

Alex Demirović

Kritische Gesellschaftstheorie und die Vielfalt der Emanzipationsperspektiven

1. Totalität und Differenz

Kann man heute über die bürgerliche Gesellschaft als eine Einheit und in einer einheitlichen Perspektive sprechen? Historisch wurde sie von Hobbes über Locke, Kant und Hegel bis zu Max Weber als Ergebnis von Verträgen zum Schutz des Eigentums verstanden. Hat man damit wenn nicht alle, doch die entscheidenden Aspekte der modernen, bürgerlichen Gesellschaft begriffen: die Verfügung über die Produktionsmittel und die Erhaltung dieser Verfügungsgewalt? Ist über die bürgerliche Gesellschaft alles gesagt, wenn man sie als kapitalistisch und als eine Organisation zum Schutz der privaten Aneignung des gesellschaftlichen Reichtums bezeichnet? Ist das theoretisch plausibel, ist sie allein als kapitalistisch zu charakterisieren? Wie aber sind dann solche Analysen der Industrie, Erlebnis-, Risiko-, Informations- oder Wissensgesellschaft einzuschätzen? Es gibt vielfache Zweifel an der Vorstellung von einer einheitlichen Gesellschaft, die durch ein Prinzip oder einen Widerspruch strukturiert ist und sich entsprechend von einer einzigen Theorie der Gesellschaft fassen lassen soll.

Der Zweifel an der Einheit der Gesellschaft selbst ist nicht neu. „Theorien der Gesellschaft wirken oft als eine eigentliche und äußerst wohltuende Gehirnwäsche, aber ‘beweisen’ können sie gar nichts.“ (König 1973: 13) König wirft der Theorie der Gesellschaft – und damit meint er wohl vor allem die Kritische Theorie und vor allem Theodor W. Adorno – vor, dass sie eine auf das Ganze der Gesellschaft ausgerichtete Doktrin ist. Das entspricht nicht dem Anspruch an eine soziologische Theorie, die mittels Hypothesen induktiv vorgeht und zunächst Theorien mittlerer Reichweite entwickelt, um dann zu allgemeinen Theorien der Organisation oder der Bürokratisierung zu gelangen. Theorien der Gesellschaft würden zwar den Anschein erwecken, soziologisch zu sein, doch seien ihre globalen Aussagen nicht methodisch gewonnen, sondern nur Illustrationen für nicht bewiesene Behauptungen. Die mehr revolutionären Formen der Theorien der Gesellschaft zielten darauf, starke Anreize für das Handeln zu geben, die mehr desillusionierten Formen ehemals revolutionärer Theorien darauf, kritische

Energien auszulösen. „In beiden Fällen geschieht dies jedoch durch das Mittel der unplanmäßig angewendeten Empirie, die zur Ideologientlarung oder zum totalen Ideologieverdacht verführt. Je nach unmittelbarer Nähe oder Ferne zur revolutionären Idee entwickelten sich diese Denksysteme entweder als aggressive Revolutionsinstrumente, die sich durch Propaganda und Gewaltandrohung zu verwirklichen suchen, oder als subtile Kulturkritik und Sozialkritik; letztere heute in Deutschland insbesondere aus zwei Quellen sich nährend, die beide im Laufe der Geschichte verschlissen worden sind und die man dementsprechend nicht mehr offen zu bekennen wagt, nämlich aus der bolschewistischen und der nationalsozialistischen revolutionären Ideologie.“ (König 1973: 12f)

Der Zweifel an der Gesellschaftstheorie hat nicht nur eine innerwissenschaftliche Bedeutung für die Soziologie, sondern selbst einen systematischen, gesellschaftlichen Gehalt. Soweit die liberale Tradition überhaupt akzeptiert, dass es 'Gesellschaft' gibt, wird diese als pluralistisch begriffen. Alle Individuen haben das Recht, ihr Glück zu verfolgen. Es darf keine Eingriffe in die Vorstellungen vom Glück geben noch in die Bestrebungen selbst. Die Rahmenbedingungen müssen derart beschaffen sein, dass alle auf möglichst optimale Weise diesem Glücksstreben nachgehen können, ohne dass sie andere bei der Verfolgung ihres Glücks behindern. Da letzte politische, religiöse, ästhetische, sexuelle, gesellschaftliche Ziele, die Menschen anstreben, um ihr Glück zu erlangen, durchaus in Widerspruch geraten können, geht es dem Liberalismus darum, die Gesellschaftsmitglieder daran zu erinnern, dass sie unausgesprochen bestimmte geteilte Normen oder Werte in Anspruch nehmen, die eine Gemeinsamkeit sichern; oder davon zu überzeugen, dass sie die gemeinsame Grundlage eines moralischen Konsenses benötigen, der dazu beiträgt, Institutionen einzurichten und zu bewahren, an denen sie ihr gemeinsames Leben orientieren und Erwartungssicherheit erlangen. Dabei handelt es sich um die Vernunftnormen der Freiheit und Gleichheit und eine entsprechende Idee einer wohlgeordneten Gesellschaft (Rawls 2003: 25). In diesem Fall geht es nicht um letzte Werte oder Normen, an denen sich ein Individuum oder eine Gruppe orientiert, um dem eigenen Leben Sinn oder Ziel zu geben, sondern um Normen, die sich auf das wohlverstandene Eigeninteresse im Verhältnis zu anderen berufen: niemand kann für sich in Anspruch nehmen, frei die eigenen letzten Ziele zu verfolgen, ohne anderen zuzugestehen, dass für sie das Gleiche gilt. Entsprechend geht es darum, das Gemeinwesen derart zu ordnen, dass alle frei und gleich sein, also ihre jeweiligen letzten Ziele verfolgen können, ohne die Freiheit und Gleichheit als Bedingungen des Zusammenlebens selbst zu bedrohen. Dies wird ermöglicht durch eine verschiedene Überzeugungen verbindende Moral, einen moralischen Konsensus, der von allen geteilt werden kann, nämlich die Einsicht, dass niemand anderen dauerhaft Nachteile zumuten kann, die man selbst nicht in Kauf nehmen würde. „Hier ist zu beachten, dass

es angesichts des Faktums des vernünftigen Pluralismus unmöglich eine wohlgeordnete Gesellschaft geben kann, deren sämtliche Mitglieder ein und dieselbe Globaltheorie akzeptieren. Aber demokratische Bürger mit unterschiedlichen Globalüberzeugungen können sich dennoch über politische Gerechtigkeitskonzeptionen einigen. Nach Ansicht des politischen Liberalismus ist damit sowohl eine ausreichende als auch die vernünftigste Basis der sozialen Einheit gegeben, die uns als Bürgern einer demokratischen Gesellschaft zu Gebote steht.“ (Rawls 2003: 31) Es ist in der liberalen Tradition umstritten, ob es einen solchen Konsensus geben muss oder sollte, der von allen geteilt wird. Denn auch der Konflikt kann zur Vergesellschaftung führen. Aus diesem Blickwinkel erscheint die Suche nach einer gemeinsamen Moral geradezu als falsch, weil dies differente Interessen und Lebensformen daran hindert, sich offen zu äußern. Der Pluralismus soll nicht nur als Faktum zähneknirschend hingenommen werden, vielmehr soll er für die moderne demokratische Gesellschaft als konstitutiv gelten (vgl. Mouffe 2008: 46). Es soll Differenz, Dissens, Gegnerschaft und demokratischen Kampf geben. Allerdings sind solche liberalen konflikttheoretischen Überlegungen weniger grundsätzlich als sie sich geben. Denn auch sie gelangen alsbald an den Punkt, an dem es ihnen darum geht, den Rahmen zu sichern, innerhalb dessen die Konflikte ausgetragen werden. Es kann keinen Pluralismus geben, „soweit die Prinzipien der politischen Assoziation betroffen sind“ (Mouffe 2008: 40). Die Konflikte müssen also daran gehindert werden, eine Dynamik anzunehmen, von der behauptet wird, dass sie die Gesellschaft zerstört. Üblicherweise wird dies in kapitalistischen Gesellschaften durch Verfassungsprinzipien und von ihnen gesteuerte öffentliche, staatliche Gewalt gewährleistet. Allerdings steckt darin selbst die problematische normative Annahme, dass, weil es Konflikte und diese besonderen Konflikte gibt, sie auch zukünftig und in dieser Form geben sollte. Chantal Mouffe wie andere Vertreter der liberalen Tradition wenden sich gegen einen von ihnen für gefährlich gehaltenen, weil unpolitischen Harmonismus, der in der Erwartung stecken soll, Konflikte ließen sich überwinden. Doch diese Überlegung ist geprägt von einer falschen Universalisierung besonderer gesellschaftlicher Phänomene auf die Gesamtheit der geschichtlichen Entwicklung. Denn im Anschluss an Kants Überlegungen zum Ewigen Frieden lässt sich durchaus annehmen, dass Konflikte derart zur Veränderung von gesellschaftlichen Verhältnissen beitragen, dass die Ursachen für diese spezifischen Konflikte selbst einmal überwunden werden. Gerade dies war die Überlegung von Marx, wenn er davon spricht, dass der geschichtliche Beruf des Proletariats die „Umwälzung der kapitalistischen Produktionsweise und die schließliche Abschaffung der Klassen“ (MEW 23: 22) dadurch ist, dass das gesellschaftliche Eigentum, das heute von wenigen kontrolliert und angeeignet wird, in ein allen Mitgliedern der Gesellschaft angehöriges Eigentum verwandelt wird (MEW 4: 476).

