

Protokoll der Diskussion zum Beitrag: Kultur und Ideologie (Taubes, Jacob)

Kluth, Heinz

Veröffentlichungsversion / Published Version

Diskussionsprotokoll / discussion protocol

Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

Kluth, H. (1969). Protokoll der Diskussion zum Beitrag: Kultur und Ideologie (Taubes, Jacob). In T. W. Adorno (Hrsg.), *Spätkapitalismus oder Industriegesellschaft?: Verhandlungen des 16. Deutschen Soziologentages in Frankfurt am Main 1968* (S. 139-152). Stuttgart: Ferdinand Enke. <https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:0168-ssoar-407090>

Nutzungsbedingungen:

Dieser Text wird unter einer Deposit-Lizenz (Keine Weiterverbreitung - keine Bearbeitung) zur Verfügung gestellt. Gewährt wird ein nicht exklusives, nicht übertragbares, persönliches und beschränktes Recht auf Nutzung dieses Dokuments. Dieses Dokument ist ausschließlich für den persönlichen, nicht-kommerziellen Gebrauch bestimmt. Auf sämtlichen Kopien dieses Dokuments müssen alle Urheberrechtshinweise und sonstigen Hinweise auf gesetzlichen Schutz beibehalten werden. Sie dürfen dieses Dokument nicht in irgendeiner Weise abändern, noch dürfen Sie dieses Dokument für öffentliche oder kommerzielle Zwecke vervielfältigen, öffentlich ausstellen, aufführen, vertreiben oder anderweitig nutzen.

Mit der Verwendung dieses Dokuments erkennen Sie die Nutzungsbedingungen an.

Terms of use:

This document is made available under Deposit Licence (No Redistribution - no modifications). We grant a non-exclusive, non-transferable, individual and limited right to using this document. This document is solely intended for your personal, non-commercial use. All of the copies of this documents must retain all copyright information and other information regarding legal protection. You are not allowed to alter this document in any way, to copy it for public or commercial purposes, to exhibit the document in public, to perform, distribute or otherwise use the document in public.

By using this particular document, you accept the above-stated conditions of use.

PROTOKOLL DER DISKUSSION

(Diskussionsleiter HEINZ KLUTH)

Im Anschluß an das Referat fand zunächst anstelle des ursprünglich vorgesehenen Korreferates eine Podiumsdiskussion statt, an der mit dem Referenten die Herren Luckmann, Bottomore, Adorno, Scheuch teilnahmen. Dann wurde das Plenum mit in die Diskussion einbezogen.

Luckmann knüpfte an die Bemerkung von Taubes an, daß bei Weber die bürokratische Organisation der Gesellschaft deshalb unentrinnbar sei, weil für ihn die gesellschaftlichen Verhältnisse durch allgemeine Unmündigkeit konstituiert sind und meinte, daß der Begriff der Unmündigkeit in diesem Zusammenhang Weber zu Unrecht zugesprochen würde, weil Weber einen hohen Grad von Organisation nur in Gesellschaften mit einem hohen Grad an Arbeitsteilung, wie zum Beispiel die industriellen Gesellschaften, für notwendig gehalten habe. Luckmann schlug deshalb vor, anstelle des Begriffs-paares Mündigkeit und Unmündigkeit das Paar Expertentum und Laientum zu wählen. Mit diesem Begriffspaar wäre es dann möglich, wie es Weber schon getan hat, die Unausweichlichkeit bürokratischer Organisationsformen der verschiedenen Expertengruppen zu analysieren. Erst wenn die Frage der gesellschaftlichen Funktion dieser Expertengruppen, die Fragen nach ihrem Wissen, ihren Beziehungen zu den Produktions- und Machtverhältnissen, nach ihrer Legitimierung und der Position ihrer Ideenproduktion innerhalb der heterogenen Gesamtgesellschaft geklärt worden sind, kann die Frage nach der Unentrinnbarkeit der Bürokratisierung gestellt werden. Luckmann wollte dann den Begriff des Polytheismus nicht so wörtlich genommen wissen, wie ihn Taubes in seinem Referat verwandt hat. Weber habe damit nur einen kulturellen Pluralismus mit religiösen Zügen beschreiben wollen.

Im Anschluß hieran wandte sich Luckmann gegen die an Benjamin anknüpfende Behauptung, Kultur sei heute auf Praxis, d. h. auf Politik fundiert. Kultur ist für ihn heute vielmehr aus dieser Bindung gelöst. Die Kulturproduktion ist zwar auch ein massives ökonomisches Phänomen, wesentlicher ist jedoch ihre Konsumorientiertheit, die von einer weitgehenden Mediatisierung der ökonomischen und politischen Fundierung begleitet wird. Die industrielle Gesellschaft scheint daher durch eine relative Autonomie der Kultur, durch

einen relativ hohen Grad ihrer Ablösung von der Basis gekennzeichnet zu sein. Dies würde, auf das Individuum hin formuliert, bedeuten: Bewußtsein und Praxis fallen in der industriellen Gesellschaft weiter auseinander als in anderen Gesellschaftstypen. Deshalb ist die Kultur der industriellen Gesellschaft nicht als solche Ideologie; sie hat keine unmittelbare Legitimierungsfunktion für bestimmte Produktions- und Machtverhältnisse. Letztere sind nur Randbedingungen. Die Kultur legitimiert nicht den Status quo, sie verhüllt ihn nicht einmal durch manipulierte Bewußtseinsdeformation. Sie ist für das Individuum ein Reservoir von möglichen Legitimierungen; sie bestimmt das Bewußtsein, nicht aber die Praxis, zumindest nicht unmittelbar. Luckmann meinte weiter, daß die These von Marx, daß immer abstraktere Gedanken herrschen würden, wobei sich der Gegensatz von herrschender und nicht herrschender Klasse vergrößere, für die industrielle Gesellschaft nicht zuträfe. Die abstrakten Gedanken treten vielmehr als relative Beliebigkeit eines Massenangebotes an Gedanken auf. Der Gegensatz, der sich verschärft hat, ist der von Bewußtsein und Handeln, von Person und Institutionsapparat. Er wird von einer abnehmenden Isomorphie von Basis und Überbau begleitet.

