Blickweisen auf soziale Akteure. Notizen zu einer falschen Weichenstellung in der Gesellschaftstheorie

Götz Rohwer

1. Das Anliegen kritischer Gesellschaftstheorie kann allgemein so charakterisiert werden: Sie möchte gesellschaftliche Verhältnisse nicht nur in ihrer historischen Entwicklung und jeweils gegenwärtigen Verfaßtheit verstehen, sondern sie auch einer kritischen Beurteilung – im Hinblick darauf, daß und wie sie verändert werden sollten – zugänglich machen. Infolge dieses doppelten Anliegens gewinnt die Frage, von welchem Bild sozialer Akteure dabei ausgegangen wird, eine wichtige und selbst kritische Bedeutung. Das Problem kann zunächst anhand einer Gegenüberstellung von zwei unterschiedlichen Betrachtungsweisen verdeutlicht werden.

a) Eine Betrachtungsweise geht gewissermaßen naiv vor. Sie anerkennt als ihren nicht ohne weiteres hintergehbaren Ausgangspunkt das Selbstverständnis, das die gesellschaftlich handelnden Menschen von sich selbst haben: daß sie handlungsfähig sind, daß sie in ihrem Handeln mehr oder weniger überlegt ihren Interessen folgen, daß sie sich diesen Interessen entsprechend mehr oder weniger zweckmäßig verhalten können und dies meistens auch tun, daß sie unter Umständen in der Lage sind, ihre Interessen zu verändern, jedenfalls einen mehr oder weniger erfolgreichen Umgang mit Interessenkonflikten anstreben können.

b) Eine andere Betrachtungsweise nimmt ihren Ausgangspunkt bei einer Kritik der zuvor genannten naiven Betrachtungsweise. Ihre Kritik richtet sich insbesondere dagegen, daß sich die naive Betrachtungsweise keine (hinreichende) Rechenschaft über den Konstitutionsprozeß der von ihr eben naiv vorausgesetzten und akzeptierten Handlungssubjekte ablegt. Dagegen wird die Annahme formuliert, daß diese Handlungssubjekte in ihrer Verfassung – in der Verfassung ihrer Interessen, die sie in ihrem Handeln verfolgen – mehr oder weniger weitgehend durch ihre natürlichen und gesellschaftlichen Lebensverhältnisse geprägt sind. Sobald man sich an diese Betrachtungsweise gewöhnt hat, kann man schließlich sagen, daß die naive Betrachtungsweise gewissermaßen auf Illusionen beruht: „Was dem Subjekt als sein eigenes Wesen erscheint, und worin es gegenüber den entfremdeten gesellschaftlichen Notwendigkeiten sich selbst zu besitzen meint, ist gemessen an jenen Notwendigkeiten bloße Illusion.“ (Adorno 1955, 69)

Im ersten Fall kann man von einer ‘naiven’, im zweiten Fall von einer ‘soziologischen’ Betrachtungsweise sozialer Akteure sprechen. Insbesondere für eine dem Anspruch nach kritische Gesellschaftstheorie stellt sich die Frage, wie sie sich zu dem Gegensatz beider Betrachtungsweisen verhalten soll. Der hier so genannten soziologischen Betrachtungsweise kommt sicherlich eine grundlegende Bedeutung zu, um gesellschaftliche Verhältnisse zu verstehen. Sie wird jedoch falsch – das ist jedenfalls die These, die in den folgenden Notizen verfolgt wird –, wenn sie durch eine Entgegensetzung zur naiven Betrachtungsweise konzipiert wird. Diese These möchte ich im folgenden durch eine Auseinandersetzung mit einigen Autoren verdeutlichen, die vorgeschlagen haben, daß kritische Gesellschaftstheorie durch eine „analytische Sozialpsychologie“ nicht nur ergänzt, sondern fundiert werden sollte.

2. Die falsche Weichenstellung, die ich kritisieren möchte, beginnt oft mit folgender Frage: Warum handeln Menschen häufig entgegen ihren („wahren“) Interessen? Oder anders formuliert: Warum verhalten sich Menschen häufig „irrational“, „unvernünftig“? – Diese Frage bildet, soweit ich sehen kann, eine Schlüsselfrage für eine ganze Richtung kritischer Gesellschaftstheorie, wie sie sich seit den 30er Jahren entwickelt hat. Sie tritt z.B. bei Max Horkheimer in der Formulierung auf, wie „zu erklären (sei), warum die beherrschten Klassen auch in den Zeiten des Niedergangs einer Kultur, in denen die Eigentumsverhältnisse wie die bestehenden Lebensformen überhaupt offenkundig zur Fessel der gesellschaftlichen Kräfte geworden waren, und trotz der Reife des ökonomischen Apparats für eine bessere Produktionsweise das Joch so lange ertragen haben.“ (Horkheimer 1936, 288) Und bei Erich Fromm heißt es: „Vielleicht wird es der späte Historiker noch rätselhafter finden als wir Zeitgenossen, daß, obwohl allmählich fast jedes Kind wußte, daß man vor Kriegen stand, die auch für den Sieger das entsetzlichste Leiden mit sich brachten, dennoch die Massen nicht etwa mit verzweifelter Energie alles unternehmen, um die Katastrophe abzuwenden, sondern auch noch ihre Vorbereitung durch Rüstungen, militärische Erziehung usw. ruhig

geschehen ließen, ja sogar unterstützten.“ (Fromm 1937, 95f) Oder an anderer Stelle: „Woher kommt es, daß es einer Gesellschaft gelingt, die Gefolgschaft der meisten ihrer Mitarbeiter zu gewinnen, auch wenn diese unter dem System leiden, ja selbst dann, wenn ihnen ihr Verstand sagt, daß sie sich mit ihrer Loyalität schaden?“ (Fromm 1965, 403)

Obwohl der Sinn von Fragestellungen dieser Art nicht ohne weiteres klar zutage liegt, erscheint es doch angemessen, zunächst von folgendem Verständnis auszugehen: Daß durch sie nicht ein Interesse geweckt werden soll für die Gründe, mit denen die gesellschaftlichen Akteure ihre „unvernünftigen“ Handlungsweisen reflektieren, und für deren Kritik (als Gründe). Sondern daß mit Fragestellungen dieser Art nahegelegt werden soll, daß es sich bei diesen Gründen bestenfalls um nicht ernst zu nehmende „Rationalisierungen“ von in Wirklichkeit ganz andersartigen Antriebsfaktoren handele; und daß es darauf ankomme, diese Antriebsfaktoren in ihrer gesellschaftlichen Bedingtheit und Wirksamkeit aufzuklären. Deshalb auch das Interesse für die Psychoanalyse: weil diese „im Triebleben, im Unbewußten, den Schlüssel zum Verständnis menschlichen Verhaltens gefunden hat“ (Fromm 1932, 31). Ich verstehe die Fragestellung also vorläufig so, daß sie auf ein spezifisches Erklärungsprogramm verweist: das gesellschaftliche Handeln der Menschen soll mit Hilfe von Prinzipien erklärt werden, die sich jenseits oder gegen die Vernunft der handelnden Subjekte durchsetzen.

In seinem Aufsatz über „Geschichte und Psychologie“ hatte Max Horkheimer die Kernthese dieses Programms bereits 1932 so formuliert: „Daß Menschen ökonomische Verhältnisse aufrechterhalten, anstatt sie durch eine höhere und rationalere Organisationsform zu ersetzen, ist nur möglich, weil das Handeln numerisch bedeutender sozialer Schichten nicht durch die Erkenntnis, sondern durch eine das Bewußtsein verfälschende Triebmotorik bestimmt ist.“ (Horkheimer 1932, 135) Offenbar setzt bereits die Fragestellung nicht nur einen soziologischen Blick auf soziale Akteure voraus, sondern impliziert Prämissen für ein Erklärungsprogramm: daß es sinnvoll möglich ist, das Verhalten von Menschen mit Hilfe von Prinzipien zu erklären, die sich jenseits oder gegen die Vernunft der handelnden Subjekte durchsetzen. In ihrer kritischen Intention zielt die Fragestellung jedoch nicht allein auf eine (kausalwissenschaftliche oder historisch-hermeneutische) Erklärung von Handlungsweisen, sondern sie verknüpft dieses Erkenntnisinteresse mit gewissen Vorstellungen zur Unterscheidung vernünftigen und unvernünftigen Handelns. Diese Vorstellungen werden allerdings der Fragestellung vorausgesetzt, nicht aus einer Reflexion der Handlungsweisen, die man erklären möchte, entwickelt.

3. Die Frage, warum Menschen gegen ihre („wahren") Interessen handeln, steht ersichtlich in einem Zusammenhang zur Frage, wie von Herrschaftsverhältnissen gesprochen werden kann. Diejenigen, die sie zu ihrem Leitfaden machen, scheinen etwa von folgender Überlegung auszugehen: Daß Menschen dann gegen ihre („wahren") Interessen handeln, wenn sie dazu gezwungen sind, wenn sie also insoweit einem Herrschaftsverhältnis unterworfen sind. Einer kritischen Gesellschaftstheorie käme dann die Aufgabe zu, eine Erklärung dafür zu finden, warum Menschen durch ihr Handeln ihr Unterworfensein unter Herrschaftsverhältnisse aufrechterhalten und insoweit akzeptieren. Und es scheint also so zu sein, daß einer Aufklärung dieser Frage für jede dem Anspruch nach kritische Gesellschaftstheorie eine zentrale Bedeutung zukommen sollte.

4. Die Fragestellung setzt voraus, daß von einem Herrschaftsverhältnis sinnvoll gesprochen werden kann. Das allerdings wird nicht gezeigt, sondern als mehr oder weniger „offensichtlich" vorausgesetzt. Zum Beispiel bei Horkheimer, der sich auf eine Situation bezieht, in der „die bestehenden Lebensformen überhaupt offenkundig zur Fessel der gesellschaftlichen Kräfte geworden" sind (vgl. o.). Oder bei Fromm, der sich darauf beruft, daß doch „allmählich fast jedes Kind" sein Bezugsproblem erkannt habe (vgl.o.). Wenn jedoch diese Voraussetzung zutreffen würde, wäre gar nicht einsehbar, das Problem irgendwo anders zu suchen als in einem Mangel an Handlungsmöglichkeiten zur Kritik und Beseitigung des Herrschaftsverhältnisses. Wenn dagegen durch den sozialpsychologischen Perspektivenwechsel stattdessen damit begonnen wird, die Frage zu stellen, warum diejenigen, die einem Herrschaftsverhältnis unterworfen sind, es nicht kritisieren und beseitigen wollen, dann scheint darin entweder nur eine Verfehlung der entscheidenden Problemstellung, die sich auf Handlungsmöglichkeiten richtet, zu liegen, oder aber ein Eingeständnis, daß es noch an einer Erkenntnis des Herrschaftsverhältnisses mangelt. Wenn indessen letzteres der Fall ist, entsteht ein Widerspruch zur Voraussetzung, daß es sich um ein „offenkundiges" Herrschaftsverhältnis handele. Und dieser Widerspruch verweist dann darauf, daß die Prämisse – daß überhaupt ein Herrschaftsverhältnis besteht – selbst noch fragwürdig ist, und gibt Anlaß zu fragen, ob dem Anliegen, eine Kritik gesellschaftlicher Verhältnisse zu entwickeln, mit sozialpsychologischen Erwägungen überhaupt gedient werden kann.

5. Ich möchte behaupten, daß dieser Einwand selbst noch dort zu-

treffend ist, wo es scheinbar keinerlei Schwierigkeiten gibt, von einem „offenkundigen" Herrschaftsverhältnis zu sprechen. Um daher den Sinn des Einwands noch einmal zu verdeutlichen, beziehe ich mich auf folgende Ausführung Adornos: „Faschismus muß, um als politische Bewegung erfolgreich zu sein, eine Massenbasis haben. Er muß sich nicht nur die angstvolle Unterwerfung, sondern auch die aktive Kooperation der großen Mehrheit des Volkes sichern. Da er durch seine bloße Natur Wenige auf Kosten der Mehrheit begünstigt, kann er nicht gut verkünden, die Situation der Mehrheit ihren wirklichen Interessen entsprechend verbessern zu wollen. Er muß deshalb in erster Linie an emotionale Bedürfnisse – oft die primitivsten und irrationalsten Wünsche und Ängste – appellieren und nicht an das rationale Selbstinteresse." (Adorno 1950, 13) Hiermit begründet Adorno das Erfordernis, ein sozialpsychologisches Verständnis derjenigen zu gewinnen, die er als tatsächliche oder potentielle Träger faschistischer Bewegungen ansieht. Ich möchte dagegen infrage stellen, ob die Prämisse zutrifft. Denn die nationalsozialistische Bewegung und dann ihr Staat haben erfolgreich verkünden können, „die Situation der Mehrheit ihren wirklichen Interessen entsprechend verbessern zu wollen". Man könnte vielleicht sagen, das sei ein Betrug gewesen. Adorno fährt fort: „Das Argument, faschistische Propaganda täusche den Menschen vor, ihr Los zum Besseren wenden zu wollen, zieht die Frage nach sich: Warum lassen sie sich so leicht täuschen? Weil es, so ist anzunehmen, ihrer Charakterstruktur entspricht." Das eigentliche Problem besteht jedoch gerade darin, ob und mit welcher Begründung man sagen kann, daß diejenigen, die den nationalsozialistischen Staat mit Leben erfüllt haben, von diesem getäuscht worden sind. Durch den sozialpsychologischen Perspektivenwechsel wird diese Frage kurzerhand ausgeblendet.

Von dieser Frage hängt es allerdings ab, ob und wie überhaupt davon gesprochen werden kann, daß der nationalsozialistische Staat auch für seine Träger als ein Herrschaftsverhältnis angesehen werden kann, nämlich ob man sagen kann – was der Leitgedanke der „Vergangenheitsbewältigung" gewesen ist –: dieser Staat „hat uns vergewaltigt, mißhandelt; wie in einer ungeheuren Reuse sind wir in ihm gefangen, er hat Ungezählte der Unseren getötet und erniedrigt, beraubt, verdummt. Er hat aus uns eine verrohte und vergrämte Masse gemacht, in der jeder dem anderen mißtraut." (Mitscherlich 1946, 10)

6. Ein zweiter Vorbehalt läßt sich unmittelbar anschließen. Auch wenn es einer kritischen Gesellschaftstheorie gelingen könnte, gesellschaftliche Verhältnisse als Herrschaftsverhältnisse sichtbar zu machen, bliebe immer noch zweifelhaft, ob dem herrschaftskritischen Anliegen mit einem sozialpsychologischen Erkenntnisinteresse geholfen werden könnte. Denn das Erkenntnisbemühen richtet sich dann erklärtermaßen darauf, in Erfahrung bringen zu wollen, warum Menschen durch ihr Handeln die Herrschaftsverhältnisse, denen sie unterworfen sind, aufrechterhalten und insoweit akzeptieren. Der Sinn dieses Bemühens kann also nur darin liegen, sich zu vergewissern, daß und warum Menschen zu einem solchen Verhalten gezwungen sind. Aber so selbstverständlich sinnvoll dies auch erscheinen mag – denn wir stellen uns üblicherweise ein Herrschaftsverhältnis gerade durch die Existenz eines derartigen Gezwungen-Seins vor –, so folgt daraus doch ein offenkundiger Widerspruch zur herrschaftskritischen Intention: die doch zeigen können muß, daß und wie man sich angesichts eines Herrschaftsverhältnisses gleichwohl vernünftig verhalten kann. Denn wenn es nicht gelingt, zunächst diese Möglichkeit zu begründen, ist nicht mehr zu erkennen, worin ein herrschaftskritischer Sinn der sozialpsychologischen Fragestellung liegen könnte.

7. Es erscheint mir wichtig, diese beiden Vorbehalte gegen eine sozialpsychologische Wendung kritischer Gesellschaftstheorie zu betonen. Denn wenn man sich bereits an einen soziologischen Blick auf soziale Akteure gewöhnt hat, geraten sie allzu leicht aus dem Blickfeld. Deshalb will ich sie zunächst anhand der oben angeführten Behauptung Horkheimers noch etwas näher erläutern. Diese Behauptung beruht ersichtlich auf einer normativen Prämisse: daß es „eine höhere und rationalere Organisationsform“ gibt als diejenige, die tatsächlich damals (1932) existiert hat. Horkheimer war sich dessen zwar sicher: „Es läßt sich z.B. heute sehr wohl entscheiden, welche von den vielen Theorien über die Wirtschaftskrise richtig ist.“ (Horkheimer 1934, 28) In Wirklichkeit war dies allerdings eine der zentralen Streitfragen in den damaligen politischen Auseinandersetzungen und ist es im Hinblick auf die gegenwärtigen Verhältnisse immer noch; und es war und ist keineswegs einfach, zu ihr eine begründete Auffassung zu gewinnen (was im übrigen auch die Biographie Horkheimers belegt, der vermutlich 1932 noch nicht an eine „soziale Marktwirtschaft“ gedacht hat). Deshalb ist es aber auch kaum möglich, Menschen (und es fällt wohl leichter, sich dann sogleich auf „numerisch bedeutende Schichten“ zu beziehen), die in dieser Frage einen anderen Standpunkt vertreten als man selbst, deshalb ein Handeln aus Erkenntnis abzusprechen. Aber auch wenn es eine von allen einsichtsvollen Menschen erkennbare Idee einer „höheren und rationaleren

Organisationsform“ (der Ökonomie) gäbe, wäre es doch kaum möglich, von einem Menschen, der sich nicht zielstrebig für ihre Realisierung einsetzt, zu behaupten, daß seine Triebmotorik sein Bewußtsein verfälscht habe. Eine notwendige (nicht hinreichende) Voraussetzung dafür wäre jedenfalls, daß man zunächst gezeigt und diese Einsicht auch verbreitet hat, daß und wie man sich auf eine vernünftige Weise für die Realisierung dieser höheren Organisationsform einsetzen kann. Tatsächlich besteht darin sogar die schließlich entscheidende Frage: wie man sich für eine Veränderung gesellschaftlicher Verhältnisse – als Verhältnisse, die, wie gerade auch von Horkheimer betont worden ist, von niemandem „gemacht“ worden sind – überhaupt zweckmäßig einsetzen kann. Ohne eine Antwort auf diese Frage gegeben zu haben – und sei es auch nur durch das eigene praktische Beispiel –, läuft die ganze sozialpsychologische Überlegung Horkheimers bloß auf den lächerlichen Vorwurf hinaus, daß Menschen in ihrem Verhalten nicht eine „Vernunft“ zeigen, von der man selbst nicht weiß, worin sie bestehen sollte.

8. Ganz analog wird die Fragestellung in Wilhelm Reichs „Massenpsychologie des Faschismus“ entwickelt. Die Fragestellung entsteht bei ihm durch folgende Überlegung zum Verhalten der Menschen in der Krise 1929–1933: „Rationalerweise wäre zu erwarten, daß wirtschaftlich verelendete Arbeitermassen ein scharfes Bewußtsein von ihrer gesellschaftlichen Lage entwickeln, daß in ihnen der Wille reift, die soziale Misere zu beseitigen.“ (Reich 1942, 32) Reich behauptet dann, daß dies nicht der Fall gewesen sei, denn „es zeigte die Wirklichkeit, daß die wirtschaftliche Krise, die der Erwartung nach eine Linksentwicklung der Ideologie der Massen hätte mit sich bringen müssen, zu einer extremen Rechtsentwicklung in der Ideologie der proletarisierten Schichten der Bevölkerung geführt hatte.“ (Ebda., 30) Daraus folgt dann die Fragestellung: Wie läßt sich erklären, daß sich die Menschen nicht so verhalten haben, wie es „eigentlich in ihrem Interesse“ gewesen wäre? Hat man sich diese Fragestellung zu eigen gemacht, ist klar, daß sich dann keine Erklärung mehr finden läßt, die sich – gemäß der naiven Betrachtungsweise – auf die Vernunft der handelnden Menschen bezieht. Sondern man ist dann gezwungen, eine Erklärung ihres Verhaltens in Prinzipien zu suchen, die jenseits und sogar gegen ihre Vernunft wirksam sind. Aber wie ist es zu der Fragestellung überhaupt gekommen? Reichs Formulierung „rationalerweise wäre zu erwarten ...“ verschleiert ihr Zustandekommen ein wenig. Denn diese Formulierung scheint nahezulegen, als gäbe es eine Theorie, mit deren Hilfe sich ein bestimmtes Verhalten von Menschen, die unter den Auswirkungen einer Wirtschaftskrise leiden, voraussagen lasse. Eine solche Theorie gibt es jedoch nicht. Reich erweckt zwar gelegentlich den Eindruck, als könne mit der traditionellen marxistischen Theorie eine solche Voraussage gemacht werden. Aber wäre das der Fall, wäre infolgedessen nicht nur die Voraussage, sondern die Theorie selbst falsch. Tatsächlich gibt es für Reichs „rationale Erwartung" keinerlei Begründung, obwohl natürlich zuzugeben ist, daß sein Mißverständnis der marxistischen Theorie von dieser häufig genug nahegelegt worden ist (und es deshalb schwerfällt, von einem Mißverständnis zu sprechen). Wenn es sich aber nicht um eine „rationale Erwartung" handelt, worum dann? Um eine bestimmte gesellschaftspolitische Position, um eine bestimmte Auffassung über ein gesellschaftspolitisch vernünftiges Handeln. Dann aber sollte auch klar sein, daß eine Situation, in der unterschiedliche gesellschaftspolitische Positionen vertreten werden, nicht deshalb schon ein Rätsel aufgibt, das einer sozialpsychologischen Aufklärung bedarf. Dafür wäre jedenfalls eine explizite Begründung zu geben. Und wenn man sich darum bemühen will, wäre wohl zunächst damit zu beginnen, die vorausgesetzte Geschichtsphilosophie infrage zu stellen, mit der man an die eigene als an eine historische Vernunft glaubt; und dann könnte man anfangen, sich für die Gründe zu interessieren, die die gesellschaftlichen Akteure für die von ihnen vertretenen Handlungsweisen und gesellschaftspolitischen Positionen haben.

9. Meine Kritik läßt sich vorläufig so zusammenfassen: Die Leitfrage kritischer Sozialpsychologie – warum handeln Menschen gegen ihre („wahren") Interessen – beruht auf unbegründeten Voraussetzungen. Sie setzt insbesondere die Behauptung eines Herrschaftsverhältnisses voraus, denn ohne diese Voraussetzung würde die Fragestellung sinnlos werden. Aber diese Voraussetzung wird nicht entwickelt und begründet, sondern es wird der falsche Eindruck erweckt, daß der Nachweis für die Existenz eines Herrschaftsverhältnisses durch die sozialpsychologische Reflexion selbst erbracht werden könne. Demgegenüber möchte ich behaupten, daß sich aus Einsichten in natürliche und gesellschaftliche Handlungsbedingungen keinerlei Schlußfolgerungen für die Existenz von Herrschaftsverhältnissen ziehen lassen. Oder noch etwas zugespitzter formuliert: von der Existenz eines Herrschaftsverhältnisses läßt sich strenggenommen nur dann sprechen, wenn Menschen gezwungen sind, etwas zu tun, was sie nicht tun wollen.

