetzen sei, also mit autoritären Mitteln.“ (In: Der Spiegel, Nr. 15/1975, S. 152)

⁸⁸ H. Klages, Die unruhige Gesellschaft. Untersuchungen über Grenzen und Probleme sozialer Sicherheit, München 1975, S. 176.

⁸⁹ Vgl. R. Spaemann, Überzeugungen in einer hypothetischen Zivilisation. Bemerkungen zu einem Gesellschaftsproblem der Gegenwart, in: Neue Zürcher Zeitung, 26.11.1976.

⁹⁰ Vgl. unter anderem H. Krüger, Das verhaßte „System“, in: Der Spiegel, Nr. 13/1973. – M. Ways, A Proposition That Freed a Torrent of Individual Energies, in: Fortune, April 1976. – Th. Griffith, Reshaping the American Dream, in: ebenda.

⁹¹ Vgl. R. Lubars Ausführungen, in: Fortune, April 1975, p. 77.

⁹² Als charakteristisches Symptom hierfür gilt der derzeitige Nietzsche-Kult im französischen bürgerlichen Geistesleben. Vgl. unter anderem „Nietzsche aujourd'hui?“, t. 1-2, Paris 1973. – Zu Nietzsches Einfluß auf den verblendeten und verblendenden Antimarxismus der „nouvelle philosophie“ vgl. B.-H. Lévy, La barbarie à visage humain, Paris 1977.

⁹³ Vgl. Ch. Evans, The Cults of Unreason, London 1973.

⁹⁴ Vgl. C. F. v. Weizsäcker, Grenzen des Wachstums, in: Die Naturwissenschaften, Jg. 60, Heft 6/1973, S. 267 ff.

Panik sich aus: Eines der neuen Probleme scheint mit dem anderen zusammenzuhängen und es zu verschärfen; gemeinsam gebären sie das nächste; ein immer drohenderes, immer weniger entwirrbares, immer unlösbareres Knäuel. Auch die Zuversicht der fünfziger Jahre ist fast nirgends zu finden ... Eine Welle von Pessimismus geht durch die Welt.“⁹⁵ Der Gedanke und die Stimmung des Verfalls und Scheiterns, ja vom Ende der menschlichen Geschichte, von der „posthistoire“⁹⁶ – als Diagnose oder als Perspektive – treten im bürgerlichen geistigen Leben international-tendenzhaft zutage. Der Verlust der traditionellen „Wertstruktur“ erscheint im Kontext des „gegen-[180]wärtigen Untergangs des Abendlandes“⁹⁷, wobei Nisbet in dieser Krisendarstellung – der die Erfahrungen der USA zugrunde liegen – nicht nur Spenglers Losung, sondern eher die gesamte europäische Überlieferung der Verfallsideologie heraufbeschwört. In seinem expliziten Charakter und seiner Intensität ist der heutige Krisenmythos seinen Vorläufern aus der ersten Periode der allgemeinen Krise verwandt, hat aber auch die Eigenart der gegenwärtigen Phase an sich. Es ist nicht neu, daß der Krisenmythos die unvermeidliche Gegenüberstellung von Kapitalismus und Sozialismus mit einer Konzeption reflektiert, die den Sozialismus in den universellen Krisenbegriff eingliedert; die Novität besteht vielmehr darin, daß eine solche Ausdehnung der Krisenkategorie der Ausgangspunkt, die Grundthese der gesamten Auffassung ist. „In der Analyse der inneren Verfassung der gegenwärtigen Gesellschaft spielt die Kategorie der Krise in zunehmendem Maße eine zentrale Rolle. Es gibt keine Analyse der gegenwärtigen Verfassung der Gesellschaft von umfassendem und verbindlichem Anspruch, die nicht davon ausgeht, daß die Lage, die innere Verfassung der modernen Gesellschaft – und zwar in Ost und West gleichermaßen – kritisch sei“⁹⁸, schreibt Rohrmoser. Ihm zufolge sei die Krise eigentlich die der Institutionen, hinter der aber die anthropologische Situation liege, daß den Menschen seine Identität nicht mehr interessiere, er deshalb außerstande sei, mit anderen Menschen Gesellschaft zu bilden. Ob die Krise der Institutionen, ob das geistige Versagen des Individuums und die technische Sklaverei, ob der Verlust des religiösen Glaubens und der moralische Untergang zur Erklärung der universellen Krise dienen sollen, in allen Fällen ist die grundsätzliche Formel des Krisenmythos gleich: die Krise rühre von der anthropologischen Beschaffenheit des Menschen her, die in der Wissenschaft als Wurzel der Krise erscheine, die aber der Wissenschaft unzugänglich sei. Unterstellt man aber der Wissenschaft das verhängnisvolle Schicksal der „Glaubensgeschichte der Moderne“, wonach „die verwissenschaftlichte Zivilisation der Gegenwart in jene Vergeblichkeit“ gerate, „die auf der einen Seite zwingt, das Räderwerk ihrer Organisation zu betreiben, und andererseits ohne den Glauben läßt, an der Verwirklichung einer richtigen und gültigen Ordnung zu arbeiten“⁹⁹, so kann man der Wissenschaft jegliches Scheitern und Versagen in Politik, Wirtschaft und geistigem Leben ankreiden.¹⁰⁰ Auch dort herrschen Krisenbewußtsein, Erlebnis der Ungewißheit, der Erosion vor, wo die mit dem Technizismus verbundenen Illusionen der amerikanischen Suprematie nicht Zerronnen sind.¹⁰¹ Wo aber ihre Glaubwürdigkeit erschüttert ist, beschwört das [181] Innewerden „der Erosion der Autorität“ das historische Schreckensbild vom Untergang Roms herauf, das lediglich verschwindet, wenn Indeterminismus und moralische Hoffnung gelten.¹⁰² Die Idee der amerikanischen Suprematie zerbröckelte¹⁰³ an der Realität der Entwicklung der Sowjetunion, der sozialistischen Welt,

⁹⁵ B. Dechamps, Angst macht dumm, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung, 27.12.1975.

⁹⁶ „Seit der Vorgeschichte bis zu uns, und von uns in die Nachgeschichte: das ist der Weg zu einem riesenhaften Fiasko, das alle Epochen, die Blütezeit mitinbegriffen, vorbereitet und angekündigt haben.“ (E.-M. Cioran, *Après l’histoire*, in: *La Nouvelle Revue Française*, No. 268, Avril 1975, p. 13)

⁹⁷ R. Nisbet, *Twilight of Authority*, London 1976, pp. 5 f.

⁹⁸ G. Rohrmoser, *Die Krise der Institutionen*, München 1972, S. 9.

⁹⁹ F. H. Tenbruck, *Die Glaubensgeschichte der Moderne*, in: *Zeitschrift für Politik*, Heft 1/1976, S. 10.

¹⁰⁰ „Jeder neue politische Skandal, jeder Vorgang wirtschaftlichen Versagens höhlt das wissenschaftlich-technologische Weltbild und das mit ihm verbundene ökonomische System weiter aus und beschleunigt das Wachsen radikalen Zweifels und Verdachts ...“ (G. W. Remmling, *Der Weg in den Zweifel. Studien zur Krise des modernen Denkens*, Stuttgart 1975, S. 4)

¹⁰¹ Vgl. Th. L. Hughes, *Whose Century?*, in: *Foreign Affairs*, Vol. 50, No. 3/1972.

¹⁰² Vgl. M. Lerner, *America Agonistes*, in: *Foreign Affairs*, Vol. 52, No. 2/1974.

¹⁰³ „Ich glaube nicht, daß die Zivilisation der Vereinigten Staaten in den letzten 40 bis 50 Jahren eine erfolgreiche Zivilisation war. Ich glaube nicht, daß unser politisches System den Erfordernissen des Zeitalters adäquat ist, in das wir nun eintreten; es erscheint mir vielmehr, daß es diesem Land bestimmt ist, Fehlschlägen zu erliegen, die in ihrem Ausmaß nur tragisch und ungeheuer sein können.“ (O. F. Kennan, *Kann der Westen bestehen? Ein Gespräch mit George Urban*, in: *Europäische Rundschau*, Nr. 1/1977, S. 3)

der Änderung des Kräfteverhältnisses; diese Wirklichkeit trat in der Niederlage der USA in Vietnam in Erscheinung, die der Illusion von der amerikanischen Unbesiegbarkeit, Allmächtigkeit und Höherwertigkeit den Todesstoß versetzte und sowohl in den USA¹⁰⁴ als auch in West-Europa¹⁰⁵ ein neues und anhaltendes Motiv der das bürgerliche Bewußtsein ergreifenden Krisenstimmung und Verzweiflung darstellt. Wie Jacob Burckhardt im vorigen Jahrhundert das „Lob der Krisen“ verkündet hat¹⁰⁶, so rühmt Raymond Aron derzeit die Krise und das Krisenbewußtsein. Unter dem Druck des in seinen früheren Auffassungen nicht vorausgesehenen und mit diesen nicht zu vereinbarenden Krisenzustandes des Kapitalismus sieht er sich genötigt, einige Erscheinungen der Krise anzuerkennen, stellt aber die „Zerbrechlichkeit“ als mit der „Größe“ untrennbar verbunden hin: „die Regimes des Westens zahlen für den Liberalismus mit Instabilität, für die Komplexität der Organisation mit Krisen.“¹⁰⁷ Aron ist gewillt, die zur Kenntnis genommene Krise vom Untergang zu trennen, die Krise in das „kritische und selbstkritische“ Bewußtsein umzudeuten und die so aufgefaßte Krise als Zeichen und Quelle der „Vitalität des Westens“ zu betrachten. „Die Krise im Sinne der Kritik und Selbstkritik scheint mir typisch für die westliche Zivilisation. Diesem ständigen In-Frage-Stellen verdankt sie ihre Originalität und, Jahrzehnte hindurch, ihre schöpferische Kraft.“¹⁰⁸ Das Verhältnis des auch die ökonomische und politische Ideologie in seinen Bannkreis einbeziehenden Krisenmythos zur Gedankenwelt und Praxis der „Sozialtechnologie“ beinhaltet zugleich Divergenz, Zwiespalt und Zusammengehörigkeit; in dieser Komplementarität ist der Krisenmythos weder Hindernis noch Grundlage der pragmatischen „sozialtechnologischen“ Entscheidungen und Vorstellungen, dennoch ordnet er im philosophischen Sinne – diese der düsteren Aussicht seines Tragismus unter.¹⁰⁹

3. Die Ideenwelt der „Sozialtechnologie“ gerät so zum Teil unter den Einfluß des Krisenmythos. In der derzeitigen Phase verstricken sich die ökonomische Ideologie der „Sozialtechnologie“ und die an diese Form der Apologie anknüpfende soziologische Theorie zu einer Krisensituation. Die die abstrakte Möglichkeit der „Sozialtechnologie“ gewährleistende Parsonssche Theorie – und im allgemeinen [182] der theoretische Stand der gegenwärtigen bürgerlichen Soziologie – waren schon früher heftigen Kritiken unterzogen; selbst Shils, Parsons nahestehend, zweifelte am theoretisch-wissenschaftlichen Wesen der (spätbürgerlichen) Soziologie und war der Meinung, der Soziologie fehlte die Theorie der Aufeinanderfolge der Gesellschaften und ihrer Übergänge ineinander.¹¹⁰ Seit Ende der 60er Jahre wurde nicht nur die Kritik an der Theorie Parsons' intensiver und ausgeprägter. „Durch alle soziologischen Gemeinschaften der Welt geht der laute Aufschrei über die drohende künftige oder schon vorherrschende Krise der Soziologie“, behauptet Eisenstadt; und er fügt hinzu, daß die „Lösungsvorschläge selbst oft das Krisengefühl noch bestärken und die Realität der Krise attestieren“.¹¹¹ Diese Krise, deren „Faktizität

¹⁰⁴ Die Vereinigten Staaten „erlitten ... in Vietnam eine demütigende Niederlage. ... In Amerika selbst löste der Krieg eine große Welle des Protestes und der Unzufriedenheit aus und ließ auch Zweifel an der Legitimität des Landes und seiner obersten Behörden entstehen; Auswirkungen sind noch nicht abzuschätzen ... Die Vereinigten Staaten werden sich noch im nächsten Jahrzehnt mit den Auswirkungen ihrer Einmischung in Vietnam herumzuschlagen haben.“ (D. Bell, Die Zukunft der westlichen Welt, S. 254 f.) Es schimmert auch der Gedanke auf, daß die Erschütterung des amerikanischen bürgerlichen Selbstbewußtseins mit dem Krisenprozeß der „westlichen Welt“ zusammenhängt. Der konservative Nisbet stellt fest, daß die „Revolte“, die „zunehmende Opposition gegen die zentralen Werte“ in den USA nicht bloß die Folgen von Vietnam und Watergate waren. „Zum ersten, die Wurzeln der Revolte sind in diesem Lande tiefer und älter. Zum zweiten, genau dieselbe Art der Revolte ist in anderen westlichen Ländern zu sehen, die weder Vietnam noch Watergate gekannt haben.“ (R. Nisbet, Twilight of Authority, pp. 5 f.)

¹⁰⁵ Daß „das Gemeinwesen der Vereinigten Staaten ... und die Macht, die es in der Welt repräsentiert, sich durchsetzt, daß es gleichsam den Gang der Dinge auf seiner Seite hat, ist nicht mehr selbstverständlich; es ist eher zweifelhaft geworden.“ (R. Dahrendorf, Die einsame Weltmacht, 'in: Die Zeit, Nr. 28/1976)

¹⁰⁶ Vgl. J. Burckhardt, Weltgeschichtliche Betrachtungen, S. 191.

¹⁰⁷ R. Aron, Plaidoyer pour l'Europe décadente, Paris 1977, pp. 314 f.

¹⁰⁸ Ebenda, p. 314.

¹⁰⁹ Als Historiker muß man mit einem Gefühl für die Unausweichlichkeit des Tragischen leben“, meinte Kissinger. „Als Staatsmann hingegen muß man unter der Voraussetzung handeln, daß Probleme gelöst werden können.“ (In: Der Spiegel, Nr. 43/1974, S. 120.)

¹¹⁰ Vgl. E. Shils, The Calling of Sociology, in: Theories of Society. Foundations of Modern Sociological Theory, Vol. II., pp. 1412 ff.

¹¹¹ S. N. Eisenstadt, Einige Überlegungen zur „Krise“ der Soziologie, in: Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie, H. 3/1974, S. 474.

doch ganz unbestritten und unbestreitbar ist“¹¹², erscheint als unüberwindbar, wenn ihr Zusammenhang mit der realen Krise der kapitalistischen Gesellschaft aufschwimmt: Julien Freund leitet den chronischen Charakter und die Unüberwindbarkeit der Krise der gegenwärtigen bürgerlichen Soziologie von den „sachlichen sozialen Konflikten“ her.¹¹³ Gouldners Buch, das diese Krise verkündete, legte ein doppeltes Zeugnis von der Tiefe der Krise ab: zum einen erschloß er, daß die Krise der Parsonsschen Theorie zugleich die der „westlichen Soziologie“ im allgemeinen ist, zum anderen sah er keinen anderen Ausweg aus dieser Krise als die beiderseitige Annäherung des Funktionalismus und des Marxismus.¹¹⁴ Die „große Theorie“ der derzeitigen bürgerlichen Soziologie wurde erschüttert, indem jenes System ins Wanken geriet, sich seine Labilität enthüllte, dessen Stabilität sie zu ihrem abstrakt-allgemeinen Leitgedanken erhoben hatte.¹¹⁵ Infolge sowohl der Trennung und gegenseitigen Isolierung von ökonomischer Theorie und Soziologie als auch der abstrakt-allgemeinen Wesensart der Parsonsschen Auffassung bleibt verschleiert, daß die Krise der gegenwärtigen bürgerlichen Ökonomie mit der der Soziologie verbunden ist, beide einen gemeinsamen Grund haben, beide die neue Phase der allgemeinen Krise des Kapitalismus widerspiegeln und die Schwierigkeiten der „sozialtechnologischen“ Form der Apologie zum Vorschein bringen. Auch die Absonderung der Philosophie und der einzelnen Zweige der Gesellschaftstheorien, die unterschiedlichen Stufen ihrer Allgemeinheit, die Differenzen in ihrer Beziehung zur Praxis spielen dabei mit, daß der Grad der Bewußtseinskrise, die die derzeitigen Entwicklungen der objektiven Krise herbeiführen, in den Bereichen der „sozialtechnologischen“ Ideenwelt keineswegs identisch ist. Der heutzutage charakteristische philosophische Ausdruck dieser Ideologie – der „kritische Rationalismus“ – [183] hat einen andauernden Einfluß; als philosophische Schule befindet er sich noch nicht in einem Krisenzustand, obzwar gewisse Zeichen seiner Zersetzung und Auflösung sich schon erkennen lassen. Welche Wunden der „sozialtechnologischen“ Konzeption auch geschlagen wurden, die Apologie hat keine andere

¹¹² G. Eisermann, Vorwort, in: Die Krise der Soziologie, hrsg. von G. Eisermann, Stuttgart 1976, S. V.

¹¹³ „Unter den heutigen und wahrscheinlich unter den künftigen sozialen und geistigen Umständen wird wohl die Krise der Soziologie noch lang fort dauern. Da es feststeht, daß unsere Gesellschaft immer mehr in eine Konfliktgesellschaft umschlägt, ist zu vermuten, daß die Krise einen chronischen Charakter annehmen wird, und dies um so mehr, als die Soziologie nicht nur die vergangenen Gesellschaften, sondern auch prinzipiell die heutigen Gesellschaften behandelt, so daß stets die sachlichen sozialen Konflikte auf sie zurückwirken und die Soziologen mit in den Streit ziehen. Unter solchen Verhältnissen ist die Krise kaum zu überwinden, so daß den Soziologen nichts anderes übrig bleibt, als sie so genau wie möglich zu analysieren.“ (J. Freund, Ist die Krise der Soziologie überwindbar?, in: Ebenda, S. 20)

¹¹⁴ Vgl. A. W. Gouldner, The Coming Crisis of Western Sociology. – Neuerdings konzentrierte Gouldner – nach seinem Selbstbekenntnis ein „Marxist outlaw“ (marxistischer *Geächteter*) – seine Kritik am Marxismus. (Vgl. A. W. Gouldner, The Dialectic of Ideology and Technology. The Origins, Grammar and Future of Ideology, London and Basingstoke 1976)

¹¹⁵ Anfang der 70er Jahre reflektiert Parsons die neue Krisensituation auf seine Weise: einerseits versucht er, die These von der Stabilität des sozialen Systems aufrechtzuerhalten, wobei das Apologetische an seiner Auffassung weniger abstrakt, mit mehr ausgeprägten Zügen als früher in Erscheinung tritt, andererseits stellt er die „intellektuelle Entfremdung“ und die Krise „in der gesellschaftlichen Gemeinschaft“ fest. Parsons bezieht seine Systemstabilitätsthese jetzt ganz unvermittelt auf die gegenwärtige Gesellschaftsordnung der USA und behauptet, „die Hauptentwicklungslinie in Europa ist die ‚Amerikanisierung‘“. (T. Parsons, Das System moderner Gesellschaften, München 1976, S. 164) Die Verteidigung dieses Systems gegenüber seinem Infragestellen, das Beharren auf dem Konzept der Systemstabilität führt Parsons zu der Schlußfolgerung, daß „die gegenwärtige Krise – die es anscheinend doch gibt – ihr Zentrum in der gesellschaftlichen Gemeinschaft hat und nicht etwa in der Wirtschaft, dem politischen Gemeinwesen oder dem Wertsystem ... Die größten Probleme werden sich vermutlich auf den beiden folgenden Gebieten einstellen: erstens, in der Entwicklung des kulturellen Systems als solchem in seinem Bezug zur Gesellschaft, wobei wir uns in etwa vorstellen können, daß der Schwerpunkt auf gewissen Problemen der ‚Rationalität‘ oder dem ‚Rationalisierungsprozeß‘, wie Weber es nannte, liegen wird; zweitens, das Problem der Motivationsgrundlagen sozialer Solidarität einer großen Gesellschaft, deren Struktur ein hohes Maß an Pluralismus erreicht hat.“ (Ebenda, S. 180 f.) Diesem Krisenbegriff, der hauptsächlich von Max Weber und Tönnies entlehnt ist, wird im derzeitigen Parsonsschen Gesellschaftsbild ein Stellenwert beigemessen, der im Vergleich nicht nur zu seinen Darstellungen aus den 50er und 60er Jahren, sondern auch zu seiner ursprünglichen Auffassung neu ist und die Modifikation im objektiven Krisenprozeß widerspiegelt. Basiert dieser Krisenbegriff auf der Parsonsschen Grundkonzeption – auf der Systemstabilitätsthese –, dient sein Krisenkonzept zu ihrer Rettung und Rechtfertigung, so stehen seine Einschätzungen dermaßen im Banne der idyllisch-harmonischen Ansicht, daß er die amerikanische „gesellschaftliche Gemeinschaft“ – die er sonst für den eigentlichen Konfliktherd, für das Gebiet der Krise hält – hier als vorbildlich betrachtet. „Der neue Typ gesellschaftlicher Gemeinschaft, wie wir ihn in den Vereinigten Staaten vor uns haben, rechtfertigt mehr als jeder andere Einzelfaktor, daß wir ihr die Führung in der jüngsten Modernisierungsphase zuschreiben“, wobei sie, Parsons zufolge, „zu einem hohen Grad jene Chancengleichheit herbeiführt hat, die im Sozialismus betont wird“. (Ebenda, S. 146)

Möglichkeit – neben dem Krisenmythos –, als die Ideenwelt der „Sozialtechnologie“ aufrechtzuerhalten, zum Teil zu modifizieren oder umzuformulieren. „Klar ist, daß die Propheten und Heilskünder und Sinnggeber uns so wenig wie die Priester sagen können, was wir zu tun haben. Die komplexe Welt läßt nur Teil- und Viertellösungen, ja sie läßt nur Lösungen zu, die sich eines Tages als falsch herausstellen müssen.“¹¹⁶ Behielt Meadows’ „Modell“ zwar eine gewisse Zeit auch dann noch seine auf den Periodenwechsel hinweisende Bedeutung – als „Warnsignal“, das das biblische *Menetekel* in Erinnerung rief – für die Apologie, als seine sachlichen Irrtümer, seine Unzulänglichkeit, das Illusorische seines implizierten Lösungsvorschlages – das heißt des „Nullwachstums“, des „globalen Gleichgewichts“ – handgreiflich wurden¹¹⁷, und gilt zwar das Wesen der „Grenzen-des-Wachstums“-Auffassung auch später noch als Kernmoment des derzeitigen Krisenbewußtseins, so büßt sie doch an Stoßkraft ein und verliert ihr Programm an Glaubwürdigkeit und Zweckdienlichkeit.¹¹⁸ Die Schwächung des Reizes der das Nullwachstum implizierenden „Grenzen-des-Wachstums“-Vorstellung ging mit dem unbeabsichtigten Eintreten des Nullwachstums – oder eines beträchtlichen Rückgangs des Wirtschaftswachstums – in einigen hochentwickelten kapitalistischen Ländern parallel.¹¹⁹ Derselbe Krisenprozeß, der die Mode der Ideologie von den „Grenzen des Wachstums“ hervorrief, erheischt nun, angesichts der Erfahrungen seiner Entfaltung, die Beibehaltung, Wiederherstellung und Neuformulierung des „sozialtechnologischen“ Gedankenguts; auf Grund dieser Erfahrungen beruft sich diese Ideologie auf das – wenn auch gestörte – Funktionieren des Systems, auf das Ausbleiben der prophezeiten Katastrophe. „Vorerst, so scheint es denn, findet das Jüngste Gericht nicht statt, bleibt die Große Menschheitskatastrophe aus ... Wer ihnen (den Menschen – A. G.) mit Unheilsbotschaften die Zukunft nimmt, der verschuldet ihr Versagen in der Gegenwart. Wer die Menschen aber zu vernünftigen Tun anspornen will, der muß ihnen nicht nur die Gewaltigkeit der Probleme zeigen, sondern auch die Chance der Gestaltung.“¹²⁰ Über die Rechtfertigung pragmatischer Entscheidungen und der Beschränkung auf solche pragmatische Entscheidungen hinaus radikalisiert sich – mindestens zum Teil – das „sozialtechnologische“ Denken: Skinner führt den Behaviorismus, [184] die Idee der „Benehmens-technologie“ der äußeren Steuerungs- und Kontrollmechanismen des menschlichen Verhaltens, die

¹¹⁶ R. Augstein, Mit den Bomben leben, in: Der Spiegel, Nr. 23/1975, S. 27. – „Die Untergangsprophetien klingen schön anschaulich; der Mensch will sich ja auch gruseln. Aber sie leben davon, daß sie einen qualitativen Wandel im Verhalten des Systems ausschließen.“ (Th. Sommer, Wir hoffen nur vage, doch wir fürchten präzise, in: Die Zeit, Nr. 2/1976)

¹¹⁷ Vgl. M. Dönhoff, Die Schrift an der Wand. Der Club of Rome setzt ein zweites Warnsignal, in: Die Zeit, Nr. 43/1974.