Bottomore ging von der These des Referenten aus, daß die Geschichte der Kritik von der theologischen über die politische und ökonomische Phase heute bei der technologischen Phase angelangt sei. Dem hielt er die Ansicht von Marx entgegen, daß die Geschichte der Kritik nicht nur eine zeitgebundene Reihe von intellektuellen Erfahrungen sei. Die Kritik der Ökonomie ist für Marx deshalb die letzte Form der Kritik gewesen, weil sie die soziale Entwicklung aus objektiven Momenten, das heißt aus Klasseninteressen und Klassengegensätzen erklärt. Eine Kritik der Technologie ist deshalb nur dann sinnvoll, wenn man die Frage stellt, welche Sozialbewegung diese Kritik erkläre, beziehungsweise welche Sozialbewegung diese Kritik erst zur wirklichen Kritik mache. Auf C. W. Mills eingehend führte *Bottomore* aus, daß seiner Ansicht nach die Vorstellung einer Machtelite und einer Massengesellschaft für diese Fragestellung nicht brauchbar ist. Einerseits ist die Machtelite keine herrschende Klasse in dem Sinne, daß man sie auf eine soziale Basis stellen kann, andererseits hat die Masse keine Möglichkeit, einen Kampf gegen die Machtelite zu führen. Die Kritik von Mills, aber auch die heutige Kritik allgemein ist für ihn auf das Stadium der rein intellektuellen Kritik, der kritischen Kritik der Junghegelianer, zurückgefallen, denn sie ist nicht mit einer wirklichen Sozialbewegung verknüpft und kann deshalb auch keine soziale Macht werden, wie es Marx gefordert hat.

Die zweite Bemerkung *Bottomores* behandelte ebenfalls diesen Punkt. Hinter der Kritik der Technologie und Bürokratie verbirgt sich nämlich, nach seiner Meinung, auch wesentlich die Unzufriedenheit mit dem heutigen Sozialismus. Eine Kritik der sozialistischen und kapitalistischen Gesellschaften kann aber nur dann weiterführen, wenn sie sich auf irgendwelche Klassen oder Gruppen in diesen Gesellschaften zu stützen vermag. *Bottomore* warf deshalb

die Frage auf, ob die augenblickliche Kritik nur von den Intellektuellen und Studenten getragen würde, oder ob sie auch die Hoffnungen, die Schwierigkeiten und politischen Forderungen anderer Gruppen und Klassen ausdrücke. Als Drittes gab Bottomore zu bedenken, daß die augenblickliche radikale Kritik häufig vom Standpunkt nichtindustrialisierter Länder vorgetragen wird. Marx ist aber der Schöpfer einer Theorie der industrialisierten Länder gewesen, die sich dann über die ganze Welt verbreitet hat. Die heutige Kritik basiert dagegen zum Teil auf Ideen, die in nichtindustrialisierten Ländern, die eine Revolution durchgemacht haben, entwickelt worden sind. Es ist ihm jedoch, so meinte Bottomore, nicht klar, was vom Standpunkt der nichtindustrialisierten Länder über die Zukunft der hochindustrialisierten Länder gesagt werden könne. So schien ihm denn auch schließlich die Kritik der Technologie kein Fortschritt gegenüber der auf der Ökonomie basierenden Kritik der industrialisierten, kapitalistischen Gesellschaft zu sein, wie sie von Marx entwickelt worden ist.

Für Adorno ist das Referat von Taubes zwar häretisch gegen die Spielregeln der Soziologie im engeren Sinne, in seiner Problemstellung jedoch sehr fruchtbar gewesen. In einigen Punkten ist er allerdings anderer Meinung als Taubes. So ist er z. B. nach wie vor der Ansicht, daß wir in einer Tauschgesellschaft, wenn auch nicht in einer traditionellen Marktwirtschaft leben, wobei allerdings wohl erst untersucht werden muß, ob der Begriff Tauschgesellschaft in einer Postmarktökonomie noch Gültigkeit hat.

Dann wies Adorno auf den Doppelcharakter der Kultur hin. Kultur ist einerseits Ideologie, nicht nur im Sinne der von Marcuse analysierten affirmativen Rolle innerhalb der Gesamtgesellschaft, sondern darüber hinaus in dem Sinne, daß ein gesellschaftliches Verhältnis als ein An-sich, als Wertkategorie zurückgespiegelt wird, was im Fetischcharakter der Ware gründet. Andererseits ist jedoch ohne das Moment der Verselbständigung der Kultur zu einem Gefüge autonomer Zusammenhänge gar nicht die Möglichkeit vorhanden, über die bestehende Gesellschaft hinauszugehen. So hat auch die Kritik an der Kultur einen Doppelcharakter. Auf der einen Seite muß sie selbstverständlich das ideologische Wesen, die Fetischisierung bzw. den im Ritualismus vorhandenen Fetischcharakter der Kultur hervorheben. Diese Ideologiekritik der Kultur darf nicht nur von oben beteuert werden, sondern sie muß an den Phänomenen selbst in ihrem immanenten Zusammenhang entfaltet werden.

Über Kunst kann nur der sinnvoll urteilen, der ein sinnvolles Verhältnis zu kulturellen Dingen einnimmt. Man muß zu der Sache eine Beziehung der Art haben, daß man sie versteht, daß man in die ihr eigenen Zusammenhänge eingeht. Würde man die Sphäre der Kultur in der Kulturkritik liquidieren, so wäre das der Rückfall in Barbarei. Deshalb ist für Adorno der Satz von Taubes zentral, daß die Kultur Schein sei, aber, so Adorno, eben doch der Schein einer Wahrheit. Der Warencharakter der kulturellen Phänomene, der „offiziellen Kultur“, ist stärker als je. Das kann man allerdings nur erkennen,

indem man in die sehr konkreten kulturellen Phänomene selbst hineingeht. Das spezifische ideologische Wesen der Kultur drückt sich vor allem darin aus, daß das Bestehende im Sinne des Funktionierens des Produktions- und Reproduktionsprozesses der Gesellschaft weithin zu seiner eigenen Ideologie geworden ist. Das läßt sich zum Beispiel, so meinte Adorno, an der Reaktion auf die von ihm geübte Kritik an der Darbietung musikalischer Kunstwerke im Fernsehen ablesen. Er hat häufig hören müssen, daß die kritisierten Fernsehsendungen eine solche Tatsache seien, daß es keinen Sinn habe, Kritik an ihnen zu üben. Dabei ist die Mentalität, aus der diese Abwehr kommt, für ihn das Bezeichnende.