Ich folge damit z.B. Georg Simmel, wenn dieser betont, daß „alle Vorstellungen von Herrschaft und Gehorsam, Sieg und Unterworfensein nur darin Sinn haben, daß ein entgegenstehender Wille gebrochen ist." (Simmel 1900, 548) Damit wird keine Definition von Herrschaft gegeben, vielmehr ein Leitfaden und ein Bezugspunkt für Herrschaftskritik behauptet. Der Sinn der Behauptung liegt darin, daß mit ihr daran festgehalten werden soll, daß Herrschaftskritik auf einen Zuwachs von Handlungsfreiheiten zielt. Nur infolge dieser Zielsetzung (und ich will nicht ausschließen, daß sie bestritten werden kann) ist es erforderlich, daß Herrschaftskritik schließlich auf die Willensbildung der gesellschaftlichen Akteure Bezug nehmen muß.[1]

Diese These impliziert nicht, daß man die Interessen der gesellschaftlichen Akteure in ihrer jeweiligen empirischen Verfassung akzeptieren müsse. Mit ihr soll vielmehr darauf aufmerksam gemacht werden, daß für die Behauptung von Herrschaftsverhältnissen die Willensbildung der gesellschaftlichen Akteure praktisch nicht hintergehbar ist. Es wird auch nicht bestritten, daß eine Theorie gesellschaftlicher Verhältnisse erforderlich ist, um Herrschaftsverhältnisse erkennbar zu machen (die angeführte These sollte also nicht als Definition eines Herrschaftsbegriffs mißverstanden werden). Aber solange man nicht darauf verweisen kann, daß durch ein solches Herrschaftsverhältnis Menschen dazu gezwungen sind, etwas zu tun, was sie nicht tun wollen, fehlt die schließlich entscheidende Begründung noch; solange kann die Theorie bestenfalls beanspruchen, Reflexionschancen für eine Willensbildung derjenigen, die dem von ihr behaupteten Herrschaftsverhältnis unterworfen sind, anzubieten.

10. Akzeptiert man diesen Leitfaden zum Verständnis von Herrschaftsverhältnissen, folgt, daß eine herrschaftskritische Gesellschaftstheorie wesentlich einen normativen Charakter hat. Die Behauptung eines Herrschaftsverhältnisses kann immer (und sollte deshalb) als ein normatives Urteil angesehen werden. Das ist unmittelbar einsichtig dann, wenn Herrschaftsverhältnisse nicht offensichtlich sind; zum Beispiel dann, wenn Vermutungen darüber geäußert werden, daß Menschen „manipuliert" werden. Solche Vermutungen können nicht bewiesen werden, d.h. sie können nur als Reflexionsangebote formuliert und begründet werden. Sobald sie behauptet werden, haben sie deshalb einen normativen Charakter. In gewisser Weise wird dies gerade durch eine scheinbar „empirisch" gemeinte Betrachtungsweise von Herrschaftsverhältnissen bestätigt, z.B.

---

[1] Das scheint auch (gelegentlich) die Auffassung von Marx gewesen zu sein: „Das Willenlose also, wie Tier z.B., kann zwar dienen, aber es macht den Eigner nicht zum Herren." (Grundrisse, 400); und unterwirft „es" insofern auch nicht einem Herrschaftsverhältnis.

in einer Formulierung Adornos: „Es gehört zum Mechanismus der Herrschaft, die Erkenntnis des Leidens, das sie produziert, zu verbieten ...“ (Adorno 1951, 68) Das läßt sich zwar kaum als eine „empirische“ Behauptung verstehen; vielleicht aber als ein Hinweis darauf, daß die Behauptung eines Herrschaftsverhältnisses nicht losgelöst werden kann von einer normativen Reflexion auf die Willensbildung derjenigen, die einem Herrschaftsverhältnis unterworfen sind.

11. Behauptungen über Herrschaftsverhältnisse sind selbst dann als normative Behauptungen zu begreifen, wenn ein Herrschaftsverhältnis offensichtlich zu sein scheint; d.h. dort, wo ein Mensch (oder eine Gruppe von Menschen) – nach eigener Auskunft oder gemäß allgemein anerkannter Kriterien – dazu gezwungen ist, etwas zu tun, was er, oder sie, nicht will. Man könnte zwar versuchen, eine Unterscheidung zu treffen: zwischen einem Herrschaftsbegriff ohne normativen Anspruch und einem Begriff illegitimer Herrschaft. Dies ist oft versucht worden; und es kann auch nicht grundsätzlich etwas dagegen eingewendet werden. Ich finde jedoch, daß eine solche Vorgehensweise leicht dazu beitragen kann, die Aufgaben einer herrschftskritischen Gesellschaftstheorie unklar zu machen. Denn man kann sich wohl leicht darüber verständigen, daß das Ziel nur darin liegen kann, illegitime Herrschaft nachzuweisen und zu kritisieren und für ihre Abschaffung einzutreten. D.h. jedoch, daß ein Nachweis von Herrschaftsverhältnissen, wenn damit nicht von vornherein illegitime Herrschaftsverhältnisse gemeint sind, noch keinerlei herrschaftskritischen Gedanken beinhaltet. Wenn man eine Unterscheidung zwischen Herrschaft und illegitimer Herrschaft – bzw. zwischen legitimer und illegitimer Herrschaft – macht, kann allerdings diese Einsicht leicht verloren gehen. Und gleichermaßen nahe liegt dann eine andere irreführende Annahme – ich bezeichne sie bzw. ihre Anwendung im folgenden als ‘naturalistischen Fehlschluß’ –, daß sich aus einem nicht explizit normativ begründeten Nachweis von Herrschaftsverhältnissen eine herrschaftskritische These ableiten lasse oder daß der Nachweis selbst bereits so verstanden werden könne. Es ist im übrigen auch gar nicht klar, wie ein nicht-normativer Herrschaftsbegriff sinnvoll definiert werden könnte, wenn mit ihm (als Oberbegriff) die Gesamtheit aller legitimen und illegitimen Herrschaftsverhältnisse erfaßt werden soll. Denn auch für die Definition eines nicht-normativen Herrschaftsbegriffs kommt man nicht umhin, auf die Willensbildung der beteiligten Handlungssubjekte und auf ihre Handlungschancen Bezug zu nehmen. Darauf „empirisch“ (nicht normativ) Bezug zu nehmen, muß jedoch dazu führen, aus dem Blick zu verlieren, daß Menschen sowohl ihren Willen als auch ihre Handlungschancen verändern können; und aus dem Blick zu verlieren, daß das wesentliche Bezugsproblem darin liegt, daß die *Geltung* gesellschaftlicher Verhältnisse umstritten werden kann und fortwährend mehr oder weniger umstritten wird.

12. Nur von dieser normativen Aufgabe her kann auch das Problem einer Unterscheidung rationalen und irrationalen Handelns sinnvoll thematisiert werden. Wie deutlich geworden sein sollte, beruht die Leitfrage einer herrschaftskritisch gemeinten Sozialpsychologie wesentlich auf einer derartigen Unterscheidung. Aber diese Unterscheidung wird nicht ausgewiesen und (jedenfalls) insoweit der herrschaftskritische Anspruch preisgegeben. Man kann sich jedoch in dieser Frage nicht auf ein allgemein verbreitetes Vorverständnis beziehen. Es gibt zwar eine verbreitete Definition rationalen Verhaltens, die etwa folgendermaßen lautet: Ein Mensch verhält sich dann rational, wenn er – im Rahmen seiner Handlungsmöglichkeiten – auf zweckmäßige Weise seine Interessen verfolgt. Aber das Problem mit dieser Definition besteht eben gerade darin, daß sie keinerlei Hinweis zum Verständnis einer Differenz zwischen rationalem und irrationalem Verhaltens gibt. Man kann mit ihrer Hilfe jedes Verhalten als ein rationales Verhalten deuten. Dieser Vorwurf ist bekanntlich den utilitaristischen Theorieansätzen (wie sie gegenwärtig insbesondere für die „neoklassische“ Öknonomie grundlegend sind) immer wieder gemacht worden. Aber zu unrecht, wie ich finde. Denn das Problem ist nicht durch eine bessere Definition rationalen Handelns zu lösen. Und ein ganz entsprechender Vorwurf könnte auch gegen die analytische Sozialpsychologie gerichtet werden: daß sie schließlich versucht, jedes Handeln „zu verstehen“ (ohne die Differenz von ‘verstehen’ und ‘beurteilen’ explizit zu bewahren). Dafür lassen sich sicherlich unterschiedliche Formulierungen finden. Etwa die folgende von Wilhelm Reich: „Hat doch jedes Symptom, an sich irrational, einen Sinn und Zweck, wenn man es analytisch auf seine Entstehung zurückführt.“ (Reich 1929, 762) Oder in einer Formulierung von Erich Fromm: Man führt Verhaltensweisen auf eine „libidinöse Struktur“ zurück, man erklärt dann, „warum diese libidinöse Struktur notwenig ist“ (Fromm 1932, 51), und man erfindet schließlich Geschichten über die Absichten, die „die Gesellschaft“ dadurch verfolgt, daß sie ihren Mitgliedern spezifische psychische Verfassungen macht (vgl. z.B. Fromm 1965, 402). – Das Problem liegt indessen gar nicht darin, daß sich jedes Verhalten als ein rationales Verhalten erklären läßt, sondern es liegt darin, daß durch eine solche Erklärung die kritische Differenz vernünftigen und unvernünftigen Handelns verlorengehen kann. Das ist nicht, jedenfalls nicht notwendigerweise eine Folge der Erklärung, sondern eine Folge dessen, daß man vergißt, daß diese kritische Differenz nur durch explizit normative Überlegungen bewahrt und durch die Erklärung von Handlungen nicht ersetzt werden kann.

13. Für eine kritische Gesellschaftstheorie kommt es indessen nicht nur darauf an, diese Differenz überhaupt zu bewahren, sondern auch darauf, wie und wo sie zu bewahren bzw. herzustellen versucht wird. Erstens ist es erforderlich, diese Differenz argumentativ zu begründen, d.h. Kritik an Rationalitätsansprüchen so zu führen, daß mithilfe von Argumenten die Vorstellung eines besseren Handelns sichtbar werden kann. Dagegen liefert ein Nachweis, daß Rationalitätsansprüche „von der Psychologie jederzeit als unmäßige Rationalisierung entlarvt werden“ könnten (Adorno 1955, 48), für diese Aufgabe keine wissenswerten Einsichten. Zweitens, damit ein Beitrag zur Kritik gesellschaftlicher Verhältnisse geleistet werden kann, muß angestrebt werden, die kritische Differenz bei denjenigen zu bewahren bzw. herzustellen, die diese Verhältnisse durch ihr Handeln zur Geltung bringen. Deren Vernunft kann deshalb durch Kritik zwar theoretisch, aber kaum praktisch hintergangen werden. Und eine wichtige Aufgabe besteht deshalb darin, alle diejenigen Unternehmungen zu kritisieren, die dies versuchen. Zum Beispiel Talcott Parsons. Parsons sieht, daß mit der üblichen Definition jedes Handeln als rational interpretiert werden kann, und zieht daraus eine genau entgegengesetzte Konsequenz: daß deshalb den gesellschaftlichen Akteuren die Verfügung über die kritische Differenz rationalen und irrationalen Handelns entzogen werden müsse. „Action is rational in so far as it pursues ends possible within the conditions of the situation, and by the means which, among those available to the actor, are intrinsically best adapted to the end for reasons understandable and verifiable by positive empirical science.“ (Parsons 1937, 58) Was Parsons hier so deutlich formuliert, trifft sich vermutlich mit einem verbreiteten Selbstverständnis der Wissenschaft. Es ist kaum zu bestreiten, was z.B. Alfred Schuetz so behauptet: „Considered purely as a human activity, scientific work is distinguished from other human activities merely by the fact that it constitutes the archetype for rational interpretation and rational action.“ (Schuetz 1943, 134) Und doch müßte eine kritische Gesellschaftstheorie darauf abzielen, daß diese Behauptung theoretisch und praktisch widerlegt werden kann.

Deshalb ist es auch nicht gleichgültig, wie Handlungserklärungen vorgenommen werden. Sie können sich besser oder schlechter dazu eignen, durch sie zu lernen, Handlungsmöglichkeiten zu erkennen und Handlungen zu beurteilen. Unter diesem Aspekt betrachtet sind z.B. Erklärungen, mit denen erklärt wird, warum ein Mensch nur so handeln kann, wie er handelt, nicht besonders gut geeignet. Und Handlungserklärungen können sich besser oder schlechter dafür eignen, daß diejenigen, deren Handlungen erklärt werden, durch eine Reflexion der Erklärungen ihre Handlungsfähigkeit entwickeln. Unter diesem Aspekt betrachtet ist es z.B. unzweckmäßig, Handlungserklärungen in der Form von Geschichten zu erzählen, die „die Gesellschaft“ – vermöge von ihr geschaffener „Sozialcharaktere“ – zum Handlungssubjekt machen.

14. Wenn man die unterschiedlichen Vorstellungen, die man sich über das Zustandekommen menschlicher Handlungen machen kann, unter diesem Aspekt betrachtet – ob sie besser oder schlechter geeignet sind, ihr Zustandekommen zu reflektieren –, ist es übrigens schwer, gegen die „rationalistischen Konstruktionen“ gute Einwände zu finden. Die üblichen Einwände beruhen weitgehend auf irrtümlichen Annahmen (und haben wohl auch deshalb so wenig Erfolg gehabt); z.B. die folgende Kritik von Horkheimer: „Zu dem Mißtrauen, das manche Historiker der Psychologie entgegenbringen, hat mit Recht die Festlegung einiger psychologischer Systeme auf einen rationalistischen Utilitarismus beigetragen. Danach sollen die Menschen ausschließlich auf Grund von Erwägungen über ihren materiellen Nutzen handeln ...“ (Horkheimer 1932, 138) Als Horkheimer dies schrieb, hatte sich die subjektive Wertlehre jedoch schon fast 50 Jahre von der Annahme befreit, daß Handlungsziele nur in einem „materiellen Nutzen“ liegen können. Sie hat dementsprechend ihre Basisannahmen zunehmend abstrakter gestaltet, so daß man seither mit ihnen jedes Verhalten „erklären“ kann. Dagegen kann man dann einwenden, daß infolgedessen mit diesen Annahmen Handlungen überhaupt nicht mehr erklärt werden können. Aber, wie ich schon zu zeigen versucht habe, geht dieser Einwand an dem für eine kritische Gesellschaftstheorie wesentlichen Problem, Reflexionschancen für Handlungsmöglichkeiten und Entscheidungen zu erschließen, vorbei. Dagegen dient die neoklassische Wertlehre im wesentlichen diesem Zweck. Ihre Anerkennung beruht kaum darauf, daß sie sich gut eignet, die Entwicklung einer kapitalistischen Ökonomie zu erklären, sondern darauf, daß mit ihr Geltungsansprüche und Rationalitätsnormen für Entscheidungen reflektiert und, worüber man sich streiten kann, auch begründet werden können.

15. Es folgt nun allerdings nicht, daß eine kritische Gesellschaftstheorie nur oder hauptsächlich als Darlegung einer „Ethik“ und „Institutionenlehre" zu entwickeln wäre. Eine ihrer Hauptaufgaben beginnt vielmehr erst, nachdem man ihre normative Begründungsaufgabe anerkannt hat. Sie resultiert aus einer einfachen, aber folgenreichen Einsicht: daß eine Kritik – woran auch immer – nur in dem Maße einen nicht bloß fiktiven Sinn bekommen kann, wie durch sie eine bessere Alternative nicht nur vorstellbar gemacht wird, sondern auch Handlungschancen begründet werden können, durch deren Wahrnehmung sich die Kritik wahr machen läßt. Akzeptiert man diese Einsicht (und m.E. liegt in ihr der ernstzunehmende Kern der materialistischen Theorietradition), dann folgt daraus, daß sich eine kritische Gesellschaftstheorie insbesondere mit der Frage beschäftigen muß, wie denn die von ihr kritisierten gesellschaftlichen Verhältnisse verändert werden können. Ihre „Ethik" und „Institutionenlehre" muß gewissermaßen durch eine „Lehre über die Gewinnung von Macht" ergänzt werden. Man kann sogar noch einen Schritt weiter gehen und sagen, daß hierin ihre Hauptaufgabe liegt. Denn es scheint so zu sein, daß menschliche Willensbildung wesentlich durch eine Reflexion von Handlungschancen vermittelt wird, so daß deshalb eine entscheidende Voraussetzung für die Wirksamkeit aufklärerischer Unternehmungen darin liegt, daß durch sie Handlungschancen (Macht) erschlossen werden.

Dies hat im übrigen auch Folgen für das Verständnis vernünftigen Handelns. Es folgt nämlich erstens, daß man nur dann berechtigt ist (im Sinne einer notwendigen, nicht einer hinreichenden Voraussetzung), ein Handeln unvernünftig zu nennen, insoweit man nachgewiesen hat, daß es bessere Handlungsalternativen gibt. Und es folgt zweitens, da das Erschließen von Handlungschancen (Macht) nicht folgenlos und im übrigen auch mit Mühe verbunden ist, daß es dafür selbst einer Begründung bedarf. Es gibt, soweit ich sehen kann, keine überzeugende Begründung dafür, daß es vernünftig wäre, danach zu streben, soweit irgend möglich alles „unseren" Vorstellungen entsprechend zweckmäßig einzurichten.

16. Es ist vielleicht angebracht, auf noch eine weitere Konsequenz hinzuweisen. Es folgt nämlich, daß es notwendige Herrschaft nicht gibt. Denn wenn ein Herrschaftsverhältnis notwendig existiert, dann gibt es keine Alternativen, dann kann es sich also auch nicht um ein illegitimes Herrschaftsverhältnis, mithin (nach dem hier vorgeschlagenen Sprachgebrauch) überhaupt nicht um ein Herrschaftsverhältnis handeln. Das Reden von notwendigen Herrschaftsverhältnissen entspringt, wie mir scheint, einer Geschichtsphilosophie, die ihr herrschaftskritisches Anliegen vergessen hat, d.h. ihre Aufgabe, die Abschaffbarkeit von Herrschaftsverhältnissen aufzuzeigen. Zum Beispiel heißt es bei Erich Fromm: „In der uns

bekannten Geschichte herrscht eine Minorität über die Majorität der Gesellschaft. Diese Klassenherrschaft war nicht der Erfolg von List und Betrug, wie es etwa die Aufklärung darstellt, sondern sie war notwendig und bedingt von der ökonomischen Gesamtsituation der Gesellschaft, vom Stand der Produktivkräfte." (Fromm 1932, 50) Ohne die zugrundeliegende Geschichtsphilosophie ist eine solche Ausführung nur als ein normatives Urteil zu begreifen, daß diese Herrschaftsverhältnisse akzeptiert werden sollten. Sie ist aber strenggenommen schon deshalb ein normatives Urteil, weil sie sich auf Versuche bezieht, Herrschaftsverhältnisse als nicht notwendig (nämlich als Folge von „List und Betrug") nachzuweisen. Wenn A sagt, ein Sachverhalt kann und soll verändert werden, und wenn B dann einwendet, daß dies nicht möglich ist, dann kann es sein, daß B recht hat und daß also B mit einer scheinbar nicht-normativen Aussage A entgegentreten kann. Aber diese Überlegung gilt nur dann, wenn das Vorhandensein bzw. Nichtvorhandensein von Handlungschancen unzweifelhaft festgestellt werden kann; und das ist im Hinblick auf Herrschaftsverhältnisse typischerweise nicht der Fall. Der wesentliche und schließlich entscheidende Streit geht hier immer um das Vorhandensein von Handlungschancen, d.h. darüber, ob und wie die zur erfolgreichen Kritik erforderliche Macht geschaffen werden kann. Mit der von Fromm vertretenen Geschichtsphilosophie wird genau dies unsichtbar gemacht; es wird Machtlosigkeit behauptet, wo es darauf ankäme, Macht zu begründen. So kommt es, daß seine scheinbar gutgemeinte Kritik an der Aufklärung zu einer Preisgabe des von dieser noch vertretenen herrschaftskritischen Anliegens führt. – Es erscheint mir darum wichtig, daran festzuhalten: die Behauptung, ein Herrschaftsverhältnis sei notwendig, ist gleichbedeutend mit der Behauptung, es sei ein legitimes gesellschaftliches Verhältnis.[2]

[2] Anhand einer Bemerkung von Helmut Dahmer läßt sich das noch einmal erläutern: „Theoretisch wie praktisch aber ist dies unser einziges Problem: aus Gefängnissen auszubrechen ..." (Dahmer 1984, 76) Befindet sich ein Mensch in einem Gefängnis, so wird er dadurch einem Herrschaftsverhältnis unterworfen. Sagt dann jemand, dieses Herrschaftsverhältnis sei notwendig, dann kann man ihn mit zwei Fragen konfrontieren, um herauszufinden, was gemeint sein könnte. Erstens, ob man dafür oder dagegen ist, daß dieses Herrschaftsverhältnis besteht. Im Hinblick auf diese Frage könnte mit „notwendig" nur gemeint sein, daß man dafür ist. Zweitens – was schon voraussetzt, daß man dagegen ist –, welche Handlungschancen erschlossen werden können, durch deren Wahrnehmung der Gefangene befreit werden kann. Im Hinblick auf diese Frage könnte nur gemeint sein, daß es solche Handlungschancen nicht gibt. Aber es ist klar, daß man das nicht ohne weiteres behaupten kann, da das Nicht-Vorhandensein von Handlungschancen kein „Sachverhalt" ist.