¹¹⁸ „Der Angriff auf den ‚Club of Rome‘ ist in vollem Gang. ‚Down with Doom‘, ‚Nieder mit der Apokalypse‘ heißt die Parole, ausgegeben von McNamaras Weltbank. Nicht einfache Prosperity, nein, das Schlaraffenland wartet hinter der nächsten Straßenecke.“ (R. Kaufmann, Das Paradies hinter der Straßenecke, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung, 29.3.1977) – Der Club of Rome unterzog die ursprüngliche „Grenzen-des-Wachstums“-Auffassung einer Revision; vgl. die Informationen von der Tagung des Club of Rome in Philadelphia, 1976, in: International Harald Tribune, 14.4.1976 und 19.4.1976. – „Fünf Jahre nach dem Sofort-Bestseller ‚Limits to growth / Grenzen des Wachstums‘ mit einer Gesamtauflage von 4 Millionen, übersetzt in 30 Sprachen, erregen die neuen Berichte an den Klub nur noch mäßiges Interesse. Der alte Schwung ist hin. Selbst die ‚Grenzen des Wachstums‘ erwiesen sich als ein undichter Versuchsballon – mit einer zwar weltweiten Signalwirkung, aber doch ohne genügende Tragfähigkeit.“ (G. Kocher, Globale Probleme, globale Lösungen?, in: Neue Zürcher Zeitung, 22.9.1977) – Die neueren apologetischen Varianten, die die Problematik der „dritten Welt“ behandeln, unter anderem auch die Analyse und Prognose der „Zukunft der Weltwirtschaft“ von W. Leontief und seiner Expertengruppe, sind den „Grenzen-des-Wachstums“-Ansichten entgegengesetzt; auch diese Studie „hält nicht die Begrenztheit der Ressourcen, sondern die politischen, sozialen und institutionellen Mängel für den eigentlichen Hemmschuh in der globalen Wirtschaftsentwicklung“. (In: Neue Zürcher Zeitung, 16.10.1976)

¹¹⁹ So wird den „Null-Wachstumlern“ spöttisch empfohlen, sich, statt Spekulationen anzustellen, eher mit den Erfahrungen des tatsächlichen „Null-Wachstums“ und der Diskrepanz zwischen ihren Verheißungen und diesen Erfahrungen auseinanderzusetzen. (Vgl. in: Fortune, November 1976, p. 116)

¹²⁰ Th. Sommer, Die Zukunft hat wieder Zukunft. Mehr Optimismus kennzeichnet die neuen Prognosen, in: Die Zeit, Nr. 2/1977. – Theo Sommer beruft sich auf Kahns neuestes Buch. Kahn und seine Mitautoren empfehlen ihre technizistische und „sozialtechnologische“ Vision mit demselben Argument: „Das Entwerfen eines überzeugenden Bildes von einer wünschenswerten und praktischen Zukunft ist äußerst wichtig für eine hohe Moral, für den Dynamismus, Konsens und im allgemeinen für die Förderung des ruhigen Ratschlagens der Gesellschaft ... Es ist eben der Grenzen-des-Wachstums-Standpunkt, der eine niedrige Moral erzeugt, die Zuversicht zerstört, die Legitimität der Regierungen überall unterhöhlt, die personelle und gruppenmäßige Verpflichtung zu konstruktiven Tätigkeiten zersetzt und eine obstruktive Haltung gegenüber vernunftmäßiger Politik und Hoffnung ermuntert.“ (H. Kahn, W. Brown and L. Martel, The Next 200 Years. A Scenario for America and the World, London 1977, pp. 209 f.)

Psychologie der „Sozialtechnologie“ zu ihrer extremen Konsequenz¹²¹, und die „funktional-systemtheoretische“ Gesellschaftsauffassung von Niklas Luhmann – nach seinem Selbstbekenntnis „im Indifferenzpunkt von Apologie und Kritik“ ansetzend¹²² – sucht ihren Auftrag in der Stabilisierung des „Systems“ – wie Talcott Parsons' Konzeption –, überbietet aber diese an abstrakter Allgemeinheit ihrer Konstruktion, an philosophischer Apotheose der „Verwaltung“ und im Illusionären der Aufhebung bzw. Einschränkung der Krise durch die Sicherstellung des sozialen Status quo (wobei diese Illusion auch bei Luhmann mit lebensphilosophisch-krisenmythischen Annahmen verwoben ist¹²³).

4. Als Folge sowohl des Phasenwechsels der allgemeinen Krise wie auch der neuen zyklischen Krisen ist im bürgerlichen Geistesleben der führenden kapitalistischen Länder der offene *Konservatismus* in Mode gekommen. Die Krisensituationen stellen die Unterschiede und Widersprüche zwischen den Gruppen und Richtungen der Bourgeoisie, die Kontroverse zwischen unverhüllt konservativen und den liberalen politischen Strömungen markanter in den Vordergrund; dies zeigt sich auch in manchen Sphären der bürgerlichen Ideologie. Besonders unter dem Einfluß des Kults der „Grenzen des Wachstums“¹²⁴, nach dem Scheitern des Keynesianismus¹²⁵ infolge der größeren Spannung der Klassenkonflikte verknüpft sich in der Krisensituation der 70er Jahre das Programm des Konservierens des bestehenden Systems mit der Kritik an der in die Krise geratenen bürgerlichen Demokratie – mit einer Demokratiekritik von rechts. Und da die gesellschaftlichen Bedingungen unter den heutigen Umständen der Herausbildung einer pseudoradikalen, antidemokratischen Massenbewegung, dem Sturm gegen die bürgerliche Demokratie von außen her, in den meisten hochentwickelten kapitalistischen Ländern ungünstig sind, nimmt das Programm zur Aufbewahrung des Bestehenden, gekoppelt mit einer Demokratiekritik, die Form eines offenen Konservatismus an, der in den Erlebnissen der durch die Krise hervorgerufenen Unsicherheit, Enttäuschung und Unzufriedenheit einen gewissen Widerhall finden kann.¹²⁶ Im internationalen Rahmen der bürgerlichen Ideologie „rückt der Konservatismus vor“; „die Neokonservativen kommen heutzutage in Mode, wie Harold Laski in den 30er Jahren Mode war, und sie müssen darauf achten, daß sie nicht so unbedeutend seien, wie er“.¹²⁷ Hayek, der vielleicht einflußreichste

¹²¹ Vgl. B. F. Skinner, *Beyond Freedom and Dignity*, New York 1972.

¹²² Vgl. N. Luhmann, *Systemtheoretische Argumentationen. Eine Entgegnung auf Jürgen Habermas*, in: J. Habermas/N. Luhmann, *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie – Was leistet die Systemforschung?*, Frankfurt am Main 1971, S. 402. – Vgl. dagegen unter anderem auch Luhmanns Aussagen über die Funktion der soziologischen Theorie. (N. Luhmann, *Sinn als Grundbegriff der Soziologie*, in: Ebenda, S. 86 ff.) – „Die funktionalistische Systemtheorie ist, soweit sie sich als Gesellschaftslehre darstellt, bewußt inhaltsleer und damit gegenstandslos“, schreibt in seiner Kritik an der Luhmannschen Auffassung K. H. Tjaden. „Im übrigen setzt sie an die Stelle der inhaltlichen Theorie den politischen Anspruch, wissenschaftlich – und das kann angesichts ihrer Inhaltslosigkeit nur heißen: konstituierte Strukturen rationalisierend – an der Herstellung und Aufrechterhaltung gesellschaftlicher Ordnung mitzuwirken.“ (K. H. Tjaden, *Krisenreflexion und Krisentheorie. Sozialwissenschaftliche Paradigmen im Spätkapitalismus*, in: *Die Krise in der Soziologie*, hrsg. von H. J. Krymanski und P. Marwedel, Köln 1975, S. 95)

¹²³ Niklas Luhmanns Theorie stellt die „barock-technizistische Verstellung und Verklärung des ‚Wirklichen‘“, „eine pantheistische politische Theologie“ dar. „Von der Krise, einer freilich wieder gesellschaftlich abstrakten, existentialistischen, am System festgemachten (hier liegt einer der entscheidenden Unterschiede zu jeder Art von Existentialismus von Kierkegaard bis Sartre), ist bei Luhmann kaum je die Rede und doch, so scheint es, ist nur von hierher sein Politikbegriff, ein entmaterialisierter, entsubstantialisierter zu bestimmen. Nur von hierher erklärt sich auch, warum denn soziale Systeme und Politik im Sinne von gesamtgesellschaftlichen Entscheidungen überhaupt nötig sind, wenn anders soziale Systeme keine rückbindbaren Leistungen vollbringen sollen: knapp, knapp, knapp ist die Zeit, und die Fluten der Möglichkeiten drohen alle Dämme zu durchbrechen!“ (W.-D. Narr/D. H. Runze, *Zur Kritik der politischen Soziologie*, in: *Theorie-Diskussion, Supplement 2, Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie*, hrsg. von F. Maciejewski, Frankfurt am Main 1974, S. 51 ff.)

¹²⁴ Arnold Gehlen war der Meinung, die Meadowsschen Untersuchungen über die „Grenzen des Wachstums“ „könnten ... eine neue, sehr umfassende Krisenwissenschaft ankündigen, die über den Bereich der Soziologie hinausgreift und für die es noch keinen Namen gibt“. (A. Gehlen, *Zur Lage der Soziologie*, in: *Die Krise der Soziologie*, S. 3)

¹²⁵ An das Fiasko des Keyneschen Programms knüpft der Konservatismus in der politischen und ökonomischen Ideologie (etwa bei Hayek oder Milton Friedman), aber auch philosophisch an: er trachtet damit seine These über die Unveränderlichkeit der menschlichen Natur zu bekräftigen; vgl. unter anderem W. Wannenmacher, *Es gibt keine Wunderkuren. Adnoten zur Wirtschafts-Krise*, in: *Merkur*, H. 1/1975).

¹²⁶ „Der allgemeine Niedergang der westlichen Welt verführt leicht zu wehmütig verklärendem Rückblick auf die fünfziger und frühen sechziger Jahre, die heute schon als die goldenen gelten – aber eben unwiederbringlich, vergangen sind.“ (A. Baring, *Von rechts gesehen – Flucht aus der häßlichen Gegenwart*, in: *Die Zeit*, Nr. 13/1975)

¹²⁷ In: *The Economist*, 6.12.1975, p. 117.

Theoretiker jenes internationalen Konservatismus, verknüpft den aggressiven Wirtschaftsliberalismus mit einer Kritik an der „unbeschränkten Demokratie“¹²⁸ seine Kon-[185]zeption wirkt sich auf das neukonservative Infragestellen der Demokratie¹²⁹ und die Verheißung der Rettung der Freiheit vor der Gleichheit auch in den USA aus. Die Aufbewahrung des amerikanischen „New Conservatism“ – vom soziologischen Funktionalismus bis zu Milton Freedmans „Chicago School“¹³⁰ – wird derzeit noch stärker als je mit der Übernahme der europäischen konservativ-krisenmythischen Tradition der Kritik an der Demokratie verbunden: Nisbet beruft sich auf die konservativen Prophetien aus der bürgerlichen Geistesgeschichte des späten 18. und besonders des 19. Jahrhunderts als „fruchtbare Quellen der Einsicht in unsere gegenwärtige Krise“. „Burke, Lamennais, Tocqueville, Proudhon, Burckhardt und Nietzsche ... wurden früh der in jener Moderne liegenden Selbstzerstörungsmöglichkeiten bewußt, die der neue demokratische Staat, mehr als jegliche andere einzelne Institution, erzeugte.“¹³¹ Der Neukonservatismus kommt notwendigerweise in der bürgerlichen Geistigkeit der BRD auf die theoretisch artikulierteste Weise zum Vorschein: die sozialen Gegensätze, die politisch-ideologischen und philosophischen Meinungsverschiedenheiten erhalten hier einen besonders ausgeprägten und raschen Ausdruck, und die unterschiedlichen Abarten des konservativen Denkens haben hier eine herauskristallisierte Tradition. Der bürgerliche Liberalismus (innerhalb dessen die Grenzen zwischen herkömmlichem Liberalismus und dem den Sozialreformismus immer mehr prägenden Liberalismus zwar nicht völlig dahinschwenden, sich aber verwischen) sieht sich zur Polemik gegen diesen offenen Konservatismus genötigt, der aber auch selbst auf einen Teil der Liberalen übergreift.¹³² Deshalb tritt eben in den Prozessen der bürgerlichen Ideologie der BRD zutage, daß das Neue am derzeitigen Konservatismus – im philosophischen Sinne – äußerst relativ ist und daß er sich eher kraft seiner Akzente (und in aktueller politischer Beziehung) und nicht so sehr kraft seines ihm eigenen theoretischen Inhalts als eine selbständige Richtung gestaltet. Fast alle Prämissen – und viele Schlußfolgerungen – dessen, was in den späteren Schriften von Schelsky oder Arnold Gehlen als ein provokativ und offensiv antiliberaler Konservatismus erscheint, wohnen schon ihren früheren Schriften inne und gehören zum grundlegenden Gedankengut des bürgerlichen Krisenbewußtseins. Schelsky vermeinte schon in der zweiten Hälfte der 50er Jahre „die Stabilisierung der industriellen Welt“ vorauszusehen. „Pessimismus und Resignation werden Zeichen dieses Stadiums sein. Heute reagiert man auf solche Feststellungen noch mit dem Vorwurf des ‚Restaurativen‘. Aber was wird hier eigentlich restauriert? Doch höchstens der Zwang der Um-[186]stände und damit die Ohnmacht des Menschen, im übrigen verfestigt sich gerade das Neue.“¹³³ Und aus der Macht der fetischisierten „Sachgesetze“ der Wissenschaft und Technik schloß Schelsky schon Anfang der 60er Jahre auf den Verlust der „klassischen Substanz“ der Demokratie: er prophezeite, daß „an die Stelle der politischen Normen und Gesetze aber Sachgesetzlichkeiten der wissenschaftlich-technischen Zivilisation treten, die nicht als politische Entscheidungen setzbar und als Gesinnungs- oder Weltanschauungsnormen nicht verstehbar sind“.¹³⁴ Dieser technizistische (und mit der Technik auch die „Sozialtechnologie“ fetischisierende) Krisenmythos begründet den Neukonservatismus in zweifacher Hinsicht. Zum einen setzt er in Vertretung und Verteidigung der technischen und wissenschaftlichen „Rationalität“ die

¹²⁸ Vgl. F. A. v. Hayek, *Wohin steuert die Demokratie?*, in: *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 8.1.1977.

¹²⁹ Vgl. unter anderem „*Is Democracy Dying?*“, besonders die Ausführungen von Huntington und Hayek, in: *U. S. News and World Report*, 8.3.1976.

¹³⁰ Vgl. R. Nisbet, *Twilight of Authority*, p. 250.

¹³¹ Ebenda, p. 6. – Nisbet stellt dar, daß das Gemeinsame in der Einstellung von Burke und Proudhon – trotz ihrer Unterschiede und Gegensätze – überwiegend ist. (Vgl. ebenda, p. 248)

¹³² „Linksliberale, sozialdemokratische, sozialistische Autoren bekennen sich zu konservativen Neigungen ... Immer länger wird die Reihe jener ursprünglich liberalen Intellektuellen, welche ihre Bekehrung zum Konservatismus vor aller Welt verkünden, öffentlich für ihre linken Ideen Abbitte tun und mit dieser spektakulären Wende breite Publizität finden.“ (M. Greiffenhagen; *Neokonservatismus in der Bundesrepublik*, in: *Der neue Konservatismus der siebziger Jahre*, hrsg. von M. Greiffenhagen, Reinbek bei Hamburg 1974, S. 7). – Iring Fetscher paßt den dem heutigen Krisenbewußtsein gemäß neu formulierten Liberalismus auch in seinen Termini dem Konservatismus an: er nennt jenen „Wert-Konservatismus“, welcher vom „strukturellen Konservatismus“ zu unterscheiden sei. (Vgl. I. Fetscher, *Wert-Konservatismus und die Dialektik des Fortschritts*, in: *Die Neue Gesellschaft*, H. 1/1976, S. 28 ff.)

¹³³ H. Schelsky, *Auf der Suche nach Wirklichkeit*, S. 435.

¹³⁴ Ebenda, S. 453.

Kritik an der bürgerlichen Demokratie von rechts, das Fatum ihres Abbaus, das Scheitern des Liberalismus, die Stabilität des durch die „industrielle Welt“ hervorgerufenen Machtsystems. Zum anderen appelliert er – den neoromantischen Schemata entsprechend – gegenüber der gedanklichen Einstellung der Rationalität an eine Geistigkeit, wie sie der Aufklärung voranging, tatsächlich mehr an den Individuums- und Innerlichkeitskult der wider die Aufklärung polemisierenden spätbürgerlichen Lebensphilosophie; im Eifer des Kampfes gegen die Idee des Gesellschaftlichen lehnt Schelsky die Soziologie, die er selbst als Fach betreibt, a limine* ab.¹³⁵ Schelsky will nichts von der Krise des kapitalistischen Systems wissen und hegt gegen den Terminus Krise und Krisenbewußtsein Verdacht; er stellt aber nicht nur fest: „Es gibt strukturell-grundsätzliche Ansätze dieser Krisenstimmung in allen westlich-demokratischen Gesellschaften ...“¹³⁶, sondern bekennt sich auch zum universell-krisenmythischen Pessimismus und vertritt ihn, wobei er sich zuerst auf Sorel, aber auch auf Pareto und Spengler beruft.¹³⁷ Seit Schopenhauer und Nietzsche gilt dieser Pessimismus als philosophisches Argument der bürgerlichen Apologie (Nietzsche war dessen inne, daß der „Ewige-Wiederkehr-Gedanke“ „die höchste Formel der Bejahung“¹³⁸ ist); er stellt in akuten Krisensituationen auch ein pragmatisch brauchbares Mittel der imperialistischen Politik dar, antikapitalistische Stimmungen zu besänftigen¹³⁹ oder Animosität gegen die Revolution und die Demokratie zu schüren. Der heutige Neukonservatismus hält diesen überlieferten krisenmythischen Pessimismus unter Hinweis auf die besonderen Phänomene der derzeitigen Krise und des Krisenbewußtseins aber in seiner anthropologisch-„ontologischen“ Allgemeinheit aufrecht. „Der Konservative glaubt, daß in Staat und Gesellschaft keine Vollkommenheit, keine letzte Harmonie und absolute [187] Gerechtigkeit möglich ist – aus ontologischen, nicht aus historischen oder sozialen Gründen; er hält dafür, daß es in der Regel zwischen zwei Übeln zu wählen gilt. ... So gehört zu jeder pessimistischen Weltanschauung auch eine eigene Anthropologie, eine bestimmte Lehre von der Natur des Menschen“¹⁴⁰, heißt es bei K.-G. Kaltenbrunner. (Dieser Pessimismus, das Schlagwort der Konservierung des Systems, die programmatische Einschränkung oder Ablehnung des sozialen Wandels treten in der amerikanischen bürgerlichen Publizistik mit einer ähnlichen, wenn auch weniger abstrakt ausgedrückten philosophisch-anthropologischen Argumentationsweise in Erscheinung.¹⁴¹) Nach dem bekannten Muster des Krisenmythos erachtet Schelsky die „Selbstentfremdung als Sinnverlust“ für die fatale Folge von Wissenschaft und Technik: er stellt der Demokratie die „Rationalität“ gegenüber – „mehr Demokratie“ bedeute „weniger Rationalität“¹⁴². Und in der Bejahung der „technologischen Gesellschaft“, zugleich aber in der Intention, die „pathologisch gewordene Gesellschaft“ zu heilen, verkündet auch Rohmoser „die Erneuerung des konservativen Gedankens“, die „Revolution“ der „radikalen Mitte“, die Überwindung der „pluralistischen Gesellschaft“ von rechts.¹⁴³ Unterzieht der Neukonservatismus in Verteidigung der wissenschaftlichen und technischen „Rationalität“ einerseits die Demokratie einer Kritik, so vermeint er andererseits, den „Sinnverlust“ durch einen aggressiven Antiintellektualismus

* von der Schwelle; Beschluß fassen ohne Verhandlung – ¹³⁵ Vgl. H. Schelsky, Die Arbeit tun die anderen. Klassenkampf und Priesterherrschaft der Intellektuellen, Opladen 1975, S. 264 ff.

¹³⁶ H. Schelsky, Systemüberwindung, Demokratisierung und Gewaltenteilung, S. 15.

¹³⁷ Ebenda, S. 17 f.

¹³⁸ F. Nietzsche, Werke, Bd. II, S. 1128.

¹³⁹ „Von Zeit zu Zeit muß man sich über den Abgrund beugen, um den Atem des Todes einzuatmen, dann kommt alles wieder ins Gleichgewicht“, meinte Clemenceau. (Zit. nach A. Gehlen, Moral und Hypermoral. Eine pluralistische Ethik, Frankfurt am Main/Bonn 1969, S. 77.

¹⁴⁰ G.-K. Kaltenbrunner, Der Konservative im nachliberalen Zeitalter, in: Neue Rundschau, H. 1/1974, S. 19. – Vgl. auch G.-K. Kaltenbrunner, Der schwierige Konservatismus, in: Rekonstruktion des Konservatismus, hrsg. von G.-K. Kaltenbrunner, Freiburg i. Br. 1972, S. 45 ff.

¹⁴¹ „Die menschlichen Wahrnehmungen und die sozialen Bedürfnisse ändern sich“, aber „die anhaltenden Konstanten der menschlichen Natur ändern sich nicht. In jeder menschlichen Seele gibt es Spannung zwischen Aggression und Zärtlichkeit, Selbstsucht und Selbstaufopferung.“ (W. V. Shannon, The Cult of Change, in: International Herald Tribune, 31.7.1975)

¹⁴² Vgl. H. Schelsky, Systemüberwindung, Demokratisierung und Gewaltenteilung, S. 53 ff.

¹⁴³ G. Rohmoser, Die Herausforderung der Radikalen, S. 39 ff. – In diesem Neukonservatismus leben die Ideen der „konservativen Revolution“ (Moeller van den Bruck), der „Revolution von rechts“ (Hans Freyer) auf, die zu ihrer Zeit im objektiven Sinn in die geistige Vorgeschichte des Faschismus mit eingegangen sind.

(und eine Intelligenzfeindschaft) zu kompensieren.¹⁴⁴ Ihm erscheint die Aufklärung als die Quelle der Demokratie und des „Sinnverlustes“, als der Ursprung von Verfall und Auflösung der „Institutionen“, von Gesellschaftskritik (Gehlen)¹⁴⁵ Steinbuch stellt fest, „wir stehen an den Grenzen der Aufklärung“¹⁴⁶.