Selbstverständlich könne man, so meinte Adorno weiter, wie Bottomore fragen, welche gesellschaftlichen Kräfte eine Kritik hinter sich habe. Eine Kritik ist für ihn aber nicht schon deswegen disqualifiziert, weil sie nur wenige hinter sich hat. Die Kritik muß vielmehr auf den Begriff dessen ausgedehnt werden, was sie unmittelbar an realen Kräften hinter sich hat. Benjamin, auf den sich Taubes bezog, hat nämlich wie Marx geglaubt, daß eine radikale Veränderung der Welt durch starke gesellschaftliche Kräfte unmittelbar bevorstehe. So ist, nach Adorno, auch Benjamins These vom Übergang der Kultur an die Politik zu verstehen. Eine Subsumierung der Kultursphäre unter die politische Unmittelbarkeit scheint dagegen problematisch zu sein. So hat denn auch zum Beispiel die von einer politischen Praxis weit entfernte Produktion Samuel Becketts für Adorno mehr mit einer Kritik an der gegenwärtigen Gesellschaft, einer Kritik am Wesen, nicht an den Erscheinungen zu tun als die unmittelbar praktizistischen Stücke, die man heute vielfach findet. Letztere streiten gerade die Seite der Kultur ab, die das dialektische Reversbild von Kultur ist, nämlich die ihres Wahrheitsgehaltes. Man kann jedoch von der Unwahrheit und Ideologiehaftigkeit der Kultur nur reden, wenn man zugleich eine Vorstellung von der Kultur als Wahrheit hat. Ohne die Korrelation von Wahrheit und Unwahrheit würde der Begriff der Kultur seine Substanz in ähnlicher Weise verlieren, wie der Begriff der Ideologie nach seiner Aufweichung zum totalen Ideologiebegriff Mannheimschen Gepräges.

Heute ist, so führte Adorno weiter aus, in der Autonomie kultureller Gebilde, darin, daß kulturelle Dinge nicht mitspielten, sondern sich im Gegensatz zur *communis opinio* bis zum äußersten selbst ausformten, ein Potential vorhanden, welches gesellschaftlich fruchtbarer ist, als wenn sich Kunst unmittelbar gesellschaftliche Eingriffe zutraut. Kulturprodukte mit sogenanntem aktuellen geschichtlichen Inhalt können die Welt angesichts der Tatsache, daß das System der Gesellschaft in einem so hohen Maße selber zur Ideologie geworden ist, nicht verändern. Zum Schluß nahm Adorno noch zu einigen Einwendungen Luckmanns Stellung. Er glaubt, daß bei Weber, wenn auch verkappt, das Problem der Regression des Menschen durch die Bürokratisierung drastischer vorhanden ist, als das Luckmann wahrhaben wolle. Die in Wirtschaft und Gesellschaft entwickelten Züge des Examens- und Fachmenschen, die er dem Absterben des gebildeten Menschen gesellt, sind wohl so etwas wie die

Liquidierung des autonomen Subjekts, wenngleich es Weber nicht mit diesen Kategorien ausgesprochen hat. Dieser Regression sollten wir die ganze Aufmerksamkeit des kritischen Bewußtseins widmen. Die gesamte Aufmerksamkeit unserer Wissenschaft, soweit sie *critical research* und nicht *administrative research* ist, muß darauf gerichtet sein, sagte Adorno abschließend, die Möglichkeiten zu analysieren, wie wir aus jenem Gehäuse, welches bei Weber Stahlgehäuse genannt wird, herauskommen können.

Scheuch knüpfte an die Bemerkung Adornos an, daß es eine Verengung der Soziologie sei, sich der Themenstellung des Referates zu verschließen. Er erklärte sich bereit, sich den damit aufgeworfenen Fragen zu stellen, zumal sie vorwissenschaftlich das Motiv für seine eigene Beschäftigung mit der Soziologie abgeben, ohne jedoch vorerst mehr als Teilantworten geben zu können, die zudem noch, nach den eigenen Kriterien, spekulativer Natur sind.

Unter Zugrundelegung des Geigerschen Ideologiebegriffes, als eines theoretisch gemeinten A-theoretischen, der Umsetzung eines Gefühls in eine Theorie also, sah Scheuch das Referat von Taubes als Ideologie an. Zum Beweis zählte er eine Reihe von Worten metaphorischer Art auf, die Taubes zwar von Gehlen übernommen und durch ein neues Konzept überwunden hat, ohne sie jedoch aufzuheben. Diese Verwendung von Metaphern anstelle von Anschauungen ist für Scheuch ideologieverdächtig. Die für das Referat herangezogenen Denker sind überdies nur am Rande mit der Soziologie verbunden; sie stellen eher Themen, als daß sie sie lösen. Hinter den häufig gebrauchten Termini des Erschreckens steht für Scheuch das Erschrecken vor der Tatsache, daß die menschliche Arbeit durch die Verwendung von Produktionsmitteln außerordentlich indirekt geworden ist. Er hielt es allerdings nicht für Rechtens, auf dieser Tatsache eine Theorie der ständig zunehmenden Uneigentlichkeit des Menschen aufzubauen. Wenn der Mensch immer stärker von seinen eigenen Produkten und deren Rationalität abhängig geworden ist, so ist immerhin zu fragen, ob diese Form der Abhängigkeit nicht einen Fortschritt gegenüber der unmittelbaren Abhängigkeit von der Natur darstellt.