17. Ich möchte also behaupten, daß eine kritische Gesellschaftstheorie grundsätzlich die Absicht aufgeben sollte, die „Notwendigkeit" von Herrschaftsverhältnissen begründen zu wollen. Sie sollte sich ungefähr das Gegenteil dessen vornehmen, was Leo Löwenthal einmal so beschrieben hat: „Der Geschichtsphilosophie und Soziologie ist das Problem nicht fremd, daß es Kräfte und Mächte gibt, die das Festhalten an einer bestimmten Stufe des materiellen Produktions- und Reproduktionsprozesses bewirken. Die eigentliche Schwierigkeit liegt darin, zu erklären, wie auf der Grundlage einer bestimmten Produktionsweise das Gesamtgebäude der Kultur sich erhebt, sich auf die verschiedenste Weise entfaltet und in den Köpfen der Menschen sich reproduziert, um dann im Sinne der Erhaltung dieser Sozialordnung zu wirken." (Löwenthal 1934, 244). Der Zweifel am Sinn des Vorsatzes, eine „Notwendigkeit" von Herrschaftsverhältnissen begründen zu wollen, sollte schon dort beginnen, wo davon gesprochen wird, daß Herrschaftsverhältnisse nicht nur auf äußerem Zwang beruhen. Zum Beispiel: „Die Verhältnisse, welche die Menschen in der Gesellschaft eingehen, regeln sich nicht aufgrund bloßen Zwangs. Nur für ganz außerordentliche, zeitlich sehr begrenzte Fälle beruhen die wechselseitigen Beziehungen von Gruppen und Individuen wesentlich auf physischen Machtverhältnissen allein. Auch historische Perioden wie der asiatische Despotismus oder die antike Sklavengesellschaft, in denen in sehr unverhüllter Weise Herren und Knechte einander gegenübertreten, finden keine ausreichende Erklärung durch den Rekurs auf die den Herrschenden zur Verfügung stehende Apparatur der Machtmittel." (Löwenthal 1934, 241) So plausibel diese These erscheinen mag, so verfehlt sie doch die Problemstellung einer herrschaftskritischen Gesellschaftstheorie. Denn dort, wo es keinen Zwang gibt, können die Menschen tun, was sie wollen. Dort gibt es kein Herrschaftsverhältnis, oder genauer gesagt: dort hätte eine herrschaftskritische Theorie erst zu zeigen, daß die Menschen nur scheinbar tun können, was sie wollen. Sobald indessen eine solche These praktisch akzeptiert wird, dann – in diesen „außerordentlichen", aber keineswegs „zeitlich sehr begrenzten" Situationen – zeigt sich, daß es ausschließlich äußerer Zwang ist, der einer Beseitigung des Herrschaftsverhältnisses entgegensteht. Insofern läßt sich sogar zugespitzt sagen, daß die Aufgabe einer herrschaftskritischen Theorie gerade darin liegen sollte, den Nachweis eines Herrschaftsverhältnisses so zu erbringen, daß für alle Beteiligten sichtbar wird, daß es sich ausschließlich äußerem Zwang verdankt. Diese Aufgabe kann indessen nicht durch eine sozialpsychologische Theoriebildung eingelöst werden. Denn an die Stelle dieser Aufgabe tritt bei ihr die These: „Ohne Selbstunterdrückung des

Individuums wäre eine Regulation der 'Triebnatur' des Menschen nur durch physische Gewalt möglich." (Brückner 1982, 47)

18. Für die Frage, ob sozialpsychologische Erwägungen einen kritischen Sinn haben können, spielt der naturalistische Fehlschluß – die irreführende Verwandlung normativer in „empirische" Fragen – eine wichtige Rolle. Denn durch unsere Gewöhnung an eine soziologische Betrachtungsweise ist die Erkenntnis seiner Bedeutung ziemlich schwergemacht worden. Diese Betrachtungsweise lenkt nicht nur von den explizit normativen Begründungsaufgaben einer kritischen Gesellschaftstheorie ab, sondern suggeriert auch allzu oft, daß diese Aufgaben durch sozialpsychologisch gewinnbare Einsichten gewissermaßen substituiert werden können. Aus dem Vorsatz, der sich in gewissen Situationen vielleicht begründen ließe: Weil sich ein Mensch (oder eine Gruppe von Menschen) unvernünftig verhält, erklären wir sein Verhalten als Folge einer „Triebmotorik", wird allzu leicht die Behauptung: Weil und insoweit ein Mensch in seinen Handlungen durch eine „Triebmotorik" bestimmt wird, handelt er unvernünftig. Und es scheint dann so zu sein, daß Einsichten in die triebhaften Grundlagen menschlichen Handelns eo ipso herrschaftskritische Einsichten sind, daß gerade durch sie den Aufgaben einer herrschaftskritischen Gesellschaftstheorie entsprochen werden kann. Ich möchte dagegen betonen, daß vernünftiges Handeln und ein Handeln aus triebhaften oder wie auch immer nicht bewußten Grundlagen heraus nicht an und für sich schon einen Gegensatz bilden. Schon deshalb nicht, weil vermutlich für jedes Handeln natürliche und gesellschaftliche Bedingungen gefunden werden können. Für die Unterscheidung vernünftigen und unvernünftigen Handelns ist ein solcher Nachweis jedoch vollständig unerheblich. – Es geht mir also nicht darum, die sozialpsychologische Basisannahme zu bestreiten: daß Menschen eine Triebstruktur haben, die ihnen von der Gesellschaft gemacht worden ist. Es geht mir vielmehr um die Frage, ob und wie aus dieser Basisannahme bzw. ihrer „empirischen" Ausformulierung Konsequenzen für eine kritische Gesellschaftstheorie gezogen werden können. Zum Beispiel schrieb Erich Fromm: „Die allgemeine Grundlage der psychoanalytischen Charakterologie ist, bestimmte Charakterzüge aufzufassen als Sublimierung bzw. Reaktionsbildung bestimmter sexueller (im erweiterten, von Freud so gebrauchten Sinn) Triebregungen, bzw. als Fortsetzung bestimmter in der Kindheit diesen Triebregungen koordinierter Objektbeziehungen." (Fromm 1932a, 254) Ich will nicht bestreiten, daß man von dieser Sichtweise ausgehend mehr oder weniger interessante Geschichten über die Bildungsprozesse sozialer Akteure erzählen kann. Diese Geschichten mögen auch wissenswert sein, aber sie liefern – für sich genommen, d.h. abgesehen von der in sie hineingelegten Moral ihres Erzählers – keinerlei kritisches Wissen.

19. Die hauptsächliche Schwierigkeit liegt darin, ein Verständnis des oben so genannten naturalistischen Fehlschlusses – der Umwandlung von Geltungsproblemen in scheinbar „empirisch“ lösbare Fragen – zu gewinnen. Ich vermute, daß im einzelnen gezeigt werden könnte, daß insbesondere durch die Psychoanalyse diesem naturalistischen Fehlschluß Vorschub geleistet worden ist. Soweit ich sehen kann, wird darüber nur ausnahmsweise systematisch nachgedacht (vgl. etwa Haerlin 1976). Zum Beispiel schrieb Mario Erdheim: „Die Psychoanalyse vermittelt das Instrumentarium, um den Niederschlag der Herrschaft im Individuum zu untersuchen ...“ (Erdheim 1984, 38) Typischerweise gibt es jedoch keine Begründung dafür, daß es sich bei dem, was die Untersuchung dann zutage fördert, um eine Folge der Existenz gesellschaftlicher Herrschaftsverhältnisse handelt; sondern es scheint so zu sein, daß dieser Begründungsaufgabe mehr oder weniger durch ein Interpretationsverfahren ausgewichen wird, das helfen soll, anhand vermuteter Symptome Herrschaftsverhältnisse nachzuweisen. Ich will zwar nicht sagen, daß Interpretationsverfahren dieser Art unzulässig sind; wohl aber, daß sie allzu leicht vergessen machen, die normative Begründungsaufgabe, die sich beim Nachweis von Herrschaftsverhältnissen stellt, ernst zu nehmen. Dann heißt es etwa, „daß Freuds große Leistung darin bestand, eine Erklärung dafür zu finden, weshalb der Mensch so große Schwierigkeiten hat, die Gegenwart wahrzunehmen und ihren Problemen gemäß zu handeln.“ (Erdheim 1984, 96) Aber, zumindest in dieser Form, handelt es sich nur um eine unsinnige Phrase. – Noch ein Beispiel für das Problem. Bei Helmut Dahmer findet sich folgendes Zitat von Karl-Heinz Braun: „Sofern Individuen sich fremden Interessen unterwerfen, diese aber dennoch (weil sie sich ja subjektiv weder schaden wollen noch ‘können’) für die eigenen halten, werden die daraus notwendig resultierenden Widersprüche, Einbrüche, Mißbefindlichkeiten aus dem Bewußtsein eliminiert, werden somit unbewußt.“ (Dahmer 1984, 76) Wäre das richtig, hätte man schließlich doch gewisse Kriterien für die Existenz zumindest einiger Herrschaftsverhältnisse gefunden. Wobei ich davon ausgehe, daß man die Behauptung, daß ein Mensch nicht seinen eigenen, sondern fremden Interessen folgt, als Behauptung eines Herrschaftsverhältnisses ansehen kann. Sobald man dies behauptet, liegt allerdings der Einwand nahe, daß die fremden Interessen, denen man folgt, deshalb auch die eigenen sind, und daß also

infolgedessen von einem Herrschaftsverhältnis nicht gesprochen werden kann. Für eine kritische Gesellschaftstheorie ist es offenbar wichtig, daß und wie sie sich zu diesem Einwand verhalten kann. In dem angeführten Zitat wird nahegelegt, daß der Beweis für eine Nichtübereinstimmung der eigenen Interessen, die man „eigentlich“ hat, und der fremden Interessen, denen man infolge eines Herrschaftsverhältnisses tatsächlich folgt, darin liegt, daß „notwendig“ einige „Mißbefindlichkeiten“ resultieren. Aber es ist klar, daß darin kein Beweis liegt. Daraus, daß man sich einem Herrschaftsverhältnis unterwirft (genauer: daß A sich einem Verhältnis unterwirft, das B als ein Herrschaftsverhältnis begreift), resultieren keineswegs notwendig Mißbefindlichkeiten. Im Gegenteil, ein (Herrschafts-) Verhältnis anzuerkennen ist, wie jeder weiß, häufig genug eine erwägenswerte Methode, Mißbefindlichkeiten zu vermeiden.[3]

20. Ich will nicht bestreiten, daß die Erfahrung von Leiden ein wichtiges Motiv für Herrschaftskritik bilden kann, insofern auch die Erfahrungen, die im Kontext psychotherapeutischer Bemühungen gemacht werden. Ich bestreite also nicht den Interpretationsleitfaden, den Peter Brückner einmal so formuliert hat: „Der Psychoanalytiker erfährt in der Abgeschlossenheit des analytischen Behandlungsraumes unablässig vom Leben des Menschen in Gesamtgesellschaft und Gruppe, von individuellen Bedürfnissen und Erwartungen, von sozialer Befriedigung und Enttäuschung, von Zwang und verfehlter Freiheit.“ (Brückner 1963, 676) Aber selbst solche Erfahrungen über Leiden können nicht unmittelbar zu Kriterien für die Existenz von Herrschaftsverhältnissen gemacht werden. Das beweisen schon die anhaltenden Kontroversen über die normative Ausrichtung psychoanalytischer Therapie. Sie zeigen, daß aus der (psychoanalytischen) Erfahrung von Leiden keineswegs die Schlußfolgerung gezogen werden muß, die gesellschaftlichen Verhältnisse zu verändern. Ebenso

[3]Dies ist übrigens auch ein Beispiel für die oben formulierte Behauptung, daß es nicht ohne weiteres vernünftig ist, alles zu gestalten, was man gestalten könnte. Dieses „Selbstmißverständnis“ der aufklärerischen Absicht setzt sich gelegentlich so fort: „Der aufklärerische Impetus der Psychoanalyse lenkt die Aufmerksamkeit des Wissenschaftlers zuerst auf jene Bereiche, in welchen Unbewußtheit – wie in der Neurose – zusammen mit einem grundsätzlich beseitigbaren Leiden auftaucht. Die Beschäftigung mit Phänomenen wie Rassenhaß, Hexenwahn, Menschenopfer, Krieg oder mit dem Verhältnis der Geschlechter zueinander etc. läßt schließlich jede Form von Unbewußtheit als abschaffenswert erscheinen.“ (Erdheim 1984, 203) Es geht mir hier nicht darum, infrage zu stellen, ob und wie ein Zusammenhang der genannten „Phänomene“ mit „Unbewußtheit“ hergestellt werden kann. Aber auch wenn das getan werden könnte, könnte doch damit nicht die Schlußfolgerung begründet werden, daß „jede Form von Unbewußtheit“ abgeschafft werden sollte.

könnte die Schlußfolgerung gezogen werden, daß durch die psychotherapeutischen Bemühungen eine Anpassung an die jeweils gegebenen gesellschaftlichen Verhältnisse erreicht werden soll. Um auf die Erfahrung von Leiden mit einer herrschaftskritischen Zielsetzung antworten zu können, bedarf es einer expliziten normativen Überlegung, mag diese auch noch so selbstverständlich erscheinen. Und man kann deshalb auch sagen, daß ein Zustand des Nicht-Leidens nicht an und für sich schon vernünftig ist.

21. Dieses Problem kann allerdings nur sichtbar werden, wenn man sich systematisch auf Willensbildungsprozesse bezieht und in ihrer Kontingenz das schließlich entscheidende Bezugsproblem sieht. Der sozialpsychologische Perspektivenwechsel führt indessen, wenn er konsequent betrieben wird, dazu, dieses Bezugsproblem gar nicht mehr zu sehen. Denn mit seiner Hilfe soll die Annahme vollzogen werden, daß sich hinter den Handlungssubjekten eine Triebstruktur oder ein Charakter verberge, der diese in ihrem Handeln bestimmt. „Nach unserer Theorie“, sagt Adorno, „ist der Charakter eine mehr oder weniger beständige Organisation von Kräften im Individuum, die in den verschiedenen Situationen dessen Reaktionen und damit weitgehend das konsistente Verhalten – ob verbal oder physisch – bestimmen.“ (Adorno 1950, 6) Die sozialpsychologische Forschung soll den so definierten Charakter erkennbar machen; und sie darf sich gerade deshalb, wie Adorno (ebda.) betont, auf eine gemeinsame Reflexionsebene mit ihren Untersuchungsobjekten nicht einlassen. (Wie weit das auch für psychotherapeutische Unternehmungen gilt, kann hier offen bleiben.) Die sozialpsychologische Betrachtungsweise blickt also auf die gesellschaftlichen Akteure nicht als auf Handlungssubjekte, die sich einen Willen bilden können, sondern sie begreift sie als Vollzugsorgane eines Charakters, der ihnen wie auch immer gemacht worden ist. Die gelegentliche Absichtserklärung, daß die sozialpsychologische Theoriebildung schließlich einer selbstbewußten Persönlichkeitsbildung dienen solle, ändert an diesem grundsätzlichen Sachverhalt natürlich nichts.

22. Ich kritisiere nicht, daß von ‘Charakteren’ gesprochen und der Versuch gemacht wird, die subjektiven Träger gesellschaftlicher Verhältnisse als Charaktere zu beschreiben. Eine andere Möglichkeit, sich ein Bild und einen Begriff von Handlungssubjekten zu machen, gibt es nicht. Und ich kritisiere auch nicht das Bestreben, abstrakte Subjektbegriffe durch konkrete Charakterbeschreibungen zu ersetzen. Aber was man dann beschreibt, sind Handlungssubjekte. Meine Kritik beginnt, wo diese Einsicht explizit oder implizit vergessen gemacht wird, wo also in Wirklichkeit ein abstrakter Subjektbegriff (als Negation dessen, was man beschreiben kann) nicht überwunden, sondern aufrechterhalten wird. Die Kritik richtet sich gegen den sozialpsychologischen Perspektivenwechsel, wenn und insoweit er dies tut.[4]

23. Das Problem ist bereits grundsätzlich in Freuds These vom antagonistischen Verhältnis von Triebstruktur und Kultur angelegt. Zum Beispiel: „Unsere Kultur ist ganz allgemein auf der Unterdrückung von Trieben aufgebaut. Jeder einzelne hat ein Stück seines Besitzes, seiner Machtvollkommenheit, der aggressiven und vindikativen Neigungen seiner Persönlichkeit abgetreten; aus diesen Beiträgen ist der gemeinsame Kulturbesitz an materiellen und ideellen Gütern entstanden. Außer der Lebensnot sind es wohl die aus der Erotik abgeleiteten Familiengefühle, welche die einzelnen Individuen zu diesem Verzicht bewogen haben. Der Verzicht ist ein im Laufe der Kulturentwicklung progressiver gewesen; (usw.).“ (Freud 1908, 18) Auf den ersten Blick könnte es so scheinen, als sei damit bereits eine herrschaftskritische These ausgesprochen; und daß

[4] Man kann die Frage anschließen, was sich aus empirischen Untersuchungen wie z.B. den „Studien zum autoritären Charakter“ lernen läßt. Sicherlich, solche Untersuchungen enthalten oft interessante Beschreibungen der Menschen, die in einer Gesellschaft unter verschiedenen Umständen leben. Aber solche Beschreibungen werden erst interessant durch eine Interpretation – deshalb „werden wir nun zu deuten versuchen, was die Befragten ‘wirklich denken’.“ (Adorno 1950, 175) Und damit entsteht die Frage, ob eine sozialpsychologische Interpretation zur Bildung herrschaftskritischen Wissens einen Beitrag leisten kann. – Zum Beispiel berichtet Thomas Leithäuser über eine „empirische Untersuchung“: „Es zeigt sich z.B. an dem Gruppendiskussionsprotokoll der Manager eine stattliche Zahl von variierenden und modifizierenden Abwehrvorgängen, die, eng mit ihrer alltäglichen Berufspraxis verknüpft, auf die Wunschvorstellungen von einer anderen Lebensweise, einem besseren Leben gerichtet sind ...“. Aber: „wer sich die geheimen Wünsche befriedigte, der liefe Gefahr, erfolglos im Beruf zu sein. Bei aller beruflichen Anstrengung scheint nicht zu gelingen, um dessentwillen alle Anstrengungen unternommen werden: die Befriedigung des Wunsches nach Glück.“ (Leithäuser 1984, 94) Aber woher weiß Th. Leithäuser, daß die von ihm befragen Manager schließlich „nur glücklich“ sein wollen bzw. was sie damit meinen, wenn sie dieses Wort verwenden? Mit seinen Vorab-Antworten hat er deren Befragung doch bereits begonnen. Warum hört er nicht auf das, was sie sagen, woraus doch hervorgeht, daß ihnen jedenfalls nicht das das wichtigste ist, was er selbst unter „Glück versteht? Aber auch das läßt sich nur vermuten, denn Leithäuser macht keineswegs deutlich, was er denn unter dieser gedankenlosen Phrase für das, was Menschen erstreben (sollten), versteht. Er liefert infolgedessen nicht einmal einen Ansatzpunkt, von dem aus sich ein herrschaftskritischer Gedanke fassen ließe. Oder soll man seine Variante der Herrschaftskritik darin vermuten, daß es ihm gelingen könnte, den Managern – und den Soldaten, Polizisten, Lehrern, mit denen er sich ebenfalls beschäftigt hat – einzureden, daß sie besser daran tun, sich ihre „geheimen Wünsche“ zu befriedigen, anstatt ihre Vernunft in den Dienst von Herrschaftszwecken zu stellen? Aber da schließlich als Fazit der Interpretation eine „offenbar ausweglose Grundsituation“ (ebda.) präsentiert wird, ist das wohl nicht zu erwarten.

sie oft so interpretiert worden ist, braucht hier wohl kaum näher belegt zu werden. Ich möchte das jedoch bestreiten. Mit der These wird bestenfalls ein Reflexionsrahmen geschaffen, um über das Vorhandensein von Herrschaftsverhältnissen nachdenken zu können. Denn angenommen, es wäre möglich, auf nachvollziehbare Weise von der Triebstruktur eines Menschen zu sprechen und festzustellen, daß sie sich im Widerspruch zu kulturellen Normen befindet. Dann wäre es gleichwohl nicht möglich, infolgedessen diese kulturellen Normen als Ausdruck eines Herrschaftsverhältnisses zu behaupten. Täte man das, so wäre dies bloß eine besonders drastische Variante des naturalistischen Fehlschlusses. Die Existenz eines Herrschaftsverhältnisses bedeutet, daß Menschen gezwungen sind, etwas zu tun, was sie nicht wollen. Hält man daran fest, wird deutlich, daß jeder Nachweis von Herrschaftsverhältnissen sich auf die Willensbildung der gesellschaftlichen Akteure beziehen muß und deshalb (und man kann sogar sagen: nur deshalb) eine normative Reflexion auf die Beschaffenheit des Willens, auf den man sich dann berufen muß, nicht begründet abweisen kann. Diese Überlegung macht zwar eine Reflexion der triebhaften Grundlagen menschlicher Willensbildung nicht sinnlos. Aber sie zeigt, daß mit der Behauptung eines Gegensatzes von Triebstruktur und Kultur ein herrschaftskritischer Gedanke noch nicht einmal angefangen hat. Im Gegenteil, eine solche Behauptung verstellt in zweifacher Hinsicht einen Zugang zu herrschaftskritischen Überlegungen. Erstens dadurch, daß sie nahelegt, über die „wahren“ Interessen eines Menschen Auskunft geben zu können, ohne auf seine Willensbildung, also seine Fähigkeit zur Reflexion von Handlungsweisen, Bezug nehmen zu müssen. Zweitens dadurch, daß sie die traditionelle idealistische Prämisse eines Gegensatzes von Triebstruktur und Vernunft fortsetzt, sogar mit dem Anspruch, diese Prämisse jetzt als einen empirischen Sachverhalt behaupten zu können.