Marx wirft damit die gesellschaftstheoretische Frage auf, welche Bedeutung es hat, wenn es in einer Gesellschaft immerzu Konflikte gibt und wenn diese Konflikte niemals gelöst, sondern von den Gesellschaftsmitgliedern affirmiert und auf Dauer gestellt werden. Das muss Folgen für die Gesellschaft selbst haben. Denn sie muss dann so organisiert werden, dass die Konflikte unterdrückt werden, damit sie die Gesellschaft nicht doch auflösen; oder sie müssen in einer Weise reguliert, stimuliert und ausgetragen werden, dass die Akteure den Konflikt führen, sich aber dennoch so verhalten, dass es zu keiner Lösung kommt – die sich am Ende nur aus der Beseitigung der Ursachen des Konflikts und mithin aus einer konstitutiven Veränderung der gesellschaftlichen Verhältnisse ergeben könnte. Marx hat dabei vor Augen, dass Klassengesellschaften dadurch bestimmt sind, dass eine kleine Gruppe von Herrschenden mit ihren Aktivitäten das gesellschaftliche Eigentum und die gesellschaftliche Arbeit privat aneignen. Dies ist nur im Konflikt möglich, denn die anderen gesellschaftlichen Gruppen wehren sich. Die moderne ArbeiterInnenklasse zeichnet Marx zufolge aus, dass sie weltgeschichtlich erstmals darauf zielt, das gesellschaftliche Eigentum als solches zu konstituieren. Dieser Konflikt durchzieht die gesellschaftlichen Verhältnisse und gibt Anlass zu einer Vielzahl von Aktivitäten und Verhältnissen, deren Sinn es ist, den offenen Ausbruch des Konflikts und damit die beherrschte Konfliktpartei zu unterdrücken, den Konflikt zu moderieren und zu regulieren, um ihn in Bahnen zu lenken, in denen er auf Dauer gestellt werden kann. Der Konflikt trägt im weiteren also dazu bei, dass sich überhaupt immer weitere gesellschaftliche Verhältnisse ausbilden, die ihrerseits dazu beitragen, den Eigentumskonflikt einzuhegen und die Probleme, die bei diesen Eindämmungs-, Hegungs-, Kontroll- und Normalisierungsversuchen entstehen, selbst wiederum zu bewältigen. Alle diese Bemühungen bilden ihrerseits umfassende gesellschaftliche Verhältnisse mit ihnen spezifischen Lebensformen und Widersprüchen aus. Dadurch kommt es zur Autonomie dieser Widersprüche, weil die Akteure in den spezifischen Bereichen selbst wiederum spezifische Konflikte konstituieren. Selbst wenn Technik und Wissenschaft Produktivkräfte sind, die der erweiterten Reproduktion des Kapitals dienen, so kann umstritten sein, was als wissenschaftlich wahr gilt, weil es um die Verteilung von Ressourcen innerhalb eines Faches oder zwischen Fächern geht, um den notwendigen Bedarf an wissenschaftlich qualifizierten Arbeitskräften in dem einen oder dem anderen Gebiet, um Wahrheitsentscheidungen, die zu Erwartungshorizonten hinsichtlich der Industrientwicklung, der natürlichen Ressourcen und der technologischen Aneignungsmöglichkeiten von Natur und Umweltfolgen entscheiden, an die sich aufgrund von Investitionen und staatlichen Entscheidungen Kapital und gesellschaftliche Normen und Standards binden. Gesellschaftstheoretisch ist beides zu leisten: die Autonomie der jeweiligen Widersprüche und Konflikte zu

begreifen, aber ebenso sie im Zusammenhang von Kreislaufmodellen fassen, weil alle Elemente rekursiv auf den Ausgangspunkt zurücklaufen.

Die Systemtheorie verspricht, dies zu leisten. Bemerkenswert ist, dass trotz des Verdikts über Gesellschaftstheorie dieses Projekt keineswegs der kritischen Gesellschaftstheorie vorbehalten blieb. Vielmehr hat Niklas Luhmann über viele Jahre ein solches Projekt im Rahmen einer allgemeinen Systemtheorie verfolgt und kreislauftheoretische und pluralismustheoretische Argumente zusammengeführt. Er bestimmt die moderne Gesellschaft als funktional differenzierte Gesellschaft mit einer gewissen Anzahl von Funktionssystemen: Wirtschaft, Politik, Recht, Wissenschaft, Kunst, Religion ... Diese Funktionssysteme sind autokonstitutiv, sie bilden sich nicht, um als Teil eines Ganzen eine von diesem vorweg bestimmte Funktion zu erfüllen. Um Gesellschaft handelt es sich deswegen, weil die Kommunikationen systemisch stabilisiert und von evolutionärer Relevanz werden, also nicht von Interaktionen zwischen Individuen abhängen. Für die funktional differenzierte Gesellschaft ist kennzeichnend, dass ein Funktionssystem universell eine spezifische Funktion wahrnimmt: also mittels Macht oder Geld die Anschlussfähigkeit von Kommunikationen sicher stellt. Jedes dieser Funktionssysteme prozessiert gesellschaftliche Kommunikation, doch geschieht dies autopoetisch, es erzeugt also mediengesteuert die Sinneinheiten jeweils selbst. Die Funktionssysteme sind operativ geschlossen, der von ihnen prozessierte Sinn ist jeweils der Sinn, der ihre Binnensicht konstituiert: Wahrheit wird nicht wahrer durch die Schönheit derjenigen, die sie niederschreiben; sie lässt sich auch nicht kaufen oder mittels Macht vor wissenschaftlicher Kritik immunisieren. Eine politische Entscheidung wird nicht nach ästhetischen oder wissenschaftlichen Gesichtspunkten getroffen, sondern nach dem der Macht. Gesellschaft kann sich nicht als Ganze selbst beschreiben, sondern nur aus dem Blickwinkel jedes der Funktionssysteme beobachtet und beschrieben werden. Entsprechend wird das Ganze der Gesellschaft jeweils völlig anders beschrieben, eine gemeinsame und umfassende Perspektive gibt es nicht, die Gesellschaft ist, Luhmann zufolge, polykontextural. „Die Gesellschaft ist der Extremfall eines Systems, das zur Selbstbeobachtung gezwungen ist, ohne dabei wie ein Objekt zu wirken, über das nur eine einzige richtige Meinung bestehen kann, so dass alle Abweichung als Irrtum zu behandeln ist.“ (Luhmann 1997: 88) Die jeweiligen Selbstbeschreibungen der Gesellschaft tragen, weil die Funktionssysteme sich wechselseitig beobachten, ihrer Kontingenz Rechnung: es könnten auch andere gesellschaftliche Selbstbeschreibungen sein. Treten hingegen solche Selbstbeschreibungen totalisierend auf, werden sie zwangsläufig intolerant und machen es sich politisch schwer (ebd.: 892). Luhmanns Theorie der Gesellschaft hat dort eine gewisse Ähnlichkeit mit der von Marx, wo die Gesellschaft als kreislauftheoretisch bestimmbarer Prozess einer unendlich großen Zahl von gleichzeitigen Vorgängen

begriffen werden kann. Doch diese Kreisläufe sind bei Luhmann formal bestimmt als Anschlussfähigkeit von Kommunikationen. Diese Kommunikationen sind nicht von innen her verbunden; man könnte sagen, dass es im Prinzip gleichgültig ist, worüber kommuniziert wird. Dies wird durch den autokatalytischen und autopoetischen Charakter der Funktionssysteme nur bestärkt. Diese stehen aufgrund ihrer Autonomie in einem äußerlichen Verhältnis zueinander; dieses Verhältnis wird durch Beobachtung und strukturelle Kopplung überbrückt.