5. Die Kontroverse zwischen *Liberalismus* und Neukonservatismus widerspiegelt wirkliche politische und ideologische Unterschiede innerhalb der bürgerlichen Apologie.¹⁴⁷ Ihre theoretische Differenz wird aber nicht nur durch die universelle Gemeinsamkeit der Apologie relativiert, sondern auch durch den heutigen besonderen Zustand dieser Apologie, wo der Konservatismus selbst in den mit seiner Krise ringenden Liberalismus eindringt. Dahrendorf empfindet zweifellos Abneigung gegen die „Neue Rechte“: „die reaktionäre Sanftmut, hoffnungsvolle Adepten der Tendenzwende, die den Rückweg in eine härtere Welt vorbereiten, eine Welt der älteren Werte, der Produktion, der nationalen Kraft, der Ordnung“¹⁴⁸. In der Verteidigung des heutigen kapitalistischen Systems begegnet er aber dem Konservativen Steinbuch, der seinerseits – in dieser Hinsicht mit dem Liebe-[188]ralismus übereinstimmend – der Ansicht ist, „die ‚Vernunft‘ dieses Systems besteht darin, daß es bisher noch nirgends besser gemacht wurde“¹⁴⁹. Die „neue Freiheit“, in Dahrendorfs „liberalem Credo“ wiederformuliert, der dort angeregte „neue Sozialvertrag“, bringen eher die Krise des gegenwärtigen Liberalismus – und der bürgerlichen Demokratie – zum Ausdruck, als sie aufzulösen. Auch Dahrendorf ist sich dessen bewußt, daß mit der „bloßen Wiederholung liberaler Glaubenssätze von gestern“ heutzutage wenig getan sei¹⁵⁰. Die Anpassung dieser Glaubenssätze an die Umstände des gegenwärtigen Kapitalismus stellt aber keinen Ausweg aus jener Krise dar: die nötige Umformulierung ermöglicht weder, die Kontinuität des Liberalismus zu bewahren, noch die Probleme der derzeitigen Phase der kapitalistischen Krise zu reflektieren, obgleich sie sich an den Tatsachen der „Illiberalisierung“ stößt. In der politisch-ideologischen Apologie – und in der Bestrebung, die revolutionäre Arbeiterbewegung, den realen Sozialismus, auf bourgeoise Art zu beeinflussen – gilt die bürgerliche „Freiheit“, die einen abstrakten, über den Klassen stehenden Schein vortäuscht, als Leitmotiv. Dementsprechend sickert nicht nur im Liberalismus der Konservatismus durch, sondern betrachtet sich auch der Neukonservatismus öfter als wahren Hüter liberaler Prinzipien und Institutionen.¹⁵¹ G.-K. Kaltenbrunner

¹⁴⁴ Der neue Konservatismus bleibt in den Antinomien des spätbürgerlichen philosophischen Krisenbewußtseins befangen: innerhalb der derzeitigen konservativen Auffassungen reproduziert sich nicht nur die Komplementarität von Positivismus und Lebensphilosophie, Krisenmythos und „Sozialtechnologie“, sondern auch ihre Zwiespältigkeit: wird einerseits die „Orientierungskrise“ nicht als „Zielkrise“, sondern als „Steuerungskrise“ betrachtet (wie bei Hermann Lübke), so erscheint andererseits die „Sinnstiftung in einer hypothetischen Zivilisation“ als Grundproblem der Krise (wie bei Robert Spaemann). Zwiespalt und Kontroverse in der Philosophie der Neukonservativen treten offen zutage. „Die Kritischen Rationalisten werfen den metaphysisch-normativen Theoretikern Rückfall in abgelebte Zeiten und in irrationalen Romantizismus vor, diese aber malen jenen die Gefahr aus, in technokratischer Sachzwangsideologie, ja schlimmstenfalls gar im Dogma eines ‚Wissenschaftlichen Konservatismus‘ – analog zum sowjet-marxistischen Wissenschaftlichen Sozialismus – stecken zu bleiben.“ (A. Schwan, Seifenblasen oder Tiefenströmung. „Signale einer Tendenzwende“: Die konservative Revolution der Aufgeklärten, in: Die Zeit, Nr. 39/1976)

¹⁴⁵ Vgl. A. Gehlen, Moral und Hypermoral, S. 152 ff. – In dieser Abhandlung – und in Gehlens späteren Schriften noch mehr – offenbart sich „eine Verantwortungsbereitschaft ..., deren pathetische Durchschlagskraft nur noch von Visionen, von barocken Endzeiterwartungen lebt. Wo das scharf erfaßte Gesellschaftspanorama umschlägt in einen Geschichtspessimismus, der den Weg abendländischer Zeitgeschichte mit der Regelmäßigkeit von Kreuzwegstationen säumt.“ (In: Neue Zürcher Zeitung, 4.2.1976)

¹⁴⁶ Zit. nach: Die Neue Gesellschaft, H. 1/1976, S. 30.

¹⁴⁷ Zum „systemimmanenten“ Charakter dieser Auseinandersetzung vgl. H. Schelsky, Systemüberwindung ..., S. 48. – Die Gefahr des Neukonservatismus setzt auch solche demokratischen Leidenschaften und Bestrebungen in Gang, denen – seien sie unter dem Einfluß des Liberalismus – der Rahmen dieses traditionellen, bzw. „demokratisch-sozialistischen“ Liberalismus zu eng ist.

¹⁴⁸ R. Dahrendorf, Die Denunziation der Aufklärung; in: Die Zeit, Nr. 14/1975.

¹⁴⁹ K. Steinbuch, Die humane Gesellschaft. Jenseits von Kapitalismus und Kommunismus, in: Die humane Gesellschaft. Jenseits des Kapitalismus und Sozialismus, hrsg. von K. Lubkoll und K. Naumann, Stuttgart 1972, S. 33.

¹⁵⁰ R. Dahrendorf, Liberalismus heute – wofür und wogegen?, in: Merkur, H. 9/1975, S. 797.

¹⁵¹ „Wer heute liberal bleiben will, muß konservativ werden.“ (G. Zehm, Wer ist heute liberal?, in: Die Welt, 29.7.1970) – „Von Burke ist gesagt worden: er war liberal, weil er konservativ war. Von den neuen Konservativen wird man sagen können: sie sind konservativ, weil sie liberal sind.“ (G.-K. Kaltenbrunner, Der schwierige Konservatismus, S. 51) – Der sich zum politischen Liberalismus bekennende Raymond Aron nimmt die Fragestellung „Freiheit des Westens“ oder Sozialismus an, wobei auch er die Termini des konservativen Propheten Hayek anwendet: „Der Sozialismus bedeutet für

vertritt die Ansicht, daß „die liberalen Prinzipien und Institutionen, die die gesamte westliche Kultur geprägt haben, nur dann gesichert und auf eine den Erfordernissen der Zeit angemessene Weise entwickelt werden können, wenn man sie *gegen* einen zur puren Wut gewordenen Liberalismus der ‚Emanzipation‘ verteidigt, und wenn man aus der Tatsache, daß die Prämissen der liberalen Ideologie obsolet geworden sind, die fälligen, nicht immer populären Schlüsse zieht“.¹⁵² Aus der Ideenwelt des Liberalismus stammt der Grundgedanke des Neukonservatismus: die Gegenüberstellung von Freiheit und Gleichheit, die bei Schelsky mit dem Widerspruch von Freiheit und Demokratie gleichgesetzt wird. Zwar polemisiert der (Konservativ-)Liberaler Richard Löwenthal gegen die „Utopie der Konservativen“¹⁵³, die seiner Meinung nach eine unzureichende, nicht effektive Alternative zum realen Sozialismus bietet, zwar widersetzt er sich der neoromantischen Mittelalternostalgie, doch nimmt er Schelskys Krisendiagnose, Zustandserklärung in vieler Hinsicht an; er ist gewillt, diese lediglich derart zu beschränken, daß der „aktiven Freiheit“ – womit er vor allem die Teilnahme an den Parlamentswahlen versteht – Raum gewährt sein sollte; Löwenthal plädiert für die „pluralistischen Demokratien des Westens, die auf einem *Konsens* der übergroßen Mehrheit, und daher [189] der tragenden Parteien, über die Grundwerte der Gemeinschaft beruhen, aber zugleich auf einem *Dissens* der Parteien über die *Rangordnung dieser Werte*, der sich vor allem in Zeiten großer Entscheidungen manifestiert“. Richard Löwenthal will zwar Schelskys Formel „Rationalität contra Demokratie“ mit dem Argument widerlegen, die großen politischen Entscheidungen seien niemals rational, er sieht aber den Ursprung der gegenwärtigen Krise in der „Krise des an den Werten der westlichen Zivilisation orientierten Fortschrittsglaubens“¹⁵⁴ damit erweist sich seine für den Liberalismus eintretende – und ihn auf konservative Art umdeutende – Auffassung als Abzweigung desselben lebensphilosophischen Krisenmythos, von dem sich auch der Neukonservatismus nährt. Dahrendorf entlehnt dem „kritischen Rationalismus“ die erkenntnistheoretischen Voraussetzungen des liberalen Individualismus¹⁵⁵, und auch im sozialreformistischen Liberalismus wächst die Neigung, sich mit dem „kritischen Rationalismus“ zu verbünden¹⁵⁶, der zugleich – auf neukonservativer Seite – der philosophische Ausgangspunkt bei dem die „Tendenzwende“ ankündigenden und fordernden Topitsch ist¹⁵⁷. Und der Antiliberaler Schelsky selbst beruft sich auf den Liberalen Popper¹⁵⁸: der Liberalismus und der Neukonservatismus bewegen sich im gemeinsamen Gedankenkreis des bürgerlichen Krisenbewußtseins.

6. Der neue Krisenzustand offenbart sich in den Schwierigkeiten und der Zerrissenheit der *bürgerlichen Futurologie*.¹⁵⁹ Die dunkel getönten, pessimistischen Zukunftsbilder (Aldous Huxley, Orwell usw.) übten auch in den 50er und 60er Jahren eine gewisse Anziehungskraft aus; zu dieser Zeit war aber die bürgerliche Futurologie zumeist von technizistischer und „sozialtechnologischer“ Zuversicht durchdrungen. Kahn und A. J. Wiener rechneten zwar in der zweiten Hälfte der 60er Jahre damit, daß es unmöglich

Westeuropa – und kann nur bedeuten – die unheilbare Dekadenz oder den Weg der Knechtschaft ...“ (R. Aron, Plaidoyer pour l'Europe décadente, p. 481)

¹⁵² G.-K. Kaltenbrunner, Der Konservative im nachliberalen Zeitalter, S. 8.

¹⁵³ Vgl. R. Löwenthal, Die Utopie der Konservativen, in: Die Zeit, Nr. 45 und 46/1973.

¹⁵⁴ Vgl. R. Löwenthal, Neues Mittelalter oder anomische Kulturkrise. Zu Helmut Schelskys „Priesterherrschaft der Intellektuellen“, in: Merkur, H. 9/1975, S. 815.

¹⁵⁵ „Der Individualismus des Liberalen gewinnt jedoch einen Sinn erst im Kontext der erkenntnistheoretischen Annahme, daß kein Mensch alle Antworten weiß, daß es zumindest keine Gewißheit darüber gibt, ob die jeweilige Antwort richtig ist und richtig bleibt oder nicht. Wir leben in einem Horizont der grundsätzlichen Ungewißheit.“ (R. Dahrendorf, Liberalismus heute – wofür und wogegen?, S. 795 f.) – Vgl. auch R. Dahrendorf, Ein neues liberales Credo, in: Die Zeit, Nr. 53/1/1974.

¹⁵⁶ Vgl. unter anderem G. Lührs/Th. Sarrazin/F. Spreer/M. Tietzel, Kritischer Rationalismus und Sozialdemokratie, in: Kritischer Rationalismus und Sozialdemokratie. – Zu den Auseinandersetzungen um den „kritischen Rationalismus“ im geistigen Leben des Sozialreformismus vgl. S. Papcke, Aus der Glaubenswelt des Pragmatismus, in: Die Neue Gesellschaft, H. 8 (1976); S. Streichan, Kritischer Rationalismus – eine sozialdemokratische Theorie. Entgegnung auf Sven Papcke, in: Ebenda, H. 11/1976; Kritischer Rationalismus und Sozialdemokratie II. Diskussion und Kritik, hrsg. von G. Lührs, Th. Sarrazin, F. Spreer und M. Tietzel, (West-)Berlin/Bonn-Bad Godesberg 1976.

¹⁵⁷ Vgl. unter anderem E. Topitsch, Wetterwende?, in: Die Welt, 3.10.1970. – E. Topitsch, Aufklärung als konservative Aufgabe, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung, 21.7.1973.

¹⁵⁸ Vgl. H. Schelsky, Systemüberwindung, Demokratisierung und Gewaltenteilung, S. 81.

¹⁵⁹ Vgl. z. B.: Global denken, dezentral handeln. Zweiter Kongreß der World Future Society in Washington, in: Neue Zürcher Zeitung, 26.6.1975. – K. R. Sheets, As the Future Closes in on U. S., in: U. S. News and World Report, 3.11.1975.

sei, den „fast totalen Glauben an das bestehende Wirtschafts- und Sozialsystem und seine Führer“ wiederherzustellen¹⁶⁰, in ihrer Darstellung dominierte aber der Ansatz, demzufolge das beschleunigte Tempo der Entwicklung und der Einführung der neuen Technologie, „die Institutionalisierung der Politik des Wachstums“ usw. in der Zukunft die Stabilität und die Harmonie gewährleisten werden, die Arbeiterklasse sich den bürgerlichen Werten und Maßstäben anpasse, die Klassenunterschiede geringer werden und die „freie Welt“ in der Annäherung an die klassenlose Gesellschaft begriffen sei. Kahns und Bruce-Briggs' Vision aus den frühen 70er Jahren weicht von diesem Zukunftsbild beträchtlich ab: der technizistische Optimismus ist geschwächt – die Autoren konstatieren schon: „die Vermehrung der technischen und [190] wissenschaftlichen Kenntnisse, einst als ausgesprochener Segen für den Menschen und die Gesellschaft angesehen, wird heute eindeutig als eine nur zweifelhafte Wohltat empfunden“¹⁶¹ –, die Hoffnungen auf die Stabilität des Systems sind gesunken. Kahn und Bruce-Briggs schreiben: „Gegenwärtig ist im Westen ein allgemeines Schwächerwerden der politischen und ideologischen Übereinstimmung und der frei zugestandenen Autorität festzustellen.“¹⁶² Die registrierten sozialen, politischen und geistigen Krisenzeichen erschütterten die technizistische und „sozialtechnologische“ Vorstellung, das Krisenbewußtsein dringt in die – Stabilität und Harmonie verheißenden – Visionen ein und lockert ihre Kohärenz, dennoch wird die technizistische und „sozialtechnologische“ Vorstellung auch in der neuen Phase der allgemeinen Krise weiter aufrechterhalten (wenn nicht als selbstverständliche Prämisse, dann als behauptete partielle Überbrückung der Krise). Verraten so die aufgezwungenen Modifikationen, Rückzüge und Ungewißheiten der Kahnschen Konzeption die Krise der „Sozialtechnologie“ und ihrer Gedankenwelt, ist dennoch die einzige Möglichkeit dieser Auffassung, die „sozialtechnologischen“ Illusionen zu bewahren und neu zu formulieren, den „Trend zu einer auf Neuerungen ausgerichteten und manipulierenden *Sozialtechnik*“¹⁶³ als Grundlage anzunehmen, jene, die staatsmonopolistische Regulierung mit der Herrschaft über die Kräfte der Wirtschaft des gegenwärtigen Kapitalismus schlechthin auf einen einzigen Begriff zu bringen¹⁶⁴ und letztlich von den multinationalen Monopolen – deren Wirkung die heutige staatsmonopolistische Regulierung durchkreuzt – die begehrte Stabilität und Harmonie zu erwarten. Mitte der 70er Jahre entwirft Kahn seine technizistisch-„sozialtechnologisch“ geprägte optimistische Vision in der Perspektive der kommenden zwei Jahrhunderte¹⁶⁵, wobei seiner Argumentation lediglich die Schwäche der von ihm bekämpften Prophetien der Apokalypse, der kritisierten Voraussagen der „Grenzen-des-Wachstums“-Ideologie einen blassen Schein von Stärke verleiht: angesichts des

¹⁶⁰ H. Kahn and J. A. Wiener, *The Year 2000. A Framework for Speculation on the Next Thirty-Three Years*, p. 15.

¹⁶¹ H. Kahn/J. Bruce-Briggs, *Angriff auf die Zukunft. Die 70er und 80er Jahre: So werden wir leben*, Wien/München/Zürich 1972, S. 30. – Jean Fourastié, der Ende der 40er Jahre die Technik für die „große Hoffnung des XX. Jahrhunderts“ erklärte, schildert heutzutage die „schwierigen Folgen“ der Realisierung dieser „großen Hoffnung“: der experimentalwissenschaftliche Geist habe die früheren Formen des Glaubens an ein Jenseits, ein Übernatürliches, das das Natürliche befehlige, zerstört. „Das Problem besteht aber darin, daß der wissenschaftliche Geist auf diesen Ruinen nichts wiederaufgebaut hat. Der Durchschnittsmensch fühlt sich der Absurdität, dem Unsinn, dem Nichts gegenübergestellt. Er hat keine Antwort mehr auf die Fragen, die das Leben stellt ... Die Welt erleidet eine ökonomische Krise, diese ist jedoch nur ein Element jener allgemeineren Krise, die man ohne Mißbrauch der Worte eine Krise der Zivilisation nennt.“ (J. Fourastié, *Le long chemin des hommes*, Paris 1976, pp. 170, 183) Um diese Krise zu überwinden, fordert Fourastié die Wiederherstellung des Glaubens, des Religiösen.

¹⁶² H. Kahn/B. Bruce-Briggs, *Angriff auf die Zukunft*, S. 106.

¹⁶³ Ebenda, S. 50.

¹⁶⁴ In diesem Sinne behaupten Kahn und Bruce-Briggs: „Die Erwünschtheit der Sozialtechnik ist unter den Gebildeten ein fast universeller Glaube.“ (Ebenda)

¹⁶⁵ H. Kahn, W. Brown and L. Martel, *The Next 200 Years. A Scenario for America and the World*. – Kahn tritt der „neuen Klasse hochgebildeter Untergangsprediger“ entgegen: „Überall auf der Welt ist es bei den Intellektuellen, an berühmten Universitäten und bei den Medien Mode geworden, das Wirtschaftswachstum, den Kapitalismus, die Industrialisierung, die Konsumgesellschaft anzugreifen.“ (In: *Zeit-Magazin*, Nr. 50/1976.) Gegen diese Mode trachtet Kahn die andere Mode – die des technizistischen Quasioptimismus – zu rechtfertigen. So entwickelt sich ein Wortgefecht, in welchem die Widersacher die Glaubwürdigkeit ihres Standpunktes durch die Insuffizienz der Konzeption des anderen bekräftigen. Herbert Gruhl, ein Adept der apokalyptischen Auffassung der „Grenzen des Wachstums“, hält Kahn vor: „Ihm liegt nichts daran, die eigenen Widersprüche aufzuklären oder System in seine Plaudereien zu bringen, seine Darstellung ist vielmehr ein Stolpern von Einfall zu Einfall. Seine Sprache ist vieldeutig und unbestimmt. Bestimmt wird Kahn nur in den Angriffen auf seine Gegner; daß sie unvernünftig sind, davon ist er ‚überzeugt‘.“ (H. Gruhl, *Schlaraffenland Anno 2176*, in: *Der Spiegel*, Nr. 21/1977, S. 210)

Krisenprozesses und im Vergleich zu seinen früheren Zukunftsbildern erscheint Kahns neue Darstellung als Abglanz eines spätbürgerlichen Quasioptimismus, der zwar infolge des unerwarteten Krisenzustandes verunsichert, erschüttert und gebrochen ist, aber trotzdem forciert wird. Noch plastischer offenbaren sich die Krisenerscheinungen in den futurologischen Konzeptionen, die sich den vollständige Sicherheit und Harmonie des Systems vorwegnehmenden Illusionen, der fast wolkenlosen Zuversicht des Technizismus und der „Sozialtechnologie“ weniger verpflichtet haben als Kahns Visionen in Tofflers Vorstellung vom „Zukunfts-[191]schock“ – von der „Krankheit des Wandels“¹⁶⁶ – ist die mystifizierte schon der Ansatz der ganzen Auffassung. Die Mystifikation ordnet der falschen Diagnose und Prognose auch hier wirkliche Tatsachen und Tendenzen unter: „Das ganze System entkam irgendwie der Kontrolle“, schreibt Toffler und stellt „die unbestreitbaren Zeichen der kranken Struktur“ fest. Ihm zufolge befindet sich diese Gesellschaft in einem derart pathologischen Zustand, daß sie „nicht imstande ist, selbst ihre fundamentalsten Funktionen mittels der gewohnten Methoden auszuüben“; gegenüber dem marxistisch-leninistischen Begriff der allgemeinen Krise des Kapitalismus schreibt aber Toffler die Krise der industriellen Gesellschaft selbst zu. „Was jetzt geschieht, ist nicht die Krise des Kapitalismus, sondern die der industriellen Gesellschaft selber, ungeachtet ihrer politischen Form. Es sind zugleich die Revolution der Jugend, die Revolution der Kolonien und die schnellste und tiefste technologische Revolution der Geschichte zu erfahren. Wir leben in der allgemeinen Krise des Industrialismus. Mit einem Wort, wir sind inmitten der superindustriellen Revolution.“¹⁶⁷ Auch Tofflers Zukunftsbild ist in der technizistisch-„sozialtechnologischen“ Apologie befangen; wie die Kahnsche Futurologie erhofft es die Überwindung der heutigen Krise von der Stärkung der staatsmonopolistischen Kontrolle, da aber in Tofflers Diagnose diese Krise als Grundgedanke gilt, kann seine Auffassung die mystifizierten Krisenerscheinungen mehr berücksichtigen und in den Dienst der Apologie stellen, sieh einen „revolutionären“ Schein verleihen. Die Vision der „superindustriellen Revolution“ verbindet den Krisenmythos und die technizistisch-„sozialtechnologische“ Vorstellung: Tofflers Situationserklärung und futurologische Konzeption versprechen, mit der Bewältigung der Krise des „Industrialismus“ auch jene geistige Krise zu beheben, deren Äußerungen sie selber sind. „Heutzutage wird immer offensichtlicher, daß die Gesellschaft nicht unter Kontrolle steht, und dies ruft eine Enttäuschung über die Wissenschaft hervor. Deshalb sind wir Zeugen vom stürmischen Wiederaufleben des Mystizismus. Die Astrologie ist plötzlich Modenarrheit geworden. Zen, Joga, Sèancen, Zauberei werden zum volkstümlichen Zeitvertreib. Es entwickeln sich Kulte um die dionysische Erfahrung, um die Suche nach einer nicht-verbalen und angeblich nicht-linearen Kommunikation ... Existentialistische Orakel schließen sich mit katholischen Mystikern, Psychoanalytikern Jungscher Prägung und indischen Gurus zusammen, um das Mystische und Emotionale gegen das Wissenschaftliche und Rationale zu rühmen.“¹⁶⁸ Diese geistige Situation wirkt auf die technizistisch-szientistischen Auffassungen – [192] besonders in der Futurologie – widersprüchlich: sie gelangen zum einen in den Kontext des Krisenmythos, werden außerhalb dieses Kontextes an sich unhaltbar, weil die Krise sich auf eine rein und ausschließlich positivistisch-szientistische Weise nicht erklären läßt, zum anderen erscheint aber die positivistisch-szientistische Bejahung des technischen Fortschritts und der Wissenschaft als die einzig mögliche – angeblich über das Krisenbewußtsein hinausgehende – Alternative wider den emporgewucherten Mystizismus, den aggressiven Irrationalismus. Die Einstellung der „posthistoire“, die partielle und modifizierte Akzeptierung der „Grenzen-ohne-Wachstums“-Auffassung, der Reiz des aus dem Krisenmythos und dem Begriff des „technologischen Menschen“ zusammengesetzten Gebildes binden auch das Konzept von Ferkiss an die Schemata der bürgerlichen Futurologie, obwohl er, seiner Absicht entsprechend, aus der Krise des

¹⁶⁶ A. Toffler, *Future Shock*, London/Sydney/Toronto 1970, p. 379.

¹⁶⁷ Ebenda, pp. 165 ff.

¹⁶⁸ Ebenda, p. 398. – „Weltweit verbreitet sich Unlust zur Wissenschaft, ja Wissenschaftsfeindlichkeit ... Sachbücher, vor einem Jahrzehnt noch hauptsächlich Schilderungen naturwissenschaftlicher Errungenschaften in einer dem Laien verständlichen Sprache, widmen sich heute vornehmlich pseudopsychologischen und übersinnlichen Spekulationen. Nicht die Kerntechnik, nicht die sensationellen Entdeckungen der Elementarteilchenphysiker, nicht die Chemie der uns alle umgebenden Kunststoffe machen Sachbuchauflagen, sondern das Bermuda-Dreieck, Astrologie, die Urschrei-Therapie und der Okkultismus.“ (Th. v. Randow, *Das Ende des Fortschrittsglaubens. Wissenschaft und Öffentlichkeit: Gedanken zu den Nobelpreisen*, in: *Die Zeit*, Nr. 51/1977)

Liberalismus nicht nach rechts herauskommen will; in der Suche nach der „Zukunft der technologischen Zivilisation“ unterzieht er etliche Phänomene des gegenwärtigen Kapitalismus seiner Kritik und ist von Zielen bewegt, die nur im Sozialismus zu realisieren sind. Ferkiss lehnt aber den Sozialismus, die Möglichkeit einer wirklichen revolutionären Umwälzung der Gesellschaft, ab. Die vermeinte „absolute Revolution“ seines „ökologischen Humanismus“ ist eigentlich eine geistige Reform, eine neue Philosophie, die die (positivistische) Denkart der „rationalistischen Wissenschaft und Technik“ mit dem „primitiven Romantizismus der Gegenkultur“ in einer „neuen Synthese“ zu vereinen sucht.¹⁶⁹ Aus den Tatsachen der Krise des Liberalismus zieht auch Ferkiss, selbst eher technizistisch und seinem Selbstbekenntnis nach antikonservativ eingestellt, den Schluß, die Einschränkung der Demokratie sei eine unvermeidliche Folge der „Struktur der technologischen Gesellschaft“; dies ist die Prämisse auch von Toynbees antitechnizistisch-konservativem Zukunftsbild; das Individuum sei Toynbee zufolge von vornherein und schlechthin ohnmächtig der kollektiven Macht gegenüber, auch die Demokratie sei tyrannisch, die Revolutionen seien hoffnungslos und vergeblich. Diese pessimistische Vision des „Überlebens der Zukunft“ ist vom alten Krisengebilde bestimmt: seine Herrschaft über die Natur machte den Menschen zum Sklaven der selbstgeschaffenen Umwelt, es gebe eine Spaltung zwischen der materiellen und spirituellen Seite des menschlichen Lebens; danach knüpft Toynbee die Hoffnung auf das „Überleben der Zukunft“ an eine „Periode der technologischen Verlangsamung und eine neue Welle des seelischen Aufstiegs“, an eine religiöse Revolution.¹⁷⁰ Zur Zeit der gegenwärtigen Krise meldet sich zugleich auch eine aus-[193]geprägtere Kritik an der Futurologie zu Wort: die Bestrebung, daß „kritische Zukunftsforschung“ – wider die apologetische Futurologie – sich auf den Sozialismus orientiere.¹⁷¹ Der theoretische Erfolg weder das Scheitern dieser „kritischen Zukunftsforschung“ hängen größtenteils davon ab, ob sie fähig sein wird, die stereotypen bürgerlichen (und kleinbürgerlichen) Vorurteile gegen den realen Sozialismus konsequent abzulegen, mit der technizistischen bzw. antitechnizistischen Erklärung der Krise zu brechen und die utopische Neigung zu überwinden, die nicht nur den meisten idealistischen Marxismus-Deutungen eigen ist, sondern zu vielen heutigen Futurologie-Vorstellungen als ihr Attribut gehört.