24. Die These, daß ein herrschaftsfreier Zustand dadurch beschrieben werden könne, daß jeder Mensch seine Triebstruktur unbehelligt zur Geltung bringen kann, wird zwar in dieser unmittelbaren Formulierung nur selten vertreten. Stattdessen wird meistens in mehr oder weniger blumigen Worten von einer „Versöhnung“ von Triebstruktur und Kultur gesprochen. Aber es ist überhaupt nicht klar, was damit gemeint sein könnte, wenn zunächst ein grundsätzlicher – gelegentlich sogar antagonistischer – Gegensatz von Triebstruktur und Kultur behauptet worden ist. Denn als empirisch gemeinte These ist sie vermutlich falsch. Jedenfalls hat sich die Sozialpsychologie mehr oder weniger erfolgreich zum Ziel

gesetzt zu zeigen, daß sie falsch ist, daß vielmehr die Triebstruktur der gesellschaftlichen Akteure erst durch die gesellschaftlichen Verhältnisse geprägt, dadurch aber auch für die jeweiligen gesellschaftlichen Verhältnisse zweckmäßig gemacht wird; so daß ein Streit, z.B. Adorno vs. die „Revisionisten“ oder wer auch immer vs. Parsons, dann bestenfalls noch darüber geführt werden kann, ob es einen Rest gibt, der sich sperrt, und wie mit diesem Rest umgegangen werden sollte. Fragt man andererseits ausdrücklich nach einem (impliziten) normativen Gehalt der Behauptung eines Gegensatzes von Triebstruktur und Kultur, dann ist nicht zu sehen, wie mit ihr etwas anderes gemeint sein könnte als eine Formulierungsvariante für die Behauptung eines Gegensatzes von Triebstruktur und Vernunft. – Geht man jedoch von dieser Interpretation aus, wird unerfindlich, wie eine herrschaftskritische Gesellschaftstheorie konzipiert werden kann. Denn man übernimmt dann, in einer Formulierungsvariante, den traditionellen idealistischen Vernunftbegriff. Das hat (insbesondere) zwei fatale Konsequenzen. Erstens hat man dann einen Begriff der Vernunft anerkannt, durch den Ohnmacht zu einem Wesensmerkmal von Vernunft wird. Denn es ist ganz unplausibel, daß es – von scheinbaren Ausnahmen abgesehen – Menschen gelingen könnte, Vernunft gegen sich selbst zu entwickeln. Ich finde es nicht gut verständlich, wenn es z.B. bei Adorno heißt: „Es ist das Ich, das die nichtrationalen Kräfte im Charakter erkennt und die Verantwortung dafür übernimmt.“ (Adorno 1950, 15) Zweitens hat man dann der Vernunft gewissermaßen ihren Boden entzogen, nämlich die Gewißheit, daß Vernunft darin liegt, daß Menschen sich als vernünftige zur Geltung zu bringen versuchen und lernen, mit den Folgeproblemen dieses Unternehmens umzugehen. Wenn indessen dieser Gewißheit der Boden entzogen wird, wird schließlich auch Herrschaftskritik unmöglich. Denn es ist klar, daß diejenigen, die ihre Vernunft in der Errichtung und Bewahrung von Herrschaftsverhältnissen zur Geltung zu bringen versuchen, nicht zugleich dafür sind, daß auch diejenigen sich zur Geltung bringen, die ihren Herrschaftsverhältnissen unterworfen sind. Und die Vermutung liegt nahe, daß der traditionelle idealistische Vernunftbegriff auf der Übernahme einer derartigen Perspektive der Herrschenden beruht; was durch die beliebte Formulierung bloß wenig verschleiert wird, daß Menschen durch ihre Sozialisation vernünftig werden. Oder wie es Adorno formuliert hat (der als ein hervorragendes Beispiel für den Verlust der genannten Gewißheit angesehen werden kann): Das „Individiuum“ ist „immer zugleich, solange es sich rational verhält, Träger der gesellschaftlichen Bestimmungen, die es prägen.“ (Adorno 1955, 49ff) – In gewisser Weise läßt sich zwar behaupten, daß mit der Psychoanalyse und der analytischen Sozialpsychologie die Intention verfolgt worden ist, eine Kritik des traditionellen idealistischen Vernunftbegriffs zu erreichen. Das wird z.B. deutlich, wenn es etwa bei Erich Fromm heißt: „Es ist also der Psychoanalyse möglich, auch die sublimsten ideellen Beweggründe auf ihren irdischen libidinösen Kern zu reduzieren ...“ (Fromm 1932, 48) Aber diese Art von Ideologiekritik lebt leider noch vollständig von der Voraussetzung eines Gegensatzes von Triebstruktur und Vernunft und mithin von der Voraussetzung des traditionellen Vernunftbegriffs.

25. Die soweit angedeutete Kritik des naturalistischen Fehlschlusses ist allerdings eine kritische Stelle im gesamten Gedankengang. Mein Argument richtet sich zunächst gegen die idealistische Auffassung, die sich einen vernünftigen Menschen gewissermaßen nur als ein „transzendentales Subjekt“ vorstellen kann. Insweit befindet sich die Kritik in Übereinstimmung mit der materialistischen Philosophie und Gesellschaftstheorie. Insofern befindet sie sich auch in Übereinstimmung mit denjenigen Intentionen der analytischen Sozialpsychologie, die darauf gerichtet waren, die gesellschaftlich handelnden Menschen in ihrer durch natürliche und soziale Umstände bedingten Verfassung sichtbar zu machen. Aber die eigentlich wichtige Frage beginnt dann erst: Welche Bedeutung dem Wissen zukommen sollte, das uns durch den soziologischen/sozialpsychologischen Perspektivenwechsel beschert worden ist. Meine Überlegung zielt darauf, daß eine doppelte Abgrenzung versucht werden sollte: Einerseits eine Abgrenzung gegenüber spekulativen Subjektkonstruktionen, die von der Annahme eines Gegensatzes von einerseits vernünftigem und andererseits triebmäßig oder sonstwie bestimmtem Handeln ausgehen; andererseits eine Abgrenzung von all denjenigen Auffassungen, die den soziologischen Perspektivenwechsel zum Anlaß nehmen, die menschliche Fähigkeit, vernünftige Entscheidungen treffen zu können (zunächst bei den „Massen“ und schließlich bei sich selbst) vollends zu leugnen.

Die Schwierigkeiten der Argumentation entstehen indessen nicht allein daraus, daß mit ihr dieser doppelte Abrenzungsversuch unternommen werden soll. Sie entstehen hauptsächlich daraus, daß eine Möglichkeit, sich auf die menschliche Fähigkeit zu vernünftigen Entscheidungen berufen zu können, nicht selbstverständlich zur Verfügung steht. Das läßt sich zunächst mit dem Gedankengang begründen, daß diese Fähigkeit mehr oder weniger ausgebildet sein kann und also auch mit der Verfassung einer politischen Kultur zusammenhängt. Dieser Gedankengang ist inzwischen, nicht zuletzt durch die kulturkritische Literatur, einigermaßen geläufig. Er greift aber in gewisser Weise noch zu kurz, wenn er den besonderen ontologischen Status dieser Fähigkeit nicht berücksichtigt. Die Existenz dieser Fähigkeit hängt wesentlich davon ab, ob wir selbst annehmen wollen, daß ein Mensch sie besitzt. Sicherlich kann es in besonderen Fällen Gründe geben, diese Annahme nicht zu treffen. Für eine kritische Gesellschaftstheorie käme es jedoch darauf an, diese Annahme jedenfalls nicht pauschal zu verwerfen. Zunächst deshalb, weil nur durch das Verfolgen dieser Annahme ein Bezugspunkt für ihr mögliches Praktisch-Werden besteht. Da die Theoriebildung auf das Selbstverständnis der gesellschaftlich handelnden Menschen zielt, ist es insofern nicht gleichgültig, ob sie die Idee eines Handeln-Könnens oder die Idee einer Schicksalsabhängigkeit verbreitet. Dann aber auch deshalb, weil eine Theoriebildung, die diese Annahme verwirft, schließlich auf ihre Subjekte – die Subjekte der Theoriebildung selbst - zurückwirkt und diese dann für eine Verfassung ihrer Theoriebildung sorgen, die bloß noch ein theoretischer Ausdruck für die von ihr behauptete Unvernunft ist. Aus beiden Gründen erscheint es mir angebracht, nicht nach einer ausgewogenen Position der Abgrenzung zu suchen, sondern hauptsächlich die Gefahren zu betonen, die mit dem soziologischen Perspektivenwechsel verbunden sind.

26. Es muß vor allem betont werden, daß die Frage, ob eine Gesellschaftstheorie von der Annahme ausgehen sollte, daß die gesellschaftlichen Akteure infolge vernünftiger Entscheidungen handeln, nicht (im gewöhnlichen Sinne des Wortes) „empirisch“ entschieden werden kann. Denn erst durch die Theoriebildung entsteht ein Reflexionsrahmen für Überlegungen zur Unterscheidung vernünftigen und unvernünftigen Handelns; und ihr Sinn hängt infolgedessen wesentlich davon ab, ob und wie sie diese Unterscheidung begründen kann. Es ist deshalb hauptsächlich nur irreführend, wenn z.B. Horkheimer als soziologisch gewonnene Einsicht ausgibt: „Die weitaus größte Zahl der Menschen verliert tatsächlich ihre Individualität und wird zur Masse, die nur heteronom zu handeln vermag, wenn auch in die Ziele, die man ihr vorsetzt, wohl oder übel ihre eigenen Bedürfnisse in einem gewissen Umfang mit hineingenommen werden müssen.“ (Horkheimer 1934, 50) Damit wird nicht im geringsten etwas über die gesellschaftliche Wirklichkeit ausgesagt. Man könnte vielleicht sagen, daß darin eine normativ geprägte Sicht der gesellschaftlichen Verhältnisse zum Ausdruck kommt. Aber selbst das ist kaum möglich; denn da sie nicht begründet wird, kann sie auch als normative Reflexion nicht wirklich ernstgenommen werden. Es fällt tatsächlich schwer, in ihr etwas anderes zu sehen als einen Ausdruck elitären Gehabes. Vielleicht Mitleid. „Ticket-Denken ist nur möglich, weil die Existenz derer, die ihm nachgeben, weitgehend durch 'tickets' bestimmt ist, durch standardisierte, undurchsichtige und übermächtige gesellschaftliche Prozesse, die dem 'Individuum' zum Handeln und zu echter Individuation nur wenig Freiheit lassen.“ (Adorno 1950, 307) Aber wo ist der Unterschied?

27. Damit soll die Problematik der Behauptung – daß die Existenz der Fähigkeit zu vernünftigen Entscheidungen wesentlich davon abhängt, ob wir annehmen, daß ein Mensch sie besitzt – nicht vergessen werden. Eine wichtige Überlegung verweist auf die Gefahr „jener besonders in Deutschland weitverbreiteten Haltung, die sich mit äußerer Bedrückung abfand, indem sie die Freiheit in der eigenen Brust verschlossen wähnte und desto stärker die Unabhängigkeit der eigenen Person unterstrich, je tiefer die wirkliche geknechtet war.“ (Horkheimer 1936, 305) Aber die damit angesprochene Gefahr macht unsere Behauptung nicht falsch, unterstreicht sie vielmehr. Denn der Hinweis besagt, daß es ganz entscheidend darauf ankommt, welchen Begriff der eigenen (Handlungs-)Freiheit sich die gesellschaftlichen Akteure machen, und also auch darauf, welchen Begriff davon eine kritische Gesellschaftstheorie verbreitet. (Nicht zuletzt darin liegt auch die Bedeutung einer Kritik der üblichen Unterscheidung von Triebstruktur und Vernunft. Denn diese Unterscheidung hat erheblich dazu beigetragen, die Vernunft dem Handeln äußerlich zu machen – eben dadurch, daß mit ihr behauptet wird, daß es sich so verhält.) Dementsprechend wichtig ist es, wie eine kritische Gesellschaftstheorie sich ihre Aufgabe zu eigen macht, Handlungschancen der gesellschaftlichen Akteure in Erfahrung zu bringen. Zum Beispiel heißt es bei Horkheimer: „Wenn die Handlungen und mehr noch das Glück jedes einzelnen immer Funktionen der Gesellschaft gewesen sind, so war doch in manchen Zeitabschnitten, vor allem in den kapitalistischen Aufschwungsperioden, das – freilich gesellschaftlich bedingte – Individuum in großen sozialen Schichten imstande, durch seine besonderen Überlegungen, Entschlüsse und Unternehmungen seine Lage weitgehend zu verbessern. Heute ist aufgrund der ökonomischen Verhältnisse das Leben der Menschen auch in den höchstentwickelten Ländern mit verschwindend wenig Ausnahmen durch Faktoren beherrscht, welche ihrem Willen überhaupt nicht unterworfen sind. Alle ihre Überlegungen, die auf den individuellen Vorteil gerichtet sind, verhalten sich zu den großen gesellschaftlichen Ereignissen wie zu den Wirtschaftskrisen und den eng mit ihnen verknüpften Kriegen so ohnmächtig, daß vorübergehende Erfolge

eines einzelnen oder gar ein ganzes erfolgreiches Dasein, soweit der Entschlußkräftige nicht zu dem kleinen Kreis der ökonomisch mächtigsten Herrn oder ihrer nächsten Diener gehört, wie ein Versehen anmuten, wie eine der kleinen Ungenauigkeiten in der Apparatur, die nie ganz zu beheben sind.“ (Horkheimer 1934, 31) Das erscheint auf den ersten Blick als eine plausible Überlegung über Handlungschancen der gesellschaftlichen Akteure. Bei näherem Hinsehen zeigt sich jedoch, daß die einzige ohne weiteres nachvollziehbare Überlegung zu der trivialen Einsicht führt, daß die Menschen als einzelne nicht imstande sind, sich die gesellschaftlichen Bedingungen ihrer Existenz nach ihrem individuellen Geschmack einzurichten. Die weitergehende These, daß die Handlungsmöglichkeiten für die Individuen in der historischen Entwicklung der kapitalistischen Gesellschaft immer mehr abgenommen haben, bleibt vollständig unbewiesen. Sie kann natürlich in dieser Allgemeinheit gar nicht bewiesen werden, und es wäre genau so unsinnig, pauschal eine entgegengesetzte These zu vertreten. Über das Vorhandensein von Handlungschancen kann schließlich nur im Hinblick auf praktisch zu treffende Entscheidungen sinnvoll gestritten werden. Das Hauptproblem liegt jedoch nicht in diesem Denkfehler, sondern darin, daß Handlungschancen tatsächlich nur theorievermittelt existieren; oder anders gesagt: daß es möglich ist, Horkheimer zu glauben, und daß er dann und insoweit auch recht hätte. Deshalb sind die Ausführungen Horkheimers, die hier nur stellvertretend für zahlreiche ähnliche Ausführungen auch anderer Autoren angeführt wurden, nicht einfach nur trivial oder sinnlos.[5]

28. Ich möchte nicht den Eindruck erwecken, daß der Leitfaden meiner Kritik – die These, daß Herrschaftskritik sich dagegen richten sollte, daß Menschen gezwungen sind, etwas zu tun, was sie nicht tun wollen – nicht seinerseits problematisch sei. Aber ich glaube, daß gerade mit dieser These ein wichtiges Problembewußtsein bewahrt werden kann. Denn einer ihrer zentralen Leitgedanken besteht gerade darin, daß es eine zu bewahrende Differenz gibt zwischen: einerseits einer Kritik von Herrschafts-

[5] Man kann natürlich vermuten, daß Horkheimers Überlegungen für die Mehrheit derjenigen, über die er spricht, weitgehend folgenlos geblieben sind. Das angeführte Zitat geht so weiter: „Wenn daher der Materialismus in früheren Phasen mit Recht die Menschen zur Vesorgung ihres individuellen Wohles ermutigte, so enthält er gegenwärtig den klaren Einblick in die fast vollständige Aussichtslosigkeit dieses Tuns.“ Soweit ich sehen kann, akzeptiert tatsächlich fast niemand diesen „Einblick“. Aber eine kritische Gesellschaftstheorie kann einen vernünftigen Sinn nur darin haben, daß sie hilft, Handlungschancen zu erschließen. Sie muß deshalb auch die ideologiekritische Aufgabe wahrnehmen, alle diejenigen Auffassungen zu widerlegen, die das Nicht-Vorhandensein von Handlungsmöglichkeiten beschwören.

verhältnissen und andererseits einem Erkenntnisbemühen, das sich darauf richtet, mehr Macht zu gewinnen. Dabei verstehe ich unter Macht die Fähigkeit eines Menschen oder einer Gruppe von Menschen, Entscheidungen treffen und durchsetzen zu können. Obwohl es wichtig ist, daran festzuhalten, daß eine Kritik von Herrschaftsverhältnissen theoretisch und praktisch ebenfalls darauf abzielen muß, mehr Macht zu schaffen – nämlich für diejenigen, die einem Herrschaftsverhältnis unterworfen sind –, sollte jedoch eine Umkehrung der Überlegung nicht ohne weiteres akzeptiert werden. Darin liegt ein wichtiger Sinn der Kritik des naturalistischen Fehlschlusses, die ja keineswegs evident und allgemein anerkannt ist. Denn tatsächlich kann man sich auf den Standpunkt stellen, daß Anstrengungen zur Kritik von Herrschaftsverhältnissen und Anstrengungen, die auf mehr Macht zielen, sich überhaupt nicht unterscheiden lassen. Und dann lieferte jeder Nachweis von Abhängigkeiten, in denen sich Handlungssubjekte befinden, bereits eine herrschaftskritische Einsicht. Dann wäre allerdings insoweit auch die Unterscheidung vernünftiger und unvernünftiger Handlungsweisen hinfällig, oder besser gesagt, in der Annahme aufgehoben, daß ein Zuwachs an Macht und ein Zuwachs an Vernunft identisch sind. Gegen diese Konsequenz läßt sich aber, soweit ich sehen kann, keine zwingende Argumentation entwickeln. Man kann nur versuchen, das darin liegende Problem gegenwärtig zu halten. Deshalb der Vorschlag, von der Existenz eines Herrschaftsverhältnisses nur dann zu sprechen, wenn Menschen gezwungen sind, etwas zu tun, was sie nicht tun wollen. Denn diese Formulierung erinnert nicht nur daran, daß Herrschaftskritik und Willensbildung der einem Herrschaftsverhältnis unterworfenen Menschen in einem notwendigen Zusammenhang stehen, sondern mit ihrem Bezug auf diese Willensbildung auch an die Quelle derjenigen Kontingenz, die für eine Unterscheidung vernünftigen und unvernünftigen Handelns konstitutiv ist. Damit entspricht dieses Verständnis von Herrschaftskritik zugleich dem Selbstverständnis der oben sog. naiven Betrachtungsweise der gesellschaftlich handelnden Menschen. Denn eines deren wichtigster Merkmale liegt in der Überzeugung, daß die Willensbildung der Menschen nicht ohne weiteres hintergehbar ist (d.h. in einer bestimmten Auffassung über Herrschaft: daß sie schließlich nichts anderes ist als ein organisiertes Hintergehen fremden Willens). Auf sie müssen deshalb auch der Nachweis und die Kritik von Herrschaftsverhältnissen sich beziehen.

29. Das bedeutet selbstverständlich nicht, daß das Handeln der Menschen in seiner empirischen Verfassung und die darin zum Ausdruck

kommenden Interessen nicht selbst zum Gegenstand der Kritik gemacht werden können. Solche Kritik findet fortwährend statt; und soweit mit ihr praktische Absichten verbunden werden, kann dabei die Naivität der naiven Betrachtungsweise gar nicht vermieden werden. Denn ohne die Reflexions- und Handlungsfähigkeit eines Menschen vorauszusetzen, wird eine Kritik an seinen Handlungen und an ihm selbst als Handlungssubjekt sinnlos. Gerade darum geht es jedoch. Diese Voraussetzung selbst ist praktisch nicht hintergehbar. Deshalb finde ich es wichtig, darauf zu insistieren, daß kritische Gesellschaftstheorie versucht, mit denjenigen, deren Unterworfensein unter Herrschaftsverhältnisse sie kritisieren möchte, eine gemeinsame Ebene der Theoriebildung zu finden. Sie muß zwar nicht selbst „naiv“ sein, aber sie muß schließlich die naive Betrachtungsweise der gesellschaftlichen Akteure mit diesen teilen. Der sozialpsychologische Perspektivenwechsel richtet sich jedoch insbesondere gegen dieses Erfordernis kritischer Gesellschaftstheorie. Darin kommt, so läßt sich jedenfalls vermuten, zum Ausdruck, daß das sozialpsychologische Erkenntnisprogramm tatsächlich auf etwas anderes zielt. So heißt es zum Beispiel bei Horkheimer: „Das Verständnis der Geschichte als Geistesgeschichte pflegt auch mit dem Glauben verbunden zu sein, der Mensch sei wesentlich identisch mit dem, als was er sich selbst ansieht, fühlt, beurteilt, kurz, mit seinem Bewußtsein von sich selbst. Diese Vermengung der Aufgabe des Geisteswissenschaftlers mit der des Ökonomen, Soziologen, Psychologen, Physiologen usf. geht auf eine idealistische Tradition zurück, bildet aber eine Verengerung des geschichtlichen Horizonts, die mit dem Stande der gegenwärtigen Erkenntnis schwer zu vereinbaren ist. Was für Individuen gilt, gilt auch für die Menschheit im allgemeinen: wenn man wissen will, was sie sind, darf man nicht dem glauben, was sie von sich halten.“ (Horkheimer 1932, 143)

Mit einer etwas anderen Begründung sagt Helmut Dahmer: „Soll die kritische Theorie dazu beitragen, daß die Individuen zu Subjekten ihrer persönlichen und kollektiven Geschichte werden, so darf ihre Perspektive nicht mit der der Individuen zusammenfallen, die Gesellschaft mit ‘Natur’ verwechseln.“ (Dahmer 1984, 82) Ich finde, daß eine herrschaftskritische Theorie eine genau entgegengesetzte Haltung einnehmen sollte. Sie muß zeigen, wie „die Individuen zu Subjekten ihrer persönlichen und kollektiven Geschichte werden“ können; ihre Antwort auf diese Frage muß deshalb als eine mögliche Perspektive der Individuen entwickelt werden. Das ist jedoch überhaupt nur möglich, wenn man als Ausgangspunkt dafür die Meinungen der gesellschaftlichen Akteure über sich selbst und ihre Handlungschancen ernst nimmt. Sie verwechseln ja keineswegs Gesellschaft mit „Natur“, sondern sie wissen, daß sie die gesellschaftlichen Verhältnisse nicht ohne weiteres verändern können; und dieses Wissen entsteht im übrigen überhaupt erst dadurch, daß sie sich gleichwohl – mehr oder weniger radikal – für ihre Handlungschancen interessieren. Erst durch das Aufzeigen solcher Handlungschancen und nur in dem Maße, in dem dies gelingt, kann gezeigt werden, daß gesellschaftliche Verhältnisse veränderbar sind. Das übliche Argument, das mit der historischen Erfahrung ihrer Entwicklung ihre Veränderbarkeit behauptet, ist einfach falsch.

30. Die herkömmlichen kritischen Theorien haben das mit diesem Argument nicht erreichbare Argumentationsziel auch noch dadurch zu verfolgen versucht, daß sie es als eine ihrer wichtigsten Aufgaben angesehen haben, den Nachweis zu erbringen, daß gesellschaftliche Verhältnisse nicht „Naturverhältnisse“ sind, sondern ein Ergebnis des gesellschaftlichen Handelns der Menschen. Mit einem solchen Nachweis sollte dann die Behauptung begründet werden, daß die gesellschaftlichen Verhältnisse zweckmäßig verändert werden können. Aber der Kern dieses Arguments ist trivial bzw. irreführend. Die Behauptung, daß gesellschaftliche Verhältnisse das Ergebnis des gesellschaftlichen Handelns der Menschen sind, ist trivial. Und die Annahme, daß daraus die Schlußfolgerung gezogen werden kann, daß gesellschaftliche Verhältnisse deshalb verändert werden können, ist falsch. Erstens haben menschliche Aktivitäten immer auch darin bestanden, Sachverhalte (die „Natur“) auf zweckmäßige Weise zu verändern, die bisher noch nicht das Ergebnis menschlichen Tuns gewesen sind. Zweitens bedarf es zum Nachweis der Behauptung, daß ein Sachverhalt zweckmäßig verändert werden kann, der Ausarbeitung eines Wissens darüber, wie dies getan werden kann. Die Behauptung, daß die gesellschaftlichen Verhältnisse das Ergebnis des gesellschaftlichen Handelns der Menschen sind, liefert jedoch nicht nur nicht ein solches Wissen, sondern aus ihr kann noch nicht einmal die Schlußfolgerung gezogen werden, daß ein solches Wissen überhaupt gewonnen werden kann. Und es ist auch klar, daß die Aufgabe, einen Sachverhalt als veränderbar zu begreifen, nicht schon dadurch einfacher wird, daß man den Sachverhalt als „gesellschaftlich bedingt“ interpretiert.