Die gegenwärtige Bewußtseinslage kann man des weiteren nur dann als völlig unfrei bezeichnen, wenn man den Begriff des wirklichen Menschen einführt; ebenso muß aber auch die Forderung nach dem wirklichen Glück extern eingeführt werden, als Einsicht in die wahre Natur des Menschen. Beides aber ist ideologieverdächtig. Der Seufzer einer Kreatur unter dem Überangebot von allen möglichen Bedeutungsschemata von Kultur und Industrie scheint der Seufzer eines Menschen zu sein, der bereits weitgehend von den materiellen Abhängigkeiten freigesetzt ist. Die Zeit für den Entwurf eines neuen Menschen ist noch nicht gekommen; es ist höchstens eine Kritik am gegenwärtigen Zustand des Menschen möglich.

In diesem Zusammenhang griff er den Einwand von Bottomore auf, daß derartige Entwürfe häufig aus unterentwickelten Ländern kämen und verwies auf die These Lenins, daß die Abhängigkeit des Menschen im Kapitalismus

nicht durch eine Verringerung der Technik und der Institutionen aufgehoben werden könne, sondern daß diese Einrichtungen im Gegenteil zu ihrer höchsten Entwicklung geführt werden müßten. Wenn der Mensch durch die Anwendung von wissenschaftlichen Einsichten zunehmend von der Natur freigesetzt wird, so ist das selbstverständlich mit neuen Zwängen, jedoch auf einem höheren Niveau, verbunden.

Scheuch legte dann seine Vorstellungen über den gegenwärtigen Charakter der Unfreiheit, über das falsche Bewußtsein und über die Möglichkeiten seiner Überwindung dar, wobei er anmerkte, daß diese Vorstellungen zwar spekulativ, aber immerhin testbar seien. Es scheint ihm überhaupt und auf lange Zeit unvermeidbar zu sein, daß die Ausdehnung des zur Verfügung stehenden Wissens über unsere Welt mit einer relativen Reduzierung des Anteils am Bewußtsein einhergeht, der sich unmittelbar an Erfahrung bewähren kann. Das hat dazu geführt, daß allgemeine Deutungsschemata in der Form von Ideologien begierig aufgenommen werden. Es ist für ihn jedoch unmateriellistisch, eine Klärung des Bewußtseins durch die bloße Auseinandersetzung mit den alternativen Deutungsschemata zu erwarten. Die Freisetzung des Menschen vollzieht sich vielmehr in seiner Freisetzung aus den elementaren ökonomischen Abhängigkeiten, die es ihm schließlich erlaubt, zwischen zunehmendem Güterkonsum, zunehmender freier Zeit und relativer Autonomie zu wählen. Das ist zum Beispiel in Amerika schon in Ansätzen vorhanden; aber die Mehrheit der Menschen ist noch nicht in einer Lage, in der andere als materielle Güter als überwertig erscheinen können. Deshalb ist es die Aufgabe der Soziologie, die Bedingungen der materiellen Produktion weiter verbessern zu helfen, um die Vorbedingungen für diese Freisetzungen, deren Charakter noch dahingestellt bleiben kann, zu schaffen. Der Entwurf eines allgemeinen Menschenbildes ist unserer Erfahrung transzendent. Es ist jedoch, so meinte Scheuch schließlich, zu vermuten, daß sich die zukünftige Welt der Freiheit als partieller Widerspruch, als punktuelle Zurückweisung eines aktuellen Zwanges, nicht jedoch als totales Ausscheiden aus dem System konstituiere.

In seiner Erwiderung ging *Taubes* zuerst auf Luckmann ein. Es ging um die Frage, wie wörtlich Weber den Begriff Polytheismus gemeint hat, ob er damit nur unseren Pluralismus beschreiben wollte. *Taubes* schlug vor, die Frage einmal umgekehrt zu stellen, das heißt zu fragen, ob Weber nicht entdeckte, welche Grundlage unser so selbstverständliches pluralistisches Bewußtsein hat. In Webers Formulierung scheint *Taubes* angedeutet, daß das, was sich so leicht als Pluralismus verstehe, auf jenem Regreß beruht, den Weber so scharf bestimmt, wenn er auf den Streit der Götter zurückgreift, der nun ewig dauern müsse. Dann muß das ganze christliche Zeitalter, ja die gesamte Geschichte, seitdem es Philosophie gibt, also seit dem tragischen Zeitalter der Griechen, annulliert werden.

Daß in der industriellen Gesellschaft Bewußtsein und Praxis auseinanderfallen, hielt auch *Taubes* wie Luckmann für eine selbstverständliche Fest-

stellung, nur ist das für Taubes nur eine Seite der Münze, weil er dieses Auseinanderfallen selber für einen Teil der Fetischisierung des Bewußtseins hält.

Das von Adorno gestellte Problem des Doppelcharakters der Kultur glaubte er im gewissen Sinne schon an jener Stelle angesprochen zu haben, an der er auf den Unterschied zwischen der Benjaminschen und der faschistischen Kulturkritik eingegangen ist. Kulturkritik ist bei Benjamin eben anders als zum Beispiel bei Steding und Schmitt nicht als Liquidation der Kultur gedacht, sondern als Voraussetzung für ein freieres Menschtum. Sie richtet sich gegen eine Kultur, die sich selbst für die Realisierung dessen hält, was sie verspricht.

Auf die sowohl von Bottomore als auch von Scheuch vorgebrachten Einwände, daß die Kritik des technologischen Schleiers Theoreme benutze, die aus der dritten Welt stammten, meinte Taubes, daß zum Beispiel die chinesische Kulturrevolution damit begonnen habe, die großen Worte der europäischen Aufklärung auf ihre Währung hin zu prüfen. Und er hält die Chinesen für stark genug, sich unserer Erkenntnisse und Techniken zu bemächtigen. Ihr Mut zur Rationalität erscheint ihm überwältigend. Wir sind nach Taubes aufgefordert, der Herausforderung ins Auge zu sehen. Die Länder der dritten Welt werden versuchen, den technologischen Schleier der industriellen Gesellschaft zu zerreißen. Der Streit zwischen Theoretikern und Pragmatikern der permanenten Revolution geht darum, ob durch den Sachzwang von Industrie und Technik der Mensch zu einem Anhängsel der Maschine verwandelt wird oder ob neue Menschen durch radikale Umwälzungen die Kräfte der Gesellschaft meistern können, die durch die technologischen Produktivkräfte entfesselt werden. Hier entfaltet sich das Problem der Produktionsverhältnisse, das entsteht, wenn die Lenkung von technologischen und ökonomischen Prozessen an die politische Macht übergeht. Diese Probleme aber sind auch bei uns vorrangig. Die Kulturrevolution enthüllt die Grenzen der Organisationsformen der industriellen Gesellschaften und fragt, ob ihr Zwang sein muß. Würde sie nicht so fragen, dann wäre die von Bottomore angesprochene *malaise* mit dem Sozialismus die entscheidende Erfahrung.