7. Es ist ein Widerschein der neuen Entwicklungen der realen Krise, daß sich die bürgerliche Soziologie und Politologie zur „Krisenforschung“ genötigt sehen. Die Vielfalt der lebensphilosophischen Krisendiagnosen, der Zwiespalt der überwiegend positivistisch eingestellten soziologischen Theorien und der empirischen Untersuchungen offenbarten sich unter anderem auch darin, daß bis zum Ende der 60er Jahre in der bürgerlichen Gesellschaftstheorie „sich keine Krisentheorie ausgebildet hat“ und „die Entscheidungstheorien selten einen expliziten Hinweis auf die Krise enthalten“¹⁷². In den 70er Jahren, als die Krise zum „Inflationsbegriff“ wurde¹⁷³, trat auch die Mode der „Krisenforschung“ in der bürgerlichen Soziologie und Politologie zutage: „Schließlich ist der Krisenbegriff heute in aller Munde. Und in dem Gefühl, in einer heilen Welt zu leben, befinden sich gewiß nur wenige.“¹⁷⁴ In dieser „Krisenforschung“ äußern sich unterschiedliche politische und geistige Bestrebungen, werden zuweilen auch Gedanken zum Ausdruck gebracht, die an die philosophischen und sozialen Rahmen der bürgerlichen Gesellschaftstheorien rühren. Zwar deutet die Darstellung der Krise des gegenwärtigen kapitalistischen Systems die „Herrschafts“- und „Integrationskrise“, den Konflikt zwischen

¹⁶⁹ Vgl. V. Ferkiss, *The Future of Technological Society*, New York 1974, pp. 270 f.

¹⁷⁰ Vgl. A. Toynbee, *Surviving the Future*, London/New York/Toronto 1971, pp. 40 ff. – Vgl. auch A. Toynbee, *Mankind and Mother Earth. A Narrative History of the World*, New York and London 1976, pp. 595 f.

¹⁷¹ „Futurologie ist derzeit tatsächlich noch immer eher ökonomische und technologische Langfristplanung militärischer und industrieller Strategien mit dem Ziel der Stabilisierung herrschender Systeme. Diese Establishment-Futurologie ist ein spätbürgerliches Pendant zur revolutionären, weltverändernden Lehre des Marxismus, die von Anfang an auf eine soziale und demokratische Zukunft gerichtet ist und deren politische Ökonomie sich nicht an Profitmaximierungen orientiert, sondern an den wahren Bedürfnissen der Menschen.“ (D. Pforte und O. Schwencke, *Ansichten einer künftigen Futurologie*, in: *Ansichten einer künftigen Futurologie. Zukunftsforschung in den zweiten Phase*, hrsg. von D. Pforte und O. Schwencke, München 1973)

¹⁷² J. A. Robinson, *Crisis*, in: *International Encyclopedia of the Social Sciences*, Vol. 3, p. 513.

¹⁷³ Vgl. W.-D. Narr, *Zur Genesis und Funktion von Krisen – einige systemanalytische Marginalien*, in: *Herrschaft und Krise. Beiträge zur politikwissenschaftlichen Krisenforschung*, hrsg. von M. Jänicke, Opladen 1973, S. 224.

¹⁷⁴ M. Jänicke, *Krisenbewußtsein und Krisenforschung*, in: *Ebenda*, S. 10.

Massen und bürgerlicher Ordnung auch ohne exakte Klassenbegriffe an, doch ruft sie den Widerstand des konservativen Liberalismus hervor.¹⁷⁵ Die dem bürgerlichen Denken anhaftende „Krisenforschung“ reproduziert aber letzten Endes – sowohl bezüglich des umfassenden Begriffs der kapitalistischen Krise als auch der Erklärung der heutigen Krisensituation – die Antinomien des bürgerlichen Krisenbewußtseins. Die ökonomische Bestimmtheit der allgemeinen Krise des Kapitalismus – und ihrer derzeitigen Phase – wird nicht nur bei Habermas¹⁷⁶, sondern auch bei der bürgerlichen „Krisenforschung“ mehr oder minder generell verschleiert, die Krise wird meistens in ein Bewußtseinsphänomen verwandelt¹⁷⁷. [194] Selbst die Forschungen, welche die Zusammenhänge der Krise des kapitalistischen Systems aufklären wollen, lassen öfter ihren materiellen Ursprung, ihr materielles Wesen und ihre Objektivität außer acht: sie machen die Krise und die Krisen überwiegend vom Bewußtsein, von ihrer Wahrnehmung abhängig. Die erkenntnistheoretisch Antinomien des spätbürgerlichen Denkens, vor allem die Spaltung und die Zusammengehörigkeit eines (gegebenenfalls pseudokybernetischen oder pseudosystemtheoretischen) abstrakt-allgemeinen Theorieersatzes¹⁷⁸ und seines abstrakt-allgemeinen Empirismus kommen schon im Krisenbegriff zum Vorschein. Diese soziologische und politologische „Krisenforschung“ wiederholt das Verfahren der Vulgärökonomie, deren Adepten „jede neue Krise als eine isolierte Erscheinung behandeln, welche erstmalig am sozialen Horizont erscheint und folglich nur durch jene Ereignisse, Bewegungen und Faktoren erklärt werden muß, die ausschließlich für eine Periode, die gerade zwischen der vorletzten und der letzten Erschütterung liegt, charakteristisch sind oder als charakteristisch angesehen werden“¹⁷⁹. Der bürgerlichen „Krisenforschung“ ist die Tendenz eigen, jede Krise des Kapitalismus in ihrer empiristischen Einzelheit zu betrachten, aber zugleich ihrem abstrakt-allgemeinen Krisenbegriff die universelle Krise des

¹⁷⁵ „Die Problematik dieses Krisenbegriffs ist“, behauptete in einer Diskussion Richard Löwenthal, „daß er sich primär auf eine Entwicklung bezieht, die in den Industrieländern im wesentlichen abgeschlossen ist ...“ (R. Löwenthal, Diskussionsbeitrag, in: Ebenda, S. 40) Richard Löwenthal nimmt aber die These der „anomischen Kulturkrise“ – „die tiefgehende Krise der allgemeinen Auffassungen vom Sinn des Lebens und des gesellschaftlichen Handelns“ – hin. (R. Löwenthal, Neues Mittelalter oder anomische Kulturkrise, S. 803.) Ihm folgend bekämpft auch Kurt Sontheimer die „Krisentheorien“, in denen er einen kritischen Ansatz vermutet, und akzeptiert die bekannten Gebilde des allgemeinen und derzeitigen Krisenbewußtseins. (Vgl. K. Sontheimer, Das Elend unserer Intellektuellen. Linke Theorie in der Bundesrepublik Deutschland, Hamburg 1976)

¹⁷⁶ Vgl. J. Habermas, Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus, Frankfurt am Main 1973. – J. Habermas, Legitimationsprobleme im modernen Staat, in: J. Habermas, Zur Rekonstruktion des historischen Materialismus, Frankfurt am Main 1976. – J. Habermas, Was heißt heute Krise? Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus, in: Ebenda. – J. Habermas, Stichworte zum Legitimationsbegriff – eine Replik, in: Ebenda. – J. Habermas, Antwort, in: Legitimationsprobleme politischer Systeme, hrsg. von P. G. Kielmansegg, Politische Vierteljahresschrift, Sonderheft 7/1976.

¹⁷⁷ Unter anderem in diesem Punkt begegnet – ungeachtet ihrer Kontroversen und Debatten – die zur idealistischen Betrachtung neigende „Krisenforschung“, die die kritische Situation des „Spätkapitalismus“ als ihren Gegenstand ansieht, der konservativen Spielart des Krisenbewußtseins, die sich mit dem Problem von „Identitätsdefizit und Unruhe in westlich-demokratischen Industriegesellschaften“ beschäftigt. Diese Krisenauffassung stellt soziale Entstabilisierung, wachsende Unzufriedenheit, Unruhe, Anomie zwar fest, leitet sie aber von der Diskrepanz zwischen „objektiver“ Systemwirklichkeit und „subjektiver“ Lebenssituation her. Nach Helmut Klages „müssen wir aus den vorhandenen Anomie- und Unruhreaktionen nun aber folgern, daß die menschliche Identitätssituation in den westlich-demokratischen Industriegesellschaften problematisch ist, und daß es den Menschen nur unzulänglich gelingt, den dynamischen Gleichgewichtsstandpunkt, der ihnen durch die Lebensbedingungen in diesen Gesellschaften vorgeschrieben wird, zu erreichen.“ (H. Klages, Die unruhige Gesellschaft, S. 99) Eine solche Begegnung tritt auch in den Auseinandersetzungen um die Habermassche Krisenkonzeption in Erscheinung. Die konservative Kritik an der Habermasschen Krisendarstellung weist auch die Zusammengehörigkeit des Idealismus und der Harmlosigkeit der Kapitalismuskritik in seiner Konzeption auf: „Auch im Bannkreis von Habermas wird ein solcher Konflikt in einen ethisch individuellen transponiert ... Letztlich nur mittels Ausrichtung des Entscheidens nach der universalen Wahrheit kann die Krise vermieden werden. Und wie bei den Monarchomachen gerinnt Kritik zum moralischen Memento an die Herrschenden, verbunden mit der Drohung, daß sie psychisch zu leiden haben würden, wenn sie verstockt blieben.“ (O. Rammstedt, Zum Legitimationsverlust von Legitimität, in: Legitimationsprobleme politischer Systeme, S. 117)

¹⁷⁸ Einen besonders ausgeprägt formellen – ahistorischen und übergesellschaftlichen – abstrakt-allgemeinen Charakter trägt der Krisenbegriff von K. W. Deutsch: „Eine Krise ist also eine Situation, in der das bisherige Verhalten irgendwelcher wichtiger Akteure unter Zeitdruck geändert werden muß, wenn nicht ein ganz großer Wertverlust oder eine schwere Schädigung des Systems eintreten soll.“ (K. W. Deutsch, Zum Verständnis von Krisen und politischen Revolutionen. Einige Bemerkungen aus kybernetischer Sicht, in: Herrschaft und Krise, S. 93)

¹⁷⁹ Marx/Engels, Werke, Bd. 12, S. 571.

Kapitalismus bzw. die auf Grund dieser entstehenden Krisenzustände und die im historischen Prozeß des Übergangs vom Kapitalismus zum Sozialismus aufkommenden kritischen Situationen zu subsu- mieren. Eben die Annahme einer solchen Gemeinsamkeit, das Ignorieren der Kategorie allgemeine Krise des Kapitalismus, die Entmaterialisierung der bürgerlichen Krise, die Vernachlässigung oder Zurückdrängung ihrer konkreten Klassenzusammenhänge entschärfen in dieser bürgerlichen Krisenfor- schung den Zündstoff, neutralisieren letztlich das kritische Potential, die in der Thematik der bürgerli- chen Krise (und Krisen) liegen. Jene „Krisenforschung“ ist zugleich Symptom und auch Faktor der heutigen Krise der bürgerlichen Gesellschaftstheorie. In ihren Dilemmas tritt diese Krise in Erschei- nung; die Veränderung des Stellenwerts von Begriff und Problem der Krise arbeitet auf die Erschütte- rung und Diskreditierung jener Auffassungen hin, die an der Systemstabilität und -integration festhal- ten, nämlich der „strukturell-funktionellen“ soziologischen Anschauung und der ein sicher und harmo- nisch funktionierendes „pluralistisches“ System setzenden politischen Theorie.¹⁸⁰ Die Suche nach einer Krisentheorie offenbart den peinlichen Mangel an einer relevanten allgemeinen bürgerlichen Sozial- theorie und ökonomischen Gesamtkonzeption – das Bedürfnis nach ihr und ihre Unerreichbarkeit. Bricht aber die „Kri-[195]senforschung“ aus dem Bannkreis des bürgerlichen Krisenbewußtseins nicht aus, so bleibt sie nicht nur in manchen modischen Illusionen der „Sozialtechnologie“ befangen,¹⁸¹ son- dern läuft auch Gefahr, unabhängig von den hinter ihr stehenden Absichten, zu einem Hilfsmittel dieser auf die staatsmonopolistische Regulierung, Lenkung und Überbrückung der Krise abzielenden „Sozi- altechnologie“ und/oder zu einem Argument der Entladung der Krisenstimmungen zu werden.

8. Der Phasenwechsel der allgemeinen Krise des Kapitalismus offenbart sich im Übergang der bürgerli- chen Apologie zur *Theorie der postindustriellen Gesellschaft*. In den frühen 60er Jahren – zu Beginn ihrer Gestaltung – vertrat diese Theorie eher den „sozialtechnologischen“ Optimismus, wobei im Ver- hältnis zu diesem Optimismus das Bewußtsein von der Unvermeidlichkeit der sozialpsychischen, kultu- rellen, geistigen Krise sekundär blieb (das aber seit der zweiten Hälfte der 60er Jahre in den „neomarxi- stischen“, von der „Neuen Linken“ geprägten Abarten dieser Auffassung vorherrschte). Jene Theorie entstand unter dem Einfluß der Annahme einer „postkapitalistischen“ Gesellschaft (Dahrendorf), parallel mit den Begriffen von einer „postbourgeoisien“ (Lichtheim), „postmodernen“ (Etzioni), „postzivilisier- ten“ Gesellschaft (K. Boulding)¹⁸² sie gestaltete sich, als die Theorie der industriellen Gesellschaft flori- erte, als deren unmittelbare gedankliche Fortsetzung¹⁸³. Ähnlich dieser folgt auch die am meisten ver- breitete und einflußreiche Variante der Auffassung der postindustriellen Gesellschaft (die ursprünglich übereinstimmenden, später aber, angesichts der heutigen Krise divergierenden Konzeptionen Bells, Brzezinskis und Kahns) den Ideen eben der Bürokratisierung, der Technik und der Rationalität – im allgemeinen der sozialtheoretischen Begriffsbildung –, die sie bei Max Weber parat findet; sie schöpft meist aus denselben Quellen – neben Max Weber vorwiegend aus Tocqueville und Burckhardt, Colin Clark, Sombart und Schumpeter – wie die Theorie der industriellen Gesellschaft. Sie knüpft an das Apo- logetische dieser Auffassung an, indem sie das Privateigentum für eine juristische Fiktion erklärt, den

¹⁸⁰ Vgl. H. Elsenhans/M. Jänicke, Vorbemerkungen der Herausgeber, in: Innere Systemkrisen der Gegenwart. Eine Stu- dienbuch zur Zeitgeschichte, hrsg. von H. Elsenhans und M. Jänicke, Reinbek bei Hamburg 1975, S. 7.

¹⁸¹ So begrenzt Jänicke die „akuten politischen Systemkrisen“ auf die Peripherien des Kapitalismus (vgl. M. Jänicke, Krisenbegriff und Krisenforschung, S. 18); so nimmt er auch Mitte der 70er Jahre die Illusion der Vermeidbarkeit der Wirtschaftskrisen an. „Zwar ist gerade heute nicht auszuschließen, daß tiefgreifende Wirtschaftskrisen wiederkehren, aber es wäre sicher unsinnig, an die Unausweichlichkeit solcher Krisen zu glauben.“ (H. Elsenhans/M. Jänicke, Vorbe- merkungen der Herausgeber, S. 8)

¹⁸² Vgl. D. Bell, The Post-Industrial Society: The Evolution of an Idea, in: Survey, Vol. 17, No. 2/79/1971, pp. 104 ff. – D. Bell, The Post-Industrial Society – Expectations for the 1970s and 1980s, in: The Future of the Corporation. – D. Bell, The Coming of Post-Industrial Society. A Venture of Social Forecasting, New York 1973, pp. 37, 52 ff. – „Insgesamt fünfzehn verschiedene Bedeutungen allein der Vorsilben ‚post‘ oder ‚nach‘ sind gezählt worden. Sie alle deuten auf nichts anderes hin, als auf die gemeinsame Überzeugung, daß man in einer Übergangszeit lebt. Nur wie die Post-Übergangszeit aussehen wird, darüber gibt es keine Übereinkunft.“ (P. Noack, Zwischen Vogelflug und Zukunftsforschung. Über die Grenzen sozialwissenschaftlicher Prognosen, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung, 27.12.1975)

¹⁸³ Auf diese Kontinuität verweist auch Bell; vgl. D. Bell, The Coming of Post-Industrial Society, p. 37. – Rostow, der in seiner Auffassung der industriellen Gesellschaft den Gedanken von der Epoche nach der „Reife“ vorweggenommen hat, paßt den Inhalt seiner Konzeption in vieler Hinsicht der Vorstellung der postindustriellen Gesellschaft an. (Vgl. W. W. Rostow, Politics and the Stages of Growth, London/New York 1971)

Klassenkampf als unzeitgemäß hinstellt, die Alternative von Kapitalismus und Sozialismus für überwunden hinstellt, ihren Begriff für irrelevant erachtet. In vieler Hinsicht führt die Theorie der postindustriellen Gesellschaft auch dort die Tendenzen der Theorie der industriellen Gesellschaft weiter, wo jene von dieser abweicht: nicht nur in der – schon bei Colin Clark vorhandenen – Verabsolutierung der sozialökonomischen Rolle der Dienstleistungen, sondern auch in der Setzung vom Primat der Politik und entscheidenden Charakter des theoretischen [196] Wissens, das heißt von den der postindustriellen Gesellschaft zugeschriebenen grundlegenden Attributen.¹⁸⁴ Die technizistische Auffassung der Ökonomie in der Theorie der industriellen Gesellschaft bahnte schon die idealistische Ortsbestimmung der Politik an, und die positivistische Denkart des Technizismus enthielt schon die Tendenz, die sich verwissenschaftlichende Industrie zuallererst als Derivat des Wissens zu deuten. Die Theorie der postindustriellen Gesellschaft¹⁸⁵ ist dennoch der Theorie der industriellen Gesellschaft gegenüber eine Veränderung, die ursprünglich zwar nicht eine neue Phase der allgemeinen kapitalistischen Krise widerspiegelte, in den späteren Stadien der Entwicklung des Konzepts der postindustriellen Gesellschaft aber ausgeprägter in Erscheinung trat und zum Ausdruck dieser neuen Phase der allgemeinen Krise wurde. In der Vorstellung von Beil, Brzeziński und Kahn – zur Zeit der Herausbildung der Theorie der postindustriellen Gesellschaft – offenbarte sich zum einen die Radikalisierung der apologetischen Interpretation der staatsmonopolistischen Regulierung; zum zweiten eine die Überwindung der Klassenantagonismen vermutende Ansicht über die Wandlungen in der Struktur der Arbeiterklasse bzw. in den Beschäftigungsverhältnissen des gegenwärtigen Kapitalismus¹⁸⁶; zum dritten die idealistische Auslegung eines gewissen Aspekts der wissenschaftlich-technischen Revolution – der Tendenz der Verwissenschaftlichung der Industrie, des veränderten gesellschaftlichen Stellenwerts des theoretischen Wissens –; zum vierten der Versuch, die amerikanische Suprematie und Vormachtstellung gegen die untereinander konkurrierenden, sich auch national differenzierenden Konzeptionen der industriellen Gesellschaft zu wahren.¹⁸⁷ Alle diese Gedankenelemente sind in jener entfalteten und modifizierten Gestalt der Theorie der postindustriellen Gesellschaft aufrechterhalten, die Ende der 60er Jahre und in den 70er Jahren die neue Krisensituation reflektiert. Sie trachtet, an der Kontinuität der „sozialtechnologischen“ Apologie festzuhalten, zugleich die derzeitige Krise der bürgerlichen Soziologie durch den Schein einer neuen umfassenden Theorie zu überwinden, die kritische Lage des Liberalismus zu beheben, die Schwierigkeiten der Futurologie zu überwinden und als Rahmen für die Untersuchung der Krisen- und Konfliktsituationen zu dienen. Die Antinomien der Theorie der postindustriellen Gesellschaft – in ihren heutigen Abwandlungen – rühren daher, daß sie anstrebt, die „sozialtechnologische“ Zuversicht, die extreme Variante des positivistischen Wissenschaftsfetischismus, sicherzustellen und neu zu formulieren,

¹⁸⁴ Vgl. Z. Brzeziński, *Between Two Ages. America's Role in the Technetronic Era*, New York 1970, pp. 9 ff. – D. Bell, *Post-Industrial Society: Technocracy and Politics*, in: *Survey*, Vol. 16, No. 1/78/1971, pp. 4 ff. – D. Bell, *The Coming of Post-Industrial Society*, pp. 13 ff., 113 ff.