Das ist ein entscheidender Unterschied zu Marx, der annimmt, dass die Gesellschaft einen inneren Zusammenhang bildet, der sich aus dem kooperativen Arbeitszusammenhang und der Verfügung über die Produktionsmittel zur Aneignung und Bearbeitung der Natur ergibt. Die Momente des ökonomischen Prozesses, also Produktion, Distribution, Austausch und Konsumtion bildeten Glieder einer Totalität, Unterschiede innerhalb einer Einheit. Doch die Produktion greife über alle diese Momente; von ihr her beginne der Prozess immer wieder neu. Dieser Kreislauf führt zu weiteren Kreisläufen und gibt der Gesellschaft einen Schwerpunkt. Kritisch formuliert er gegen die bürgerliche Ökonomie – und das Argument ließe sich auf die Soziologie erweitern –, dass diese verkenne, dass „jede Form der Produktion ihre eignen Rechtsverhältnisse, Regierungsform etc. erzeugt. Die Rohheit und Begriffslosigkeit liegt eben darin, das organisch Zusammengehörende zufällig aufeinander zu beziehen, in einen bloßen Reflexionszusammenhang zu bringen.“ (MEW 42: 22) Nicht nur kommt der Aneignung der Natur und der Reproduktion der Gattung unter besonderen historischen Verhältnissen bei Marx eine besondere Bedeutung zu, auch politische Macht und Staat haben eine besondere Rolle.

Aus dem Blickwinkel der Luhmannschen Theorie trägt kein Funktionssystem in besonderer Weise zur Kohäsion des gesamten Kreislaufs bei. Dies gilt auch für den Staat. Die Gesellschaft hat kein privilegiertes Zentrum der Beobachtung, der Allgemeinheit oder der Steuerung. Demgegenüber kann für Marx und die an ihn anschließende Tradition gesagt werden, dass der Staat als gesellschaftliches Verhältnis in der gesellschaftlichen Arbeitsteilung mit Ressourcen und Kompetenzen ausgestattet wird, gesellschaftliche Konflikte an sich zu ziehen, zu bearbeiten und zu regulieren, um zur Dauerhaftigkeit der Gesamtheit der Reproduktionskreisläufe beizutragen. Luhmann hat nicht recht: die Gesellschaft bildet mit dem Staat Praktiken der Selbstbeobachtung und Selbstorganisation aus, selbst noch die Soziologie und die Gesellschaftstheorie sind vielfach staatlich kontrollierte Formen dieser Art der herrschaftlichen Selbstbeobachtungs- und Kontrollpraxis. Dies siedelt den Staat keineswegs außerhalb der Gesamtheit der gesellschaftlichen Verhältnisse an, er bleibt ein Kreislauf innerhalb der Kreisläufe, und dennoch bildet er neben den Produktionsverhältnissen der Gesellschaft einen Schwerpunkt. Die Frage stellt sich, wie die Analyse des inneren Zusammenhang

des Kreislaufs der Kreisläufe, der in sich gegliedert ist und bestimmten Bereichen ein größeres Gewicht gibt, die Vorstellung einer durchaus problematischen Totalisierung vermeiden und der Pluralität Rechnung tragen kann.

Nicht nur aus liberaler, auch aus emanzipatorischer Sicht stellt sich diese Frage. Denn emanzipatorische Bewegungen begreifen „Gesellschaft“ aus systematischen Gründen jeweils sehr verschieden und weisen damit auf eine Vielfalt von gesellschaftlichen Herrschaftsverhältnissen hin. 1) Die Perspektive des Kommunismus und Sozialismus, in deren Zentrum die Ausbeutung und Aneignung des lebendigen Arbeitsvermögens durch das Kapital steht. Das Ziel ist, die Gesellschaft von den unmittelbaren Produzenten her, also von der Arbeit her zu reorganisieren, so dass alle arbeiten und die Mühen der notwendigen gesellschaftlichen Arbeiten von allen geteilt werden. 2) Die Kritik von Frauen an patriarchalen Verhältnissen, die verhindern, dass sie nicht die vollen Bürgerrechte genießen und aufgrund des askriptiven Merkmals des Geschlechts politisch, rechtlich, kulturell oder ökonomisch gegenüber Männern benachteiligt werden. Insbesondere wird kritisiert, dass die vor allem von Frauen geleistete Arbeit der Fürsorge, Erziehung, Pflege oder des Haushalts nicht als gesellschaftliche Arbeit gilt und wie selbstverständlich in das Projekt der Emanzipation einbezogen wird. Entsprechend soll es zu einer Neuverteilung der gesamten für die Reproduktion der Individuen relevanten gesellschaftlichen Arbeit kommen. 3) Eng damit zusammenhängend und dennoch davon zu unterscheiden sind die Formen der Benachteiligung, die sich mit Geschlecht und sexueller Orientierung verbinden. Die Kritik richtet sich hier gegen konventionelle Lebensformen, die heterosexuell bestimmt sind und Individuen auf eine bestimmte Art und Weise, ein Geschlecht zu haben und zu sein, festlegen. Damit werden nicht nur heterosexuelle Frauen und Männer ihrer sexuellen Autonomie enteignet und auf bestimmte Formen der sexuellen Praxis hin ausgerichtet, sondern auch die verschiedenen Formen der sexuellen Orientierung und des Verhältnisses zum Körper ignoriert, wenn nicht sogar unterdrückt. Zudem werden die Individuen und ihre Verhältnisse sexualisiert, also in eine symbolische Ordnung hineingezwungen, in der sie ihre Identität nur durch bestimmte sexuelle Praktiken erlangen zu können scheinen. 4) Seit Jahrzehnten und Jahrhunderten wird die industrialistische Zivilisation kritisiert, weil sie die Menschen aus den natürlichen Lebenszusammenhängen reißt. Die Art und Weise des modernen Lebens, in dessen Zentrum der Erwerb um des Erwerbs willen steht, der Ehrgeiz, das Haben-Wollen, das auf die Erlangung von Bequemlichkeiten zielt, gilt als naturzerstörerisch. 5) Seit langem werden Menschen rassistisch oder nationalistisch diskriminiert und abgewertet, ausgebeutet, drangsaliert, verfolgt und ermordet. Die Bemühungen nach dem Zweiten Weltkrieg, Rassismus und Antisemitismus mit Normen und Gesetzen grundsätzlich zu unterbinden, sind gescheitert, auch wenn politische und rechtliche Sanktionen die Erschei-

nungsweise des Rassismus und Nationalismus oftmals erheblich verändert haben. Rassistisch motivierte Genozide, rassistische Bevölkerungspolitik, Verfolgung und Diskriminierung von gesellschaftlichen Gruppen finden weiterhin statt. Auch innerhalb der Emanzipationsbewegungen können Spannungen auftreten zwischen Individuen kulturell-politisch kodierter und konstituierter Rasse oder Ethnie, Nationalität oder Religion. 6) Als eine weitere emanzipatorische Perspektive, die nicht unmittelbar mit Kapitalismuskritik zusammenfällt, will ich die anti-koloniale und befreiungsnationalistische erwähnen. In diesem Fall geht es darum, dass nicht nur die menschliche Arbeitskraft zur Ware wird, sondern die Individuen selbst. Sie werden für minderwertig erachtet und zu Sklaven gemacht oder verfolgt und vernichtet, es wird ihnen eine Identität und eine Lebensweise aufgezwungen, ihr Eigentum wird enteignet oder ihre Territorien besetzt und ihre Ressourcen angeeignet. Sie werden zu einer Gruppe vereinheitlicht, der die modernen Rechte der Nation und kollektiven Selbstbestimmung ebenso wie die individuellen Freiheitsrechte vorenthalten wird. Auch die Arbeiterklasse der Länder des kapitalistischen Zentrums haben über viele Jahrzehnte von der kolonialistischen Ausbeutung von Regionen in Lateinamerika, Afrika oder Asien mit profitiert, so dass sich die Herstellung einer inklusiven Solidarität bis auf den heutigen Tag als schwierig erweist.