31. Mit diesem falschen Argument hängt auch ein gewisses Mißverständnis über die Bedeutung der traditionellen Unterscheidung von Natur und Kultur zusammen. So heißt es z.B. bei Mario Erdheim: daß „untersucht werden muß, was veränderbar, und das heißt kulturell bedingt ist.“ (Erdheim 1987, 65) Ob ein Sachverhalt veränderbar ist, läßt sich jedoch nicht dadurch herausfinden, ob er in seiner Beschaffenheit kulturell bedingt ist. Bestenfalls ließe sich sagen, daß es sich umgekehrt verhält: daß dadurch, daß Menschen herausfinden, wie sich Sachverhalte verändern lassen, und die infolgedessen erschlossenen Handlungschancen wahrnehmen, Kultur entsteht. Mit einer solchen Formulierung könnte deutlich werden, daß es keinen Sinn (mehr) macht, Natur als „das Umwandelbare“ zu definieren. Nicht nur deshalb, weil die Entfaltung menschlicher Macht eben darin besteht, eine solche Annahme praktisch zu widerlegen. Vor allem deshalb, weil in praktischer Absicht reflektierbare Probleme stets nur insoweit existieren, wie Sachverhalte verändert werden können. Infolgedessen läßt sich (aus dieser Perspektive) ein Naturbegriff sinnvoll nur definieren: als die Gesamtheit derjenigen Sachverhalte, die noch nicht oder absichtsvoll nicht gestaltet worden sind. Mit dieser Definition wird dann zugleich darauf aufmerksam gemacht, daß es sich auch bei (der Triebstruktur und bei) den gesellschaftlichen Verhältnissen, soweit die Behauptung stimmt, daß sie (noch) nicht absichtsvoll verändert werden können, gleichermaßen noch um Natur handelt, und nicht um eine „Pseudo-Natur“, eine „über den Subjekten waltende und doch von ihnen herrührende Objektivität“ (Adorno 1955, 44).

32. Diese Andeutungen können hier nicht näher ausgeführt werden. Um sie über ihren unmittelbaren Anlaß hinausgehend begründet darlegen zu können, müßte ihr Gegensatz zu einem geschichtsphilosophischen Naturbegriff – „was als schicksalhaft gefügtes, vorgegebenes Sein die menschliche Geschichte trägt, in ihr erscheint, was substantiell in ihr ist“ (Adorno 1932, 346) – entwickelt werden. Eine weitere Frage, auf die ebenfalls nur hingewiesen werden kann, liegt darin, ob für die Umgestaltung gesellschaftlicher Verhältnisse eine andere Art von Wissen bzw. Wissensbildung erforderlich ist, als für die Umgestaltung der „äußeren“ Natur. Diejenigen, die die gesellschaftlichen Verhältnisse als „Pseudo-Natur“ bezeichnen, scheinen gelegentlich diese Auffassung zu vertreten. So verstehe ich auch Helmut Dahmer, wenn er ausführt: „Ohne Zweifel haben Psychoanalyse und Gesellschaftstheorie ein und dasselbe ‘Objekt’: die in historisch spezifischer Form vergesellschafteten Individuen. Ohne Zweifel auch sind (Marx’sche) Gesellschaftstheorie und Psychoanalyse demselben dialektischen Paradigma von bewußtloser Produktion und erinnernder Wiederaneignung verpflichtet (dem Thema der deutschen idealistischen Philosophie). Gesellschaftliche wie individuelle Praxis sind im Bewußtsein der Beteiligten nur unzureichend oder inadäquat repräsentiert. Es bedarf der – zwischen Verstehen, Nichtverstehen, Erklären und Dochverstehen alternierenden, im Dialog zwischen Therapeut und Patient, Avantgarde-Parteien und Klasse(n) realisierten – Ideologiekritik, um die bewußtlos vollzogene Praxis zu Bewußtsein zu bringen und die selbstvergessenen Akteure zu Autoren einer veränderten Praxis werden zu lassen.“ (Dahmer 1981, 139) Aber ich finde den Gedankengang nicht ohne weiteres überzeugend. Um ihn faßbar zu machen, müßte er ausdrücklich gegen eine mögliche Fehlinterpretation abgegrenzt werden: gegen die Auffassung, die eine „Reflexion in emanzipatorischer Absicht“ für hinreichend hält, um gesellschaftliche Herrschaftsverhältnisse überwinden zu können, und die deshalb die wesentliche Aufgabe einer herrschaftskritischen Gesellschaftstheorie darin sieht, Reflexionen dieser Art vorzuführen. Selbstverständlich soll nicht bestritten werden, daß das Nachdenken über Herrschaftsverhältnisse wichtig ist, um sie erkennen und um sich einen Willen zu ihrer Kritik bilden zu können. Aber die letztlich entscheidende Frage erfährt dadurch noch keine Lösung: Wie soziale Akteure die erforderliche Macht gewinnen können, um gesellschaftliche Verhältnisse praktisch verändern zu können.

33. Ungeachtet dessen bleibt die Frage bestehen, ob und ggf. wie mit einem historisch-hermeneutischen Erkenntnisinteresse den Aufgaben einer kritischen Gesellschaftstheorie gedient werden kann. Dazu sagte Peter Brückner: „Was sie [die analytische Sozialpsychologie] nachdenkend vergegenwärtigen und verstehen will, ist die Genese des individuellen Schicksals in der gegenwärtigen Gesellschaft – oder dessen, was allzu leichtfertig als (fatales) ‘Geschick’ bezeichnet wird. Nachdenken bedeutet immer einen Zugewinn von Unabhängigkeit. Das ist der immanente Gehalt der Aufklärung, deren Tradition die analytische Sozialpsychologie fortführt.“ (Brückner 1963, 690) Ich will das nicht bestreiten. Trotzdem, die gewöhnlich verwendeten Formulierungen – Rekonstruktion von Bildungsprozessen, von individuellen oder kollektiven Lebensgeschichten usw. – liefern nicht ohne weiteres ein klares Verständnis von dem Sinn des Wissens, das auf diese Weise erworben bzw. vermittelt werden soll. Mein vorläufiges Verständnis läuft etwa darauf hinaus, daß die analytische Sozialpsychologie auf diese Weise zu einer Art von „Historie“ gemacht werden soll, deren Sinn Hermann Lübbe einmal so anzugeben versucht hat: „Die Historie erfüllt in unserer öffentlichen Kultur unter anderem, aber nicht zuletzt, die Funktion, Kenntnisse von Geschichten gegenwärtig zu halten, über die wir eigene und fremde Identität charakterisieren können.“ (Lübbe 1980, 95)

Es kann kaum bestritten werden, daß der Verbreitung solcher Geschichten eine wichtige Bedeutung zukommt. Ich will auch nicht grundsätzlich bestreiten, daß mit ihnen eine kritsche Absicht verbunden werden kann. Es erscheint aber doch erforderlich, infrage zu stellen, ob die identitätsbildenden Geschichten, wie sie üblicherweise erzählt werden, für diese Absicht zweckmäßig sind. Etwa der folgende Leitfaden für die Konstruktion von identitätsbildenden Geschichten kann das zeigen: „Der Gesellschaftscharakter [der den Menschen bzw. Gruppen von Menschen in einer Gesellschaft ihre Identität verleiht, G.R.] ist jene besondere Struktur der psychischen Energie, die durch die jeweilige Gesellschaft so geformt wird, daß sie deren reibungslosem Funktionieren dient. Der Durchschnittsmensch muß das tun wollen, was er tun muß, um so zu funktionieren, daß die Gesellschaft sich seiner Energie für ihre Zwecke bedienen kann.“ (Fromm 1965, 402) Dies ist vielleicht ein extremes Beispiel. Aber zwei Eigentümlichkeiten weisen, soweit ich sehen kann, die sozialpsychologischen Geschichten allzu häufig auf. Sie sind erstens „holistisch“, d.h. diese Geschichten werden nicht so erzählt, daß erkennbar wird, wie und warum Menschen handeln und Geltungsansprüche verfolgen; sondern als (Handlungs-) Subjekte dieser Geschichten erscheinen Sachverhalte, vorzugsweise „die Gesellschaft“. Und sie sind zweitens „funktionalistisch“, d.h. Sachverhalte und insbesondere die Handlungsweisen der gesellschaftlichen Akteure werden unter dem Aspekt ihrer Zweckmäßigkeit für die gesellschaftlichen Verhältnisse in ihrer empirischen Verfassung und deren Reproduktion dargestellt. Infolgedessen kann man aus ihnen bestenfalls lernen, den Sinn konformistischen Verhaltens zu verstehen. Daraus ergeben sich jedoch keine herrschaftskritischen Gedankengänge; denn diese haben zur Voraussetzung, daß man auf den Gedanken kommt, daß irgendetwas nicht zweckmäßig sein könnte, und sie beginnen dann, wenn das durch diesen Gedanken entstehende Geltungsproblem erkannt wird.

Es ist deshalb nicht zu erwarten, daß die Verbreitung von Geschichten über psychische Bildungsgeschichten eine emanzipatorische Wirkung zur Folge haben wird. Es ist vielmehr zu vermuten, daß Geschichten dieser Art eher eine gegenteilige „Identitätsbildung“ zur Folge haben werden. Denn leider hat Paul Parin nicht recht, wenn er schreibt: „Das Individuum bleibt das gleiche, ob wir es nun mit psychoanalytischen Mitteln als Subjekt untersuchen oder ob es bewußt oder unbewußt am historischen Prozeß teilnimmt ...“ (Parin 1984, 302) Die Ausbreitung sozialpsychologischer Erwägungen kann vielmehr die kulturellen Voraussetzungen einer kritischen Gesellschaftstheorie an einer sehr empfindlichen Stelle treffen. Dort, wo die Gewißheit infrage steht, zu gesellschaftskritischen Überlegungen überhaupt in der Lage zu sein. Oder anders gesagt dort, wo die Gewißheit infrage steht, politische Handlungsmöglichkeiten reflektieren und sich einen Willen bilden zu können. Das Problem besteht ja nicht darin, ob diese Gewißheit eine Illusion ist, sondern darin, daß die Fähigkeiten, auf die sie sich bezieht, verloren gehen können oder gar nicht erst entwickelt werden. Das wäre dann freilich auch eine Form gelungener Herrschaftskritik.

34. Ich unterstelle der herrschaftskritisch gemeinten sozialpsychologischen Literatur nicht, daß sie sich von einer derartigen Idee der Herrschaftskritik leiten läßt. Im Gegenteil, das Problem, daß die Reflexions- und Handlungsfähigkeit der gesellschaftlich handelnden Menschen „verlorengehen“ kann, wurde dort immer wieder in den Mittelpunkt gestellt. Und als Zielsetzung wurde immer wieder proklamiert, daß die Theoriebildung einen Beitrag dazu leisten solle, diese „verlorengegangenen“ Fähigkeiten wieder zu gewinnen. Zum Beispiel in der Formulierung Helmut Dahmers: Die Menschen sollen Subjekte ihrer persönlichen und kollektiven Geschichte werden. Aber es könnte dennoch der Fall sein, daß gerade dadurch, wie sich die analytische Sozialpsychologie das Problem mangelhaft ausgebildeter Vernunft im gesellschaftlichen Handeln zu eigen gemacht hat, ein Beitrag zu seiner herrschaftskritischen Lösung nicht erreicht werden kann. Insbesondere zwei Voraussetzungen ihres Erklärungsprogramms sollten infrage gestellt werden. Erstens die Annahme, daß das wesentliche Problem darin bestehe, daß die gesellschaftlichen Akteure nicht in der Lage seien, sich einen vernünftigen Willen zu bilden. Zweitens, daß (infolgedessen) nach einer Erklärung dafür gesucht werden sollte, warum und wie den gesellschaftlichen Akteuren diese Fähigkeit abhanden gekommen bzw. gar nicht erst gebildet worden ist.

35. Es könnte so scheinen, daß zumindest die erste Voraussetzung ganz unproblematisch ist. Aber das ist nicht der Fall, sie ist wesentlich ambivalent, und es ist daher wichtig, wie sie formuliert wird. Es ist ein folgenreicher Unterschied, ob man das Problem darin sieht, daß die gesellschaftlichen Akteure anders (besser) handeln könnten, wenn und insoweit dafür Einsichten und Handlungschancen erschlossen werden können; oder ob man das Problem darin sieht, daß die gesellschaftlichen Akteure nicht in der Lage sind, sich einen vernünftigen Willen zu bilden. Soweit ich sehen kann, führt der sozialpsychologische Perspektivenwechsel dazu, die zweite dieser beiden Problemformulierungen zu präferieren. Z.B. betont Mario Erdheim „Störungen der individuellen Identität“ und sieht darin das Problem, denn: „Diese Störung macht das Individuum manipulierbar und beherrschbar in dem Sinn, daß es – auf Grund seiner zerstörten Identität – nicht unterscheiden kann zwischen seinen eigenen Interessen und denen der Herrschenden.“ (Erdheim 1984a, 54f) Andere Autoren sprechen auf ähnliche Weise von „gestörten Bildungsprozessen“, die infolge der herrschenden gesellschaftlichen Verhältnisse stattgefunden haben. Es gibt eine Fülle unterschiedlicher Formulierungen, aber ihnen ist stets eines gemeinsam: daß die gesellschaftlichen Akteure nicht zunächst als vernünftige Handlungssubjekte, sondern zunächst als „unvernünftig verfaßt“ vergegenständlicht werden. Der für die Psychoanalyse grundlegende Begriff der psychischen Störung (als Krankheit) wird von der analytischen Sozialpsychologie als grundlegende Betrachtungsweise für die Gesamtheit der gesellschaftlichen Akteure verallgemeinert. Für diese Interpretation spricht auch, daß meistens großer Wert gelegt wird auf eine weitestgehende Relativierung der Unterscheidung psychisch „kranker“ und „gesunder“ Menschen.

36. Es ist schwierig, für den Unterschied in den Problemstellungen eine präzise Formulierung zu finden. Der Unterschied zeigt sich aber schließlich auch in den Folgen für die Theoriebildung. Der sozialpsychologische Perspektivenwechsel erzeugt mit kaum vermeidbarer Konsequenz das Bedürfnis nach einer Theorie, mit der sich erklären läßt, wie die gesellschaftlichen Verhältnisse „kranke“ Menschen erzeugen. Damit erfüllt dann die Theoriebildung das problematische Vorurteil, mit dem sie begonnen hat. Und umgekehrt: In dem Maße, in dem sich die Theorie entwickelt, verfestigt sich der ihr vorausgesetzte Blick auf die gesellschaftlichen Akteure. – Es gibt zwar keinen notwendigen Zusammenhang, aber wohl doch eine gewisse Affinität zwischen dem sozialpsychologischen Blick auf die gesellschaftlichen Akteure und einer elitären Haltung ihnen gegenüber; zwischen der Annahme, daß sie alle mehr oder weniger „krank“ sind, und der Verachtung ihrer „Geschmacklosigkeit“; zwischen dem sozialpsychologischen und dem kulturkritischen Angriff auf ihre Subjektivität; zwischen der Behauptung, bei „numerisch bedeutenden Schichten“ gebe es eine „das Bewußtsein verfälschende Triebmotorik“, und der moralischen Haltung, die etwa lautet: „Bei vielen Menschen ist es bereits eine Unverschämtheit, wenn sie Ich sagen.“ (Adorno 1951, 55) Es ist deshalb eine zumindest nachdenkenswerte Vermutung, daß die Verbreitung sozialpsychologischer Reflexionsweisen dazu beigetragen hat, die Unterscheidung zwischen der theoretischen und praktischen Kritik eines Menschen und seiner (in vielfältigen Formen möglichen) Verachtung zu verwischen.

37. Das Problem hat kaum etwas damit zu tun, ob sich die sozialpsychologische Theoriebildung von einem kausal-wissenschaftlichen oder von einem historisch-hermeneutischen Selbstverständnis leiten läßt. Vielmehr resultiert es, wie ich glaube, vor allem aus der Anerkennung der traditionellen Entgegenseztung von Triebstruktur und Vernunft. Erst diese Entgegensetzung läßt es plausibel erscheinen, das Problem mangelhaft ausgebildeter Vernunft im gesellschaftlichen Handeln in ein Problem der psychischen Verfassung der gesellschaftlichen Akteure umzudeuten. Damit sind dann aber gleich zwei folgenreiche Weichen gestellt worden. Erstens hat man dadurch das Wissen um den prekären ontologischen Status der menschlichen Fähigkeit zur Reflexion und Entscheidung für die weitere Theoriebildung folgenlos gemacht. Zweitens hat man sich einem Erkenntnisinteresse verschrieben, mit dem sich grundsätzlich nur eine Einsicht gewinnen läßt: daß das (beliebig als unvernünftig beschreibbare) Handeln der gesellschaftlichen Akteure infolge ihrer psychischen Verfassung notwendig der Fall ist; und daß infolgedessen diese Menschen notwendigerweise so handeln, wie sie es tun. War anfänglich die Theoriebildung vielleicht noch mit dem Wunsch angetreten, (Handlungs-) Alternativen ausfindig zu machen, so steht schließlich am Ende die Einsicht, daß es sie in Wirklichkeit nicht gibt. Und je besser die Theorie ist, desto lückenloser beweist sie diese Einsicht.

38. Diese Konsequenz der Theoriebildung wird selten problematisiert. Ihre Vertreter führen dagegen immer wieder das Argument an, daß ihre Theorien gerade deshalb ausgearbeitet werden müssen, um mithilfe der dann gewonnenen Einsichten eine praktische Herrschaftskritik entwickeln zu können. Dieses Argument wird jedoch nie ausgeführt; und es ist nicht zu erkennen, wie es zu einer überzeugenden Begründung gebracht werden könnte. Jedenfalls gibt es eine wichtige Unterscheidung, die dabei getroffen werden sollte. Man kann versuchen, Menschen ihre Handlungsbedingungen zu erklären. Wenn man das tut, kann man vielleicht annehmen, dadurch zu einer Verbesserung der Einsichten in Handlungsmöglichkeiten beizutragen. Das sozialpsychologische Erkenntnisprogramm kann jedoch auf diese Weise nicht begriffen werden. Es zielt ausdrücklich nicht auf eine Erklärung von Handlungsbedingungen, sondern auf eine Erklärung der Verfassung der handelnden Subjekte selbst. Eine solche Erklärung kann zwar von ihren Subjekten als eine Aufklärung über Handlungsbedingungen verstanden werden, jedoch nicht von den Handlungssubjekten, auf die sie sich bezieht (oder genauer gesagt: von diesen nur in der perversen Form, in der man sich selbst als Subjekt verleugnen kann). Das aber ist für eine Beurteilung des herrschaftskritischen Anspruchs entscheidend. Und es ist infolgedessen nicht überraschend, daß die durch das sozialpsychologische Erkenntnisprogramm gewonnenen Einsichten in der Regel nur praktisch werden: als ein Wissen um Möglichkeiten zur Beeinflussung anderer Menschen; als ein Wissen, mit dem man sich der Berechtigung der eigenen Kulturkritik vergewissern kann, oder aber in Gestalt von Selbstdeutungen zur Anerkennung der eigenen Abhängigkeit.

39. Die Vermutung, daß das sozialpsychologische Erkenntnisprogramm keine herrschaftskritischen Einsichten zu erbringen vermag, erscheint mir immerhin so gut begründbar zu sein, daß es sich lohnt, erneut über die Weichenstellungen nachzudenken, denen es sich verdankt. Um dies tun zu können, ist es sinnvoll, eine ausdrückliche Gegenthese in Betracht zu ziehen, die diese Weichenstellungen verwirft. Diese Gegenthese kann zunächst etwa folgendermaßen formuliert werden: kritische Gesellschaftstheorie sollte ihr wesentliches Bezugsproblem nicht in einem Mangel an Reflexions- und Handlungsfähigkeiten bei den gesellschaftlichen Akteuren sehen, sondern in einem Mangel an konzeptualisierten Handlungsmöglichkeiten, die sich auf kalkulierbare Veränderungen gesellschaftlicher Verhältnisse beziehen. Mit dieser Gegenthese wird also gewissermaßen der Fluchtpunkt der Theoriebildung umgekehrt. Das Erkenntnisinteresse richtet sich nicht länger darauf, warum Menschen gesellschaftliche Verhältnisse akzeptieren, sondern auf die Schwierigkeiten, die sich dann stellen (würden), wenn man beabsichtigen würde, diese Verhältnisse zu verändern. Bezieht man sich auf diese Fragestellung, helfen Spekulationen darüber, warum es den gesellschaftlichen Akteuren an der Absicht mangeln könnte, schlechte gesellschaftliche Verhältnisse zu kritisieren, offensichtlich nicht weiter. Sondern es gerät eine Fragestellung ins Blickfeld, die typischerweise bereits im Vorfeld des sozialpsychologischen Erkenntnisprogramms ausgeblendet wird, und zwar durch die bereits kritisierte Annahme, daß die gesellschaftlich handelnden Menschen die Herrschaftsverhältnisse, denen sie unterworfen sind, abschaffen könnten, wenn sie es nur wollten.

40. Ich betone die Aufgabe, Handlungsmöglichkeiten zu erschließen, hier deshalb, weil sie trotz ihrer zentralen *theoretischen* Bedeutung meistens ausgeblendet wird. Infolgedessen kann aber ein Kritikanspruch auch nicht mehr ernsthaft vertreten werden. Z.B. schreibt Mario Erdheim: „Sie kennen vielleicht den Spruch: ‘Man stelle sich vor, der Krieg finde statt und niemand geht hin.’ Aber eben, bisher ging man hin, in

Massen und voller Begeisterung. Diese Kriegsbereitschaft der Massen, die ja nicht mitmachen müßten, hängt aufs Engste mit der Kulturzerstörung zusammen.“ (Erdheim 1984a, 52) Aber stimmt es, daß sie „nicht mitmachen müßten“? Um diese Einsicht zu gewinnen, genügt es sicherlich nicht, die sozialpsychologische These zurückzuweisen, daß man an Kriegen teilnimmt, weil es der eigenen „Sozialcharakter“ so will; und es genügt auch nicht die feste Absicht, „nicht mitzumachen“. Sondern man muß auch wissen, wie man diese Absicht realisieren kann.