¹⁸⁵ Zur marxistischen Auseinandersetzung mit der Theorie der postindustriellen Gesellschaft vgl. unter anderem H. Lumer, *On „Post-Industrial Society“*, in: *Political Affairs*, No. 1/1973. – N. Gausner, *Die neuen Erscheinungen des gegenwärtigen Kapitalismus und die Konzeptionen des Postindustrialismus*, in: *Mirowaja ekonomika i meshdunarodnyje otnoshenija*, Nr. 1/1975

¹⁸⁶ Heilbroner argumentiert gegen dieses Moment der Theorie der postindustriellen Gesellschaft. (Vgl. R. L. Heilbroner, *The Decline of Western Civilization*, pp. 66 ff.) – Zur Kritik des „postindustriellen Mythos“ von einem nichtmarxistischen Standpunkt vgl. J. Bellini, *The Economics of Decline*, in: *Futures*, Vol. 8, No. 1/1976, pp. 5 ff. – „Die ‚postindustrielle Gesellschaft‘ erweist sich als ein anderer Name für die amerikanische *Wehrwirtschaft*.“ (J. Floud, *A Critique of Bell*, in: *Survey*, Vol. 16, No. 1/78/ 1971, p. 35) – Trotz alledem erscheint in der gegenwärtigen bürgerlichen Sozialtheorie – und für diese – Bells Buch „*The Coming of Post-Industrial Society*“ als „die beste Einzelanalyse dessen, wo wir jetzt sind“. (In: *The Economist*, 3.4.1976, p. 138)

¹⁸⁷ Nach Brzeziński sind die USA „das soziale Laboratorium der Welt“, „die erste postindustrielle Gesellschaft der Welt“. (Z. Brzezinski, *Between Two Ages*, pp. 196 f.) Diese Auffassung ist bei Brzezinski mit einem Welthegeemonieanspruch der USA verbunden, den er auch in der zweiten Hälfte der 70er Jahre aufrechterhält. (Vgl. Z. Brzeziński, *America in a Hostile World*, in: *Foreign Policy*, No. 23/1976) – Auch Kahns neuestes technizistisches Wunsch- und Zukunftsbild plädiert für die führende Rolle Amerikas im Übergang zur postindustriellen Gesellschaft. (Vgl. H. Kahn/W. Brown and L. Martel, *The Next 200 Years. A Scenario for America and the World*, p. 8) – Behauptet auch Bell, daß „das amerikanische Phänomen“ – die postindustrielle Gesellschaft – mustergültig sei (vgl. seine Ausführungen in: *Le Monde*, 7.1.1975), so sieht er heutzutage skeptisch, ja pessimistisch die Aussichten der politischen und wirtschaftlichen Vormachtstellung der USA. (Vgl. D. Bell, *Die Zukunft der westlichen Welt*, S. 254 ff.)

zugleich aber auch den gegenwärtigen Krisenzustand, den Zwiespalt und die [197] Zersetzung der „sozialtechnologischen“ Gedankenwelt zu erklären; sie verkündet eine alte Vorstellung, die durch die neuen Krisenprozesse in ihren Grundfesten erschüttert wird, als eine neue Idee, die die heutige Konstellation und die Perspektiven der Zukunft beleuchte. Diese entfaltete und ausgeprägte Theorie der postindustriellen Gesellschaft¹⁸⁸ erhält alte Illusionen aufrecht und nimmt – mindestens einstweilen – wenig von der allgemeinen kapitalistischen Krise und deren neuen Folgen zur Kenntnis (um dann – wie bei Bells Darstellung der „kulturellen Widersprüche des Kapitalismus“ – in die fast Spenglersche Tonart der Krisendiagnose zu verfallen). Sie kann aber die Themen und Probleme der Krise nicht vermeiden. Diese manifestieren sich in ihr auch unmittelbar, insofern auch bei Brzezinski, der einen Quasioptimismus vertritt, die postulierte „dritte amerikanische Revolution“, von der postindustriellen „technetronischen Gesellschaft“ getragen, die Krise des Liberalismus zu lösen habe; im Prozeß dieser Krise bleiben die USA ohne einheitsstiftende Werte und kulturelle Institutionen¹⁸⁹. Die bloße Feststellung dieser Krise nach dem Schema des Krisenmythos verweist auf die Zweideutigkeit der technizistisch-szientistischen Theorie der postindustriellen Gesellschaft: sie kann die Überbrückung der konstatierten Krise des Bewußtseins, die erheischte integrierende Idee und Gewißheit nicht von dem positivistisch aufgefaßten Wissen, dem theoretischen Technizismus oder der technizistischen Theorie, der „intellektuellen Technologie“ (bei Beil als das Novum und Wesensmerkmal der postindustriellen Gesellschaft hingestellt) erwarten.¹⁹⁰ Die Tatsachen der Krise offenbaren sich in Bells' erster monographischer Darstellung dieser Theorie (1973), insofern er den Lehrsatz vom Entschwinden des Klassenkampfes mit der Behauptung und Prognose ergänzt, die Politisierung der Entscheidungen bringe immer mehr „Gruppenkonflikte“ mit sich.¹⁹¹ Jene Krise ist aber indirekt durch die grundlegende Diagnose der heutigen Theorie der postindustriellen Gesellschaft, ihre Doppelsinnigkeit, das Wanken der forcierten und laut verkündeten „sozialtechnologischen“ Sicherheit und Zuversicht vermittelt. Schon Brzeziński's Fragestellung rekapituliert das Gebilde der überlieferten Krisenbilder: kraft des technischen und wissenschaftlichen Fortschritts verfilze sich die ökonomische Macht mit der politischen; diese Macht „wird unsichtbar, und das Gefühl der Vergeblichkeit des einzelnen stärker“; „während unsere unmittelbare Wirklichkeit zerbröckelt, saugt die globale Wirklichkeit den einzelnen immer mehr ein, umschlingt und bezwingt ihn auch manchmal“.¹⁹² Brzezinski's Auffassung zufolge sei es möglich, über die Krise hinauszugehen; [198] der charakteristischen Zweideutigkeit seiner Konzeption gemäß heißen dennoch die technizistisch-szientistischen Methoden der „technetronischen Gesellschaft“ und „Revolution“ keine Auflösung der Krise: Brzezinski's Buch schließt mit der These, daß „in der technetronischen Gesellschaft die Philosophie und die Politik entscheidend sind“¹⁹³. Bei Beil tut sich eine unüberbrückbare Kluft zwischen der „Sozialstruktur“ (worunter

¹⁸⁸ So ignorierte Bell 1973 veröffentlichtes Buch noch die Schwierigkeiten des Keynesianismus (vgl. D. Bell, *The Coming of Post-Industrial Society*, p. 23), später, bei der Darstellung der „kulturellen Widersprüche des Kapitalismus“ bringt er aber die Krise des Liberalismus mit dem Scheitern des Keynesianismus in Zusammenhang (vgl. D. Bell, *Die Zukunft des Westens*, S. 239).

¹⁸⁹ Vgl. Z. Brzeziński, *Between Two Ages*, p. 241. – Diese Krisenstimmung des Liberalismus, das Gefühl, daß im „traditionellen“ Begriff der liberalen Demokratie Mythos und Realität verflochten sind, treten in Brzezinski's Überlegungen später noch ausgeprägter in Erscheinung; er schreibt nämlich den Zustand, daß sich die USA „in einer feindlichen Welt“ zu befinden scheint, der einseitigen Hervorhebung des Begriffs der liberalen Demokratie zu. (Vgl. Z. Brzeziński, *America in a Hostile World*, pp. 65 ff.) Die USA gerate in eine „philosophische und politische Isolation“, die auch einen ökonomischen und sozialen Charakter annehmen könne: Brzezinski transponiert die Gegensätze der USA zur „Dritten Welt“ und die Unterschiede zwischen den Formen des staatsmonopolistischen Steuerungssystems in den USA und in Westeuropa ins Philosophische und bringt diese Widersprüche bzw. Unterschiede auf einen gemeinsamen Nenner. Um diese Isolation zu überwinden oder zu vermeiden, empfiehlt er – statt das Schlagwort der liberalen Demokratie – das des „Primats der Freiheit“ und der „zentralen Stellung des Pluralismus“ in den Vordergrund zu kehren. (Ebenda, pp. 76 ff.)

¹⁹⁰ Vgl. D. Bell, *The Coming of Post-Industrial Society*, pp. 29 f.

¹⁹¹ Ebenda, pp. 482 f.

¹⁹² Z. Brzeziński, *Between Two Ages*, pp. 13.

¹⁹³ Ebenda, p. 309. – Nach Brzeziński sei die Krise vorwiegend philosophischer Natur; „die Krise der amerikanischen Kultur“, „die Umwälzung in den amerikanischen Werten und Kultur, die Vertrauenskrise sowie die verschärften ethnischen Spaltungen“ rührten daher, daß die „postindustrielle technetronische Arts“ philosophisch bzw. kulturell nicht vorbereitet war. (Z. Brzezinski, *America in a Hostile World*, p. 84) – „Eine Gesellschaft, die an nichts glaubt, ist eine Gesellschaft in Auflösung. Eine der Gefahren, die den Westen bedrohen, ist der Verlust des Glaubens. Und glauben, daß kann nicht heißen: Konsum. Der Westen hat seine Legitimationsgrundlage zusehends verschoben, von einem

die Wirtschaft, die Technologie und das Beschäftigungssystem zu verstehen sei) und der „Kultur“ („dem symbolischen Ausdruck der Bedeutungen“) auf: „die Sozialstruktur wurzelt in der funktionalen Rationalität und der Effektivität, die Kultur aber in der antinomischen Rechtfertigung der Hervorkehrung des Selbst.“¹⁹⁴ Das Bewußtsein dieser Zwiespältigkeit stellt letztlich auch die vorausgesetzte Rationalität der „Sozialstruktur“ in Frage. Beil mißt einerseits seinen theoretischen Begriffen – auch den Kategorien der postindustriellen Gesellschaft und der Rationalität – einen „idealtypischen“ Charakter bei, die „Idealtypen“ faßt er im Sinne des Vaihingerschen „Als ob“ auf, siedelt sie also im gemeinsamen Grenzgebiet des positivistischen Relativismus und des lebensphilosophischen Voluntarismus an. Der Nebel des Krisenmythos „senkt sich andererseits auch über die Inhalte der „sozialtechnologischen“ und szientistischen Grundsätze der Theorie der postindustriellen Gesellschaft. Nach diesen dominiere in der postindustriellen Gesellschaft nicht die Industrie, nicht die Produktion, sondern das theoretische Wissen, und seien die ökonomischen Zustände und Prozesse durch die Politik bestimmt. Diese beiden Behauptungen wären aber nur dann aneinanderzuschließen, wenn Bells Konzeption einerseits der theoretischen Erkenntnis die Politik unterordnen, andererseits die absolute Trennung der „Sozialstruktur“ von der „Kultur“ (die von vornherein außerhalb des von Max Weber entlehnten Rationalitätsbegriffs plaziert ist) aufrechterhalten könnte. Beil ordnet aber der dem theoretischen Wissen beigemessenen Funktion die Politik über; so vermeidet er, den Wissenschaftsfetischismus ad absurdum zu führen, indem er ihn zugunsten des Politikfetischismus einschränkt, schließlich preisgibt. Sein Politikfetischismus ist auch doppelsinnig: Beil setzt das zunehmend technische Wesen der Politik, der politischen Entscheidungen voraus¹⁹⁵, ist jedoch, Max Weber folgend, der Meinung, daß in der Politik – außer der „Zweckrationalität“ – „die Hoffnungen der Rationalität schwinden“¹⁹⁶. Auch gelingt es ihm nicht, an der Trennung von „Sozialstruktur“ und „Kultur“ durchgängig festzuhalten; seiner Konklusion entsprechend bestimme letzten Endes das Wertsystem der „Kultur“ die Ökonomie.¹⁹⁷ In der Lehre der postindu-[199]striellen Gesellschaft nimmt die politische Philosophie die Stelle der politischen Ökonomie ein; diese Philosophie habe das politische „Ethos“ zu artikulieren. Bell setzt sich mit manchen apokalyptischen Zukunftsbildern, auch mit dem Forresterschen „Modell“ auseinander; seine Ansicht beschwört dennoch das Gebilde des Krisenmythos

transzendentalen Bild des Menschen zu einer Orientierung auf Bruttosozialprodukt und Prokopfeinkommen. Das reicht nicht aus. Deswegen sagte ich, wir brauchen spirituelle Führung“, schreibt Brzezinski. „Einer der Faktoren, die den Westen in den vergangenen Jahren so sehr geschwächt haben, ist das, was man den liberalen Skeptizismus nennen könnte: an nichts glauben, alles heruntermachen, Grundüberzeugungen wie Religion oder Patriotismus verhöhnen, alle Aufmerksamkeit auf materiellen Konsum richten.“ (In: Die Zeit, Nr. 43/1977)

¹⁹⁴ D. Bell, *The Coming of Post-Industrial Society*, p. 477. – Dies ermöglicht der Theorie der postindustriellen Gesellschaft, in ihrem Krisenbild dem neoromantischen Subjektivismus und anarchistischen Ich-Kult der „Neuen Linken“ Platz zu gewähren. (Das Thema der Bestrebungen der „Neuen Linken“, der Aktionen von Intellektuellen und Jugendlichen, das in Brzezinskis Buch im Vordergrund stand, ist schon bei Bell sekundär.) Seitens der „Neuen Linken“ nimmt unter anderen Roszak den Gedanken der postindustriellen Gesellschaft in einer „kritischen“ Form an, die fast ausschließlich gegen die Wissenschaftlichkeit, die Objektivität gerichtet ist; dieser exaltierte Mystizismus scheint der konservativsten „Kulturkritik“ anverwandt zu sein. (Vgl. Th. Roszak, *Where the Wasteland Ends. Politics and Transcendence in Postindustrial Society*, London 1973). – Eine – von Roszaks unterschiedliche – „neue linke“ Abwandlung der Theorie der postindustriellen Gesellschaft rührt von Touraine her; vgl. A. Touraine, *The Post-Industrial Society, Tomorrow's Social History: Classes, Conflicts and Culture in a Programmed Society*, New York 1971. – Mitte der 70er Jahre stellt Touraine fest: „... wir haben ein Jahrzehnt durchlebt, in dem in allen Bereichen des gesellschaftlichen Lebens ein Donnerschlag dem anderen folgte, bis der Gedanke einer allgemeinen Krise ans Licht trat.“ Touraines Krisenauffassung folgt dem im heutigen bürgerlichen Bewußtsein üblichen Gebilde; er sucht sogar nach einem Konzept, das tiefer und radikaler scheint als das der Krise. (Vgl. A. Touraine, *Krise oder Mutation?*, in: A. Touraine/H. P. Dreitzel/S. Moscovici/R. Sennett/R. Supek/N. Birnbaum, *Jenseits der Krise. Wider das politische Defizit der Ökologie*, Frankfurt am Main 1976, S. 21) In dieser Auffassung der „Mutation“ tritt die Einstellung der „posthistoire“, die vom Gedankengut des Konservatismus herührt, zutage. „Wir haben uns dazu entschlossen, unseren Blick auf das zu lenken, was jenseits der Krise liegen könnte. Stoßen wir dort nicht auf das ‚Ende der Gesellschaft‘; nicht das Ende der Welt, wohl aber eines bestimmten Typus von Gesellschaft?... Aber lassen wir nicht gerade in diesem Augenblick die Stufe der ‚historischen‘ Gesellschaften, die man in ihrem Sein und ihrem Handeln, in ihrer Struktur und ihrer Genese untersuchen muß, hinter uns?“ Touraines Ansicht, die die Gesellschaft als Realität in Abrede stellt – „Ja, die Gesellschaft hat kein eigenes Dasein mehr“ – begegnet Bells These vom Verschwinden der sozialen Wirklichkeit. (Vgl. A. Touraine, *Einführung*, in: ebenda, S. 13 f.)

¹⁹⁵ D. Bell, *The Coming of Post-Industrial Society*, p. 344.

¹⁹⁶ Ebenda, p. 365.

¹⁹⁷ Ebenda, p. 279.

herauf, wobei er in einer neuen Philosophie bzw. in der Rückkehr zur Religion Erlösung und Ausweg sucht. Das Programm dieser neuen Philosophie, ihre Thesen und Termini erinnern zum einen an den „kritischen Rationalismus“. Basiert dieser – als überwiegend positivistische Philosophie der „Sozialtechnologie“ – auf der Annahme des lebensphilosophischen Krisenmythos und gelangt zu ihm, so gilt die mythisierte Krise als Anfangs- und Endpunkt auch der technizistisch-szientistischen Auffassung von Bell. Zum anderen ist aber der Gedanke vom anthropologischen Verhängnis des Menschen, seiner ursprünglichen Krisenhaftigkeit, seines unaufhebbaren Zwiespalts das letzte Wort in dieser sich nach dem „wissenschaftlichen Ethos“ orientierenden Konzeption: „die tiefwurzelnde Spannung“ zwischen der mörderischen Aggression und der Suche nach der Ordnung der Kunst und des Lebens, nach der Harmonie „bestimmt die soziale Welt, ermöglicht die Anschauungsweise einer Utopie, die vielleicht realistischer ist als ein sich hier und jetzt auf Erden verwirklichendes Himmelreich, wonach der moderne Mensch sucht“.¹⁹⁸ In Bells Schilderung der „kulturellen Widersprüche des Kapitalismus“ – dieses Buch ist nur drei Jahre später erschienen als das über die postindustrielle Gesellschaft – herrscht schon offensichtlich das Motiv des Krisenmythos vor. Dem veränderten Stellenwert des Krisenmotivs entspricht seine inhaltliche Modifikation: das Bild des geistigen Verfalls des Abendlandes, die Darstellung der drohenden Spannungen – nicht nur in den USA, sondern auch in der ganzen „westlichen“ Gesellschaft¹⁹⁹ –, der überwuchernde Pessimismus rufen die düstersten Gemälde der spätbürgerlichen Krisenliteratur in Erinnerung und berufen sich auf diese. Die „sozialtechnologische“ Zuversicht und Sicherheit, die der Theorie der postindustriellen Gesellschaft – mindestens zum Teil – eigen sind, schwinden zwar nicht völlig, treten aber in den Hintergrund der Konzeption. Die Trichotomie der Gesellschaft („technoökonomische Struktur“, „politische Ordnung“, „Kultur“) und ihre unterschiedlichen „axialen Prinzipien“ sind hier nicht nur und nicht so sehr Als-ob-Charakter, sondern auch und mehr substantieller Natur; im „Auseinanderfallen der Bereiche“ liegen die „strukturellen Spannungen in der Gesellschaft“²⁰⁰. Ursprung und Wesen der Krise werden hier – dem Ansatz von Nietzsche, Kierkegaard, Max [200] Weber folgend – im Geistigen, in der „Kultur“, bzw. im Widerspruch zwischen dieser und der „funktionalen Rationalität“ angesiedelt; dieses stereotype Verfahren des spätbürgerliche Bewußtseins, das sich in Bells Krisendarstellung mit der Umdeutung des staatsmonopolistischen Kapitalismus in die postindustrielle – „staatlich gelenkte“ – Gesellschaft und mit dem Anschein der Trennung des derzeitigen bürgerlichen Liberalismus vom Kapitalismus verknüpft, ermöglicht, seiner Neuauflage des „kulturkritischen“ Krisenbewußtseins auch pessimistisch-kritische Reflexionen über Schicksal und Aussichten des Kapitalismus zu subsumieren. Die „anti-kognitive und anti-intellektuelle Stimmungslage“, der Kult des Wahnsinns erscheinen in diesem Krisenbild zwar als Zeichen der Dekadenz, aber als Symptome eines antibürgerlichen Verfalls. Die „Sozialtechnologie“ – die in der postindustriellen Gesellschaft zu triumphieren habe – erweise sich angesichts der Kulturkrise als ohnmächtig. Die „soziale Welt“ selber sei von der geistigen Krise betroffen: die „Sozialstruktur“ schlechthin bilde eine verdinglichte Welt, zugleich büße sie dennoch ihre Realität ein²⁰¹, verwandle sich ins Subjektive und Krisenhafte: „Realität ist nicht ‚draußen‘, und der Mensch ist ‚allein und voller Angst in einer Welt, die er nie gemacht hat‘ ... Die Gesellschaft wird mehr und mehr zu einem Bewußtseinsnetz, zu einer Art Phantasiebild, das wir als gesellschaftliche Konstruktion zu verwirklichen trachten ... Wird die natürliche Welt von Schicksal und Zufall regiert, die technische von der Rationalität und Entropie, dann kann die soziale Welt nur als Leben in ‚Furcht und Schrecken‘ charakterisiert werden.“²⁰² Um seine Einschätzung der geistigen Situation der Gegenwart zu versinnbildlichen, führt Beil eine Zen-Parabel an: nach langem Wandern in der Wüste setzen sich zwei Männer still hin. Beide schweigen. Dann bemerkt der eine: „Mein Gefährte ist verloren.“ Viel später, nach langem Schweigen antwortet der andere: „Nein, ich bin nicht verloren. Ich bin hier. Der Weg ist verloren.“²⁰³ Bells Krisenerklärung zufolge ist der „Weg“ verloren, dominiert das „alles durchdringende

¹⁹⁸ Ebenda, p. 488.

¹⁹⁹ Vgl. D. Bell, Die Zukunft des Westens, S. 284 ff.

²⁰⁰ Ebenda, S. 23.

²⁰¹ Dieser Gedanke ging schon in die frühere Bellsche Konzeption der post-industriellen Gesellschaft mit ein. (Vgl. D. Bell, The Coming of Post-Industrial Society, p. 488)

²⁰² D. Bell, Die Zukunft des Westens, S. 181 ff.

²⁰³ D. Bell, Toward the Great Instauration: Reflections on Culture and Religion in a Postindustrial Age, in: Social Research, Vol. 42, No. 3/1975, pp. 412 f.

Gefühl der Orientierungslosigkeit“, ist der Mensch „entwurzelt“, „kann nur kultureller Wanderer sein, ohne Heim, in das er zurückkehren könnte“, weil er die Religion preisgegeben hat, weil das Sakrale zerstört wurde.²⁰⁴ Die Rückkehr zur Religion, die Wiederherstellung des Sakralen, die Blickrichtung in die Vergangenheit bei der Begegnung der „existentiellen Fragen“ – und eine neuformulierte „öffentliche Philosophie“, damit „eine neue Bestärkung des Liberalismus“ – sollen also Lösung und Erlösung verheißen, ohne die Möglichkeit, das fatale „Auseinanderfallen der [201] Bereiche“, das heißt den vermeinten Ursprung der Krise und des Krisenbewußtseins aufzuheben.

9. Die Theorie der postindustriellen Gesellschaft deutet im mehrfachen Sinn auf das Innewerden *eines neuen Bedarfs an Ideologie und des Bedarfs einer neuen Ideologie* im bürgerlichen Denken hin. Statt eines „zerbröckelten, mikroskopischen Verständnisses“ der Teile ist die Theorie der postindustriellen Gesellschaft gewillt, die Eröffnung einer „größeren Perspektive“ zu sein²⁰⁵: sie drückt an sich selbst das Bedürfnis der Ideologie aus, das in ihrem Inhalt auch formuliert ist, ihre Schlußfolgerung besagt eben die Unentbehrlichkeit einer umfassenden Idee, universellen Überzeugung, neuen philosophischen Anschauung und Vision. Diese begehrte und erheischte idealistische philosophische Ideologie ist aber einerseits dem theoretisch-wissenschaftlichen Wissen nicht zu unterordnen, das in der Theorie der postindustriellen Gesellschaft auf positivistische Art gedeutet und fetischisiert wird, andererseits verstößt die Forderung einer solchen Ideologie direkt gegen die Ende-der-Ideologie-These, an der Beil, Brzezinski oder Kahn mehr oder minder festzuhalten trachten.²⁰⁶ Ihre Auffassung tendiert trotzdem zur Konstruktion einer neuen Ideologie; als Beil Ende der 60er Jahre die Zeichen einer geistigen Krise signalisierte,²⁰⁷ behauptete er die Erforderlichkeit eines „neuen Humanismus“; Anfang der 70er Jahre ist er der Ansicht, „das Fehlen eines Systems von tief eingewurzelten Überzeugungen ist der kulturelle Widerspruch der Gesellschaft, die ernsteste Herausforderung ihres Fortbestehens“.²⁰⁸ Mitte der 70er Jahre beklagt Beil „das Fehlen jeder kohärenten Moral und philosophischen Lehre“, und diese Feststellung befindet sich im Zentrum seines Krisenbildes; um die Krise zu überwinden, fordert er eine „explizit formulierte öffentliche Philosophie“²⁰⁹. Die Ende-der-Ideologie-Konzeption sieht sich also zum Rückzug genötigt; Lipset weicht zurück, indem er die Ende-der-Ideologie-These zu einer „empirischen Hypothese“ herabsetzt und offen auf den angeblichen Abstieg der revolutionären Ideologie der Arbeiterklasse beschränkt.²¹⁰ Die bürgerliche Ideologie benutzt zwar auch fernerhin das öfteren das Argument einer allgemeinen Ideologiefindlichkeit gegen die wissenschaftliche Ideologie der revolutionären Arbeiterbewegung, des realen Sozialismus; doch haben die Losung und der Gedanke des Endes der Ideologie eine verhängnisvolle Wunde erhalten: diese These stellte sich als Ideologie der Verteidigung des kapitalistischen Systems heraus²¹¹, die aber in der neuen Phase der Krise für die Apologie ungenügend ist. Shils, der selbst der Ende-der-Ideologie-Schule angehörte, hat schon in den späten 60er [202] Jahren konstatiert, daß zur Zeit der Krisen die

²⁰⁴ Vgl. D. Bell, Die Zukunft des Westens, S. 110 ff.

²⁰⁵ Z. Brzeziński, Between Two Ages, p. XIV.

²⁰⁶ Vgl. unter anderem ebenda, p. 117 f. – H. Kahn/B. Bruce-Briggs, Angriff auf die Zukunft, S. 125. – D. Bell, The Coming of Post-Industrial Society, pp. 34, 76. – Bell relativiert aber Mitte der 70er Jahre das frühere Konzept des Endes der Ideologie. Ihm zufolge setzte dieses Konzept in den 50er Jahren bei der Desillusionierung linker Intellektueller an. „Wir wollten damit sagen, daß die älteren politischen Ideen der radikalen Bewegung sich erschöpft hatten und nicht mehr Kraft genug besaßen, um unter den Intellektuellen Ergebnisse zu erzwingen oder Leidenschaften zu entfachen.“ (D. Bell, Die Zukunft des Westens, S. 58) Die Ende-der-Ideologie-Konzeption hat aber in den 50er und den frühen 60er Jahren – mindestens verbal – das Ende der Ideologie *im allgemeinen* behauptet und auf eine eigene universelle „positive Auffassung“ verzichtet, deren Fehlen jetzt Bell als geistiges Krisenzeichen darstellt.

²⁰⁷ „Die alten Ideologen des Westens sind erschöpft. Die geistige und politische Haltlosigkeit ist offenkundig.“ (D. Bell, Die nachindustrielle Gesellschaft, in: Das 19. Jahrhundert, S. 363)

²⁰⁸ D. Bell, The Coming of Post-Industrial Society, p. 480.