Diese Aufzählung ist nicht erschöpfend. Es können leicht weitere Formen der Gesellschaftskritik und des Begehrens nach Emanzipation hinzutreten. Jede dieser Perspektiven führt zu einer spezifischen Sicht auf die herrschenden Gesellschaftsverhältnisse, die als kapitalistische, als patriarchale, als sexistische und heteronormativistische, als industrialistische oder als rassistische und kolonialistische Gesellschaft beschrieben werden können. Entsprechend stellen sich auch die Emanzipationsperspektiven dar. Für jede Emanzipationsforderung stellt sich die Frage, warum sie zugunsten anderer Perspektiven zurücktreten, auf Emanzipation jetzt und hier verzichten sollte. Das Versprechen, dass, wenn die Arbeiter vom Joch der Lohnarbeit befreit wären, auch die Frauen emanzipiert leben könnten, wird nicht automatisch eingelöst, ebenso wenig käme es wie selbstverständlich zur Überwindung von Antisemitismus oder zu einer Versöhnung mit der Natur. Die Perspektiven sind offensichtlich nicht aufeinander reduzierbar, auch wenn es Überschneidungen geben mag sowohl hinsichtlich der theoretischen Sicht auf die gesellschaftlichen Verhältnisse als auch hinsichtlich der emanzipatorischen Ziele selbst. So ist es denkbar, dass die ArbeiterInnen eine Fabrik übernehmen und selbstverwaltet nach Bedarf produzieren, dass sie aber das Problem der Fürsorgearbeiten weiter ignorieren; dass Frauen ihre politischen Rechte erlangen und dennoch der Gesichtspunkt der unterschiedlichen sexuellen Orientierung und Identitätsbildung weiterhin ausgeblendet bleibt; diejenigen, die sich für die nationale Befreiung engagieren, beuten auch weiterhin rücksichtslos

Ressourcen aus, weil sie im besseren Fall die Gewinne für die Entwicklung des eigenen Landes einsetzen wollen. Aus gesellschaftstheoretischer Sicht gesprochen, gibt es also eine Vielzahl von gesellschaftlichen Widersprüchen, die nicht aufeinander zurückzuführen sind. Die Lösung des einen beinhaltet noch nicht notwendigerweise die Lösung des anderen Widerspruchs. Dies kann im Sinne einer je spezifischen Reduktion von Komplexität gedeutet werden, die zu einer Ökologie verschiedener emanzipatorischer Ansätze und Theorien führt, die sich wechselseitig ergänzen (vgl. den Beitrag von Jessop in diesem Heft). Es gäbe kein gemeinsames, einheitliches Ziel. Die Akteure verfolgen eigensinnig ihre Emanzipationsziele und verweigern sich dem Anspruch irgendeiner der anderen kritischen Perspektiven und Bewegungen, sich ihr ein- oder gar unterzuordnen. Der ökologische Zusammenhang, der evolutionär völlig kontingent ist, lässt sich nur von einer externen Beobachterperspektive feststellen, die Theorie des Zusammenhangs entwickelt keine immanente, eingreifende Perspektive, sie zielt auch nicht auf die Herstellung von Zusammenhängen und Verdichtungen der Auseinandersetzungen. Dem steht die Überlegung von Marx entgegen: Die rücksichtslose Kritik alles Bestehenden folge dem „*kategorischen Imperativ, alle Verhältnisse umzuwerfen*, in denen der Mensch ein erniedrigtes, ein geknechtetes, ein verlassenes, ein verächtliches Wesen ist“ (MEW 1: 385). Die Kritik, die eine derartig umfassende Radikalität entfaltete, war aus seiner Sicht die Kritik der politischen Ökonomie, die die vorherrschende Form des Reichtums und der Politik in den Blick nahm. Damit leistete Marx allerdings gegen seine Absicht einer Beschränkung der Kritik Vorschub, obwohl er vor einer vereinseitigten Form der Emanzipation warnte und deswegen auch die zeitgenössischen kommunistischen Praktiken kritisierte, die sich als unfähig erwiesen, das emanzipatorische Potential auch der zeitgenössischen kommunistischen Utopien aufzunehmen. Die Erfahrungen und die sozialen Kämpfe lehrten die emanzipatorischen Bewegungen, dass unter den modernen bürgerlichen Bedingungen immer wieder eine Kraft als das singular Allgemeinere auftritt und in Anspruch nimmt, die emanzipatorischen Ziele aller anderen Kräfte zu vertreten. Dies erweist sich alsbald als Irrtum. Denn die Folge der Konzentration der Bemühungen um Emanzipation auf ein Thema ist, dass andere zurückgestellt werden und ein Thema, ein Handlungsfeld, eine emanzipatorische Praxis einseitig und zu Lasten anderer emanzipatorischer Aspekte privilegiert wird. Eine Perspektive wird dann dominant und tendiert zur Usurpation.

Was bedeutet die Multiperspektivität für die Emanzipation? Geht es darum, diese Pluralität der Perspektiven zu akzeptieren? Gibt es demnach keinen privilegierten Ort mehr, von dem aus das Ganze der Gesellschaft zu denken und der kategorische Imperativ von Marx mit seinem Anspruch auf umfassende und komplexe Gesellschaftstheorie in Widerspruch geriet? Wenn die Widersprüche

nicht aufeinander zu reduzieren sind, bedeutet dies, dass sie alle nebeneinander her bestehen und ein gleiches Gewicht haben bei der Art und Weise, wie die Gesellschaft organisiert ist? Ein ökologischer Zusammenhang setzt die jeweils anderen Theorien voraus, doch ist der Zusammenhang keineswegs per se friedlich, denn ein ökologischer Zusammenhang besteht auch aus Fressketten und einer Vielzahl von Instabilitäten, die immer große Opfer mit sich bringen und zu Lasten einzelner Akteure und Theorien evolutionär zu neuen Gleichgewichten führten. Wäre es für die radikale Emanzipation am besten, wenn alle pluralistisch und liberal ihren jeweiligen Emanzipationszielen nachgingen? Bestünde ein wesentliches Moment der Emanzipation darin, zwischen diesen verschiedenen Perspektiven und Emanzipationszielen ein ausgewogenes Gleichgewicht herzustellen, also eine faire Balance, so dass alle sich in einem ihnen spezifischen Sinn emanzipatorisch entfalten können? Bestünde emanzipatorische Praxis am Ende also in einer pluralistischen Haltung, die die eigensinnigen Emanzipationsziele anderer gesellschaftlicher Gruppen akzeptieren würde. Dieser Pluralismus wäre mit einigen der bekannten Probleme konfrontiert: a) Sollen sich die jeweiligen Emanzipationsperspektiven derart pluralistisch verstehen, dass sie nur noch pluralistisch sind, aber ihre jeweiligen Emanzipationsziele dann nicht mehr weiter verfolgen, um andere Bestrebungen nicht einzuschränken? Das widerspräche der Vorstellung der Emanzipation, könnte aber zu Lasten anderer Projekte gehen. b) Der Pluralismus muss immer eine Grenze des Pluralismus ziehen und entscheiden, welche Interessen nicht mehr zu den akzeptierten Emanzipationsbestrebungen gehören. c) Wie radikal der Pluralismus auch gedacht werden mag, so muss es zur Bildung von Prioritäten kommen, wenn es um die Verteilung von Ressourcen geht. Ganz allgemein betrachtet, wäre der Pluralismus der Perspektiven kein positives gemeinsames Projekt der Emanzipation, sondern eines, das ganz im Sinne der liberalen Tradition darum bemüht ist, anderen emanzipatorischen Praktiken möglichst wenige Hindernisse in den Weg zu legen. Von dem Ziel des „Kommunistischen Manifests“, dass die freie Entwicklung einer jeden und eines jeden die Bedingung der freien Entwicklung aller anderen ist (MEW 4: 482), wäre das weit entfernt. Wenn die kritische Gesellschaftstheorie nicht einen einzigen Widerspruch privilegieren kann, dann ist es vielleicht doch denkbar, das Projekt der Emanzipation in ihrer Vielgestaltigkeit und Multiperspektivität selbst zu vertreten und die Theorie entsprechend umfassend anzulegen. Wie also ist die Multiperspektivität mit den kreislauftheoretischen Überlegungen von Marx in Verbindung zu bringen, die ja nicht zuletzt darauf zielen, viele der das gesellschaftliche Leben bestimmenden Widersprüche und Konflikte aufzulösen und zu überwinden.