Zu dem von Scheuch erhobenen Vorwurf der Ideologiekraftigkeit sagte Taubes, daß die beanstandeten mythologischen Begriffe Gleichnisse sind – der Begriff des neuen Menschen ist eine *figure of speech* –; aber es sind Gleichnisse, die, wenn sie Gleichnisse blieben, uns zum Verhängnis würden. Gleichnisse sind etwas, was ins Zentrum treffen kann. Es ist ein Vorurteil zu glauben, daß theologische Kategorien keine genauen Kategorien seien. Bei Scheuch ist für Taubes der Unterschied zwischen Philosophie und Ideologie vollkommen weggefallen. Philosophie aber ist mehr als ein Fach. Die Frage nach dem wirklichen Glück gehört zu den seit Sokrates und Platon gestellten Fragen der Philosophie. Sie ist gerade deshalb aktuell geworden, weil wir die Naturschranke zurückgeschoben haben und mit uns selbst konfrontiert sind, und zwar in einer Art, wie sie die Antike nicht gekannt hat. So gab es für die Antike noch Menschen, die ihrer Natur nach zu Herren und andere, die zu Sklaven geboren worden sind. Da das aber heute nicht mehr möglich ist,

sagte Taubes abschließend, ist es Ideologie zu behaupten, es gäbe einen Sachzwang, daß einige herrschen und andere Herrschaft erleiden.

Tibi ging noch einmal auf das Problem jener Ideen ein, die aus den für unterentwickelt gehaltenen Ländern importiert worden sind. Er verwies in diesem Zusammenhang auf das Werk von F. Fanon, das er als repräsentativ für das Denken der dritten Welt bezeichnete. Für ihn besteht eine Kontinuität dieser Gedanken, die ja eigentlich aus Europa kommen. Die Fragestellung ist die nach Herrschaft und Knechtschaft, eben die der europäischen Antike. Wir stehen, so *Tibi*, in der Tradition von Hegel und Marx, nicht in der der amerikanischen funktionalistischen Soziologie.

Krahl machte einige Anmerkungen zum Doppelcharakter der Kultur. Er hat Taubes so verstanden, daß er die Begriffe Kultur und Ideologie, wie sie der politischen Technologie entsprechen, einerseits aus der Rolle der Ideologie als Produktionsfaktor im Produktionsprozeß herleite und andererseits aus der neuen Qualität, die der Schein der Naturwüchsigkeit heute angenommen hat. So ist wohl auch der Rekurs auf die Tauschbeziehung und die Problematierung der Kategorie des Tauschwertes zu verstehen. In dem Maße, in dem die Realisierungssphäre des Wertes – die sogenannte freie Marktstruktur – ausgebaut wird, ist außerökonomische Gewalt notwendig, um die Werts substanz abstrakter Arbeit aufrechtzuerhalten. Hier nun ist die Frage zu stellen, wie dann der Doppelcharakter der Warenform als Tausch- und Gebrauchswert beschaffen ist, wenn unter Eliminierung solcher Marktverfassungen die Realisierung des Wertes durch Elemente des Überbaus einträte. Aus dem Doppelcharakter der Warenform läßt sich dann der Doppelcharakter der Kultur bestimmen, wie das Verhältnis von Schein und Wahrheit beschaffen ist. Darin wäre auch makrologisch das Problem von Spätkapitalismus und Industriegesellschaft enthalten. Das ist für *Krahl* das Problem, das auch von Taubes und Adorno nicht beantwortet worden ist.

Krischanski ging auf den von Taubes benutzten Terminus „langer Marsch durch die Institutionen“ ein. Dieser Marsch ist für ihn eher ein wissenschaftlicher Progreß, der auf dem Boden der technologischen Kultur stattfindet. Die Institutionen sind zu sozialen Systemen geworden, in denen vielleicht schon eine technologische Rasse lebe, die nicht mehr mit der Formel der kulturellen Regression begriffen werden kann. Die Welt der sozialen Systeme, an der Systemtheoretiker heute bauen, ist vielleicht durchaus eine humane Alternative. Die Aufforderung zum Marsch durch die Institutionen ist unverantwortlich, solange sie nur quasi-religiöse Willensbildungen aktiviert. Der menschlichen Emanzipation, wenn es diese geben sollte, stehen mehrere Wege offen. Aufgabe der Soziologie ist es, zur Wegentscheidung beizutragen, indem sie sich sowohl mit dem Wandel der Institutionen zu sozialen Systemen als auch mit dem wirklichen Weg durch diese hindurch beschäftigt.

Latenius nahm einen Passus Benjamins auf, in dem dieser von der Politisierung der Ästhetik und der Ästhetisierung der Politik spricht. Letzteres ist für *Latenius* die Ritualisierung der Politik, die zu ihrer Faschisierung führt. Politik ist heute das Ritual, welches Kunst einmal war. Ritualisierung heißt Pochen auf die Chancen der gleichen Spielregeln, bei Perpetuierung der bestehenden Herrschaftsverhältnisse. Dieser Ritualisierung kann unter anderem eine Politisierung der Kunst entgegengesetzt werden. Dabei ist zu fragen, ob die Literatur Becketts tatsächlich die eigentlich politische ist, ob sich dabei nicht ein elitäres Syndrom einschleicht, ob nicht das Agitprop-Theater eines Peter Weiß unmittelbar an die Lohnabhängigen herankommt. Kritik an einer Politik, die nichts anderes bedeutet als Freiheit der Spielregeln und Propagierung einer Kunst, die provozieren muß, um politisch wirksam zu werden, sind zwei Seiten der gleichen Medaille. Eine empirische, aber nicht unkritische Kunstsoziologie, so meinte *Latenius*, kann zeigen, wie die Passivität der Rezipienten von Kunst auf dem Hintergrund eines Verhaltens zu sehen ist, welches möchte, daß Kunst apolitisch ist, damit Politik als Ritual beschränkt bleibt.