41. Die Aufgabe, Handlungsmöglichkeiten zu erschließen, ist von den kritischen Gesellschaftstheorien nicht nur vernachlässigt, sondern häufig genug als „utopisch“ denunziert worden. Schon durch Marx’ Theoriebildung ist seine frühe Einsicht – „es kommt aber darauf an, sie zu verändern“ – weitgehend unfaßbar geworden. Während die Naturwissenschaften mithilfe dieses Gedankens ihre naturphilosophische Vergangenheit überwinden konnten, sind gerade die kritischen Gesellschaftstheorien gewissermaßen in der naturphilosophischen Tradition verblieben. Mit der „Kritik der instrumentellen Vernunft“ wurde schließlich Marx’ Kritik am utopischen Denken zu einer Ideologie gemacht, die den Gedanken, daß Vernunft und zweckmäßiges Handeln etwas miteinander zu tun haben könnten, vollständig vernebelt. Anstatt die Einsicht ernst zu nehmen, daß Kritik einen Sinn schließlich nur aus dem Aufzeigen von Alternativen gewinnen kann, werden Pseudo-Einsichten verbreitet. Zum Beispiel von Hans-Martin Lohmann: „Vielleicht muß jede Anthropologie der modernen Industriegesellschaft von der Tatsache ausgehen, daß zielgerichtetes Handeln entlastet. Wer praktischen Zwecken folgt, dem fällt es leichter, jene irritierenden und selbstquälerischen Gedanken zu verscheuchen – oder sagen wir ruhig: zu verdrängen –, die gerade aus dem Nicht-Handeln oder Nicht-Handeln-Können resultieren.“ (Lohmann 1986, 8f) Es heißt dann weiter: „Es zwingt sich einem fast unausweisbar die Vorstellung auf, Freuds Entdeckung des menschlichen Unbewußten und seine Einsicht in die Unversöhnlichkeit von Triebwünschen und Kulturprozeß seien einem ungewöhnlich hohen Maß an individueller Handlungshemmung, nicht nachlassender Reflexion und Selbstreflexion entsprungen.“

42. Das Wissen, das erforderlich ist, um ein Herrschaftsverhältnis zu beseitigen, richtet sich auf Handlungsmöglichkeiten, auf Entwürfe für neue gesellschaftliche Verhältnisse (neue Institutionen) und vor allem darauf, wie herrschaftskritische Macht gewonnen werden kann. Es ist evident, daß man nicht davon ausgehen kann, daß solches Wissen ohne weiteres vorhanden sein könnte. Schon deshalb, weil gewöhnlich zunächst nur ein Wissen um solche Handlungsmöglichkeiten gelehrt und gelernt wird, deren Wahrnehmung den jeweils existierenden gesellschaftlichen Verhältnissen entspricht. Oder anders gesagt, man lernt zunächst nur, sich konformistisch zu verhalten. Die Frage, warum sich Menschen konformistisch verhalten, ist deshalb auf eine triviale Weise dadurch zu beantworten, daß sie nicht gelernt haben, sich anders zu verhalten. Eine solche Feststellung hat infolgedessen auch noch keinerlei kritischen Gehalt. Eine Kritik müßte allererst zeigen, daß es erstrebenswert ist, ein anderes Verhalten zu lernen. Dann aber kommt der Kritik auch und schließlich entscheidend die Aufgabe zu, ein Wissen darüber auszuarbeiten, daß und wie man sich anders verhalten kann.

43. Sobald man der Frage näher nachgeht, was für ein Wissen erforderlich wäre, um Herrschaftsverhältnisse erfolgreich kritisieren und praktisch bekämpfen zu können, stößt man auf eine Fülle ungelöster Probleme. Man bemerkt vor allem, daß sich die traditionellen kritischen Gesellschaftstheorien mit dieser Frage kaum beschäftigt haben. Ihr kritischer Anspruch richtet sich fast immer (bestenfalls) nur darauf, existierende Herrschaftsverhältnisse „durchschaubar“ zu machen. Daraus kann durchaus etwas gelernt werden. Zum Beispiel, wie Herbert Marcuse gesagt hat, daß die bürgerliche Gesellschaft eine „Ordnung“ ist, „die unmittelbar an das Funktionieren undurchschauter Autoritätsverhältnisse gebunden ist“. (Marcuse 1936, 58) Aber so richtig diese Formulierung ist, so kann sie doch auch leicht irreführen. Denn sie macht einen wichtigen Punkt nicht klar: daß selbst dann, wenn alle „undurchschauten Autoritätsverhältnisse“ durchschaut worden wären, es noch an einem Wissen mangeln könnte, wie bessere gesellschaftliche Verhältnisse hergestellt werden können; daß sich eine wirkungsvolle praktische Kritik gesellschaftlicher Verhältnisse nicht schon aus ihrem „Durchschauen“ ergibt. Das dann noch erforderliche Wissen betrifft insbesondere die Kernfrage nach der praktischen Durchführbarkeit kollektiver Lernprozesse. Denn zur Kritik gesellschaftlicher Herrschaftsverhältnisse genügt es offensichtlich nicht, daß jeder, der einen Beitrag zu dessen Kritik leisten möchte, lernt, wie er selbst dementsprechend zweckmäßig handeln kann; sondern die, die dies wollen, müssen lernen, gemeinsam zu handeln, d.h. sich „einen gemeinsamen Willen“ zu bilden. Die marxistische Theorie hat für dieses Problem – wie bessere gesellschaftliche Verhältnisse gemacht werden können – keine überzeugende Antwort gefunden. Und die nachfolgenden kritischen Gesellschaftstheorien haben dieses Problem erst recht verdrängt (auch dadurch, daß sie die umfangreiche demokratietheoretische Literatur zu diesen Fragen nicht ernstgenommen, sondern bloß als „Rationalisierungen“ naturwüchsiger gesellschaftlicher Verhältnisse interpretiert haben).

44. In gewisser Weise ist dies nicht nur eine Folge dessen, daß mit dem soziologischen Perspektivenwechsel zugleich die Neigung sich verbreitet hat, Geltungsprobleme in „empirische“ Probleme umzudeuten; sondern auch eine Folge dessen, daß man sich als zentrales Bezugsproblem die Frage voraussetzt, warum und wie die herrschenden gesellschaftlichen Verhältnisse „funktionieren“ und „stabil“ sind, sich dann aber nicht für die Handlungssubjekte interessiert, die sich um die Geltung dieser theoretischen Prämisse gerade auseinandersetzen. Deshalb die Neigung, diese Auseinandersetzungen, die einem die Fragestellung verderben könnten, auszublenden und stattdessen zu behaupten: „Aber weder der äußere Machtapparat noch die rationalen Interessen würden ausreichen, um das Funktionieren der Gesellschaft zu garantieren, wenn nicht die libidinösen Strebungen der Menschen hinzukämen. Es sind die libidinösen Kräfte der Menschen, die gleichsam den Kitt formieren, ohne den die Gesellschaft nicht zusammenhielte ...“ (Fromm 1932, 50) Das dergestalt anvisierte sozialpsychologische Erkenntnisprogramm kann m.E. überhaupt nur als einen Methode zur Verdrängung der praktischen Fragestellung – warum eine Veränderung gesellschaftlicher Verhältnisse anzustreben ist und wie dies getan werden könnte – angesehen werden; gewissermaßen als sozialpsychologische Variante des Kant'schen Ausspruchs: „Der Ursprung der obersten Gewalt ist für das Volk in praktischer Absicht unerforschlich.“ Kant erläuterte immerhin noch seine Absicht: „d.i. der Untertan soll nicht über diesen Ursprung, als ein noch in Ansehung des ihr schuldigen Gehorsams zu bezweifelndes Recht, werktätig vernünfteln.“ (Kant 1798, 437) Die kritische Gesellschaftstheorie ist selbst zu der Zeit, als sie noch an eine Veränderung gesellschaftlicher Verhältnisse dachte, nicht über die Auffassung von Kant hinausgelangt: Revolutionen als Naturereignisse anzusehen (und darüber zu spekulieren, welche Absichten die Natur mit diesen Ereignissen verfolge, denn daß die beteiligten Menschen selbst damit gewisse Absichten verfolgen könnten, wurde bereits im Vorfeld aus dem Reflexionshorizont des Erkenntnisprogramms ausgeschlossen).

45. Die Problemstellung kann hier nicht näher entwickelt werden.[6] Deutlich gemacht werden sollte nur, daß jede ernsthafte Kritik von Herrschaftsverhältnissen nicht nur vor der Aufgabe steht, durch die Darlegung und Begründung ihrer Kritik zur Bildung des Willens zur Beseitigung von Herrschaftsverhältnissen beizutragen, sondern daß sie schließlich auch vor der entscheidenden Aufgabe steht, ein Wissen darüber zu entwickeln, wie Kritik an Herrschaftsverhältnissen praktisch möglich ist. Hat man sich dies klargemacht, zeigt sich nämlich eine folgenreiche Zweideutigkeit in der gewöhnlichen Idealismuskritik. Sie verweist zu recht darauf, daß gesellschaftliche Verhältnisse nicht willkürlich verändert werden können. Dann aber kommt es darauf an, wo eine kritische Theorie mit ihrer Problemstellung ansetzt bzw. wie sie den Sachverhalt erklärt, daß Herrschaftsverhältnisse nicht ohne weiteres beseitigt werden können. Man kann die Theoriebildung entweder auf das Ziel ausrichten, eine Erklärung dafür zu finden, warum die gesellschaftlichen Akteure nicht willens sind, Herrschaftsverhältnisse zu beseitigen. Oder man kann das Problem der Theoriebildung darin sehen, daß es an Wissen mangelt, wie schlechte gesellschaftliche Verhältnisse erfolgreich umgestaltet werden könnten. Im ersten Fall erklärt die Theorie, warum etwas nicht getan werden kann; im zweiten Fall bemüht sie sich um eine Erklärung, wie es vielleicht doch getan werden könnte.

46. Die materialistische Gesellschaftstheorie hat meistens den ersten Weg gewählt. Sie hat die wesentliche Erkenntnis darin gesehen, daß die Gesellschaft ihren Akteuren die Interessen macht, die sie verfolgen. Schon von Marx wurde diese Erkenntnis immer wieder als Fluchtpunkt zweifelhafter Argumentationen verwendet: „Die Pointe liegt vielmehr darin, daß das Privatinteresse selbst schon ein gesellschaftlich bestimmtes Interesse ist und nur innerhalb der von der Gesellschaft gesetzten Bedingungen und mit den von ihr gegebenen Mitteln erreicht werden kann; also an die Reproduktion dieser Bedingungen und Mittel gebunden ist. Es ist das Interesse der Privaten; aber dessen Inhalt, wie Form und Mittel der Verwirklichung, durch von allen unabhängige gesellschaftliche Bedingungen gegeben.“ (Grundrisse, 74) Eine kurze Überlegung zeigt jedoch, daß diese Behauptung so nicht richtig ist und ihr problematischer Sinn sofort deutlich wird, wenn man ihre Schlußformulierung etwas verändert: „aber dessen Inhalt, wie Form und Mittel der Verwirklichung, durch umstrittene und durch die Wahrnehmung von Macht veränderbare gesellschaftliche Bedingungen gegeben.“ Aber vorherrschend ist eine ganz andere Interpretation geworden: „So stellt das gesellschaftliche System

[6] Eine ausführliche Erörterung hätte zu zeigen, wie das Hobbes'sche „Problem der gesellschaftlichen Ordnung“ immer perfekter – zum erstenmal ganz systematisch durch Parsons, der dafür allerdings schon auf viele Soziologen zurückgreifen konnte – aus einem Geltungsproblem in ein „empirisches“ Problem transformiert worden ist.

den Menschen, wie es ihn braucht, selber her.“ (Baran 1960, 84)

Die Entwicklung der Sozialpsychologie, auch und gerade in ihren dem Anspruch nach herrschaftskritischen Varianten, ist nicht nur der dominierenden Interpretation gefolgt, sondern hat gerade ihre Aufgabe darin gesehen, deren vermeintliche Einsicht in verfeinerter Form auszuarbeiten. Deutlich sagt das z.B. Erich Fromm: „Die sozialpsychologischen Erscheinungen sind aufzufassen als Prozesse der aktiven und passiven Anpassung des Triebapparates an die sozialökonomische Situation. Der Triebapparat selbst ist – in gewissen Grundlagen – biologisch gegeben, aber weitgehend modifizierbar; den ökonomischen Bedingungen kommt die Rolle als primär formenden Faktoren zu. Die Familie ist das wesentlichste Medium, durch das die ökonomische Situation ihren formenden Einfluß auf die Psyche des einzelnen ausübt. Die Sozialpsychologie hat die gemeinsamen – sozial relevanten seelischen Haltungen und Ideologien – und insbesondere deren unbewußten Wurzeln – aus der Einwirkung der ökonomischen Bedingungen auf die libidinösen Strebungen zu erklären.“ (Fromm 1932, 39ff)

47. Durch das sozialpsychologische Erkenntnisprogramm ist also die hier so genannte soziologische Betrachtungsweise nicht einfach nur verlängert worden, sondern hat eine spezifische Eindeutigkeit angenommen. Denn dieser soziologischen Betrachtungsweise kommt, wie schon angedeutet, zunächst noch eine gewisse Ambivalenz zu. Das läßt sich noch einmal anhand von Marx verdeutlichen. „Die Menschen machen ihre eigene Geschichte, aber sie machen sie nicht aus freien Stücken, nicht unter selbstgewählten, sondern unter unmittelbar vorgefundenen, gegebenen und überlieferten Umständen.“ (MEW 8, 115) Die soziologische Betrachtungsweise richtet sich auf die gesellschaftlichen Verhältnisse als auf solche vorgefundenen, gegebenen, überlieferten Umstände. Damit entsteht zugleich eine folgenreiche Ambivalenz. Die Theoriebildung kann versuchen, die gesellschaftlichen Verhältnisse als Handlungsbedingungen der Akteure in Erfahrung zu bringen und zu erklären. Ihre Beschreibung und Erklärung erfolgt dann in der Absicht, die Akteure über ihre Handlungsbedingungen aufzuklären. Und diese Aufklärung kann dann den Ausgangspunkt bilden zur Erarbeitung von Wissen über neue Handlungsmöglichkeiten. Die Theoriebildung geht in diesem Fall von der naiven Annahme aus, daß die gesellschaftlichen Verhältnisse für die gesellschaftlichen Akteure zwar Handlungsbedingungen sind, sie aber gleichwohl nicht zu bestimmten Handlungsweisen zwingen. Oder genauer gesagt: die Aufklärungsabsicht, die sie mit ihrer Erklärung der gesellschaftlichen Verhältnisse verbindet, zielt auf die Bildung eines solchen Verständnisses bei den gesellschaftlichen Akteuren. – Andererseits kann die Theoriebildung von einer genau entgegengesetzten Annahme ausgehen: daß die gesellschaftlichen Verhältnisse das Handeln der Akteure bestimmen, d.h. ihnen ihre Handlungsweisen vorschreiben. Ihr Ziel richtet sich dann darauf, nicht Handlungsbedingungen, sondern das Handeln selbst – jedenfalls typische Handlungsweisen – der gesellschaftlichen Akteure zu erklären. Damit entfällt indessen der potentielle Aufklärungseffekt der Theorie, er verkehrt sich sogar ins Gegenteil: die Theorie erklärt ihren Opfern, daß sie so handeln müssen, wie sie handeln.

48. Marx’ Theoriebildung ist weitgehend von dieser Ambivalenz geprägt. Einerseits kann man wesentliche Teile seiner Theorie im Sinne einer aufklärerischen Variante der soziologischen Betrachtungsweise begreifen. (Wofür unter anderem der Preis zu zahlen ist, daß man seine Geschichtsphilosophie vollständig verwerfen muß.) Andererseits ist in der Geschichte der Marx-Rezeption vor allem die entgegengesetzte Interpretation dominierend geworden. Um noch einmal exemplarisch einen Beleg anzuführen: „Sobald eine kapitalistisch verstaatlichte Gesellschaft einmal in Gang gesetzt worden ist ..., formt und schafft sie die Muster des Bewußtseins und des Verhaltens der Menschen.“ (Diamond/Narr 1985, 16) „Die ‘Individuen’ selbst, d.h. Menschen mit unverwechselbaren Eigenschaften, mit einer spezifischen ‘Gestalt’, kurz einer Identität werden Träger von Rollen, die unfähig sind, als eine Person zu handeln.“ (Ebda., 9) Die Interpretation folgte freilich nur aus dem Bedürfnis, das man sich theoretisch befriedigen wollte. Man wollte mit Hilfe der Marx’schen Theorie und ihres Ausbaus den historischen Verlauf des Kapitalismus erklären und voraussagen; deshalb mußte man annehmen, daß die gesellschaftlichen Verhältnisse das Handeln der gesellschaftlichen Akteure bestimmen. Darüber geriet schließlich die Alternative für die Theoriebildung vollständig aus dem Blickfeld: ob man mit ihrer Hilfe historische Kontingenzen (ihre Abhängigkeit von Willensbildungsprozessen, von der Wahrnehmung von Macht, als schließlich einzige Quelle von Kontingenz) entdecken will, oder ob man mit ihrer Hilfe zeigen will, daß es solche Kontingenzen nicht gibt. Das damit verdrängte Problem zeigte sich dann nur noch in einer verdrehten Form als „Theorie-Praxis-Problem“.

49. Es ist bemerkenswert, daß z.B. die Kritik von Talcott Parsons gerade daran ansetzt, daß jedenfalls Teile der Marx’schen Theorie gleichwohl in einer aufklärerischen Variante der soziologischen Betrachtungsweise verstanden werden können. Parsons referiert zunächst Marx’ Position so: „Men acted rationally ... But they acted rationally within a given concrete situation and within such a situation the rational norm itself necessitates certain lines of action, precluding others. Men, precisely because they do act rationally, will follow their 'interests' as defined for them by the situation in which they are placed." (Parsons 1937, 491) Parsons bezeichnet dann diese Marx'sche Position als „essentially utilitarian", denn: „it shares with them the complete preoccupation with means and conditions of action, hence the corresponding implicit assumption of the randomness of ultimate ends." (Ebda., 493) Die wesentliche Kritik von Parsons an Marx richtet sich also genau dagegen, daß dieser gesellschaftliche Verhältnisse (Institutionen) „only in the role of conditions of the situation in which people act" darstellt; „they become, that is, theoretically equivalent to the physical environment and are thus deprived of any distinctive theoretical role in the social system of action itself." (Parsons 1945, 222) – Parsons' Kritik verweist mithin genau auf die beiden unterschiedlichen Theoriebildungsabsichten. Indem Marx Institutionen darstellt und erklärt, vergegenständlicht er sie als Handlungsbedingungen (jedenfalls kann man ihn so interpretieren). Institutionen erklären daher nicht bereits das Handeln derjenigen, die in ihnen handeln, oder besser gesagt: ihre Vergegenständlichung als Handlungsbedingungen zielt auf die Vorstellung handelnder, Entscheidungen treffender Handlungssubjekte; ihre Vergegenständlichung ermöglicht aber gleichwohl ein Verständnis des Handelns der Individuen, insofern Institionen Handlungsbedingungen darstellen, die nicht willkürlich verändert werden können. Anders formuliert: Die Tatsache, daß Institutionen nicht ohne weiteres verändert werden können, macht es vernünftig, eine Einschätzung der Kosten und Erfolgsaussichten von Veränderungsversuchen bei der Handlungsplanung zu berücksichtigen. Wichtig also: Marx kann so verstanden werden, daß er seine Ebene der Theoriebildung mit den gesellschaftlich Handelnden teilt und insoweit die aufklärerische Variante der soziologischen Betrachtungsweise verfolgt. Parsons verfolgt hingegen die entgegengesetzte Theoriebildungsabsicht. Seine Kritik richtet sich dagegen, daß der Begriff 'gesellschaftliche Ordnung' in seinem klassischen Verwendungszusammenhang stets ein Geltungsproblem impliziert. Deshalb, so läßt sich sagen (wenn auch hier nicht im einzelnen belegen), kritisiert er die Auffassung, wonach Institutionen Handlungsbedingungen sind, die mithin eine Beurteilung herausfordern, und definiert sie stattdessen als „Steuerungsmedien": „Such a structure ist, indeed, essentially a relatively stable mode of the organization of human activities, and of the motivational forces underlying

them." (Parsons 1940, 56)

50. Parsons' Argumentation kann dann (und wohl nur dann) zurückgewiesen werden, wenn man sie als eine Variante des naturalistischen Fehlschlusses begreift, d.h. als einen Versuch, ein Geltungsproblem in ein „empirisches" Problem zu transformieren und dadurch das Geltungsproblem loszuwerden. Mit folgender Wendung versucht Parsons, das klassische Geltungsproblem auszublenden: „Institutional patterns depend, for their maintenance in force, on the support of the moral sentiments of the majority of the members of the society." (Ebda., 56) In der von D. Rüschemeyer herausgegebenen deutschen Übersetzung heißt es: „Die Geltung institutioneller Muster hängt davon ab, daß sie vom moralischen Empfinden der Mehrheit aller Mitglieder der Gesellschaft getragen werden." (Vgl. Parsons 1964, 144) Diese Behauptung ist jedoch, entgegen Parsons', im Anschluß an Durkheim gebildetes Selbstverständnis, keine empirische Behauptung, sondern bloß der Reflex eines Handlungsbegriffs, demzufolge Handeln nicht auf Orientierung, sondern auf „Motive" gegründet wird, die einer vernünftigen Überlegung letztlich nicht zugänglich sind. Richtiger (wie noch bei Kant) müßte jedoch normativ formuliert werden: nicht zugänglich sein sollen. Diese Formulierung setzt allerdings schon voraus, daß man das Geltungsproblem anerkennen, bei der Beschreibung der gesellschaftlichen Verhältnisse nicht vergessen will, d.h. eine kritische Haltung. Insofern kann man auch nur sagen: Der Fehler der Parsons'schen Betrachtungsweise kann deutlich werden, wenn man sie mit einem klassischen (naiven) Handlungsbegriff konfrontiert. Dann kann sich zeigen, daß daraus, daß das Handeln der Menschen in institutionalisierten Bahnen verläuft, nicht bereits auf die Geltung dieser Institutionen geschlossen werden kann. Denn die Schlußweise von Existenz auf Geltung (die unmittelbarste Form des naturalistischen Fehlschlusses) bedeutet dann nur: daß die Rechtfertigung der herrschenden Institutionen darin liegt, daß sie noch nicht abgeschafft worden sind.