Für die kritische Theorie der Gesellschaft stellt sich also die grundlegende Frage, ob der Anspruch auf eine solche umfassende Theorie überhaupt aufrecht

erhalten werden kann. Denn Gesellschaft scheint sich in eine Vielzahl von Widersprüchen, heterogene Konfliktkonstellationen und Perspektiven aufzulösen. Wird ein Widerspruch privilegiert, kann dies in Usurpation oder symbolische Gewalt übergehen; in emanzipatorischer Hinsicht also das Gegenteil bewirken, was intendiert ist. Aber ist es überhaupt sinnvoll, von einer „Auflösung der Gesellschaft“ in eine Vielzahl von Widersprüchen zu sprechen? Denn die Unterstellung der einheitlichen Gesellschaft steht selbst in Frage? Umgekehrt fragt sich jedoch auch, ob die Vielzahl dieser theoretischen und emanzipatorischen Perspektiven nicht selbst wiederum in der Einheit einer Theorie zusammenzuführen und zu begreifen wäre. Denn erstens beziehen sich alle diese Perspektiven irgendwie auf eine Gesellschaft. Zweitens ist die Zahl dieser Widersprüche, durch die hindurch sich die bürgerliche Gesellschaft reproduziert, nicht unendlich groß und nicht völlig beliebig. Vielmehr lassen sich Muster erkennen, denn es sind immer neue Varianten der immer schon bekannten Probleme: Ausbeutung (Löhne, Arbeitszeiten, Arbeitsschutz, soziale Absicherung), Naturausbeutung und -zerstörung (Luft- und Wasserverschmutzung, Gesundheitsschädigung, Verlust an Agrarflächen oder Biodiversität, gestörtes Stadt-Land-Verhältnis), Geschlecht (politische, kulturelle, ökonomische Ungleichheit), Sexismus oder Rassismus (Identitätsfestlegungen, Gewalt, Übergriffe, Erniedrigung, Bevölkerungspolitik). Unter den Bedingungen der kapitalistischen Produktionsweise tauchen alle diese Probleme regelmäßig auf, werden thematisiert, Auseinandersetzungen darüber geführt, es werden Maßnahmen ergriffen und Auswüchse abgestellt. Aber die Probleme werden zeitlich und räumlich nur verschoben; es wird nichts gelöst, so dass sich die Probleme alsbald in anderer Form und auf höherem Niveau wieder einstellen und noch unlösbarer, noch komplexer, noch globaler geworden sind. Die bürgerliche Gesellschaft reproduziert sich als ein Krisen- und Herrschaftszusammenhang. Es stellt sich jedoch die Frage, warum es diese verschiedenen Herrschaftsformen und Perspektiven gibt und wie ihr Verhältnis zueinander ist. Das wiederum lässt sich nur in einer Theorie klären, die alle Perspektiven umgreift. Es kommt also zu der eigenartig widersprüchlichen Bewegung, dass die Gesellschaft in eine Vielzahl von Widersprüchen und Perspektiven übergeht und genau genommen weniger ist als die Summe dieser Widersprüche, denn aus dem Blickwinkel eines jeden Widerspruchs stellt sie sich anders dar. Die Gesellschaft ist die Nichtidentität von Identität und Differenz. Die Gesellschaft kommt nicht zu einer linearen Einheit, es gelingt ihr nicht, sich zu einer Totalität zusammen zu schließen. Doch diese jeweiligen Widersprüche stehen im Zusammenhang eines Ganzen. Es ist dieses Ganze, das als kapitalistisch, rassistisch, sexistisch, kolonialistisch, umweltzerstörend wahrgenommen wird. In vielen Lebenszusammenhängen greifen diese verschiedenen Herrschaftsformen direkt ineinander oder bilden eine Identität. Vom Staat und ihn bestimmende demokratische Prozesse wird vielfach erwartet, dass

er die Widersprüche derart bearbeitet, dass sie sich wenn nicht auflösen so doch abmildern lassen. Die Gesellschaft ist die Identität von Identität und Differenz.

2. Basis und Überbau

Die Frage stellt sich, wie aus dem Blickwinkel der Marxschen Theorie mit diesem Problem Vielfalt der Widersprüche und unterschiedlichen Kämpfe, Polykontextualität und Multiperspektivität umgegangen werden kann. Die dogmatische und ökonomistische Auflösung des Problems ist keine plausible Perspektive, also die Insistenz darauf, dass viele der gesellschaftlichen Widersprüche sich aus der Verwertung des Kapitals ergeben und mithin auf den antagonistischen Widerspruch von Lohnarbeit und Kapital zurückgeführt werden können; anders gesagt: den Widerspruch von Lohnarbeit und Kapital immer nur in anderer Form wiederholen, so dass es geboten wäre, den Standpunkt des Proletariats einzunehmen, um auf alle Frage jeweils auch eine Antwort geben zu können. Neben dieser ausgreifenden gibt es auch eine selbstbescheidende pluralistische oder ökologische Antwort: es handelt sich um eine methodologische Praxis, die sich in gewisser Weise von Kants Überlegungen zur Kritik der reinen Vernunft leiten lässt. Danach ist die Marx'sche Analyse und Kritik der politischen Ökonomie für den Bereich des Marktes, der Wirtschaft oder der Produktionsverhältnisse zuständig. Soweit davon andere gesellschaftliche Bereiche berührt sind, also der Staat oder die Familie, lässt sich auch die Kritik der politischen Ökonomie anwenden. Damit wird aber nicht der Anspruch erhoben, alles zum Staat oder zur Familie oder zur Kunst gesagt zu haben. Es wird also durchaus eine gewisse Pluralität der Perspektiven zugestanden: für Fragen der Ökonomie ist die Theorie von Marx, für andere Fragen sind eben andere wissenschaftliche Disziplinen oder Theorien zuständig. In diesem Fall geht es nicht vorrangig um gesellschaftliche Widersprüche und Emanzipation, sondern um die Autonomie von gesellschaftlichen Handlungsbereichen. Der Marx'sche Anspruch ist umfassender. Auf ihn geht das Projekt einer kritischen Theorie der Gesellschaft als der Gesamtheit der kapitalistischen Verhältnisse zurück. Auch nur ein Verhältnis außer Betracht zu lassen, unter denen Menschen geknechtet und entwürdigt werden, hat zur Folge, dass sich von dort ausgehend die Praxis der Unterwerfung insgesamt wieder erneuern kann. Die zentralen Begriffe, mit denen er den gesamtgesellschaftlichen Zusammenhang zu denken vorschlägt, sind die von Basis und Überbau. Sie werden vielfach abgelehnt, weil sie der Komplexität der Gesellschaft und den vielfachen heterogenen Widerspruchskonstellationen nicht angemessen zu sein scheinen.