Birnbaum sprach von dem Dilemma, das sich schon in unserer Universitätsausbildung zeigt. Philosophen und Soziologen, die nichts von Technik verstehen, kritisieren die Technik, während die Techniker von den Problemen des menschlichen Daseins in den gesellschaftlichen Mechanismen keine Ahnung haben. Die technische Intelligenz zeigt weder in den westlichen noch in den östlichen Ländern Unzufriedenheit mit ihrer Lage. Man muß daher fragen, meinte *Birnbaum*, ob in dieser Gruppe ein Potential an Kritik vorhanden ist, da sonst die von *Taubes* richtig analysierten Folgen eintreten werden. Die Techniker empfinden zwar einen Widerspruch zwischen ihrem Können und den Herrschaftsverhältnissen; sie sind einerseits vom Kapital oder von Staatslenkungssystemen, andererseits vom objektivierten Weltgang der Technik beherrscht. Sie zeigen jedoch wenig Neigung, sich gegen diese Herrschaftsverhältnisse aufzulehnen; sie versuchen höchstens, als Kandidaten in die herrschende Schicht vorzudringen. Sie verstehen sich dann als Anwärter einer neuen technokratischen Herrschaft. Unter diesen Umständen müssen wir fragen, was in der Gegenwart zu historischen Umwälzungen führen kann. Es scheint eine kritische Forschung über die technische Intelligenz notwendig zu sein. Die gegenwärtige Universitätskrise hat wahrscheinlich ein großes revolutionäres und konstruktives Potential, wenn sie nicht nur in der Kritik stehen bleibt, sondern über die Strukturanalysen unserer heutigen gesellschaftlichen Daseinsformen, über die Strukturanalyse der technischen Intelligenz zu einem neuen technologischen Humanismus vordringt.

Nach der heutigen Auffassung des Maoismus müssen, so führte *Chenn* aus, um das Reich der Freiheit und Herrschaftslosigkeit zu ermöglichen, alle Länder voll industrialisiert sein und eine Revolution im marxistischen Sinne hinter sich haben. Dies ist heute noch nirgends der Fall, da auch die sozialistischen

Länder erst den Sozialismus im Leninschen Sinne als Vorstufe des Kommunismus verwirklichen können. Es ist leicht, über die sozialistischen Länder zu lächeln, weil sie noch nicht wirklich sozialistisch sind. Diese Länder leiden aber noch unter der Unterproduktion. Lediglich in China ist der Versuch gemacht worden, trotz ungenügender wirtschaftlicher Entwicklung die Unterschiede zwischen geistiger und körperlicher Arbeit aufzuheben. Chenn machte dann auf den Waffenfetischismus aufmerksam. Dieser zeigt sich auch an dem aus echtem dialektischen Materialismus entwickelten Volkskrieg in Vietnam, wo eine mit modernsten Waffen ausgerüstete Weltmacht nicht siegen kann. So kann man hoffen, daß auch vom Überbau her eine Veränderung der ökonomischen Basis möglich sei.

Fornfeist entgegnete auf die von Bottomore aufgeworfene Frage der nicht-industriellen Länder, daß man sehen muß, wie sich gerade in diesen Ländern die Wirkung der Tauschgesellschaft als Weltgesellschaft bemerkbar macht. Es ist nachgewiesen, daß diese Länder im Warenaustausch und Kapitalverkehr durch die Industrieländer ausgenutzt werden.

Buttgereit verwies darauf, daß man bisher zu wenig die Verbindung zwischen gesellschaftlicher Entwicklung und Entwicklung der Ideologiediskussion gesehen hat. Wenn man feststellt, daß eine Art Mittelklasse als Dienstklasse im Sinne Renners mehr und mehr zugenommen hat, so sieht man, wie sich die Diskussion über Ideologie von der Begründung aus einem Warenfetischismus zur Begründung aus einem Funktionsfetischismus verlagert hat. Die Diskussion wird dort angesiedelt, wo man glaubt, daß Macht ausgeübt bzw. wohin Macht delegiert werde. Es ist zu fragen, ob der Funktionsfetischismus nicht ableitbar ist und sich als Illusion erkennen läßt. Wenn man sieht, wie nach wie vor privat über Produktionsmittel verfügt wird und daß es gar nicht klar ist, ob die Machtbeziehungen sich innerhalb dieser Dienstklasse verselbständigen haben, so kann man fragen, ob nicht nach wie vor zu identifizierende Interessen eine technokratische Ideologie und ein technokratisches Verständnis von Ideologie bewahren wollen.

Lauermann gab Adorno zunächst recht, daß das Werk von Beckett diese Gesellschaft genau widerspiegele, meinte dann aber, daß das zu nichts führe. Die Bemühungen Brechts sind für ihn schon dann anzuerkennen, wenn dadurch z. B. die Vorurteile gegenüber dem Marxismus abgebaut werden können. Im übrigen kommt es, so meinte er, darauf an, bewußt darauf zu verzichten, wie bisher weiterzuarbeiten. Weiß und Enzensberger haben das getan, der eine, indem er nach Kuba gegangen, der andere, indem er auf die Arbeiterklasse als zu revolutionierendes Subjekt gestoßen ist. Auch wir müssen von der Diskussion und der abstrakten Solidarität mit der dritten Welt wegzukommen versuchen. Das, was Enzensberger und Weiß privatistisch gelungen ist, muß zurückgeholt und in den Kampf der außerparlamentarischen Opposition eingebracht werden.