²⁰⁹ Vgl. D. Bell, Die Zukunft des Westens, S. 95, 288 f.

²¹⁰ Vgl. S. M. Lipset, Ideology and No End. The Controversy Till Now, in: Encounter, Vol. XXXIX, No. 6/1972, pp. 19 ff. – Vgl. auch Decline of Ideology?, ed. by M. Rejai, Chicago/New York 1971.

²¹¹ „Vor nicht so langer Zeit sagten unter anderen Raymond Aron, Daniel Bell und Seymour Martin Lipset in den westlichen industrialisierten Ländern die Erschlaffung der ideologischen Leidenschaft selbstsicher vorher ... Tatsächlich war dies selber eine Ideologie; eine unausgesprochene Ideologie, dennoch eine Ideologie, die das bestehende Sozialsystem rationalisierte und unterstützte.“ (In: Times Literary Supplement, 5.5.1972, p. 507)

Neigung zur Ideologie erstarkt.²¹² Anfang der 70er Jahre ist schon die Richtung der „Re-Ideologisierung“ festzustellen; sie geht – auch nach bürgerlichen Beobachtern – mit der zunehmenden Anziehungskraft des Marxismus einher, der als Ideologie von der Ende-der-Ideologie-Auffassung totgesagt wurde.²¹³ Drei Momente spielen in der Zwiespältigkeit der „Re-Ideologisierung“ mit: das Innwerden des Scheiterns der bisherigen bürgerlichen Ideologien, die Suche nach einer neuen „westlichen“ Ideologie, einer Alternative gegen den Marxismus und die Erfahrung der unbeheblichen Schwierigkeiten des Konstruierens einer neuen umfassenden bürgerlichen Ideologie. Die Ende-der-Ideologie-Schule unterzieht ihre These allmählich einer stillen Revision – und versucht, derart eine neue Ideologie zu gestalten; der offene Konservatismus fordert aber expressis verbis eine neue Ideologie (bzw. eine Neuformulierung der alten apologetischen Ideologien). Toynbee zufolge „tut eine neue Ideologie not“, die „eine neue, das Ganze des Lebens umfassende philosophische und religiöse Anschauung sein muß“.²¹⁴ Steinbuch verlangt die ideologische Verteidigung des bestehenden Systems und die Ablehnung der Ideologielosigkeit²¹⁵ unter Hinweis auf den Begriff der postindustriellen Gesellschaft betont Rohrmoser die Notwendigkeit einer neuen „postmarxistischen“ Theorie²¹⁶. Wird aber vom Standpunkt des sozialreformistischen Liberalismus der Anspruch des offenen Konservatismus auf eine neue allgemeine Sozialtheorie abgewiesen (wobei dieselbe postindustrielle Gesellschaft hier als Gegenargument in Erscheinung tritt)²¹⁷, so zeigt sich nicht nur die Zwiespältigkeit der Theorie der postindustriellen Gesellschaft, sondern kommen auch die unüberwindbaren Schwierigkeiten des Zustandebringens der begehrten neuen Ideologie, globalen bürgerlichen Theorie an den Tag, die in jeder neuen Situation wieder auferstehen, und desto peinlichere Konsequenzen tragen, je dringlicher der Bedarf an dieser umfassenden Theorie, an dieser neuen Ideologie zu sein scheint. Das spätbürgerliche Denken ist nicht imstande, einerseits seinen Pluralismus zu überwinden, andererseits die gesellschaftliche Totalität zu begreifen. Eine neue, umfassende, dem Marxismus entgegenstehende Ideologie wäre nur dann möglich, wenn die heutige bürgerliche Attitüde über ihren inhärenten Pragmatismus hinausginge, der sich in dem derzeitigen Krisenzustand als Ballast für die Abwandlungen der Apologie erweist, die mit einem historischen Anspruch auftreten – wie die „Grenzen-des-Wachstums“-Auffassung²¹⁸ oder die politische Ideologie mit einem weiteren Horizont²¹⁹. Dieser Ballast ist aber ebensowenig abzuwerfen, wie die [203] anderen sozialen und theoretischen Hindernisse der Gestaltung einer globalen und einheitlichen bürgerlichen Ideologie zu bewältigen sind.²²⁰ Neben dem Bewußtsein des Bedarfs an einer neuen Ideologie, des neuen Bedarfs an einer Ideologie tritt deshalb –

²¹² Vgl. E. Shils, Ideology. The Concept and Function of Ideology, in: International Encyclopedia of Social Sciences, Vol. 7, p. 75. – Über die Notwendigkeit einer neuen Ideologie und die neue Notwendigkeit einer Ideologie für die heutige Apologie des amerikanischen Kapitalismus vgl. z. B. G. C. Lodge, The New American Ideology, New York 1976.

²¹³ „Noch zu Beginn der sechziger Jahre war oft von Entideologisierung die Rede. Damals mochte es tatsächlich den Anschein haben, als gebe es außerhalb der in ihrer Ideologie erstarrten kommunistischen Welt in zunehmendem Maße nur noch Sachprobleme. Inzwischen sind wir Zeugen einer augenfälligen Reideologisierung geworden. Der *Marxismus*, längere Zeit für tot gehalten und von den Sozialdemokraten des Westens zum alten Eisen geworfen, hat ein Comeback erlebt, das kaum jemand für möglich gehalten hätte.“ (In: Neue Zürcher Zeitung, 3.5.1970)

²¹⁴ A. Toynbee, Surviving the Future. p. 43. – „Die Menschheit ist in eine Periode ihrer Evolution geraten, in der die Reflexion und Information über ihre letzten Ziele notwendig sind, um zu überleben.“ (J. Fourastié, Le long chemin des hommes, p. 205)

²¹⁵ K. Steinbuch, Die humane Gesellschaft, S. 34.

²¹⁶ G. Rohrmoser, Die Herausforderung der Radikalen, S. 35 f. – Über das Bedürfnis der Konservativen an „Konzepten und Zielen“, „welche nicht nur die Marschroute der Politik erkennbar machen, sondern auch die Einstellung der Menschen spürbar beeinflussen, und die „wachsende Orientierungskrise“ zu lösen haben, vgl. R. v. Weizsäcker, Die Krise als Chance, Stuttgart 1975.

²¹⁷ Vgl. H. Grebing, Was ist vom Anspruch der Neo-Konservativen auf eine neue Theorie geblieben?, in: Die Neue Gesellschaft, H. 1/1976, S. 23.

²¹⁸ Forrester beklagt, daß „die politische Voraussicht selten über die nächsten Wahlen hinausgeht und man in der Geschäftswelt selten weiter als einen Zyklus von 5.10 Jahren vorausblickt.“ (In: U. S. News and World Report, 3.11.1975, p. 88)

²¹⁹ Vgl. J. Reston, Looking at the Past and to the Future, in: International Herald Tribune, 29.-30.11.1975.

²²⁰ Dementsprechend plädiert Amitai Etzioni ganz offen für einen Eklektizismus in der Sozialtheorie; er befürwortet eine Kombination von Aufklärung, Voluntarismus und Wertbeschäftigung. (Vgl. A. Etzioni, Social Problems, Englewood Cliffs, N. J. 1976, pp. 170 f.)

bei Liberalen wie bei Konservativen – die Illusion von der Unnötigkeit der Ideologie²²¹, neben der Suche nach einer Ideologie tritt der Glaube an das Ende der Ideologie wieder zutage.

10. Im sich neugestaltenden Kreis des Endes der Ideologie und der Suche nach einer neuen umfassenden Ideologie kommt das Gebilde der *philosophischen Krise* zum Vorschein, die sich im notwendigen Scheitern der Suche nach einer neuen globalen Ideologie offenbart. Auf Grund politischer Erwägungen ist Brzezinski bestrebt, der Freiheit im Zeichen der amerikanischen Suprematie „einen breiteren Sinn“ zu geben; seinem Glauben nach sei der amerikanische Kapitalismus fähig, „ein soziales Gerüst für die Synthese von der äußeren und inneren Dimension des Menschen zu errichten“: „diese Synthese entsteht letztlich aus dem derzeitigen heftigen Konflikt des irrationalen Personalismus der ‚Humanisten‘ und des unpersönlichen Rationalismus der ‚Modernisten‘.“²²² Die erheischte philosophische Synthese sieht Brzezinski in der Vereinigung der positivistischen Wissenschaftsauffassung und des anthropologischen Idealismus, in einem „rationalen Humanismus“, der die Religion bejaht. Die Elemente dieser Synthese – der Positivismus und die Lebensphilosophie – sind aber die grundlegenden Momente der Krise der gegenwärtigen bürgerlichen Philosophie; weder ist ihr Zwiespalt aufzulösen, noch sind sie in eine dauerhafte Synthese einzubeziehen. Die philosophische Krise erweist sich nicht nur als Ausdruck der Krise der heutigen bürgerlichen Geistigkeit, sondern auch als Motiv des allgemeinen Krisenbewußtseins: eine globale Auffassung, eine umfassende gedankliche Alternative ist nur auf eine einheitliche, die Totalität begreifende Philosophie zu gründen; und fehlt diese, so erleidet die Suche nach einer neuen ideologischen Synthese Schiffbruch. Woran kann sich die bürgerliche Suche nach einer neuen Synthese einer entsprechenden Philosophie orientieren? Lediglich an den Produkten der philosophischen Krise, an den modifizierten Formen der Hauptrichtungen: am „kritischen Rationalismus“, an der „Seinsphilosophie“, am „hermeneutischen“ Idealismus, vielleicht an den erneuerten Varianten des früheren Positivismus oder des objektiven Idealismus. Wie könnte aber der „kritische Rationalismus“ eine neue ideologische Synthese, eine umfassende gedankliche Alternative, eine globale Auffassung begründen, da er behauptet, über die menschliche Geschichte [204] und die Gesellschaft sei keine globale Vorstellung möglich, gäbe es keine umfassende gedankliche Alternative?²²³ Wie wäre die „Seinsphilosophie“ mit dem – wenn auch positivistisch gedeuteten – Geist der Wissenschaft zu integrieren, da jene Philosophie ein Widersacher des Geistes der Wissenschaft ist?²²⁴ Wie könnte sich eine die Praxis der Gegenwart reflektierende, sie orientierende allgemeine Anschauung auf den „hermeneutischen“ Idealismus gründen, da diesem zufolge die Gegenwart in der Vergangenheit gefangen sei, da die objektiv-materielle Praxis außerhalb seiner Problematik liegt, da der „hermeneutische“ Idealismus nicht imstande ist, eine umfassende Konzeption zu bilden? Dieselbe Krise, die für die bürgerliche Apologie die Suche nach einer ideologischen

²²¹ „Die Suche nach einer ‚Ideologie‘ ist auf jeden Fall ein Kompliment für die glücklichen Besitzer einer solchen ... Die westlichen Politiker aber haben es nicht nötig, aufzubrechen zur Suche nach einer Ideologie.“ (N. Benckiser, Was ist Ideologie?, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung, 19.7.1975)

²²² Z. Brzeziński, *Between Two Ages*, pp. 270 ff. – Nach einer ähnlichen „synthetischen“ – eher synkretischen – Philosophie trachtet auch Bell; die von ihm geforderte „öffentliche Philosophie“ müsse – wenn sie der Logik von Bells Ausführungen entspreche – mit der Wiederherstellung des Religiösen übereinstimmen, zugleich aber besteht Bell zufolge der Vorzug der Philosophie darin, daß „sie eine rationale Richtschnur festlegt und für die Folgerichtigkeit der ‚Anwendung‘ sorgt, damit die Handlungen nicht willkürlich oder nach Laune erfolgen ...“ (D. Bell, *Die Zukunft des Westens*, S. 288)

²²³ Angesichts dieses Bedürfnisses betrachtet sich der „kritische Rationalismus“ entweder als eine universelle Philosophie, wie beim späten Popper und insbesondere bei Hans Albert, oder er verzichtet auf seinen Allgemeingültigkeits- und Ausschließlichkeitsanspruch, um eine pragmatisch geprägte neue „Wiedervereinigung der Philosophie“ anzustreben, wie bei Hans Lenk. Erkauft im ersten Fall der „kritische Rationalismus“ den Universalitätsanspruch um den Preis der Bloßstellung seiner Antinomien, so faßt er sich im zweiten Fall als inhaltsleer auf, bzw. gibt er seinen eigenen Inhalt preis. „Der kritische Rationalismus scheint eher ein Sammelbecken methodischer Anweisungen zu sein, er ist noch keine inhaltliche Philosophie: Sein methodisches Skelett muß gleichsam erst mit philosophischem ‚Fleisch‘ versehen werden; nur auf Methode, nur auf bemalte Kritikverfahren reduziert, wäre die Philosophie zu sehr ‚vom Fleisch gefallen‘.“ (H. Lenk, *Pragmatische Philosophie. Plädoyers und Beispiele für eine praxisnahe Philosophie und Wissenschaftstheorie*, Hamburg 1975, S. 311)

²²⁴ Hochkeppel konstatiert Mitte der 70er Jahre „das Auseinanderbrechen ‚der‘ Philosophie in mindestens zwei fundamentale, gänzlich beziehungslos einander gegenüberstehende Philosopheme oder Denkkulturen“. „Das bunte Spektrum der Philosophie in den siebziger Jahren könnte nicht darüber hinwegtäuschen, daß die gegenwärtige Philosophie an der Wurzel in zwei Teile zerfallen ist, aus denen kein Ganzes sich fügen läßt. Zwei Kulturen des Denkens stehen, so zeigte sich, beziehungsloser denn je einander gegenüber.“ (W. Hochkeppel, *Mythos Philosophie*, S. 69 f.)

Alternative gegen den Marxismus nötig macht²²⁵, verbietet auch das Zustandebringen dieser Alternative. Sie wäre für die Auflösung der gedanklichen Krise, gegen den Marxismus notwendig; die gegen den Marxismus polemisierende Geistigkeit reproduziert jedoch schließlich ihre eigene Krise. Im Geschick des bürgerlichen Krisenbewußtseins kommen die objektiven Notwendigkeiten gegenwärtiger ideologischer Prozesse zur Geltung: dieses Krisenbewußtsein besitzt nicht die Kraft des Barons Münchhausen, der sich am eigenen Schopf aus dem Sumpf zog – der Morast der Dekadenz nimmt es gefangen.²²⁶ Innerhalb der geistigen Krise, des *circulus vitiosus* des Endes der Philosophie und der Suche nach einer neuen Lebensphilosophie, gibt es keinen Stützpunkt für die Überwindung der Krise.

[205]

²²⁵ „Der Bedarf an Philosophie in der ... Charakteristik als Kunst des Entwurfs und der Neuorganisation von Orientierungssystemen wächst in solchen Orientierungskrisen zwangsläufig an, und das ist in der Tat ein weltweit zu beobachtendes Faktum.“ (H. Lübke, *Philosophische Strömungen im 20. Jahrhundert – Ihre Ursprünge und die gesellschaftlichen Entwicklungen*, in: *Die provozierte Gesellschaft. Vorträge eines gesellschaftswissenschaftlichen Seminars in Krefeld*, hrsg. vom Verein Deutscher Eisenhüttenleute/Wirtschaftsvereinigung Eisen- und Stahlindustrie, Düsseldorf 1974, S. 11)

²²⁶ „Die Naivität der Philosophie scheint nun darin zu liegen, daß sie sich für eine Therapie der Krise hält ..., während sie doch selbst nur ein Krisensymptom ist.“ (R. Spaemann, *Philosophie als institutionalisierte Naivität*, in: *Philosophie – Gesellschaft – Planung*, hrsg. von H. M. Baumgartner/O. Höffe/Chr. Wild, München 1974. S. 97)

Zum Verhältnis von philosophischem Krisenbewußtsein und Marxismus

In der gegenwärtigen bürgerlichen Philosophie geht es auch dann um und gegen den Marxismus, wenn sie unmittelbar nur mit ihrer eigenen Existenz beschäftigt ist. Selbst die am meisten abstrakten Fragestellungen im philosophischen Krisenbewußtsein, die scheinbar selbstzweckhafte und harmlose Thematik des Endes der Philosophie und der Suche nach einer neuen Philosophie des Lebens und des Seins beinhaltet die *Auseinandersetzung mit dem Marxismus* als ihr offen ausgesprochenes oder verborgenes Kardinalproblem. Erklärt Ernst Topitsch auf Grund der neopositivistischen Philosophie- und Ideologiekritik den Marxismus für einen Mythos (und wiederholt diese Behauptung und dieses Verfahren bis zum Überdruß)¹, so enthüllt er nur den gesellschaftlichen Sinn der neopositivistischen Antiphilosophie. Als Heidegger das Ende der Philosophie verkündete, warf er in bezug auf den Marxismus nur eine Bemerkung hin; diese Anspielung deutete aber das Antimarxistische der ganzen Auffassung an, die der Heideggerschen Philosophie in der Form einer sich verbergenden Unverborgenheit eigen ist, auch wenn kein Wort über den Marxismus fiel. „Mit der Umkehrung der Metaphysik, die bereits durch Karl Marx vollzogen wird, ist die äußere Möglichkeit der Philosophie erreicht. Sie ist in ihr Ende eingegangen.“² Die Heideggersche Philosophie vermeint, in voller Übereinstimmung mit dem Positivismus, den Marxismus auf dem Friedhof der „Metaphysik“ zu vergraben; und weil sie die Technik für die eigentliche Gefahr der Epoche hält, das Ende der Philosophie aber mit der grenzenlosen und „planetarischen“ Herrschaft der Technik verknüpft, bringt sie den Marxismus mit dieser dem Menschen drohenden Gefahr in Verbindung, wobei sie anstrebt, ihrer Krisenauffassung den Marxismus zu subsumieren, ihn als Merkmal und Teilerscheinung der universellen Krise hinzustellen.³

Der dialektische Materialismus gilt im allgemeinen als Gegenpol der philosophischen Krise und des philosophischen Krisenbewußtseins, die Philosophie der Krise sieht sich mit dem marxistisch-leninistischen [206] Konzept der bürgerlichen Krise konfrontiert. Dem philosophischen Krisenbewußtsein stellt sich der dialektische Materialismus (der den historischen Materialismus als sein wesentliches Moment, als Aspekt einschließt) als eine sich bewegende und entwickelnde theoretisch wissenschaftliche Totalität und nicht als eine ungeordnete Menge unverbundener Thesen entgegen. Wie jegliche wissenschaftliche Theorie ringt auch der dialektische Materialismus mit ungelösten bzw. mit weiterer Forschung harrenden Problemen, und auch seine schon erlangten Lösungen stellen keine Sammlung von unveränderlichen, versteiften Abstrakt-Allgemeinheiten dar, sondern einen systematischen Zusammenhang von Konkret-Allgemeinheiten, die sich in der Dialektik der absoluten und relativen Wahrheit fortbilden. Die Grundlage und der Ansatz zur Lösung der neu aufkommenden oder sich reproduzierenden Probleme bestehen aber darin, daß die marxistische Philosophie – im Kontext des Ganzen des Marxismus-Leninismus – dauerhafte, sich in ihrer Dauerhaftigkeit zugleich bewegende Ergebnisse brachte, eine *theoretische Totalität* wurde, in der die Möglichkeit und die Notwendigkeit weiterer Lösungen, Forschungen und geistiger Auseinandersetzungen liegen. Der dialektische Materialismus erhält und erneuert sich in den Formwandlungen, die durch die Gesellschaftsprozesse, insbesondere den Werdegang des Klassenkampfes, die Entwicklung der (nichtphilosophischen) wissenschaftlichen Erkenntnis, den ideologischen Streit und die innere geschichtliche Logik des marxistischen Denkens motiviert sind. Die Auseinandersetzung mit der philosophischen Krise und dem Krisenbewußtsein geht – direkt und indirekt – als Faktor in den Prozeß dieser Formwandlungen des

¹ Vgl. unter anderem E. Topitsch, *Vom Ursprung und Ende der Metaphysik. Eine Studie zur Weltanschauungskritik*, Wien 1958. – Ders., *Sozialphilosophie zwischen Ideologie und Wissenschaft*, Neuwied am Rhein 1961. – Ders., *Mythos, Philosophie, Politik. Zur Naturgeschichte der Illusion*, Freiburg i. Br. 1969. – E. Topitsch/K. Salamun, *Ideologie. Herrschaft des Vorurteils*, München 1972. – E. Topitsch, *Gottwerdung und Revolution. Beiträge zur Weltanschauungsanalyse und Ideologiekritik*, Pullach bei München 1973. – Ders., *Marx zwischen Mythos und Wissenschaft*, in: *Marxismus ernst genommen*, hrsg. von G. Szczyzny, Reinbek bei Hamburg 1975. – Zur marxistischen Kritik der Auffassungen von Topitsch vgl. J. Kahl, *Positivismus als Konservatismus. Eine philosophische Studie zu Struktur und Funktion der positivistischen Denkweise am Beispiel Ernst Topitsch*, Köln 1976.

² M. Heidegger, *Zur Sache des Denkens*, S. 63.

³ „Die *Krise* des Marxismus ... ist von der Krise der modernen Welt nicht zu trennen, und sie führt zur Krise der Weltgeschichte von morgen“, behauptet Kostas Axelos von seinem heideggerianischen Standpunkt her. (K. Axelos, *Vers la pensée planétaire. Le devenir-pensée du monde et le devenirmonde de la pensée*; Paris 1970, p. 210)

dialektischen Materialismus mit ein: nicht in dem Sinne, daß die marxistische Philosophie die Inhalte der Krise und des Krisenbewußtseins des bürgerlichen Denkens adaptierte, sondern in dem Sinne, daß der Marxismus, gegen dieses polemisch, auf Grund seiner eigenen Fragestellungen und Kategorien, im systematischen Zusammenhang seiner eigenen Theorie gewisse Beziehungen, die er früher weniger oder kaum ausgearbeitet hat oder von denen die Aufmerksamkeit abgelenkt wurde, eingehender untersucht.⁴ Auch die derzeitige Konfrontation von Marxismus und bürgerlicher Philosophie ist nicht auf die bloße Wiederholung der schon erzielten Resultate des dialektischen Materialismus zu reduzieren. Seine Auseinandersetzung mit dem „kritischen Rationalismus“ impliziert die Fortbildung der marxistischen Philosophie, unter anderem, was die Ebenen der Objektivierung der Erkenntnis, die Differenzierung der Kategorie der Entwicklung, den erkenntnistheoretischen Standort des theoretischen [207]schen Wissens und – den Anregungen Engels’ folgend – die philosophischen Aspekte des Induktionsproblems betrifft; die Kritik an der Husserlschen Phänomenologie bringt mit sich das neue Durchdenken der Aktivität der Erkenntnis und der Grenzen sowie der objektiven Bedingungen dieser Aktivität, das Problem des Zusammenhangs zwischen der geistigen Aneignung der Wirklichkeit und der Praxis; die Debatte mit dem „hermeneutischen“ Idealismus schließt die Untersuchung des Spezifischen an der gesellschaftlich-geschichtlichen Erkenntnis der geistigen Phänomene der Vergangenheit ein; in der Polemik gegen die zyklischen Geschichtsphilosophien der Krisenmythen ist die marxistische Erforschung der Unterschiede und Beziehungen zwischen der Bewegung der Gesellschaft als welthistorischer Totalität und der lokalen Entwicklungen der Gesellschaften unerlässlich usw. Die Tatsache der Kontroversen des Marxismus mit der bürgerlichen Philosophie und der Stellenwert der Diskussionsthemen hängen letzten Endes nicht zuallererst vom Ausarbeitungsstand irgendwelcher Momente im dialektischen Materialismus ab; die Skizzenhaftigkeit, Vernachlässigung, Unausgeprägtheit eines Problemkreises kommen gewiß dem Einfluß des Idealismus zustatten; es demonstrieren aber auch in den ökonomischen Diskussionen die beharrliche Heftigkeit und die zentrale Stelle der Polemik um die Kategorien von Wert und Mehrwert (die am meisten ausgearbeiteten Begriffe des Marxismus), daß die geistigen Meinungsverschiedenheiten überwiegend durch *gesellschaftliche* Motive, durch die *theoretische* Bedeutung der Probleme, die jene Motive vermittelt, und nicht zuallererst durch den Stand des marxistischen Wissens bestimmt sind. Das Krisenbewußtsein der bürgerlichen Philosophie deutet die Probleme, die im Marxismus einer Lösung bzw. weiteren Erforschung harren, ihrem universellen Labilitätserlebnis und Relativismus gemäß um; der dialektische Materialismus erscheint im Spiegel der zum Grundprinzip verklärten allgemeinen Ungewißheit als „dogmatisch“, von den neuen Holzwegen des Krisenbewußtseins her dünkt einem der seine Kontinuität und Identität in seinen Wandlungen bewahrende und aufrechterhaltende Marxismus „veraltet“.