Marx spricht im ersten Kapitel des „Kapital“ von den Gesellschaften, in „welchen kapitalistische Produktionsweise“ herrscht. Für das „Kapital“ nimmt er in

Anspruch, dass er in diesem Werk die kapitalistische Produktionsweise und die ihr entsprechenden Produktions- und Verkehrsverhältnisse untersucht. Dies geschieht auf einer allgemeinen Ebene unter Absehung der konkreten gesellschaftlichen Besonderheiten, so dass er als seinen Gegenstand die „Naturgesetze der kapitalistischen Produktion“ begreift, die mit „eherner Notwendigkeit“ wirken und sich durchsetzen (MEW 23: 12). Einige Jahre zuvor hatte Marx in vergleichbarer Weise davon gesprochen, dass die „Anatomie der bürgerlichen Gesellschaft“ in der politischen Ökonomie zu suchen sei. Die bürgerliche Gesellschaft wird von ihm als die Gesamtheit der materiellen Lebensverhältnisse bestimmt. Er konzentriert sich dabei auf die ökonomische Grundlage und unterscheidet die „materiellen, naturwissenschaftlich treu zu konstatierenden Umwälzungen in den ökonomischen Produktionsbedingungen“ von den „juristischen, politischen, religiösen, künstlerischen oder philosophischen, kurz, ideologischen Formen“. In diesen Formen werden sich die Menschen des Widerspruchs zwischen Produktivkräften und Produktionsverhältnissen bewusst. Über diese Formulierungen gab es vielfache und kontroverse Diskussionen. In ihnen wurden wiederum vielfach kritisierte unzulängliche Deutungen vorgeschlagen. Obwohl Marx immer wieder betonte, dass die erste Produktivkraft die kooperative und arbeitsteilige Aneignung der Natur ist, dass auch Bildung und Wissenschaft dazu gehören, wurden die Produktivkräfte als Technik missverstanden. Demzufolge sollte ihre Entfaltung gesellschaftlichen Reichtum und die Versorgung aller ermöglichen. Dem standen die Produktionsverhältnisse entgegen. Doch konnte durchaus passiv darauf gebaut werden, dass mit der Akkumulation des Kapitals die Entwicklung der Produktivkräfte derart fortschreiten würde, dass sie die Hülle der Produktionsverhältnisse weg sprengen würden. Endlich würden die Menschen im Wohlstand leben, der Genuss der politischen Freiheitsrechte und der Kultur wäre nicht mehr nur Privilegierten vorbehalten.

In der Formulierung der Marx'schen Gesellschaftstheorie findet sich neben der Möglichkeit eines deterministischen Missverständnisses von Basis und Überbau zudem die Möglichkeit einer bewusstseinsphilosophischen Verengung. Denn Marx unterscheidet auf der einen Seite die Bewegungsgesetze des Kapitals, die sich wissenschaftlich bestimmen lassen, auf der anderen Seite alle die gesellschaftlichen Formen und Praktiken, in denen sich die Menschen des Konflikts zwischen den Produktivkräften und den Produktionsverhältnissen bewusst werden. Das Bewusstsein ist von der Produktionsweise des materiellen Lebens bedingt. „Es ist nicht das Bewußtsein der Menschen, das ihr Sein, sondern umgekehrt ihr gesellschaftliches Sein, das ihr Bewußtsein bestimmt.“ (MEW 13: 9) Mit diesen Formulierungen werden Basis und Sein, Überbau und Bewusstsein gleich gesetzt. Sie können entsprechend so verstanden werden und wurden auch so verstanden, dass Marx unterscheidet zwischen der Materialität der ökonomischen

Prozesse, die sich wissenschaftlich genau beobachten und analysieren lassen. Die anatomische Analyse der Gesellschaft sagt die genaue Wahrheit über die kapitalistische Produktionsweise. Deswegen kann es in dieser Hinsicht in der Gesellschaftstheorie auch keine Pluralität geben. Diese quasi-naturwissenschaftlich zu beobachtenden Prozesse bilden die Basis für den ungeheuren Überbau, der aus Bewusstseinsphänomenen besteht, also aus ideologischen Konflikten, die lediglich eine Folge der sie determinierenden Ökonomie darstellen. Da es sich zudem um Bewusstsein handelt, das als Ideologie bestimmt wird, handelt es sich um scheinhafte Konflikte, die ein angemessenes Verständnis der wirklichen Kämpfe verstellen. Der Überbau, so umfangreich er ist, ist aus dieser Sicht kein intelligibles Objekt, sondern eine Wirklichkeitsschicht, die durchquert werden muss, um zu der eigentlich relevanten Schicht, nämlich der Produktionsweise des materiellen Lebens, zu gelangen. Diese Bewusstseinsphänomene scheinen Täuschungen darzustellen, sie sind kein ernsthafter Gegenstand der Gesellschaftstheorie, sondern allenfalls der Ideologiekritik. Aus dieser vermeintlich materialistisch-deterministischen Vernachlässigung des Sinns und der sozialen Normen hat die Soziologie seit Durkheim und Weber ihr Recht abgeleitet. Aus Webers Sicht ist es das Merkmal menschlicher Vergesellschaftung, dass sie sich allein aus der Innensicht sinnhaft handelnder Individuen erschließen lässt, die die gesellschaftliche Ordnung und ihre Institutionen konstituieren. Durkheim wiederum greift den ökonomischen Materialismus dort an, wo er im Überbau zwingende moralische Regelmäßigkeiten beobachtet, die die Gesellschaft als Einheit konstituieren. Insgesamt scheint die Zuständigkeit der Theorie von Marx beschränkt auf die Kritik der Politischen Ökonomie, also die Anatomie der bürgerlichen Gesellschaft. Für den Gesamtkörper der bürgerlichen Gesellschaft jedoch, nämlich die Gesamtheit der „materiellen Lebensverhältnisse“ würde sich die Marx'sche Theorie unzuständig fühlen. Sie könnte in diesem Fall durchaus durch eine Reihe weiterer Wissenschaften ergänzt werden, die nun auch die besonderen Bereiche der Psychologie von Individuen, des Verhaltens von Gruppen, von Vergesellschaftungsformen oder Kunst unter dem Gesichtspunkt der „ehernen Notwendigkeit“ begreifen: Marxismus und Psychologie, Marxismus und Soziologie, Marxismus und Ethik oder Marxismus und Ästhetik. Doch wäre die Theorie von Marx nur ein interdisziplinärer Baustein zu einer Theorie der Gesellschaft, wenn man dieses Programm überhaupt verfolgen und nicht in wissenschaftliche Einzeldisziplinen auflösen würde; sie hätte es nicht in der Hand, wie diese Theorie zugeschnitten wäre und in welcher Weise sie genutzt würde.

Im Prinzip hat erst die hegelmарxistische Tradition den Marx'schen Anspruch auf Gesellschaftstheorie zur Geltung gebracht. Damit sollte nicht nur das deterministische Verständnis von Basis und Überbau zurückgewiesen werden, sondern vor allem auch der Positivismus von Eduard Bernstein, der, um den

Determinismus zu vermeiden, den Marx'schen Materialismus selbst auflöste und der Hegelschen Dialektik vorwarf, den Marxismus in den Sumpf zu führen (Bernstein 1964: 71). Bernstein wandte sich dagegen, den Überbau nur passiv und mechanisch zu denken, das Gesellschaftsverständnis einseitig auf ökonomische Prozesse und die Lage der Lohnarbeitenden zu begrenzen. Es ging ihm um die Autonomie der ideologischen Vorgänge und darum, wie überhaupt das Proletariat frei handeln könnte. Bernstein konnte Handlungsmöglichkeiten für die Arbeiterklasse allerdings nur insofern denken, als er an Engels anschließend eine durch zahlreiche andere interferierende Faktoren bedingte Verringerung der kausalen Wirkmächtigkeit der Produktionsverhältnisse feststellte (vgl. Bernstein 1964: 35ff; vgl. dazu die Kritik Althusser's an Engels in Althusser 2011: 145ff). Er konnte zudem nahelegen, dass die Überbauten – bei ihm Ideen und Normen – selbst gar nichts mit der kapitalistischen Produktionsweise zu tun hätten, sondern erst nachträglich in ihren Wirkungskreis hineingezogen werden. „Aber jedenfalls bleibt die Vielheit der Faktoren, und es ist keineswegs immer leicht, die Zusammenhänge, die zwischen ihnen bestehen, so genau bloßzulegen ... Die rein ökonomischen Ursachen schaffen zunächst nur die Anlage zur Aufnahme bestimmter Ideen, wie aber die dann aufkommen und sich ausbreiten und welche Form sie annehmen, hängt von der Mitwirkung einer ganzen Reihe von Einflüssen ab.“ (Bernstein 1964: 38f). Da immer mehr Faktoren die Ökonomie überlagern, haben ideologische und ethische Faktoren viel größeren Spielraum für selbständige Betätigung. Auch der Staat und die parlamentarische Demokratie werden nicht als Momente einer umfassenden, kapitalistisch bestimmten Totalität gesehen, sondern nur als dem Einfluss kapitalistischer Partikularinteressen unterworfen, von denen sie im Namen der Allgemeininteressen, die vom Proletariat vertreten werden, befreit werden. Denn die ökonomische Naturmacht wird in dem Maße, wie sie erkannt wird, von der Herrscherin zur Dienerin der Menschen, der Gesellschaft gelingst es zunehmend, die Ökonomie zu leiten.