51. Parsons kann sicherlich nicht als Vertreter einer herrschaftskritisch orientierten Sozialpsychologie angesehen werden. Ich möchte jedoch behaupten, daß auch dort, wo der sozialpsychologische Perspektivenwechsel in herrschaftskritischer Absicht begonnen worden ist, der beschriebene Wechsel von einer aufklärerischen zu einer entgegengesetzten Variante der soziologischen Betrachtuangsweise vollzogen worden ist. Als ein Beleg kann wiederum Horkheimer angeführt werden. Er knüpft z.B. folgendermaßen an die materialistische Theorietradition an: „Die in der Theorie behauptete Bestimmung des geschichtlichen Handelns von Menschen und Menschengruppen durch den ökonomischen Prozeß kann im einzelnen erst verständlich werden durch wissenschaftliche Aufhellung der ihnen auf einer bestimmten historischen Stufe jeweils eigenen Reaktionsweisen. Soweit noch nicht erkannt ist, wie strukturelle Veränderungen des wirtschaftlichen Lebens durch die psychische Verfassung, die bei den Mitgliedern der verschiedenen sozialen Gruppen in einem gegebenen Augenblick vorhanden ist, sich in Veränderungen ihrer gesamten Lebensäußerungen umsetzen, enthält die Lehre von der Abhängigkeit dieser von jenen dogmatische Elemente, die ihren hypothetischen Wert für die Erklärung der Gegenwart aufs stärkste beeinträchtigen.“ (Horkheimer 1932, 134) Hier wird also ausdrücklich an diejenige Interpretationsvariante der traditionellen materialistischen Theoriebildung angeknüpft, die nicht auf das Entdecken von Handlungschancen gerichtet war, sondern auf eine Erklärung, daß das Handeln der gesellschaftlichen Akteure in seiner empirischen Verfassung durch die gesellschaftlichen Verhältnisse notwendig bestimmt sei. Horkheimer kritisiert nicht diese Intention, sondern ihre mangelhafte Ausführung. Und die Sozialpsychologie soll schließlich helfen, diesen Mangel zu beseitigen.

52. Ganz ähnlich Erich Fromm. Er kritisiert, daß die traditionelle materialistische Theorie bisher nur behauptet, aber nicht beweisen konnte, daß die Ideologien, denen die Akteure anhängen, ihnen durch die gesellschaftlichen Verhältnisse gemacht, und zwar notwendig gemacht werden; mithilfe der Sozialpsychologie soll nun dieser Beweis vollbracht werden: „Aber über das Wie der Umsetzung des Materiellen in den Menschenkopf konnten und wollten – mangels einer brauchbaren Psychologie – Marx und Engels keine Antwort geben. Die Psychoanalyse kann zeigen, daß die Ideologien die Produkte von bestimmten Wünschen, Triebregungen, Interessen, Bedürfnissen sind, die, selber zum großen Teil nicht bewußt, als ‘Rationalisierung’ in Form der Ideologie auftreten; daß aber diese Triebregelungen selbst zwar einerseits auf der Basis biologisch bedingter Triebe erwachsen, aber weitgehend ihrer Quantität und ihrem Inhalt nach von der sozialökonomischen Situation des Individuums bzw. seiner Klasse geprägt sind.“ (Fromm 1932, 46) Das damit anvisierte Erkenntisprogramm setzt offenbar voraus, die bei den gesellschaftlich handelnden Menschen vorhandenen Ideologien – und das heißt ja zunächst nur: die Vorstellungen, die sie sich über ihre Handlungsbedingungen, Handlungsmöglichkeiten und Motive bilden, die sie fortwährend mehr oder weniger streitbar vertreten, gelegentlich auch verändern, und auf die sie in der Reflexion von Entscheidungen zurückgreifen – von vornherein nur

als einen Gegenstand kausalwissenschaftlicher Überlegungen anzusehen. Damit wird aber zugleich die Idee einer herrschaftskritisch orientierten Ideologiekritik – für die als ein argumentierendes Unternehmen die Annahme konstitutiv ist, daß Menschen sich von Meinungen leiten lassen, die sie verändern können – verworfen. Die These, „daß die Produktion und Wirkungsweise der Ideologien nur aus der Kenntnis des Funktionierens des Triebapparates richtig verstanden werden kann“ (Fromm 1932, 49, und ganz entsprechend z.B. Adorno 1950, 2f), macht es schließlich ganz unsinnig, an eine andere, argumentierende Form der Ideologiekritik überhaupt noch zu denken. Denn akzeptiert man sie, läßt sich die Frage, ob die Ideologien der gesellschaftlichen Akteure vielleicht Einwände gegen die Ideologien enthalten, die man selbst vertritt, nicht mehr stellen. Infolgedessen ist auch nicht zu erkennen, daß mit dieser Art von Ideologiekritik etwas anderes erreicht werden könnte, als ein elitäres Bewußtsein bei denjenigen zu bestärken, die sich – „infolge ihrer ökonomischen Lage und ihrer Wünsche und Triebregungen“ – in ihr wiederfinden können.

53. Ich kritisiere nicht, daß Erich Fromm sagt, „daß die Ideologien die Produkte von bestimmten Wünschen, Triebregungen, Interessen, Bedürfnissen sind“, und daß er sie als ‘Rationalisierungen’ bezeichnet. Ich kritisiere vielmehr die Schlußfolgerung, die er aus einer solchen Beschreibung glaubt ziehen zu können: daß deshalb Ideologien keine Ausdrucksform menschlicher Vernunft sind, nämlich als solche nicht verstanden und nicht kritisiert werden können. Dadurch wird nicht nur, wie gesagt, Ideologiekritik unmöglich, sondern die traditionelle idealistische Annahme eines Gegensatzes von Triebstruktur und Vernunft, die doch angeblich überwunden werden soll, wird nur noch einmal festgeschrieben. Also läßt sich zumindest vermuten, daß das Problem einer sozialpsychologischen Ideologiekritik schließlich bloß eine Fortsetzung der idealistischen Philosophie darstellt, mit dem einzigen Unterschied, daß inzwischen ein Verständnis für die Problematik naturalistischer Fehlschlüsse abhanden gekommen ist. Horkheimer betont zwar: „Gerade in diesem philosophischen Tatbestand, daß das Individuum nicht in seiner Verflochtenheit mit Gesellschaft und Natur, sondern abstrakt gefaßt und zum reinen geistigen Wesen erhoben wird, einem Wesen, das nun die Welt als ewiges Prinzip und sei es als Ausdruck seines eigenen wahren Seins zu denken und anzuerkennen hat, spiegelt sich die Unvollkommenheit seiner Freiheit wider: die Ohnmacht des einzelnen in einer anarchischen, von Widersprüchen zerrissenen, unmenschlichen Wirklichkeit.“ (Horkheimer

1936, 310) Aber diese Ideologiekritik – und die Gesellschaftstheorie, in die sie eingebettet ist – erreicht gewissermaßen nicht den Punkt, an dem allererst eine kritische Einsicht (gegen die traditionelle idealistische Philosophie) entstehen könnte, nämlich den Nachweis, daß es sich deshalb um eine falsche Auffassung handelt, weil es sich in Wirklichkeit anders verhält. Im Gegenteil, dieser Punkt kann gar nicht erreicht werden, weil die Ideologie ja mit dem Argument kritisiert wird, daß die Wirklichkeit so beschaffen ist, wie die Ideologie es sich denkt.[7]

Oder kann man den Sinn dieser Art der Ideologiekritik noch auf eine andere Weise verstehen? Bei Wilhelm Reich findet man den gleichen Gedanken wie bei Fromm: „daß die Psychoanalyse kraft ihrer Methoden, die triebhaften Wurzeln der gesellschaftlichen Tätigkeit des Individuums aufzudecken und kraft ihrer dialektischen Trieblehre berufen ist, die psychische Auswirkung der Produktionsverhältnisse im Individuum, das heißt die Bildung der Ideologien ‘im Menschenkopfe’, im Detail zu klären.“ (Reich 1929, 763) Diese Vorgehensweise wird zunächst damit begründet, daß man Ursachen für „falsche“ und „irrationale“ Ansichten und Handlungsweisen der gesellschaftlichen Akteure ergründen will. Dann aber heißt es (wie schon einmal zitiert): „Hat doch jedes Symptom, an sich irrational, einen Sinn und Zweck, wenn man es analytisch auf seine Entstehung zurückführt.“ (Ebda., 762) Damit kann aber wohl nur gemeint sein, daß man es mit dieser analytischen Methode schaffen könne, den Gegensatz von „zweckmäßig“ und „unzweckmäßig“, „rational und „irrational“ – und also überhaupt jeden möglichen herrschaftskritischen Gesichtspunkt – zu beseitigen. Wenn aber das Ziel darin liegt, jedes Verhalten bzw. jede Ansicht als „rational“ zu verstehen, dann hat man damit nur ein neues Sprachspiel für die Kehrseite der idealistischen Philosophie: für ihre Neigung, die existierenden gesellschaftlichen Verhältnisse als Maßstab für vernünftiges Handeln anzuerkennen.

54. Horkheimer und viele andere betonen zwar: die „Behauptung, daß von der Art, wie sich der Lebensprozeß einer Gesellschaft, d.h. ihre Auseinandersetzung mit der Natur vollzieht, die Kultur abhänge, ja, daß jeder Teil dieser Kultur den Index jener grundlegenden Verhältnisse an

[7] Selbst Herbert Marcuse, der in seiner „Studie über Autorität und Familie“ eine sehr gründliche (weitgehend argumentative, nicht sozialpsychologische) Kritik am idealistischen Freiheitsbegriff durchgeführt hat, verfiel dort gelegentlich dieser Art von Ideologiekritik, etwa bei seiner Kritik des Freiheitsbegriffs Kants: „Daß diese Freiheit nicht zu einer praktisch-gesellschaftlichen Macht wird, daß die Freiheit zum Denken nicht die ‘Freiheit zu handeln’ einschließt, liegt in eben jener Gesellschaftsordnung begründet, an der Kant seine Philosophie konkretisiert hat.“ (Marcuse 1936, 93)

sich trage und daß sich mit der wirtschaftlichen Tätigkeit der Menschen auch ihr Bewußtsein verändere, leugnet keineswegs die menschliche Initiative, sondern versucht Einsicht in die Formen und Bedingungen ihrer geschichtlichen Wirksamkeit zu geben.“ (Horkheimer 1932, 133f) Aber diese und ähnliche Formulierungen machen meine Interpretation nicht hinfällig. Sie besagen tatsächlich nur, daß die „menschliche Initiative“ als ein empirischer Sachverhalt anerkannt wird (grundsätzlich nicht anders als z.B. Kant die franzsische Revolution als ein Naturereignis „anerkannt“ hat). Sie besagen nichts zu dem hier in den Mittelpunkt gestellten Problem, daß sich die Theoriebildung auf ganz unterschiedliche Weise zu dieser „menschlichen Initiative“ ins Verhältnis setzen kann, d.h. für die für eine kritische Gesellschaftstheorie entscheidend wichtige Ambivalenz in der soziologischen Betrachtungsweise. – Für Horkheimer, Fromm und viele andere geht es, wenn ich sie richtig verstanden habe, darum, ein Verständnis des historischen Entwicklungsprozesses der Gesellschaft und zu diesem Zweck auch ein Verständnis des gesellschaftlichen Handelns der jeweils beteiligten Menschen zu gewinnen. Ich will nicht leugnen, daß es sich um ein legitimes Erkenntnisinteresse handelt. Ich möchte nur infrage stellen, ob dieses Erkenntnisinteresse mit dem Anliegen einer kritischen Gesellschaftstheorie in eine unmittelbare Übereinstimmung gebracht werden kann. Meine Kritik richtet sich nicht dagegen, daß sie dieses Erkenntnisinteresse verfolgt haben, sondern daß sie die herrschaftskritische Intention gerade in der Verfolgung dieses Interesses gesehen und behauptet haben. Wie ich mich zu zeigen bemüht habe, werden dadurch wesentlichen Aufgaben einer kritischen Gesellschaftstheorie verfehlt.

55. Hieran anschließend läßt sich dann noch einmal die Frage stellen, ob und wie es richtig ist, die gesellschaftlichen Akteure als rationale Handlungssubjekte anzusehen. Wie ich zu zeigen versucht habe, muß eine kritische Gesellschaftstheorie von dieser Annahme ausgehen, weil sie nur durch diese Annahme ihre Intention ausweisen kann, die beschränkte Rationalität der gesellschaftlich Handelnden zu kritisieren. Wenn dagegen behauptet wird, daß diese Annahme falsch sei, so kann das in Wirklichkeit ganz unterschiedliches bedeuten. Es kann einerseits eine Kritik an Handlungen der gesellschaftlichen Akteure bedeuten. Eine solche Kritik kann sicherlich jederzeit vorgebracht werden; aber es ist dann auch erforderlich, für ihren normativen Anspruch einzustehen und ihn zu begründen. Es zeigt sich dann, daß sich die Kritik nicht gegen die infragestehende Annahme richtet, sondern von dieser Annahme gerade Gebrauch macht. Andererseits kann mit einer Kritik gemeint sein, daß der Versuch, eine erklärende Geschichte über die Geschichte der gesellschaftlichen Entwicklung zu erzählen, nicht von der Annahme ausgehen sollte, daß die Akteure dieser Geschichte sich immer schon rational verhalten (haben). Damit kann aber wohl nur gemeint sein, daß es falsch wäre, die Geschichte so zu erzählen, als ob die Menschen das, was wir ihre gesellschaftlichen Verhältnisse nennen, immer schon als eine intendierte Folge ihres gesellschaftlichen Handelns gestaltet hätten. Daß sie dies nicht getan haben, scheint klar zu sein; aber man kann nicht sagen, daß sie infolgedessen nicht vernünftig gehandelt haben. Die Unterscheidung vernünftigen und unvernünftigen Handelns ist für die Erklärung einer historischen Entwicklung strenggenommen vollständig gleichgültig. Es sei denn, man interessiert sich für eine historische Entwicklung gerade deshalb, um die Unterscheidung reflektieren zu können. Dann aber wäre es angebracht, dies explizit zu tun und die normative Reflexion jeweils auszuweisen (d.h. die beiden Aufgaben zu unterscheiden: die Geschichte zu verstehen und sie zu beurteilen.) – Die Frage, ob ein Mensch aus vernünftigen – kritisierbaren – Gründen handelt, läßt sich im allgemeinen nicht empirisch entscheiden. Der Sinn der Frage liegt auch gar nicht darin – wie der sozialpsychologische Perspektivenwechsel suggeriert –, einen Sachverhalt in Erfahrung zu bringen, sondern verweist auf eine praktisch zu treffende Entscheidung: welches Bild man sich von einem Menschen (oder einer Gruppe von Menschen) machen will, um ihn dementsprechend zu behandeln. Zweifellos kann es gute Gründe geben, einigen oder sogar vielen Menschen gegenüber zu bestreiten, daß sie aus vernünftigen – kritisierbaren – Gründen handeln. Und zweifellos hatten auch Reich, Fromm, Horkheimer und viele andere das Recht, den „Massen", die den nationalsozialistischen Staat zum Leben gebracht haben, ein Handeln aus vernünftigen Gründen abzusprechen. – Aber dies war dann eine politische Entscheidung; und mit ihr war dann auch zugleich entschieden worden, daß diesen „Massen" gegenüber jeder Versuch einer Aufklärung sinnlos sei, sondern daß es nur um „Umerziehung" gehen könne, wie z.B. die Einleitung zu den „Studien zum autoritären Charakter" klarmacht. (Adorno 1950, 14, vgl. auch Fromm 1943)

56. Wenn die Absicht, eine Geschichte zu „verstehen", nicht der Aufgabe untergeordnet wird, sie „beurteilen" zu lernen, dann geht mit ziemlicher Konsequenz die ursprüngliche kritische Intention verloren. Oder anders gesagt, sie kann schließlich nur in Gestalt einer erneuten Flucht in eine Geschichtsphilosophie überhaupt noch bewahrt werden. Denn weil dann die Theoriebildung nicht an der Aufgabe orientiert wird, Handlungschancen für praktische Kritik zu erschließen, kann das kritische Bedürfnis bestenfalls noch darin befriedigt werden, daß man sich eine Geschichte und sie bewegende Kräfte ausdenkt, die schließlich einen der Kritik gemäßen Fortschritt verbürgen. Das ist dann freilich ziemlich genau das gleiche Verfahren, das man zunächst an der traditionellen idealistischen Philosophie kritisiert hatte. Es ist deshalb wichtig, Klarheit über die Weichenstellungen zu gewinnen, die zu dieser Konsequenz führen; denn die Theoriebildung war doch, z.B. bei Marx, anfänglich mit dem Vorsatz angetreten, einem herrschaftskritischen Verlauf der wirklichen Geschichte zu dienen; und sie hat deshalb die idealistischen Geschichtsphilosophien kritisiert.

Es wäre unzureichend, darin nur eine Folge dessen zu sehen, daß die Theoriebildung den Gedanken an herrschaftskritische Praxis einfach vergessen hätte, gewissermaßen als eine kontingente Folge ihres „handlungsentlasteten" Daseins. Es ist m.E. aufschlußreicher, dies selbst noch als eine Folge einer unzureichend reflektierten Idealismuskritik anzusehen. Denn diese Kritik hat meistens die Gestalt eines Erkenntnisinteresses angenommen, durch dessen Verfolgung man sich sicher werden wollte, daß es für die eigene herrschaftskritische Intention gesellschaftlich-historische Triebkräfte gibt, die sie verbürgen. Und es sollte überlegt werden, ob nicht bereits durch dieses Erkenntnisinteresse eine irreführende Weichenstellung zustande gekommen ist.

Diese Weichenstellung läßt sich vielleicht am besten als Kehrseite des oben so genannten naturalistischen Fehlschlusses kritisieren. Dieser Fehlschluß beruht auf der Annahme, daß aus der Beschaffenheit natürlicher oder gesellschaftlicher Verhältnisse Normen für ihre Gestaltung „entnommen" werden können. Ein entsprechender Zusammenhang wird indessen hergestellt, wenn an die Stelle einer auf Handlungschancen zielenden Kritik ein Erkenntnisinteresse tritt, das die Triebkräfte der Geschichte ergründen möchte. Denn entweder gibt man infolgedessen den *eigenen* kritischen Anspruch unmittelbar auf; oder man muß ihn in der Wirksamkeit dieser Triebkräfte sehen lernen (also den eigenen Kritikanspruch gewissermaßen in der Wirksamkeit solcher Triebkräfte als aufgehoben ansehen). – Andererseits impliziert eine Kritik naturalistischer Fehlschlüsse, daß nach Maßgabe dieser Kritik ein Interesse, das sich auf die Erkenntnis der Triebkräfte historischer Entwicklung richtet, sinnlos wird. Denn solche Kritik ist selbst nicht voraussetzungslos, sondern gewinnt nur einen Sinn daraus (oder genauer: insoweit), daß die natürlichen und gesellschaftlichen Verhältnisse den Akteuren nicht vorschreiben, was sie zu tun haben, und daß sie also auch nicht gezwungen sind, als Triebkräfte eines in seinem zukünftigen Ablauf erkennbaren historischen Prozesses zu handeln. Die Kritik ist also insoweit identisch mit einer „idealistischen“ Freiheitsbehauptung. – Daraus folgt nun jedoch eine eigentümliche Schwäche der üblichen Idealismuskritik, wenn mit ihr zugleich an einem herrschaftskritischen Anspruch festgehalten werden soll. Denn sie muß dann Triebkräfte für die historische Entwicklung behaupten, die für ihren herrschaftskritischen Anspruch einstehen. Einer solchen Behauptung kann aber theoretisch und praktisch immer entgegengetreten werden, indem man darauf insistiert, daß der herrschaftskritische Anspruch gerade in einem Geltendmachen von Handlungsfreiheiten besteht.