Die Teilnehmer an der Podiumsdiskussion und der Referent nahmen dann noch einmal abschließend zu den vorgebrachten Argumenten Stellung.

Luckmann hob hervor, daß Taubes und er in der Diagnose übereinstimmen, daß Bewußtsein und Praxis in der industriellen Gesellschaft weiter auseinanderfielen als in anderen Gesellschaftstypen. Das bedeutet jedoch nicht, daß die Fetischisierung des Bewußtseins die Kehrseite dazu ist. Es kommt vielmehr darauf an, nach den strukturellen Grundlagen des Auseinanderfallens zu fragen. Und die hängen für ihn eindeutig mit der strukturellen Verselbständigung des Apparates der Bürokratie u. ä. zusammen. Das zu analysieren, ist eine der wichtigsten Aufgaben der Soziologie, während die in der Diskussion vorgebrachte Kritik an einigen Soziologen nur ein Beweis für das Auseinanderfallen von Bewußtsein und Praxis gewesen ist.

Bottomore ging noch einmal auf das Verhältnis von industriellen und nicht-industriellen Gesellschaften ein. Die Theorie, daß der Klassenkampf nicht mehr zwischen Klassen in einer Gesellschaft, sondern zwischen hochindustrialisierten und nichtindustrialisierten, sozusagen zwischen bürgerlichen und proletarischen Ländern stattfindet, ist für ihn eine ganz neue Theorie der sozialen Entwicklung. Er vermag diese Theorie nicht einfach an den Marxismus anzuknüpfen. Sie ist vielmehr der Anfang einer wichtigen Theorie, die man beachten muß, auch und gerade wenn es um die Frage industrielle Gesellschaft oder Spätkapitalismus geht. Er erläuterte dann noch einmal seine Bemerkungen über die Kritik der Technologie und die kritische Kritik der Junghegelianer. Er hält die studentische Bewegung nicht für unwichtig; sie ist für ihn nur keine Bewegung, die man mit dem Klassenkampf im neunzehnten Jahrhundert und mit der Marxschen Theorie vergleichen kann. Sie ist vielmehr die Bewegung einer Minderheit, eine reine intellektuelle Kritik an der Gesellschaft. Das kann eine wirkliche soziale Bewegung in einem Teil der Gesellschaft sein. Sie darf aber nicht nur intellektuelle Kritik bleiben, sie muß etwas Praktisches zu erreichen suchen, zum Beispiel eine Demokratisierung, eine größere Freiheit der Universität.

Scheuch wandte sich in seinen abschließenden Bemerkungen vor allem an Taubes. Alle Güter, die nicht der unmittelbaren Bedürfnisbefriedigung elementarster Art dienen, haben einen neuen Charakter in ihrem Gebrauchswert angenommen, der es nicht erlaubt, einfach Tauschwert gegen Gebrauchswert zu setzen. Deshalb hat man sich auch in der Nationalökonomie auf den Tauschwert zurückgezogen.

Er kritisierte ferner den Begriff der Entfremdung. Sie wird als Fernheit des Menschen von seiner wahren Bestimmung definiert, die als vorausgesetzt gilt. Nach seiner Auffassung kann jedoch höchstens an den behaupteten Notwendigkeiten des menschlichen Lebens in seinem jetzigen Zustand Kritik geübt werden. Es bleibt offen, wohin die Zweckbestimmung des Menschen geht.

Schließlich ergibt sich für ihn aus den konkreten Formen der Kulturrevolution, soweit sie ihm, und zwar zugegebenermaßen äußerst vermittelt, bekannt sind, die Frage nach den Bedingungen der Freiheit, die Frage, ob die

Alternative Unfreiheit in Institutionen oder Freiheit in nicht institutionell vermittelten Assoziationen lautet, oder ob nicht auch mit diesen Assoziationen Formen der Unfreiheit verbunden sein können. Die Frage nach den Institutionen scheint ihm nicht diejenige zu sein, die eine Antwort auf die Bedingungen der Freiheit erlaubt.

Zu Beginn seines Schlußwortes meinte Taubes, daß wir es heute einerseits leichter, andererseits schwerer als Marx haben. Die von Marx vorgefundene Theorie des liberalen Kapitalismus hat geglaubt, im Profit eine Ebene erreicht zu haben, auf der Herrschaft im Sinne von Gewalt neutralisiert ist. Marx mußte diesen ökonomischen Schleier zerreißen. Da die heutige Theorie der Industriegesellschaft aber Herrschaft als Problem nicht mehr verschleiert, haben wir es leichter als Marx. Die Theorie des liberalen Kapitalismus hat auf der anderen Seite jedoch die Abschaffung der Gewalt im Prinzip mitintendiert, so daß sie insoweit Marx gar nicht widersprochen hat. Wir dagegen haben es deshalb schwerer, weil die Theorie der Industriegesellschaft, wie verschleiert auch immer, die Gewalt verteidigt. Weber sieht sie zum Beispiel als durch die Natur der heutigen Technik, Gehlen als durch die Natur des Menschen bedingt an. So kommt Gehlen, der das Problem konsequent durchdacht hat, zu einer Theorie der Institutionen. Es werden bürokratische und staatliche Instanzen als Herrschaftsmechanismen verinnerlicht. Wenn man so die Herrschaft durch außerökonomische Gewalt begründet, kann man sich auf der ökonomischen Ebene liberal geben. Er, Taubes, hat sich auf das Territorium des Gegners begeben wollen, um ihn dort zu stellen, wo er am stärksten ist, in der Theorie der Institutionen, denn hier kondensiert sich für ihn heute das Problem. Es klingt vielleicht theologisch, hat aber sicher auch einen materialistischen Sinn, zu sagen, die Institutionen seien für den Menschen da, nicht umgekehrt. Dies ist allerdings eine Phrase, wenn offenbleibt, was der Mensch ist. Bei Gehlen wird der Mensch erst durch die Institutionen konstituiert. Zur Sprache Gehlens sagte Taubes, daß sie zwar ironisch, eine Bildersprache, aber dennoch genau ist. Sie ist daher nicht weniger ernst zu nehmen als die abstrakte Analyse der Macht in der political sociology. Wegen der Theorie der Institutionen besitzt die anarchistische Theorie und Strategie heute eine große Aktualität. Sie muß nur von dem Infantilismus des neunzehnten Jahrhunderts befreit werden. Es gibt ein Stück in ihr, das trotz Marxscher Analyse und Kritik noch offengeblieben ist. Für Taubes ist die anarchistische Intention nicht getroffen, wenn man sich, wie Bottomore, auf die Kritik an Bauer und Stirner zurückzieht. Es stimmt zwar, daß die Gruppe, in der sich das revolutionäre Potential kondensiert, nicht mehr dieselbe Adresse wie etwa im neunzehnten Jahrhundert hat. Das bedeutet jedoch nicht, daß das revolutionäre Potential nicht mehr vorhanden ist. Es muß nur durch Transformation wieder herausgebracht werden.