Dem Marx'schen Anspruch, den Prozess zu begreifen, in dem von der gesellschaftlichen Produktion ausgehend eine komplexe Gesellschaft als Totalität geschaffen wird, kann auf diese Weise nicht Rechnung getragen werden: Ideen und politische Institutionen ergeben sich aus dem Vermittlungszusammenhang des gesamtgesellschaftlichen Prozesses. Gleichzeitig kann innerhalb einer Totalität den Überbauten eine autonome Bedeutung gegeben werden, denn sie stellen Momente dar, die ihrerseits den Prozess des Ganzen vermitteln. Auf den Begriff einer determinierenden, linearen Kausalität kann also zugunsten des Begriffs der Vermittlung verzichtet werden. Es handelt sich nach einem Ausdruck von Louis Althusser um expressive Kausalität: denn jedes Moment ist im strengen logischen Sinn durch die Gesamtheit aller anderen Momente bestimmt und bestimmt auch durch seine Vermittlung wiederum alle anderen Momente. Diese

Totalität bildet ein kohärentes System, alle Elemente verweisen aufeinander und sind gleichzeitig. Jede Ungleichzeitigkeit würde darauf schließen lassen, dass die Totalität immer noch am entstehen ist; jede Abweichung legt nahe, dass die bestehende Totalität untergraben und zu einer anderen Totalität führen wird als der gerade bestehenden. Im Sinne eines solchen Totalitätsverständnisses können die Phänomene des Bewusstseins und der Überbauten durchaus ernst genommen werden. Die Überbauten werden als Ergebnis eines Prozesses der ökonomischen Gesellschaftsformierung verstanden, sie sind von innen her als Überbauten dieser kapitalistischen Basis zu begreifen: der Staat ist kapitalistischer Staat, das Recht, die Philosophie, die Kunst sind Formen kapitalistischer Praxis. Alle Phänomene der Gesellschaft können darauf befragt werden, ob sie vermittelnde Momente der kapitalistischen Totalität sind und in welcher spezifischen Weise sie zur Reproduktion des kapitalistischen Zusammenhangs beitragen. Die Gesellschaft in ihrer Gesamtheit und in ihrem inneren Zusammenhang wird Gegenstand der Analyse.

Allerdings stellen sich für die kritische Gesellschaftstheorie, die sich auf den Totalitätsbegriff bezieht, eine Reihe von gravierenden Problemen. *Erstens* verschwindet in einem Kreis von sich wechselseitig vermittelnden Momenten die Unterscheidung von Basis und Überbau. Zwar entsteht die Totalität durch Entäußerung in der Arbeit, doch verselbständigt sie sich; diese Entäußerung wird selbst als Prozess herrschaftlicher Aneignung von gesellschaftlicher Arbeit gefasst. Entsprechend ist nur schwer plausibel zu machen, wie überhaupt in Begriffen von Basis und Überbau gedacht und warum den kapitalistischen Produktionsverhältnissen überhaupt ein besonderes Primat eingeräumt werden sollte, so dass diese Totalität bevorzugt als eine kapitalistische bezeichnet wird. Insbesondere in der Kritischen Theorie bestand deswegen die Tendenz, Ökonomie und Kultur im Begriff der Kulturindustrie ineinander fließen zu lassen: der Überbau wird selbst Teil der Ökonomie, seine Autonomie und Widersprüchlichkeit gegenüber der Ökonomie scheint sich aufzulösen. Da angenommen wird, dass die Warenform das Ganze immer weiter durchdringt und vereinheitlicht, kann dann davon gesprochen werden, dass es zur Herausbildung einer Totalität kommt, in der sich das sich selbst verwertende Kapital auf den Begriff bringt. Die Totalität ist eine kapitalistische, die nichts anderes mehr zulässt. Das Ganze gilt als ein geschlossener, kohärenter Zusammenhang, nichts kann sich entziehen. Ungleichzeitigkeiten bestehen nur vorläufig, sie sind das jeweils vorläufig noch nicht Integrierte. Die verschiedenen emanzipatorischen Perspektiven können jeweils als eine Art Überverallgemeinerung einer Position innerhalb des Kreislaufs des Vermittlungszusammenhangs selbst gedeutet werden. Die Erkenntnis der Totalität stellt den richtigen Zusammenhang her und weist den Momenten ihren jeweils ihren Platz zu.

Zweitens gibt es für antagonistische Gegensätze innerhalb dieses Ganzen keinen systematischen Ort, denn alles ist jeweils Vermittlung dieses Ganzen

selbst. Deswegen kommen gesellschaftliche Widersprüche und soziale Kämpfe allein unter dem Gesichtspunkt in den Blick, dass sie Ungleichzeitigkeiten sind und die reibungslose Vermittlung des Ganzen sabotieren. Je nachdem kann man Kämpfe überhaupt oder jeweils besondere Kämpfe für anachronistisch halten, weil sie dann dafür stehen, dass die Totalität noch nicht zu sich selbst gekommen ist. Auch diese Konzeption von Basis und Überbau ist demnach letztlich funktionalistisch, denn jedes einzelne Moment ist immer schon durch das Ganze festgelegt. Das Ganze wird entsprechend immer schon vorausgesetzt und jedes einzelne Element muss nur an dem richtigen Platz eingeordnet werden, damit sich die Totalität teleologisch zu dem zusammenschließen kann, was sie immer schon ist. Jedes dieser Momente hat eine präzise Identität durch genau diese vermittelnde Funktion innerhalb der Totalität. Dieses Ganze bringt damit einen letzten und reinen Widerspruch zum Ausdruck, den zwischen den konkreten Arbeiten der Menschen und dem abstrakten Tauschwert, der immer umfassender wird und jene Bereich des Konkreten und der Bedürfnisse ausschließt. Gerade dagegen hat sich Louis Althusser mit dem Begriff der Überdeterminierung gewandt. Aus seiner Sicht war es wichtig, einen Begriff des Ganzen zu entwickeln, das sich in und durch eine Vielzahl von heterogenen gesellschaftlichen Widersprüchen konstituiert und durch sie hindurch reproduziert. In seinem Beispiel der vorrevolutionären Situation in Russland zählt er dazu den Gegensatz zwischen Bourgeoisie und Proletariat, die Entwicklungsunterschiede zwischen Stadt und Land, die Konflikte zwischen liberalem Bürgertum und Adel oder zwischen Gruppen des Adels (Althusser 2011: 118ff). Diese heterogenen Widersprüche häufen sich innerhalb „eines Spiels“ immer weiter an und verschmelzen zu der Einheit eines Bruches, doch lösen sie sich darin aufgrund ihrer Heterogenität auch nicht einfach auf, sondern erzeugen eine jeweils eigene Wirksamkeit. Althusser will damit verständlich machen, dass auf der Ebene der Kämpfe innerhalb einer Gesellschaftsformation keineswegs vorentschieden ist, dass die Widersprüche sich immer in einem bestimmten Widerspruch verdichten und repräsentieren müssen. Allerdings hat die Analyse von Althusser die offensichtliche Schwäche, dass alle Widersprüche, die er nennt, sich auf der Ebene der Basis befinden und zudem sich daraus ergeben, dass es sich um im Prinzip überholte Verhältnisse handelt (wie die Monarchie oder die Macht des Adels), die immer noch fortexistieren, nicht jedoch um die Entwicklungsrhythmen der verschiedenen autonomen Bereiche, die sich auf der Höhe der kapitalistischen Entwicklung selbst einstellen.