57. Es geht um die Frage, worin eine kritische Gesellschaftstheorie ihre Aufgaben sehen sollte. Dahmer schreibt: „Die kritische Theorie ... erforscht die historischen Bedingungen der Verselbständigung gesellschaftlicher Verhältnisse gegenüber den Individuen. Sie artikuliert die Übermacht der Verhältnisse, erkennt darin aber eine defizitäre (und unter gewissen Bedingungen aufhebbare) Form der Vergesellschaftung. Ihre Anstrengung ist darauf gerichtet, die Bedingungen auszumachen, unter denen die vergesellschafteten Individuen von bewußtlosen Autoren des Geschichtsprozesses zu frei assoziierten und bewußten Autoren einer Geschichte werden, in der Fortschritte nicht mehr an Rückschritte gebunden sind und keiner mehr für das problematische Glück künftiger Generationen geopfert wird.“ (Dahmer 1980, 674) Auf die schließlich entscheidende Aufgabe einer kritischen Theorie – das Erschließen von Handlungschancen zur Wahrnehmung von Kritik – wird jedoch kein Bezug genommen. Im Gegenteil, anstelle dieser Aufgabe wird ausdrücklich eine andere formuliert: „Kritische Theorie ist nichts anderes als die Antizipation des Zum-Bewußtsein-Kommens derer, mit deren Schicksal sie sich beschäftigt, das denkende ‘Probehandeln’ (Freud), das ihrer aufgeklärten Praxis voraufgeht.“ (Dahmer 1982, 9) Und sie gründet deshalb in der „Hoffnung, keine anderen als self-destroying prophecies zu formulieren. Davon ist nur die eine ausgenommen, deren Realisierungsmöglichkeit sie durch ihre theoretische Arbeit unter Beweis stellen möchte ...“ (Ebda.) Wenn ich das richtig verstehe, soll eine kritische Gesellschaftstheorie ihr Theorie-Praxis-Problem dadurch lösen, daß sie als eine „self-fulfilling prophecy“ ausgearbeitet und verbreitet wird. Damit wäre dann aber der Weg vorgezeichnet, auf dem sie zu einer Geschichtsphilosophie wird. Wenn dieser Weg vermieden werden soll, muß dagegen schon die Prämisse infrage gestellt werden, die in der Annahme einer „Übermacht der Verhältnisse“ liegt. Denn wäre sie richtig, ließe sich Kritik als eine praktische Aufgabe gar nicht konzipieren. Es wäre nicht zu zeigen: „Die Individuen werden von ihren Verhältnissen beherrscht und stellen sie dar.“ (Dahmer 1980, 675) – denn damit hätte man zugleich gezeigt, daß es insoweit ein Herrschaftsverhältnis gar nicht gibt –, sondern die Aufgabe müßte umgekehrt vielmehr darin gesehen werden, zu zeigen, wo Macht als Herrschaft existiert und wie sie als herrschaftskritische entwickelt werden kann. Und um diesen Nachweis zu führen, müßte man sich zunächst darum bekümmern, einen realistischen Begriff der „Übermacht der Verhältnisse“ zu gewinnen, nämlich einen Begriff der Macht, die in gesellschaftlichen Verhältnissen von denjenigen, die sie haben, geltend gemacht wird. Dann könnte auch klarwerden, daß eine kritische Theorie diese Macht nicht „zu artikulieren“ hat, sondern ungefähr das Gegenteil davon tun müßte.[8]

58. Um das Problem zu verdeutlichen, sei noch einmal an die Behauptung eines Gegensatzes von Triebstruktur und Kultur erinnert. Helmut Dahmer führt aus: „Die beiden kritischen Theorie [Marx und Freud] entspringen der Einsicht, daß zwischen menschlicher Natur und Sozietät, zwischen Triebwünschen und Lebensformen der vergesellschafteten Individuen ein unaufhebbarer Widerspruch besteht, ‘daß jeder Einzelne virtuell ein Feind der Kultur ist’ (Freud). ‘Weder die Natur – objektiv – noch die Natur subjektiv ist unmittelbar dem menschlichen Wesen adäquat vorhanden’ (Marx). Dieser zweifache Mangel treibt die Menschen auf die Bahn der Geschichte, zur Veränderung von Natur in Pro-

[8] Ich betone dies, weil Helmut Dahmer das zugrundeliegende Problem deutlich sieht, aber daraus, wie ich finde, eine falsche Konsequenz zieht. Z.B. kritisiert er die „Freudomarxisten“: „Orientiert an der materialistischen Geschichtstheorie, die sich als eine physique sociale mißverstanden, und fasziniert von dem Phänomen kollektiven Handelns gegen die eigenen Interessen, haben die marxistischen Psychoanalytiker eine soziologistische Sozialisationstheorie entwickelt, die eigentlich die Reproduktion gesellschaftlicher Unterdrückung in der psychischen Struktur der Beherrschten, nicht aber Autonomie, Resistenz oder Rebellion erklären kann.“ (Dahmer 1980, 676f) Aber Dahmer unternimmt nicht den Versuch, diese Kritik in ein praktisches Verständnis von Herrschaftskritik (und in eine Orientierung der Aufgaben einer herrschaftskritischen Gesellschaftstheorie daran) zuzuspitzen, sondern seine Kritik an den „Freudomarxisten“ fährt fort: „Ihr eigenes soziologistisches Verständnis des Verhältnisses von Individuum und Sozietät läßt ihnen aber keine Möglichkeit, die personale Basis ‘abweichenden’ Verhalten, speziell des politisch folgenreichen abweichenden Verhaltens großer Kollektive, sozialisationstheoretisch herzuleiten.“ (Ebda.) Indem Dahmer hierin den Mangel sieht, verweist er zugleich auf die infolgedessen wichtige Aufgabe: die „personale Basis“ für herrschaftskritisches Verhalten ausfindig zu machen und sich ihrer zu vergewissern. Mit dieser Aufgabenbestimmung wird aber für die Theoriebildung die geschichtsphilosophische Weichenstellung eingeleitet.

duktion und Sozialisation." (Dahmer 1980, 672) Nun kann man sich, wie weiter oben schon erwähnt, sicherlich darüber streiten, ob bzw. inwieweit es einen solchen „unaufhebbaren Widerspruch" tatsächlich gibt. Jedenfalls bemüht sich ein großer Teil der Sozialpsychologie um den Nachweis, daß es ihn nicht gibt. Degegen hält Dahmer, daß eine herrschaftskritische Gesellschaftstheorie gerade zeigen müsse, daß und wie dieser „unaufhebbare Widerspruch" gleichwohl existiert. „Die Gesellschaftstheorie, der die modifizierte psychoanalytische Sozialisationstheorie einverleibt wurde, bleibt eindimensional. Mit der Eliminierung der These vom unschlichtbaren Widerspruch zwischen Individuen und Kultur ist der Kern der psychoanalytischen Theorie, ihr Wahrheitsgehalt getroffen. Unter der Hand verwandelt sie sich in eine Doktrin, die die erpreßte Versöhnung der Individuen mit der bestehenden Gesellschaft komplettiert, indem sie sie für notwendig erklärt, den Widerspruch als mißglückte Sozialisation, als Abweichung vom Kulturstandard definiert und Therapie als einer unter anderen sozialen Kontrollen überantwortet." (Dahmer 1980, 678) Gerade wenn man diese kritische Intention Dahmers teilt, stellt sich dann aber die Frage, wie ihr auch Geltung verschafft werden kann. Denn diejenigen, die Dahmer kritisiert, haben (wie er selbst ausführt) die Aufgabe, seine Kritik gegenstandslos zu machen, bereits theoretisch und praktisch weitgehend erfolgreich in Angriff genommen. Sie lassen sich offensichtlich nicht durch den Hinweis beeindrucken, daß es einen „unaufhebbaren Widerspruch" zwischen Triebstruktur und Kultur geben könnte. Das liegt indessen sicherlich nicht daran, daß das, was mit diesem „Widerspruch" gemeint sein könnte, nicht hinreichend nachgewiesen worden ist, sondern daran, daß die Aufgabe (und ein ihr entsprechender Vorsatz), einen Widerspruch zu beseitigen, durch die Behauptung, daß es den zu beseitigenden Widerspruch immer noch gibt, grundsätzlich nicht getroffen, bestenfalls nur unterstützt werden kann. D.h. Dahmer erreicht mit seiner Kritik gewissermaßen nicht die Problemstellung. Oder anders gesagt: ein Erkenntnisinteresse, daß sich auf den Nachweis eines „unaufhebbaren Widerspruchs" richtet, muß damit rechnen, durch theoretische und praktische Anstrengungen zur Aufhebung des Widerspruchs immer überholt zu werden, d.h. wirkungslos zu bleiben. Daran würde sich auch dann nicht grundsätzlich etwas ändern, wenn es der Kritik gelänge, großen Teilen der gesellschaftlichen Akteure ein Bewußtsein ihrer kulturfeindlichen Triebe zu vermitteln und ihnen klarzumachen, daß durch das Geltendmachen dieser Triebe die Geschichte ihren Gang nimmt.

59. So kann schließlich der Verzicht darauf, eine kritisch gemeinte Gesellschaftstheorie an der Aufgabe zu orientieren, Handlungschancen für Herrschaftskritik zu erschließen, dazu führen, den Übergang der soziologischen Betrachtungsweise zu einer Auffassung der Geschichte als Schicksal zu vollenden.[9] Diese Konsequenz hat nichts mit einer „dogmatischen" Interpretation der Marx'schen Geschichtsauffassung zu tun. Dagegen hatte sich Horkheimer schon früh gewandt. „Wenn der Gegensatz zwischen den wachsenden menschlichen Kräften und der gesellschaftlichen Struktur, der sich in diesem Zusammenhang als Motor der Geschichte erweist, als universales Konstruktionsschema an die Stelle konkreter Untersuchungen tritt oder zu einer mit Notwendigkeit die Zukunft gestaltenden Macht erhoben wird, so kann sich die soeben angedeutete (marxistische) Geschichtsauffassung in eine abschließende dogmatische Metaphysik verwandeln. Gilt sie jedoch als die richtige Theorie des uns bekannten geschichtlichen Verlaufs, die freilich der erkenntnistheoretischen Problematik der Theorie überhaupt untersteht, so bildet sie eine der gegenwärtigen Erkenntnis entsprechende Formulierung der historischen Erfahrung." (Horkheimer 1932, 132f) Sie ist vielmehr die Folge einer Gesellschaftstheorie, die eine Geschichtsauffassung benutzt, um ihre praktischen Sinnvoraussetzungen zu verdrängen, z.B. mit folgenden Worten: „Die Geschichte gleicht im bürgerlichen Zeitalter nicht einem bewußt geführten Kampf der Menschheit mit der Natur und der ständigen Entfaltung aller ihrer Anlagen und Kräfte, sondern einem sinnlosen Schicksal, gegenüber dem der einzelne sich je nach seiner Klassensituation mehr oder weniger geschickt verhalten kann." (Horkheimer 1936, 313). – Etwas weniger eindeutig hat Helmut Dahmer formuliert: „Unsere Gesellschaft ist – wie alle ihre Vorgänger und Zeitgenossen – eine, in der es auf die einzelnen Menschen, ihre Antriebe, ihr Glück, ihre Vernunft, ihren Willen *noch nicht* ankommt." (Dahmer 1972, 253). Diese Formulierung läßt beide Interpretationen zu: daß die gesellschaftliche Entwicklung sich als ein „eigengesetzlicher" Prozeß vollzieht, in dessen Gestaltung sich die gesellschaftlichen Akteure nicht mit Aussicht auf Erfolg einmischen können – so daß das Problem darin gesehen werden muß, daß die gesellschaftlichen Verhältnisse ein vernünftiges Handeln tendenziell

[9] Was damit gemeint ist, kommt gut in folgender Formulierung von J. W. N. Watkins zum Ausdruck: „Was ich als das eigentliche Problem ansehen, ist etwa folgendes: Sozialwissenschaftler lassen sich grob und mit einiger Gewaltsamkeit in zwei Hauptgruppen aufteilen: jene, die soziale Prozesse sich als sozusagen aus eigener Kraft fortbewegend denken, entsprechend ihrer eigenen Natur und ihrer Gesetze, die Menschen, die in sie verstrickt sind, mit sich fortreißend; und jene, die soziale Prozesse als das komplizierte Ergebnis des Verhaltens von Menschen ansehen." (Zitiert bei Danto 1965, 495f)

unmöglich machen –; oder daß die gesellschaftlichen Verhältnisse noch Herrschaftsverhältnisse sind – so daß infolgedessen das Problem darin besteht, daß es an Erkenntnissen mangelt, wie sie erfolgreich kritisiert werden können. Was für mich die Formulierung Dahmers problematisch macht, ist genau diese Ambivalenz; daß man ihr sofort entgegenhalten kann, daß es sich genau umgekehrt verhält: daß es ausschließlich „auf die einzelnen Menschen, ihre Antriebe, ihr Glück, ihre Vernunft, ihren Willen ... ankommt“.

60. Hält man daran fest, daß eine kritische Gesellschaftstheorie Herrschaftsverhältnisse kritisierbar machen soll, sollte versucht werden, zwei Irrwege gleichermaßen zu vermeiden. Erstens eine Theoriebildung, die durch den Vorsatz zustande kommt, Herrschaftsverhältnisse als „notwendig“ nachweisen zu wollen. Zweitens aber auch eine Theoriebildung, die durch den Wunsch zustande kommt, daß man sich einer Überwindung von Herrschaftsverhältnissen vergewissern möchte. Denn es kann nicht gezeigt werden, „daß die Herrschaft einer bestimmten Autoritätsstruktur, welche in zwieschlächtiger Weise die Erfordernisse der gesamtgesellschaftlichen Produktion mit der einseitigen Förderung der Interessen leitender Gruppen verbindet, notwendigerweise über sich hinaustreibt.“ (Löwenthal 1934, 286) Dagegen läßt sich immer einwenden, daß die Abschaffung eines Herrschaftsverhältnisses nicht „notwendig“ ist. Der Beweis dafür liegt in den Herrschaftsverhältnissen selbst. Diejenigen, deren Machtausübung diese Herrschaftsverhältnisse begründet, zeigen theoretisch und praktisch, daß man das immer sagen kann. Also kann man die Aufgabe nicht darin sehen, dies zu leugnen, sondern nur darin, sie theoretisch und praktisch zu widerlegen. – Wenn das Ziel der Theoriebildung nicht darin liegt, Handlungschancen zu erschließen, sondern darin, sich durch sie einer historischen Entwicklung zu vergewissern, muß früher oder später zweifelhaft werden, wie sich überhaupt erkennen läßt, was das Schicksal mit uns vorhat. Je nach Geschmack läßt sich dann eine optimistische oder eine pessimistische Deutung vornehmen. Die resultierende Haltlosigkeit findet ihren sichtbarsten Ausdruck darin, wie die Theoriebildung mal so oder so auf die gesellschaftlichen Akteure blickt. Wenn sie sich nicht von vornherein auf die Vernunft der gesellschaftlichen Akteure bezieht (nicht affirmativ, sondern als Fluchtpunkt ihrer Problemstellung), dann kann man zwar noch „Vertrauen in die Massen“ haben, aber genau so gut sie auch verachten, je nachdem, welche „Erfahrungen“ die eigenen biographischen Zufälligkeiten nahelegen. So kann man etwa zuerst hoffen, daß die gesellschaftlichen Akteure die „höhere und rationalere Organisationsform“ der gesellschaftlichen Verhältnisse, die man sich wünscht, verwirklichen; und man kann dann, nach hinreichender Enttäuschung, sich auf die Suche nach einer Theorie begeben, mit der man sich selbst und Gleichgesinnten erklären kann, daß die ursprüngliche Hoffnung ganz unbegründet war, am besten schließlich mit der von der bürgerlichen Kulturkritik schon immer behaupteten These, daß „die Massen“ beherrscht werden wollen.

61. Unsere Frage ist immer noch, ob und ggf. wie ein sozialpsychologischer Perspektivenwechsel zur Entwicklung einer kritischen Gesellschaftstheorie beitragen kann. Ein wichtiges Bezugsproblem für die Erörterung dieser Frage liegt in der Erfahrung, daß Versuche zur Aufklärung der gesellschaftlichen Akteure, gemessen an den damit verbundenen Erwartungen, für die gesellschaftliche Entwicklung meistens mehr oder weniger folgenlos geblieben sind. Man kann in dieser Erfahrung einen wichtigen Grund dafür sehen, daß herrschaftskritische Unternehmungen, die zunächst als Aufklärungsanspruch vertreten wurden, schließlich zu geschichtsphilosophischen Erörterungen geworden sind und dadurch ihren Aufklärungsanspruch verloren haben. Dies könnte, wie ich glaube, beispielhaft anhand der Entwicklung der „Frankfurter Schule“ gezeigt werden. Aber ein solcher Nachweis wäre kaum wissenswert, wenn er nicht zugleich das zugrunde liegende Problem als Herausforderung für jede kritische Theoriebildung reflektierte.

Es ist allerdings keineswegs klar, wie das getan werden kann. Meistens stehen sich zwei Haltungen mehr oder weniger schroff gegenüber. Auf der einen Seite die Position, daß man sich eines Erfolgs der eigenen kritischen Anstrengungen grundsätzlich nicht vergewissern könne und daß es deshalb sinnlos sei, dies überhaupt zu versuchen. Auf der anderen Seite die Position, daß es für eine kritische Gesellschaftstheorie sehr wichtig ist, über Bedingungen und Möglichkeiten ihres Praktisch-Werdens Rechenschaft ablegen zu können. Zwar kann man sich oft schnell auf die zweite Position verständigen. Denn es scheint zu den wesentlichen Bestimmungen vernünftigen Handelns zu gehören, sich eines Handlungserfolgs vergewissern zu wollen. Aber dann erst beginnt das Problem eigentlich: was denn damit gemeint sein soll, sich der Erfolgsaussichten einer kritischen Theorie zu vergewissern. Man kann sich wohl darüber verständigen, daß durch eine geschichtsphilosophische Spekulation das Problem nicht gelöst werden kann. Denn man kann sich der Erfolgsaussichten von Handlungen nicht dadurch vergewissern, daß man darüber nachdenkt, was das Schicksal mit den Handlungssubjekten vorhat. Und wenn man glaubt, dadurch wenigstens eine Antwort auf die Frage zu erhalten: „Was darf ich hoffen?“ – dann ließe sich mit Günther Anders antworten: „Ich glaube, Hoffnung ist nur ein anderes Wort für Feigheit. Was ist überhaupt Hoffnung? Ist es der Glaube, daß es besser werden kann? Oder der Wille, daß es besser werden soll? Noch niemals hat jemand eine Analyse des Hoffens durchgeführt. Auch Bloch nicht. Nein, Hoffnung hat man nicht zu machen, Hoffnung hat man zu verhindern. Denn durch Hoffnung wird niemand agieren. Jeder Hoffende überläßt das Besserwerden einer anderen Instanz. Ja, daß das Wetter sich bessere, das darf ich vielleicht erhoffen. Das Wetter wird dadurch zwar nicht besser; aber auch nicht schlechter.“ (Anders 1987, 32f) Aber das ist insoweit nur eine negative Auskunft.

Literatur

Adorno, T. [1932]. Die Idee der Naturgeschichte. In: ders., Gesammelte Schriften, Band 1. Frankfurt 1973.

Adorno, T. [1950]. Studien zum autoritären Charakter. Auswahl aus: The Authoritarian Personality. Frankfurt 1973.

Adorno, T. [1951]. Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben. In: ders., Gesammelte Schriften, Band 4. Frankfurt 1980.

Adorno, T. [1955]. Zum Verhältnis von Soziologie und Psychologie. In: Sociologica. Aufsätze Max Horkheimer zum 60. Geburtstag gewidmet. Frankfurt.

Anders, G. [1987]. Gewalt – ja oder nein. Eine notwendige Diskussion. München.

Baran, P. A. [1960]. Marxismus und Psychoanalyse. In: ders., Unterdrückung und Fortschritt. Essays. Frankfurt 1969.

Brückner, P. [1963]. Fortschritte der analytischen Sozialpsychologie in Deutschland. Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie 15.

Brückner, P. [1982]. Psychologie und Geschichte. Berlin.

Dahmer, H. [1973]. Psychoanalyse als kritische Theorie. In: ders., Politische Orientierungen. Frankfurt.

Dahmer, H. [1980]. Auf dem Weg zu einer analytischen Sozialpsychologie. In: ders. (Hg.), Analytische Sozialpsychologie, Band 2. Frankfurt

Dahmer, H. [1981]. Plädoyer für eine neue analytische Sozialpsychologie. In: Jenseits der Couch. Psychoanalyse und Sozialkritik. Frankfurt 1984.

Dahmer, H. [1982]. Libido und Gesellschaft. Frankfurt.

Dahmer, H. [1984]. Wozu brauchen wir eine kritische Theorie der Individuen? In: H.-M. Lohmann (Hg.), Die Psychoanalyse auf der Couch, 75 – 87. Frankfurt.

Danto, A. C. [1965]. Analytische Philosophie der Geschichte. Frankfurt 1980.

Diamond, S., Narr, W.-D. [1985]. Beiträge. In: S. Diamond, W.-D. Narr, R. Homan (Hg.), Bürokratie als Schicksal? Opladen.

Erdheim, M. [1984]. Die gesellschaftliche Produktion von Unbewußtheit. Frankfurt 1984.

Erdheim, M. [1984a]. Ethnizität und Staat. In: Jenseits der Couch. Psychoanalyse und Sozialkritik. Frankfurt 1984.

Freud, S. [1908]. Die ‘kulturelle’ Sexualmoral und die moderne Nervosität. In: Studienausgabe, Band IX. Frankfurt 1974.

Fromm, E. [1932]. Über Methode und Aufgabe einer analytischen Sozialpsychologie. Zeitschrift für Sozialforschung 1 (1932), 28 – 54.

Fromm, E. [1932a]. Die psychoanalytische Charakterologie und ihre Bedeutung für die Sozialpsychologie. Zeitschrift für Sozialforschung 1 (1932), 253 – 277.

Fromm, E. [1937]. Zum Gefühl der Ohnmacht. Zeitschrift für Sozialforschung 6 (1937), 95 – 118.

Fromm, E. [1943]. Fragen zum deutschen Charakter. In: ders., Gesamtausgabe, Bd. 5. Stuttgart 1981.

Fromm, E. [1965]. Die Anwendung der humanistischen Psychoanalyse auf die marxistische Theorie. In: ders., Gesamtausgabe, Bd. 5. Stuttgart 1981.

Haerlin, P. [1976]. Recht und Anerkennung. Philosophische Untersuchungen zum psychoanalytischen Prozeß. Stuttgart.

Heenen, S. [1984]. Die Psychoanalyse der 'Betroffenheit'. In: H.-M. Lohmann (Hg.), Die Psychoanalyse auf der Couch. Frankfurt 1986.

Horkheimer, M. [1932]. Geschichte und Psychologie. Zeitschrift für Sozialforschung 1 (1932), 125 – 144.

Horkheimer, M. [1934]. Zum Rationalismusstreit in der gegenwärtigen Philosophie. Zeitschrift für Sozialforschung 3 (1934), 1 – 53.

Horkheimer, M. [1936]. Autorität und Familie. In: ders., Kritische Theorie der Gesellschaft, Band I. Frankfurt 1968.

Kant I. [1798]. Die Metaphysik der Sitten. In: Werke, ed. W. Weischedel, Band 7. Darmstadt 1956.

Leithäuser, T. [1984]. Psychonalyse in der Sozialforschung. In: H.-M. Lohmann (Hg.), Die Psychoanalyse auf der Couch, 88 – 98. Frankfurt 1986.

Löwenthal, L. [1934]. Autorität in der bürgerlichen Gesellschaft. Ein Entwurf. In: ders., Schriften, Band 3. Frankfurt 1982.

Lohmann, H.-M. [1984]. Noch einmal: Das Unbehagen in der Psychoanalyse. In: H.-M. Lohmann (Hg.), Die Psychoanalyse auf der Couch, 7 – 17. Frankfurt 1986.

Lübbe, H. [1980]. Philosophie nach der Aufklärung. Düsseldorf 1980.

Marcuse, H. [1936]. Studie über Autorität und Familie. In: ders., Ideen zu einer kritischen Theorie der Gesellschaft. Frankfurt 1969.

Mitscherlich, A. [1946]. Entwicklungsgrundlagen eines freien Sozialismus. In: A. Mitscherlich u. A. Weber, Freier Sozialismus. Heidelberg 1946.

Parin, P. [1984]. Die äußeren und die inneren Verhältnisse. Ethnopsychoanalytische Betrachtungen. In: H.-M. Lohmann (Hg.), Die Psychoanalyse auf der Couch, 293 – 310. Frankfurt 1986.

Parsons, T. [1937]. The Structure of Social Action. New York 1968.

Parsons, T. [1940]. The Motivation of Economic Activities. In: ders., Essays in Sociological Theory (rev. ed.). New York 1954.

Parsons, T. [1945]. The Present Position and Prospects of Systematic Theory in Sociology. In: ders., Essays in Sociological Theory (rev. ed.). New York 1954.

Parsons, T. [1964]. Beiträge zur soziologischen Theorie, hg. von D. Rüschemeyer. Neuwied 1964.

Reich, W. [1929]. Dialektischer Materialismus und Psychoanalyse. Unter dem Banner des Marxismus, III (1929).

Reich, W. [1942]. Die Massenpsychologie des Faschismus, 3. Auflage. Köln 1971.

Schuetz, A. [1943]. The Problem of Rationality in the Social World. Economica, X (1943).

Simmel, G. [1900]. Philosophie des Geldes, 7. Auflage. Berlin 1977.