Dieses Krisenbewußtsein behauptet die Krise des Marxismus⁵, um sich seinen Gegenpol unterzuordnen, auch den Marxismus ins Krisenbewußtsein einzugliedern, den dialektischen Materialismus als überholt hinzustellen, die These von der *Krise der marxistischen Theorie* anstelle der *marxistischen Theorie der bürgerlichen Krise* zu rücken. Lefebvres Ausführungen sind in dieser Hinsicht symptomatisch: sein „Differentialistisches Manifest“ versucht, die marxistische Konzeption [208] der kapitalistischen Krise vom Standpunkt einer Auffassung umzudeuten und zu kritisieren, die unter

⁴ Die Bedürfnisse der Polemik gegen den Neukantianismus und den Positivismus wirkten bei der Hervorkehrung der erkenntnistheoretischen Problematik in Lenins philosophischer Tätigkeit mit; diese entwickelte sich „in einer Zeit, als die bürgerliche Philosophie sich auf die Erkenntnistheorie besonders spezialisierte und, indem sie sich einige Bestandteile der Dialektik (zum Beispiel den Relativismus) in einseitiger und verzerrter Form‘ aneignete, ihr Hauptaugenmerk auf die Verteidigung bzw. Erneuerung des Idealismus unten und nicht des Idealismus oben richtete.“ (W. I. Lenin, Werke, Bd. 14, S. 333)

⁵ Das Voraussetzen der theoretischen Krise des Marxismus im gebräuchlichen Sinn involviert, daß der Inhalt des Marxismus dem Verlauf der gesellschaftlichen Wandlungen und dem Gang der Erkenntnis nicht entspreche, daß der Marxismus im allgemeinen oder in seiner derzeitigen besonderen Beschaffenheit außerstande sei, die Bewegungstendenzen der Wirklichkeit zu erkennen, bzw. daß die Entwicklung des Marxismus seit Jahrzehnten völlig zum Stillstand gekommen sei. Die These dieser Krise geht dem Wesen nach davon aus, daß der fundamentale Inhalt des Marxismus seine Geltung eingebüßt habe. Jene These wiederholt sich von Zeit zu Zeit in der bürgerlichen Ideologie (und in den verschiedenen Abwandlungen in marxistischen Phrasen verhüllt), und zwar auf solche Weise und in solchem Maße, daß diese Infragestellung die geistige Physiognomie – darum auch das politische Geschick – der revolutionären Arbeiterbewegung beeinträchtigt. Die so

Berufung auf die Differenziertheit die soziale Bestimmung dieser Krise ausschaltet, ihre vorherrschenden Klassenzusammenhänge verwischt. Anstatt des *differenzierten* Begriffs der *bürgerlichen Krise* und gegen diesen wendet sie eine dem bürgerlichen Krisenbewußtsein entsprechende, *abstrakt-allgemeine und undifferenzierte* Krisenvorstellung an, in welcher der ökonomische, gesellschaftliche, politische und ideologische Inhalt der kapitalistischen Krise dem Wesen nach abhanden kommt, welcher aber sowohl der Kapitalismus als auch der reale Sozialismus subsumierbar erscheinen. Die Gedanken Marx' und Lenins schwebten nicht zwischen einem fatalen Katastrophenbewußtsein und einem subjektivistischen Aktionismus, sondern lagen jenseits dieses Dilemmas. Lefebvres „Differentialistisches Manifest“ unterstellt dem Marxismus die falschen Alternativen des bürgerlichen Krisenbewußtseins; deshalb kann es die Krise des bürgerlichen Bewußtseins auf den umgedeuteten Marxismus übertragen und die Krise des Marxismus verkünden. „Was bedeutete und was bedeutet das Wort ‚Krise‘ in der marxistischen Terminologie?“ Lefebvre zufolge „bedeutet es bei Marx das Ende einer Gesellschaft und den Anfang einer anderen; und das *kritische* Moment, das Moment der Aktion, des Übergangs. Diese Bedeutung wurde schon in den Jahren 1929-1933 mehrfach entstellt. Der *Ökonomismus* reduzierte die allgemeine (totale) Krise der Gesellschaft auf die ökonomische Krise, diese aber auf die Krise der Überproduktion, auf die sogenannte zyklische Krise, die, wie es schon Marx nachgewiesen hat, die kapitalistische Gesellschaft von seinen Überschüssen reinigt (auch der Krieg kann diese Funktion erfüllen). Das Wort ‚Krise‘ bedeutete nicht mehr den Moment, wo die kapitalistischen Produktionsverhältnisse außerstande sind, *sich zu reproduzieren*, wo nicht die Produktion der Dinge, sondern die Reproduktion der konstitutiven Verhältnisse der existierenden Gesellschaft aussetzt ... Das marxistische Denken wurde allmählich eingengt, außer der Hypothese der Stockung der Produktion untersuchte es kaum etwas anderes.“⁶ Lefebvre verwirft auch die Leninsche Konzeption von der ungleichmäßigen Entwicklung des Kapitalismus, weil sie „ein Bild heraufbeschwört, bei dem das soziale Ganze in abgesonderte Bruchteile zerbröckelt“. Lefebvres Umdeutung der marxistischen Krisentheorie folgt den Schemata des bürgerlichen Krisenbewußtseins. „Mag es auch weiter möglich sein, daß die moderne Welt in ihrer Totalität – trotz des Kompromisses zwischen den Klassen –, ihrer totalen Krise, also der der Unmöglichkeit der *Reproduk-[209]tion* der gesellschaftlichen Verhältnisse, einer Situation, die Zerstörung, Erneuerung oder Selbstvernichtung sein kann, entgegenschreitet, so wäre auch in diesem Falle nichts evident oder fatal.“ Nach Lefebvre befinde sich auch der Marxismus in der Krise, sei er „in die Schwierigkeiten und vielleicht in die Zerstörung und

des Revisionismus). Lenin hat sich eben gegen diese Ansicht gewandt: er bewältigte die einheitliche Aufgabe der Bewahrung und der Fortbildung des Marxismus. In einem *anderen Sinne* – in dem der theoretischen Krisensituationen der marxistischen Arbeiterbewegung – erwähnte auch Leni die Krise des Marxismus. Diese Krisenzustände aber, in denen die Bewegung der sozialen Verhältnisse, des Klassenkampfes widerscheit, entstehen nicht infolge der Diskrepanz zwischen dem wissenschaftlichen Gehalt des Marxismus und der Realität, nicht infolge des Strandens der marxistischen Theorie, sondern infolge des Verzichts auf ihre grundlegenden Momente bzw. eines pragmatischen oder doktrinären Handhabens der Theorie, das auf ihre Diskreditierung hinarbeitet. Diese Krisensituationen treten nicht deshalb in Erscheinung, weil der Marxismus im objektiven Sinne *fragwürdig wird*, sondern deshalb, weil man die objektive und sich entwickelnde Wahrheit des Marxismus in Theorie und Praxis subjektiv *in Frage stellt* (wobei man diese Infragestellung öfter aufgefaßte Krise des Marxismus implizierte für Leni die Notwendigkeit des Kampfes für den Marxismus. Als Widerspiegelung des „auffallend schroffen Wechsels der Bedingungen des gesellschaftlichen Lebens“ nach 1905 „traten tiefgehender Zerfall, Zerfahrenheit, alles mögliche Wanken und Schwanken, mit einem Wort – eine sehr ernste *innere* Krise des Marxismus in Erscheinung. Die entschiedene Abwehr dieses Zerfalls, der entschlossene und hartnäckige Kampf für die *Grundlagen* des Marxismus trat wieder auf die Tagesordnung.“ (W. I. Lenin, Werke, Bd. 17, Berlin 1962, S. 27) Solche geistigen Krisensituationen kommen auch in späteren Phasen des historischen Verlaufs der gesellschaftlichen Verhältnisse und der Arbeiterbewegung auf, wenn kraft unterschiedlicher Faktoren die Lockung des Pragmatismus, die Anziehungskraft des rechten und/oder „linken“ Opportunismus größer werden. Für die Wiederholungen dieser Krisenzustände der Arbeiterbewegung, für ihre sich in unterschiedlichen Formen und mit modifizierten Inhalten reproduzierenden Abwandlungen gilt Lenins Gedanke: „Über die Fragen, die durch diese Krise aufgeworfen worden sind, kann man nicht mit einer Handbewegung hinweggehen. Es gibt nichts Schädlicheres und Prinzipienloseres als Versuche, diese Fragen mit Phrasen abzutun. Es gibt nichts Wichtigeres als den Zusammenschluß *aller* Marxisten, die die Tiefe der Krise und die Notwendigkeit, sie zu bekämpfen, erkannt haben, um die theoretischen Grundlagen des Marxismus und seine Fundamentalsätze zu verteidigen, welche von ganz entgegengesetzten Seiten her, infolge der Ausbreitung des bürgerlichen Einflusses auf die verschiedensten ‚Mitläufer‘ des Marxismus, verzerrt werden.“ (Ebenda, S. 27 f.)

⁶ H. Lefebvre, *Le manifeste différentialiste*, Paris 1970, pp. 16 f.

Selbstvernichtung hineingerissen“.⁷ Die Krisen der *Reproduktionszyklen* sind aber Marx zufolge notwendige Phasen in der „normalen“ ökonomischen Bewegung des Kapitalismus; sie machen die Reproduktion der bürgerlichen Verhältnisse nicht unmöglich; die kapitalistische Reproduktion (die auch die Reproduktion der gesellschaftlichen Verhältnisse einschließt) ist nur durch Vermittlung dieser Krisen möglich. Nach der Marxschen Lehre kann die Möglichkeit der Reproduktion der kapitalistischen Produktionsverhältnisse nicht durch die zyklische Krise, sondern lediglich durch die *sozialistische Revolution* beseitigt werden. „In schneidenden Widersprüchen, Krisen, Krämpfen drückt sich die wachsende Unangemessenheit der produktiven Entwicklung der Gesellschaft zu ihren bisherigen Produktionsverhältnissen aus.“⁸ Marx nahm den Gedanken der *allgemeinen* Krise des Kapitalismus – und deren Wechselbeziehung mit den Krisen der Überproduktion⁹ – insofern vorweg, als er bewies, daß diese Krisen zu Momenten des Gesellschaftsprozesses werden, der durch den Konflikt der kapitalistischen Produktionsverhältnisse und der Produktivkräfte bestimmt ist und in die sozialistische Revolution mündet. „Diese Widersprüche, of course, führen zu Explosionen, Krisen, worin momentane Aufhebung aller Arbeit und Vernichtung von großem Teil von Kapital es gewaltsam wieder auf den Punkt zurückführen, worin es is enabled fully employing its productive powers without committing suicide. Yet, these regularly recurring catastrophes lead to their repetition on a higher scale, and finally to its violent overthrow.“¹⁰ Im Sinne dieser Perspektive der bürgerlichen Gesellschaft, der konkreten Notwendigkeit der sozialistischen Gesellschaft hat also Marx den Begriff der allgemeinen Krise des Kapitalismus antizipiert; dieser Begriff in seiner entfalteten Gestalt beinhaltet jedoch die wissenschaftliche Erkenntnis der imperialistischen Epoche der bürgerlichen Gesellschaftsform und des stadienmäßigen, ungleichen Verlaufs der sozialistischen Revolution, der eine ganze historische Periode ausmachenden Koexistenz und Auseinandersetzung zwischen Kapitalismus und Sozialismus, das heißt Ideen, die erst dem sich zum Leninismus entwickelten Marxismus eigen sind. Die Leninsche Konzeption der ungleichmäßigen Entwicklung des Kapitalismus und des sozialistischen Revolutionsprozesses faßt die allgemeine Krise der bürgerlichen Gesell-[210]schaft in der Dialektik des Universellen und des historischen bzw. lokalen Besonderen auf: der Kategorie des „schwächsten Kettenglieds“ oder dem Gedanken von dem erst in einem einzigen Lande zustande kommenden, dann sich zum Weltsystem entfaltenden Sozialismus wird (durch Lefebvre) der Anschein der Zerbröckelung des sozialen Ganzen im Zerrspiegel jenes Bewußtseins verliehen, dem die Dialektik vom Ganzen und seinen Momenten fremd ist und dem der Begriff der Totalität, des Ganzen, als ein über dem Geschichtsprozeß, der Bewegung der wirklichen Klassenkräfte erhobener Fetisch erscheint.

Die allgemeine Krise des Kapitalismus betrifft die Bedingungen des Reproduktionszyklus, sie wirkt sich deshalb auf die Gesamtheit des Reproduktionsprozesses (die zyklischen Krisen mitinbegriffen) aus, durchdringt zugleich die Totalität der bürgerlichen Gesellschaft; es ist eine Epoche, in der „auf der ganzen Welt für die alte, die kapitalistische Gesellschaft, die mit dem Sozialismus schwanger geht, die Geburtswehen begonnen haben“¹¹. Diese allgemeine Krise ist ein geschichtlich differenzierter, in Phasen gegliederter Prozeß, wobei die Momente der Krise auch innerhalb derselben Phase mit unterschiedlicher, in kürzeren Zeiträumen wechselnder Intensität auftreten; sie ist nicht mit der stetigen Verschärfung aller Widersprüche gleich, in der Bewegung dieser Widersprüche setzt sich aber –

⁷ Ebenda, pp. 17 f.

⁸ K. Marx, Grundrisse der Kritik der Politischen Ökonomie (Rohentwurf), S. 635. [MEW Bd. 42, S. 642] – Marxs Entdeckung zufolge schließt die bürgerliche Produktionsweise eine „Schranke für die freie Entwicklung der Produktivkräfte“ ein, „eine Schranke, die in den Krisen und unter anderm in der *Überproduktion* – dem Grundphänomen der Krisen zutage tritt.“ (Marx/Engels, Werke, Bd. 26.2, S. 528)

⁹ Zur marxistischen Theorie und zur Geschichte der Krisen der Überproduktion vgl. A. A. Mendel'sson, Theorie und Geschichte der Wirtschaftskrisen und Wirtschaftszyklen, Bd. I-III, Moskau 1959-1964 (russ.) – Zur Analyse der zyklischen Wirtschaftskrisen im Zeitalter der allgemeinen Krise des Kapitalismus vgl. E. Varga, Ausgewählte Werke, Der Anfang der allgemeinen Krise des Kapitalismus, Moskau 1974 (russ.). – E. Varga, Ausgewählte Werke, Wirtschaftskrisen, Moskau 1974 (russ.)

¹⁰ K. Marx, Grundrisse der Kritik der Politischen Ökonomie (Rohentwurf) S. 636. [MEW Bd. 42, S. 643] „in der Lage ist, seine Produktivkräfte voll anzuwenden, ohne Selbstmord zu verüben. Jedoch diese regelmäßig wiederkehrenden Katastrophen führen zu deren Wiederholung auf höherer Stufe und schließlich zu seinem gewaltsamen Umsturz.“

¹¹ W. I. Lenin, Werke, Bd. 27, Berlin 1960, S. 499.

hinsichtlich der Ganzen des kapitalistischen Systems und im historischen Sinne – die von Marx entdeckte Tendenz durch: „Das *Kapitalmonopol* wird zur *Fessel der Produktionsweise* die mit und unter ihm aufgeblüht ist. Die Zentralisation der Produktionsmittel und die Vergesellschaftung der Arbeit erreichen einen Punkt, wo sie unverträglich werden mit ihrer kapitalistischen Hülle. Sie wird gesprengt. *Die Stunde des kapitalistischen Privateigentums schlägt. Die Expropriateurs werden expropriert.*“¹² Die einzelnen ökonomischen, politischen, ideologischen *Aspekte* der allgemeinen Krise des Kapitalismus sondern sich gewissermaßen ab, sie haben ihre eigene Geschichte, Spielraum, Problematik und Kampfgebiet, Dieser allgemeine Krisenprozeß tritt in einer Realität und in einem geistigen Medium zutage, die die Folgen ihrer früheren Geschichte und ihre eigene Spezifik an sich haben. (Auf diese Weise reflektiert der Krisenbegriff des Marxismus die philosophische Krise und das philosophische Krisenbewußtsein, in denen die ganze Thematik der bürgerlichen Krise ihren philosophischen Widerschein findet.) Die marxistische Konzeption der allgemeinen Krise des Kapitalismus schließt die Kategorien der *nationalen politischen Krise* und der *revolutionären Situation* ein, mittels derer [211] theoretische Auffassung in die *Strategie und Taktik* der sozialistischen Revolution übergeht und mit der gesellschaftsumwälzenden Praxis direkt in Berührung kommt.

Das spätbürgerliche philosophische Krisenbewußtsein steht von zwei Seiten her unter dem Druck des Marxismus: es ist nicht nur zur Konfrontation mit dem dialektischen Materialismus und der marxistischen Auffassung der kapitalistischen Krise gezwungen, sondern stößt, sowohl als Erlebnis der philosophischen Krise wie auch als Philosophie der Krise, auf die Realität der revolutionären Arbeiterbewegung und der sozialistischen Gesellschaft. Obschon diese oder jene Beziehung des philosophischen Krisenbewußtseins – gesondert, an und für sich – von der Welt der Praxis entfernt und nur im widersprüchlichen Komplex der Veränderungen der einzelnen Richtungen und Konzeptionen, ihrer inneren Schwierigkeiten, Kontroversen und ihres Verhältnisses zu den speziellen Wissenschaften begreifbar ist, so widerspiegelt dennoch dieses falsche Bewußtsein der Krise im ganzen eine geschichtliche Situation, in welcher das Dasein und die Auswirkung des sozialistischen Systems, sein historischer Fortschritt nicht zu unterschlagen und nicht zu überwältigen, darum vom Standpunkt dieses Krisenbewußtseins auch geistig nicht zu bewältigen sind. „Alle Mysterien, welche die Theorie zum Mystizismus veranlassen, finden ihre rationale Lösung in der menschlichen Praxis und in dem Begreifen dieser Praxis.“ (Marx)¹³ Die Lösung des Mysteriums des j bürgerlichen philosophischen Krisenbewußtseins ist vor allem von der objektiv-realen gesellschaftlichen Praxis abhängig: zum einen ist dieses Mysterium nur kraft des *wissenschaftlichen Begreifens* der Praxis zu enträtseln, der Praxis, die die Grundlage des Krisenbewußtseins bildet, und der Praxis, die diese Grundlagen durch die sozialistische Umwälzung der Gesellschaft beseitigt; zum anderen ist das Krisenbewußtsein gegenüber der objektiv-realen allgemeinen Krise des Kapitalismus sekundär und von dieser abhängig, infolgedessen gilt die revolutionäre Überwindung dieser objektiv-realen Krise als *praktische Lösung* des Krisenbewußtseins. Im Spiegel des Krisenbewußtseins hat die Wirklichkeit den Anschein der Absurdität und Zerbrochenheit, die Erkenntnis den der Ohnmacht, die menschliche Tätigkeit den der Sinnlosigkeit und Unerklärlichkeit.¹⁴ Das *bewußte und organisierte Handeln* der Arbeiterbewegung, das sich auf die *wissenschaftlich-theoretische Erkenntnis* der Wirklichkeit stützt, ist die *praktische und geistige*

¹² Marx/Engels, Werke, Bd. 23, S. 791 (Hervorhebungen – A. G.).

¹³ Marx/Engels, Werke, Bd. 3, S. 7.

¹⁴ Die drückende geistige, moralische und sozialpsychische Krise ist keine Fiktion der dekadenten Philosophie; im Gegenteil, die Anziehungskraft dieser dekadenten Philosophie – und ihrer Fiktionen mit realem Ursprung – rührt unter anderem vom Dasein des geistigen, moralischen und sozialpsychischen Krisenzustandes, von seiner das Medium des Denkens und Handelns durchdringenden Wirkung her. Thomas Mann schilderte diesen Zustand in seinem „Zauberberg“: „Dem einzelnen Menschen mögen mancherlei persönliche Ziele, Zwecke, Hoffnungen, Aussichten vor Augen schweben, aus denen er den Impuls zu hoher Anstrengung und Tätigkeit schöpft; wenn das Unpersönliche um ihn her, die Zeit selbst der Hoffnungen und Aussichten bei aller äußeren Regsamkeit im Grunde entbehrt, wenn sie sich ihm als hoffnungslos, aussichtslos und ratlos heimlich zu erkennen gibt und der bewußt oder unbewußt gestellten, aber doch irgendwie gestellten Frage nach einem letzten, mehr als persönlichen, unbedingten Sinn aller Anstrengung und Tätigkeit ein hohles Schweigen entgegengesetzt, so wird gerade in Fällen redlicheren Menschentums eine gewisse lähmende Wirkung solches Sachverhalts fast unausbleiblich sein, die sich auf dem Wege über das Seelisch-Sittliche geradezu auf das physische und organische Teil des Individuums erstrecken mag.“ (Th. Mann, Der Zauberberg, Berlin 1955, S. 47 f.)

Gegenkraft des Krisenbewußtseins und der realen kapitalistischen Verhältnisse; die Existenz und die Tätigkeit der Arbeiterpartei, „mit dem Ariadnefaden der Marxschen Lehre [212] in der Hand“, der Arbeiterpartei, die „vom historischen Standpunkt weiß, was sie tut, und deshalb tut, weil sie will“¹⁵, beweisen, daß eine bewußte gesellschaftsumwälzende Praxis, ein geistiges Begreifen der sozialen Totalität und eine umfassende, wissenschaftlich-theoretische zugleich praxisgebundene Philosophie vom Standpunkt der Arbeiterklasse aus *möglich und notwendig* sind, der Krisenzustand aber nicht aus dem Geschick des menschlichen Seins oder der Technik, die geistige Krise nicht aus dem Fatum der Erkenntnis folgen, der gedankliche Nebel der Dekadenz weder den „Untergang des Abendlandes“ noch den Schiffbruch des „heimatlosen Menschen“, sondern den Verfall der Bourgeoisie ankündigt. *Die-selbe* gesellschaftliche Kraft, die das reale soziale Klima verändert, vertreibt diesen gedanklichen Nebel: „Die Zeit zerstreut den Nebel, wir haben die Zeit mitgebracht.“ (Attila József: „Sozialisten“.)

Die Wirklichkeit der sozialistischen Revolution und der sozialistischen Gesellschaft ist der *praktische* Gegenpol der allgemeinen Krise. Der reale Sozialismus steht außerhalb dieser bürgerlichen Krise¹⁶, wie auch die marxistisch-leninistische Theorie dem bürgerlichen Krisenbewußtsein gegenüber etwas Äußerliches ist; das Wesen und der historische Prozeß dieser Krise sind aber mit der Realität des Sozialismus gekoppelt. Der reale Sozialismus ruft zwar nicht die Antagonismen der kapitalistischen Gesellschaft hervor – der Sozialismus selber ist ja das notwendige Ergebnis und die Überwindung dieser Antagonismen –, aber infolge seines Daseins und der Entwicklung der sozialistischen Gesellschaft geraten jene Widersprüche in den Kontext der allgemeinen Krise, die auf der Grundlage des bürgerlichen Systems nicht aufzulösen sind und denen nur mittels der sozialistisch-revolutionären Beseitigung dieser Grundlagen zu entkommen ist. Die Dialektik der allgemeinen Krise kommt unter anderem auch darin zum Ausdruck, daß die Kräfte und Prozesse, die auf die Lösung dieser Krise durch Überwindung ihrer Grundlage hinarbeiten, die Krise des bürgerlichen Systems vertiefen, dementsprechend stellt das Krisenbewußtsein die revolutionäre Überwindung der Krise als Zeichen des Verfalls *par excellence* hin. Zur Zeit der sozialistischen Umwälzung wird „die Massenvernunft zu einer lebendigen, wirksamen, nicht aber weltfremden Kraft“, heißt es bei Lenin. „Beginnen die Volksmassen selbst ..., Geschichte zu machen, die ‚Prinzipien und Theorien‘ direkt und sofort in die Tat umzusetzen, so bekommt es der Bourgeois mit der Angst zu tun und schreit: ‚die Vernunft tritt in den Hintergrund‘ ...“¹⁷ Der bürgerlichen Ideologie erscheint die neue Gesellschaft an sich als Aberration, Verfall, als Niedergang [213] der Geschichte und die bürgerliche Ideologie liest für sich Rechtfertigungsargumente aus den Schwierigkeiten des historischen Ganges der sozialistischen Revolution, aus den Irrtümern und Abwegen, der Ungleichmäßigkeit und den Divergenzen in ihrer Durchführung heraus, sie deutet von ihrem Standpunkt her die Erschütterungen und Widersprüche dieses Revolutionsprozesses und fügt sie in ihre eigene universelle Krisenauffassung ein; sie fordert erst die bürgerliche „Ergänzung“ des Marxismus, dann versucht sie, ihn zu eliminieren. Aus der Gesamtheit der politischen und ideologischen Auseinandersetzungen um den Sozialismus und den Marxismus ergibt sich aber, daß die materielle und geistige Macht des existierenden Sozialismus die der bürgerlichen Krise und dem bürgerlichen Krisenbewußtsein entgegenwirkende Hauptkraft ist, die die praktische Widerlegung dieses Krisenbewußtseins darstellt und den Marxismus – die theoretische Alternative gegen das Krisenbewußtsein – in der Wechselwirkung von Erkenntnis und Praxis bestätigt und inspiriert. Zwar wird der weitere Verlauf der sozialistischen Revolution auch spezifische und vorher unbekannte Formen hervorbringen, zwar tragen der bisherige Gang der sozialistischen Umwälzung, die

¹⁵ R. Luxemburg, Gesammelte Werke, Bd. 1/I, Berlin 1970, S. 371.