Adorno habe, so meinte Taubes weiter, auf seine, unter dem Begriff Ökonomismus vorgetragene Kritik mit der Frage geantwortet, wie bei einem reduzierten Markt die Begriffe Tausch und Tauschgesellschaft formuliert werden

müssen. Er selbst hat sich auf die Seite Benjamins gestellt, weil er der Ansicht ist, daß man sich wie Benjamin in die Gefahrenzone der faschistischen Theorie begeben muß, um sie für den Faschismus unbrauchbar zu machen. Es ist dabei allerdings zu bedenken, und dies gilt sowohl für den Text Benjamins wie für alles, was heute unter dem Namen Politisierung geschieht, daß dieses Wort schon einmal in den falschen Kehlen gewesen ist. Politisierung bedeutet nicht die Festlegung auf eine *Politica sic rebus stantibus*, sondern sie meint die Utopie mit, daß die Politik von Gewalt befreit werden soll. Die Worte sind für Taubes amphibolisch geworden. Es ist daher, nach seiner Meinung, die Aufgabe gerade einer revolutionären Studentenschaft, den ironisch-kritischen Ton durchzuhalten, damit die anderen, aber auch sie selbst, immer wissen, was damit gemeint ist.

Taubes gestand dann Krahl zu, daß er einen schwachen Punkt getroffen habe, weil auch er der Ansicht ist, daß das Verhältnis von Politik und Ökonomie sich verändert und eine veränderte Form des Doppelcharakters der Ware mit sich gebracht hat. Auch der Einwand von Scheuch stimmt, nach Taubes, daß der Tauschwert sozusagen universal geworden ist. Aber wenn der Tauschwert universal geworden ist, dann kann er nicht mehr, wie Buttgereit meinte, aus dem Tausch verstanden werden. Grundlage muß vielmehr der Funktionsfetischismus sein, aus dem dann die verschiedenen Profitvarianten als Nuancen zu verstehen wären.

Ein wichtiges Problem, so schien es Taubes, hatte Chenn angesprochen, denn der Satz von Marx, daß das Sein das Bewußtsein bestimmt, muß geschichtlich und funktional verstanden werden. Es hängt nach Taubes mit der Naturwüchsigkeit zusammen, daß das Sein das Bewußtsein bestimmt, so daß in dem Satz seine eigene Aufhebung mit angelegt ist. Es ist daher grundmarxistisch gedacht, wenn wir heute versuchen, auch vom Bewußtsein auf das Sein zu rekurrieren. Gerade die rebellierende Studentenschaft, die aufsteht, obwohl die Administration glaubt, sie gehätschelt und gepöppelt zu haben, beweist für Taubes die Richtigkeit dieser Umkehrung.

Zum Schluß ging Taubes noch einmal auf den von ihm in seiner Erwiderung auf Scheuch angesprochenen Unterschied von Ideologie und Philosophie ein. Er wollte sich nicht auf den zwar operationablen, aber derivierten Ideologiebegriff Geigers festlegen lassen, weil er selber ein Teil von Ideologie, keineswegs aber die Matrix ist, mit der sich Ideologie fassen läßt. Es geht heute mehr denn je um die These des Aristoteles, daß einige zum Herrschen geboren sind. Nach zweitausend Jahren christlicher Bewußtseinsgeschichte und realer abendländischer Geschichte und angesichts der objektiven Möglichkeiten einer Emanzipation des Menschen von der Natur außer ihm und in ihm läßt sich der Status quo nur durch eine Rückkehr zur Antike, und sei es auf der Spitze jener Moderne, die durch Weber und Gehlen vertreten wird, nur durch eine Regression des Bewußtseins halten. Theologisch gesprochen muß dann der Weg vom alten Adam zum neuen Adam, der ständig geschieht, wieder rückgängig gemacht werden. Eine Soziologie, die bei Hegels Phänomenologie des

Geistes in die Schule gegangen ist, hätte sich viel von dem langweiligen Weg von Saint-Simon bis Parsons sparen können. Gehlen ist in diese Schule gegangen und deshalb aufregender, interessanter und viel gefährlicher als Parsons und seine Systemtheorie. Die These, daß bei Gehlen Subjekt und Objekt, indem sie sich umkehren, eins werden, meint nicht das private Ereignis eines deutschen Akademikers, sondern einen Spiegel, in dem die allgemeine Integration in die Industriegesellschaft bis hinein in die innersten Verhaltensweisen zu sehen ist. Man kann das Problem aber auch, so Taubes, ohne Hegel zu bemühen, strikt anthropologisch und modern fassen, indem man zum Beispiel bei Rousseau ansetzt. Gehlen ist für ihn ein umgekehrter Rousseau. Von der Natur des Menschen, die Gehlen durch Regreß zu verstehen sucht, hat Rousseau im zweiten Discours gezeigt, daß sie ohne Perfektibilität nicht zu verstehen ist. Hier werden noch einmal alle Paradoxien aufgeworfen, die Gehlen einsinnig auf Herrschaft hin interpretiert. Rousseau ist für Taubes jemand, der das humanum in dem intendiert, was sich heute in der Theorie der Institutionen und der cultural anthropology kalt und begrifflos weit aufspreizt.