¹⁶ Dies gilt für die Eigengesetzlichkeit, die grundlegenden Tendenzen und die wesentlichen Perspektiven der Entwicklung der sozialistischen Gesellschaft. Die Bewegung des Widersprüche zwischen dem im historischen Prozeß seiner allgemeinen Krise zusammenschumpfenden Kapitalismus und dem fortschreitenden Sozialismus beinhaltet auch ihre Wechselwirkung, die in den besonderen Etappen und einzelnen Situationen spezifische und veränderliche Formen annimmt und die selber eine Folge, aber zugleich ein Faktor des Wandels des Kräfteverhältnisses ist. Steht zwar der Sozialismus *welt-historisch und seiner gesellschaftlichen Natur nach* außerhalb der allgemeinen kapitalistischen Krise, wirkt sich diese dennoch auf den Verlauf seiner Geschichte notwendigerweise aus. Im Prozeß des Übergangs zur sozialistischen Gesellschaftsformation im internationalen Maßstab setzt sie aber – wenn auch nicht gleichmäßig und geradlinig, wenn auch mit Gegentendenzen ringend – die Tendenz zum Dominantwerden des realen Sozialismus im Weltgeschehen durch.

¹⁷ W. I. Lenin, Werke, Bd. 31, Berlin 1959, S. 352.

Erscheinungswelt des existierenden Sozialismus die Spuren der besonderen historischen Bedingungen und spezifisch-nationalen Einzelheiten, dennoch vertritt und antizipiert die Wirklichkeit der sozialistischen Revolution und Gesellschaft – der Weg also, den die Oktoberrevolution eröffnet hat – in ihrem gesetzmäßigen Wesen die universelle Richtung und den universellen Grundinhalt der weiteren revolutionären Überwindung der kapitalistischen Krise.

Die sich dieser revolutionären Praxis und ihrem wissenschaftlichen Begreifen widersetzenden Auffassungen lassen auch das Mysterium des Krisenbewußtseins unberührt. Den subjektiv gegen den Kapitalismus revoltierenden, aber im bürgerlichen Denken befangenen kleinbürgerlich-intelligenzlerischen Bestrebungen ist eine Anschauungsweise eigen, die die bourgeoise Ideologie *entweder* als in Trümmern liegend, beinahe nicht existierend *oder* als allmächtig betrachtet. Ihrer objektiven Tendenz nach kapitulieren *beide* Vorstellungen – zwei Pole derselben Anschauungsweise – vor der bürgerlichen Ideologie: die erste hegt die Illusion, es sei kein ideologischer Gegner mehr da, sie kann sich daher dem tatsächlichen, den Marxismus bekämpfenden Gegner ruhig unterordnen¹⁸, der zweiten scheint der Kampf gegen die für allmächtig erachtete bürgerliche Ideologie von vornherein hoffnungslos. Die Auffassung und die Kritik der bürgerlichen Ideologie brechen weder im ersten noch im zweiten Falle den [214] Bann dieser bürgerlichen Ideologie: beide Wechselformen dieser Anschauungsweise akzeptieren das Krisenbewußtsein der bürgerlichen Philosophie, ihren Ideologiebegriff usw. In dieser scheinbar radikalen Kritik der bürgerlichen Ideologie ist die Auseinandersetzung mit dem Marxismus überwiegend; aus solchen Bestrebungen resultierten die Existentialisierung des Marxismus oder die neue Lesart der These, die gegenwärtigen Produktivkräfte und die Naturwissenschaften seien Manifestationen der bürgerlichen Ideologie.¹⁹

Die Krise der bürgerlichen Ideologie – wie die der bürgerlichen Ideologie im ganzen – ist kein Zusammenbruch; der Verfall ist nicht damit gleichbedeutend, daß die bürgerliche Philosophie sich in gleichmäßig beschleunigter Bewegung in Richtung des Solipsismus oder des Sich-Identifizierens mit dem religiösen Glauben befände. Ebenso wie die Bourgeoisie in der Politik nicht spontan in eine ausweglose Klemme gerät, so entsteht auch in der bürgerlichen Philosophie keine automatisch aussichtslose Situation. Ein Attribut dieser Philosophie ist das Prinzip und der Zustand der *geschichtlichen* Ausweglosigkeit in dem Sinne, daß sie weder gedanklich über den Kapitalismus hinauszugehen²⁰ noch ihre eigene Krise zu bewältigen imstande ist; *hic et nunc* bezeugt sie aber große Anpassungsfähigkeit, wechselt sie ihre Formen entsprechend dem Wandel der objektiven gesellschaftlichen Verhältnisse, dem Gang des theoretischen Kampfes und dem Stand der spezialwissenschaftlichen Erkenntnis, sie reflektiert gegebenenfalls schnell auf neue Entwicklungen und Probleme; sie subsumiert sich Fragestellungen und Erkenntnisse, die gewisser Wahrheitsmomente nicht entbehren, und selbst hinter den falschen Auffassungen, den Verirrungen stecken reale Probleme; etliche von ihnen berühren Themen,

¹⁸ Sartre hat in den 60er Jahren allenthalben verkündet, es existiere eigentlich nur eine einzige Ideologie, der Marxismus die bürgerliche Ideologie befinde sich im Zustand der Zersetzung, sie sei kaum noch da, und das Wesen des ideologischen Kampfes bestehe darin, daß der Marxismus alles, insbesondere die Menschenauffassung des Existentialismus, den Freudismus und die bürgerliche Soziologie, einzuschließen und in sich aufzunehmen habe. (Vgl. unter anderem J.-P. Sartre, *Situations*, VII, Paris 1965, pp. 326 ff.) *Dieselbe* Einstellung manifestiert sich heutzutage in pseudorevolutionären Schlagworten: Sartre erachtet jetzt außer etlichen Aktionen westlicher Maoisten alles – auch den realen Sozialismus und die revolutionäre Arbeiterbewegung – für bürgerlich. (Vgl. Sartres Ausführungen in: *Der Spiegel*, Nr. 7/1973) In der Idee der „europäischen Kulturrevolution“ wird heutzutage auch die Idee aufrechterhalten, die bürgerliche Ideologie und Kultur seien tot. (Vgl. F. George, *La révolution culturelle en Europe*, in: *Les Temps Modernes*, No. 276/1969)

¹⁹ Vgl. A. Gorz, *Technische Intelligenz und kapitalistische Arbeitsteilung*, in: *Technologie und Kapital*, Frankfurt am Main 1973.

²⁰ „Je mehr die normale Verkehrsform der Gesellschaft und damit die Bedingungen der herrschenden Klasse ihren Gegensatz gegen die fortgeschrittenen Produktivkräfte entwickeln, je größer daher der Zwiespalt in der herrschenden Klasse selbst und mit der beherrschten Klasse wird, desto unwahrer wird natürlich das dieser Verkehrsform ursprünglich entsprechende Bewußt. sein, d. h., es hört auf, das ihr entsprechende Bewußtsein zu sein, desto mehr sinken die früheren überlieferten Vorstellungen dieser Verkehrsverhältnisse, worin die wirklichen persönlichen Interessen ppp. als allgemeine ausgesprochen werden, zu bloß idealisierenden Phrasen, zur bewußten Illusion, zur absichtlichen Heuchelei herab. Je mehr sie aber durch das Leben Lügen gestraft werden und je weniger sie dem Bewußtsein selbst gelten, desto entschiedener werden sie geltend gemacht, desto heuchlerischer, moralischer und heiliger wird die Sprache dieser normalen Gesellschaft.“ (Marx/Engels, *Werke*, Bd. 3, S. 274)

die für den Marxismus relevant sind, möglicherweise *früher*, als der dialektische Materialismus diese Themen einer systematischen Forschung unterzogen hat. Ihre dialektisch-materialistische Erörterung gilt als *conditio sine qua non* der marxistisch-leninistischen Kritik an der gegenwärtigen bürgerlichen Philosophie, und diese Kritik ist keine abstrakte Ablehnung, sondern eine konkrete Negation, ein Bestandteil der Affirmation und der gedanklichen Bewegung des dialektischen Materialismus.

In ihrem Krisenprozeß büßt die bürgerliche Philosophie an Einfluß und Ansehen ein, diese vorherrschende Tendenz stößt aber auf Gegenteilstendenzen. Die wohlbekannte Tatsache, daß der staatsmonopolistische Kapitalismus beträchtliche Möglichkeiten der geistigen Beeinflussung der Massen, des ideologischen Manövrierens hat, wirkt sich auch auf die philosophische Situation aus. Im Krisenbewußtsein [215] ist die Furcht der Bourgeoisie vor der Überwindung des Kapitalismus mit den Massenerlebnissen und Erfahrungen der Angst, die vom Fortbestehen des Kapitalismus herrühren, verschmolzen. Solange der apologetische Charakter dieser Verschmelzung an Hand der Erfahrungen des – öfter durch Übergangsziele und -parolen vermittelten – Kampfes gegen den staatsmonopolistischen Kapitalismus nicht durchschaut wird, können manche Erlebnisse, von den Spannungen dieses Kapitalismus hervorgerufen, seine krisenmythologische Apologie beglaubigen.

Durch den Desintegrationsprozeß wird verdeckt, daß die sich verzweigenden Richtungen Momente der *bürgerlichen* Philosophie darstellen; obwohl die Pole dieser Philosophie sich entfernen, werden auch partielle Synthesen reproduziert. Doch erschaffen diese Synthesen keine einheitliche, umfassende philosophische Theorie, die die anderen Richtungen sich unterzuordnen oder zu verdrängen imstande Bei dem Versuch, die divergierenden Inhalte der Richtungen dieser Philosophie auf einen gemeinsamen Nenner zu bringen, kam Fritz Heinemann zu der Schlußfolgerung, diese Philosophie sei auf der Suche nach Sein in einer substanzlosen Welt, nach Sinn in einer zerbrochenen Welt, nach Wert in einer entwerteten Welt, nach Geist in einer ungeistigen Welt, nach Gott in einer entgotteten Welt.²¹ Aber wäre es nicht möglich, den Marxismus und die spätbürgerliche Philosophie zu „integrieren“? Wäre es der Lebensphilosophie, dem Positivismus und dem Marxismus nicht gemeinsam möglich, nach Sein, Sinn, Wert, Geist und Gott zu suchen? Die „Möglichkeit“ einer solchen gemeinsamen Suche setzt aber voraus, daß die Marxisten anerkennen – was sie nur um den Preis des Verzichts auf die Möglichkeit des Marxismus, der marxistischen Forschung anerkennen könnten: daß die Welt als substanzlos, sinnlos, zerbrochen und entwertet betrachtet wird, daß man das lebensphilosophisch verzerrte Bild des heutigen Kapitalismus, sein falsches philosophisches Bewußtsein im kosmischen Maßstab extrapoliert, daß man in diese öde, entleerte Welt von seiner individuellen Subjektivität aus Substanz und Sinn, Wert und Gott hineinzutragen gewillt ist.

Der dialektische Materialismus ist nicht auf der Suche nach Sein in einer substanzlosen Welt, nach Sinn in einer zerbrochenen Welt, nach Wert in einer entwerteten Welt, nach Geist in einer ungeistigen Welt, nach Gott in einer entgotteten Welt, er sucht die Bewegungsgesetze des materiellen Seins, der irdischen Substanz, des diese Wirklichkeit widerspiegelnden Bewußtseins, wobei er die Objektivität der zielbewußten Tätigkeit des gesellschaftlichen Menschen als Moment, [216] als besondere Form des materiellen Prozesses auffaßt, Sinn, Wert und Geist im geschichtlichen und sozialen Zusammenhang, vom materialistischen Standpunkt her begreift. In den *Problemen* der marxistischen und der spätbürgerlichen Philosophie gibt es freilich Berührungspunkte (ohne die auch keine Auseinandersetzung möglich wäre), und die Berührung der Probleme weist auf eine bestimmte Gemeinsamkeit jener Realität und jenes geistigen Prozesses hin, die sowohl in der marxistischen als auch in der bürgerlichen Philosophie reflektiert werden; diese Probleme sind jedoch im Kontext unterschiedlicher theoretischer Auffassungen als nichtidentische *Fragestellungen* formuliert. Etliche, für sich genommene *Einzelthesen* des dialektischen Materialismus und der bürgerlichen philosophischen Strömungen der imperialistischen Epoche stehen möglicherweise nahe beieinander, auch diese *Einzelthesen* enthalten jedoch ihre vollständige Bedeutung erst in der *Totalität* der Theorie, und diese gedanklichen Totalitäten sind einander entgegengesetzt.

²¹ Vgl. F. Heinemann, *Jenseits des Existentialismus. Studien zum Gestaltwandel der gegenwärtigen Philosophie*, Stuttgart 1957, 5.21 ff.

Es gilt auch vom *nachmarx*schen Idealismus, daß er „eine *einseitige*, übertriebene, überschwengliche (Dietzgen) Entwicklung (Aufbauschen, Aufblähen) eines der Züge, einer der Seiten, der Grenzen der Erkenntnis zu einem von der Materie, von der Natur *losgelösten*, vergotteten Absolutum“²² ist. Deshalb hielt Lenin die aus der Hegelschen Kritik an der Philosophie Kants gezogene Lehre auch für die späteren philosophischen Auseinandersetzungen gültig: „Plechanow kritisiert den Kantianismus (und den Agnostizismus überhaupt) mehr vom vulgär-materialistischen als vom dialektisch-materialistischen Standpunkt, *insofern* er ihre Gedankengänge nur a limine *verwirft*, sie aber nicht *richtigstellt* (wie Hegel Kant richtigstellte), indem er sie vertieft, verallgemeinert, erweitert und den *Zusammenhang* und die *Übergänge* aller und jeder Begriffe aufzeigt.“²³ Diese Gemeinsamkeit der gedanklichen Einstellung zur *vormarx*schen und *nachmarx*schen bürgerlichen Philosophie unterschlägt aber weder die große geschichtliche und theoretische *Zäsur* im bürgerlichen Denken noch den *wesentlichen Unterschied* der marxistischen kritischen Attitüde diesen beiden grundlegenden Perioden gegenüber: der Marxismus setzt die materialistischen und dialektischen Tendenzen der *vormarx*schen bürgerlichen Philosophie fort, summiert und beinhaltet sie im Sinne der dialektisch-historischen Aufhebung, er assimiliert aber nicht die ihm entgegengesetzte *nachmarx*sche Philosophie, paßt sie an sich nicht an. Die pluralistische Auffassung, die eine „Integration“ von Marxismus und bürgerlicher Philosophie fordert²⁴, ignoriert sowohl den Unterschied zwischen dem vor- und dem *nachmarx*schen bürger-[217]lichen Denken als auch die Differenz zwischen dem sozialen Wesen der Philosophie und dem der Naturwissenschaften (bzw. Mathematik, der formalen Logik usw.). Diese Konzeption erweist sich in beiden Beziehungen als ein Pendant der sektiererisch-dogmatischen Anschauung: auch jene hält das *vormarx*sche und *nachmarx*sche Zeitalter der bürgerlichen Philosophie nicht auseinander und neigt dazu, die naturwissenschaftlichen, formallogischen, kybernetischen Theorien mit den an diese anknüpfenden idealistischen Deutungen gleichzusetzen.²⁵

Letztlich wird nur das Vorzeichen umgekehrt: was in der sektiererisch-dogmatischen Anschauung ein Argument der *Ablehnung* der *vormarx*schen Philosophie und etlicher naturwissenschaftlicher Theorien war, das gilt in der pluralistischen Auffassung des „offenen Marxismus“ als Beweis der *Annahme* der *nachmarx*schen bürgerlichen Philosophie.²⁶

²² W. I. Lenin, Werke, Bd. 38, Berlin 1964, S. 344.

²³ Ebenda, S. 169.

²⁴ Zu den Argumenten dieser pluralistischen Auffassung vgl. L. Lombardo-Radice, La pluralismo nello concezione marxista, in: Rinascita, n. 19/1965, pp. 23 f.

²⁵ Nach Lombardo-Radice sei es unmöglich, die physikalische Relativitätstheorie anzunehmen, zugleich aber den philosophischen Operationalismus zu verneinen, die Kybernetik, die Informationstheorie, die mathematische Logik und die moderne Linguistik als wissenschaftlichen Fortschritt zu betrachten, zugleich aber den philosophischen Strukturalismus und Formalismus abzulehnen; angesichts der „Öffnung“ gebe es keinen prinzipiellen Unterschied zwischen den Theoremen der Spezialwissenschaften und den philosophisch-operationalistischen und -strukturalistischen Erwägungen, „es handelt sich immer um eine philosophische Öffnung“. (In: Il marxismo italiano degli anni sessanta e la formazione teorico-politica delle nuove generazioni, Roma 1972, pp. 162 f.) Die Einsicht, daß es möglich und notwendig sei, die naturwissenschaftlichen, mathematischen, formallogischen Theorien von den ihnen anhaftenden idealistischen bzw. metaphysischen philosophischen Deutungen zu lösen, ist aber keine differentia specifica des marxistisch-leninistischen Denkens; dies weisen selbst verschiedene konkurrierende – sich auf dieselben naturwissenschaftlichen usw. Theorien beziehende – Interpretationen der nichtmarxistischen Philosophien aus. Der Mathematiker und Logiker Hao Wang kam zu der Schlußfolgerung, „es ist gefährlich, wenn man allgemeine Philosophien auf einige, sehr wenige, besonders überwältigende wissenschaftliche Errungenschaften gründet. Diese Allgemeinheiten sind gewöhnlich verschwommen und zweideutig; es ist fast unvermeidlich, daß man zwischen den wahren, aber evidenten Interpretationen (indem man die Theorie verteidigt) und den absurden, dennoch effektvollen Deutungen (indem man die Theorie anwendet) hin- und herschreitet. Solcherweise ist es eine Sache, zu betonen, daß die Eddingtonsche oder Milnesche apriorische Schilderung bestimmter physikalischer Probleme unfruchtbar sei, es ist aber eine andere, zu behaupten, daß eine besondere Art des Empirismus im allgemeinen einen höheren Wert habe. Die Mißbilligung der Einsteinschen Betrachtung der Relativitätstheorie ist; etwas anderes als die Feststellung der universellen Gültigkeit des Operationalismus.“ (Hao Wang, From Mathematics to Philosophy, London 1974, p. 369)

²⁶ Lombardo-Radice zieht *selbst das Dasein der Philosophie des Marxismus* in Zweifel. Nach den Schablonen der üblichen Kritik an der marxistischen Philosophie löst er einerseits die geschichtliche und theoretische Kontinuität des philosophischen Schaffens von Marx, Engels und Lenin auf, so daß es ihm „en wenig ‚naiv‘ erscheint, von der ‚Philosophie des Marxismus‘ schlechthin zu sprechen“. (L. Lombardo-Radice, Bilanz des Dialogs, in: Weg und Ziel, H. 3/1967, S.

Die Formen und Foren, Möglichkeiten und Methoden der geistigen Konfrontation hängen vom Wandel der geschichtlichen Zustände ab und verändern sich dementsprechend; die Auseinandersetzung des Marxismus mit der spätbürgerlichen Philosophie ist aber auch in den sich modifizierenden Gestalten *theoretischer Klassenkampf*, und im Verhältnis der entgegengesetzten Klassenpositionen gilt das Diktum von Brecht: „Das Wort wird nicht gefunden, / Das uns beide niemals vereint.“ Gibt es keine *Versöhnung*, keine „*Integration*“ von Marxismus und bürgerlicher Ideologie²⁷, so ereignet sich doch ein *Übergang* von der bürgerlichen Philosophie zum Marxismus. Weder für die Polemik gegen die spätbürgerliche Philosophie noch für die Möglichkeiten jenes Übergangs ist es gleichgültig, welche *Prozesse* sich in der spätbürgerlichen Philosophie vollziehen und welche *Kontroversen* in ihr ausgetragen werden.²⁸ Dem marxistischen Denken ist es möglich, von seinem eigenen Standpunkt aus in diese Meinungsverschiedenheiten hineinzuwirken – nicht um sich an die inneren Diskussionen der gegenwärtigen bürgerlichen Philosophie anzupassen, sondern um das Falsche ihrer Alternativen, die gedankliche Natur und die soziale Grundlage der Dilemmas des Krisenbewußtseins darzustellen, um die sich von der bürgerlichen Philosophie entfernenden, nach einem Ausweg aus ihrer Krise suchenden Bestrebungen²⁹ kritisch zu fördern, sie zum Bruch mit dem Idealismus und der Metaphysik anzuspornen, *innerhalb* des heutigen bürgerlichen Denkens ist kein Ausweg zu finden; sucht man statt des einen Holzweges nicht in einem anderen Holzweg Zuflucht und Beruhigung, sondern ist man entschlossen, dem Prinzip der Holzwege abzusagen, aus dem Teufelskreis der Antinomien des philosophischen Krisenbewußtseins auszubrechen, so ist es notwendig, sich dem Marxismus-Leninismus anzunähern.

154) Andererseits trennt er den dialektischen Materialismus vom historischen Materialismus und wissenschaftlichen Sozialismus, streitet er dem ersteren die Funktion der theoretischen Orientierung der revolutionären Arbeiterbewegung ab. „Die revolutionäre Arbeiterbewegung basiert auf dem ‚Kommunistischen Manifest‘ und auf dem ‚Kapital‘, nicht auf ‚Dialektik der Natur‘ oder ‚Materialismus und Empirio-kritizismus‘; auf dem sogenannten ‚historischen Materialismus‘, das heißt, Marx’ wissenschaftlicher Auffassung von der gesellschaftlichen Struktur und der historischen Entwicklung, nicht auf dem ‚dialektischen Materialismus‘, auf dem philosophischen Materialismus.“ (Ebenda, S. 155) Diese Aussage, hier als Evidenz, die keines Beweises bedarf, hingestellt, tritt bei den verschiedenen Varianten der Ablehnung des dialektischen Materialismus seit Ende des vorigen Jahrhunderts immer wieder in Erscheinung.

²⁷ Dieser Gegensatz der *Philosophien* schließt das gemeinsame Handeln von *Marxisten* und *Vertretern bzw. Anhängern der bürgerlichen Philosophie* für die Erhaltung des Friedens, für allgemein-demokratische Ziele und auch für die sozialistische Umgestaltung der Gesellschaft freilich ebensowenig aus, wie das *politische Bündnis* – der Auffassung und der Praxis des Marxismus zufolge – auch andernfalls nicht vom *theoretischen Einvernehmen* der Beteiligten abhängig ist; es wäre auch unmöglich, die Stilllegung der Auseinandersetzungen der Theorien (Philosophien mitinbegriffen) als Bedingung des politischen Bündnisses zu betrachten. Die gemeinsame politische Tätigkeit mit Marxisten – und die Diskussion mit ihnen – können auch den politischen Annäherungsprozeß an den Marxismus anregen und in Gang setzen.

²⁸ Das Einsehen dieser Unterschiede hat aber das Bewußtsein des *fundamentalen Gegensatzes* zwischen dem Marxismus und der gegenwärtigen bürgerlichen Philosophie sowie des Beharrenden ihrer Hauptrichtungen, das sich auch in den Verschiedenheiten der Schulen aufrechterhält, nicht zu beeinträchtigen, „... denn der Marxismus verwirft nicht das, was den einen Positivisten von dem anderen unterscheidet, sondern das, was ihnen gemeinsam ist, das, was einen Philosophen, zum Unterschied vom Materialisten, zum Positivisten macht.“ (W. I. Lenin, Werke, Bd. 14, S. 203)

²⁹ Ich habe versucht, manche Tendenzen dieser Annäherung an die marxistische Philosophie darzustellen. (Vgl. A. Gedö, Von der bürgerlichen Philosophie zum Marxismus, in: [M. Buhr/A. Gedö Über die historische Notwendigkeit des ideologischen Klassenkampfes / Von der bürgerlichen Philosophie zum Marxismus, Berlin 1976](#) – Reihe „Zur Kritik der bürgerlichen Ideologie“, Bd. 75)