Drittens schließlich lässt sich auch einwenden, dass der Überbau wiederum nur als ein Bewusstseinsphänomen verstanden wird. Es geht um die Frage, wieweit kulturelle Artefakte Einsicht in die Gesellschaftsverhältnisse und die Totalität ermöglichen werden oder wieweit sie selbst schon ihrer Autonomie beraubt der Warenform unterworfen sind. Der Kreislauf der Totalität ist also durch die

Produktion festgelegt, und eigentlich hat alles seinen logischen Platz in dieser Totalität; und insofern ist die Gesellschaftstheorie selbst eine ausgeführte Tautologie. Diese Totalität lässt sich auf den Begriff bringen durch die richtige Theorie und von den sie vertretenden Intellektuellen – oder aber sie kann aufgrund von Ideologie verkannt werden. Es handelt sich um ein *notwendig* falsches Bewusstsein, weil es sich selbst noch in den Vermittlungszusammenhang der Totalität einfügt. Demgegenüber befindet sich die Theorie, die den Begriff des Ganzen hat, innerhalb und außerhalb: innerhalb, weil es die Totalität ist, die sich mittels der Theorie auf den Begriff bringt, außerhalb, weil es sich um einen Standpunkt des Ganzen handelt. Nicht diese dialektische Position der Theorie ist das Problem, sondern drei andere Aspekte: a) der Begriff der Totalität wird zu einem Besitz von Intellektuellen, die sich dadurch aus den gesellschaftlichen Prozessen herauslösen und unter Umständen elitär werden können; b) die Ideologie wird nicht als ein Feld der sozialen Kämpfe verstanden – Gott ist nicht nur ein geistiges Phänomen, sondern auch eine Praxis: Kreuze, Gesangbücher, Kathedralen und Klöster, die Kirchensteuer, Theologische Seminare, das Zölibat, der Kindesmissbrauch und die Homophobie; c) die Praxis der Analyse und Kritik der Verhältnisse wird selbst nicht als eine Praxis begriffen, die in der Gesellschaft und in bestimmten Kräfteverhältnissen ausgeübt wird.

Obwohl Ernesto Laclau und Chantal Mouffe nicht in der hegelmарxistischen Tradition stehen, haben sie doch die gesellschaftstheoretischen Konsequenzen des Totalitätsbegriffs sehr klar herausgearbeitet. Sie machen deutlich, dass es innerhalb der Totalität keine Kontingenz geben kann, alles ist logisch bestimmt durch den Zusammenhang der Vermittlungen. Althusser kritisieren sie dafür, dass dieser immer noch an einer determinierenden Instanz festhält. Doch in einer Totalität kann es keine letzte Ursache und keine letzte, determinierende Instanz geben. Um Kontingenz radikal denkbar zu machen, entwickeln sie die Konzeption einer relationalen Totalität. Totalität ist demnach niemals eine einfach gegebene und abgegrenzte Positivität; vielmehr wird sie in einer diskursiven Praxis konstruiert, die in einer Art „Niemandland“ eine Vielzahl von Bedeutungselementen zu einer spezifischen gesellschaftlichen Identität verknüpft. Jede Totalität ist deswegen notwendigerweise unvollständig, die Gesellschaft ist die Anstrengung, eine „genähte und selbstdefinierte Totalität“ herzustellen, die nach außen das Feld der Kontingenz beschränkt, um nach innen die Notwendigkeit einer mit sich identischen Gesellschaft zu konstituieren (Laclau/Mouffe 1991: 162, 164). Das Feld der Kontingenz, also der niemals vollständig fixierten Identitäten, ist das Feld der Überdeterminierung. Anders gesagt, es gibt keine letzte Instanz, die innerhalb der Totalität festgelegt, durch welche Art des Antagonismus sich die Totalität und ihre besondere Identität konstituiert. Denn der Antagonismus kann sich nur an der Außenseite der Totalität bilden. Die mit sich identische Gesellschaft

wird dadurch gebildet, dass Bedeutungselemente äquivalent gesetzt werden – es wird Gleichwertigkeit erzeugt dadurch, dass etwas als Ungleichwertiges ausgliedert wird. Dieses Ungleichwertige wird zum Antagonisten der totalisierenden Bedeutungskette, denn es stellt eine Infragestellung der von ihr konstituierten Identität und Totalität selbst dar. „Genaugenommen existieren Antagonismen nicht innerhalb, sondern außerhalb der Gesellschaft; beziehungsweise sie konstituieren die Grenzen der Gesellschaft und deren Unmöglichkeit, sich vollständig zu konstituieren.“ (Laclau/Mouffe 1991: 181) Insofern ist der Antagonismus als Negation die Grenze einer gesellschaftlichen Ordnung „und nicht das Moment einer umfangreicheren Totalität in Bezug auf die die beiden Pole des Antagonismus differenzielle – das heißt objektive – partielle Instanzen bildeten“ (ebd.: 182). Diese Ausführungen zeigen, dass Laclau und Mouffe die Konzeption von Basis und Überbau verwerfen. Sie können und wollen Gesellschaft nicht mehr als Kreislauf von Kreisläufen sich vollziehender Widersprüche denken. Im Prinzip können sie damit aber Gesellschaft nicht mehr als ein immanentes, vielfach gegliedertes und sich überlagerndes Kräfteverhältnis denken. Es bildet sich je nach Diskursen eine unendliche Vielzahl von Totalisierungsprojekten, die ohne nähere Spezifizierung sich jeweils aus der Konstruktion eines Antagonisten ergeben. Es bleibt völlig im Unklaren, in welchen Prozessen sich verschiedene Totalisierungen derart miteinander verflechten, dass sie vielleicht eine große Gesellschaft bilden, dass es zwischen ihnen selbst wiederum verschiedene Widersprüche gibt; und es bleibt unklar, warum nicht auch diejenigen, die gegen die private Aneignung der gesellschaftlichen Produktionsmittel kämpfen, eine Totalisierung hervorbringen können sollten. Um nicht bloß formal zu bleiben, greifen Laclau und Mouffe dann bei der Erklärung von sozialen Protesten auf eine krude modernisierungssoziologische Argumentation zurück. Die Antagonismen werden als „Ausdruck von Widerstandsformen gegen Kommodifizierung, Bürokratisierung und zunehmender Homogenisierung des sozialen Lebens“ erklärt (ebd.: 225; Hervorhebung von AD). Anders gesagt, es gibt eine letzte Ursache für den Widerstand, und dieser wird im Rahmen eines expressiven Modells als Ausdruck gedacht, letztlich als eine Notwendigkeit, die sich aus der Totalität einer zugrunde liegenden historischen Tendenz ergibt, die mit der Endsilbe „-ung“ angedeutet wird.

3. Zur Kritik der Gesellschaft

Hinsichtlich des Begriffs der Totalität gibt es eine erhebliche und nicht wirklich ausgetragene Differenz bei denjenigen, die oftmals als Hegelmarxisten bezeichnet werden. Während Lukács die Ansicht vertrat, dass die bürgerliche Gesellschaft sich erst aus dem Blickwinkel des Proletariats als Totalität erschließt und erst

durch die von ihm rational geplante gesellschaftliche Arbeit wirklich zur Totalität wird, ist Adorno dieser Vorstellung gegenüber sehr kritisch. Aus seiner Sicht gilt das Primat der Ökonomie nur unter solchen gesellschaftlichen Bedingungen, unter denen die Menschen immer noch zur Selbsterhaltung genötigt sind; aber der Zielsetzung nach geht es nicht um die Beherrschung der gesellschaftlichen Naturgesetze, sondern um ihre Überwindung und um die Emanzipation vom naturgeschichtlichen Stadium der Menschheitsgeschichte. Deswegen begreift er auch den Begriff der gesellschaftlichen Totalität kritisch. Für die bürgerliche Gesellschaft mag dieser Begriff gelten, jedoch nicht für eine emanzipierte Form der Vergesellschaftung. Emanzipatorischer Praxis, so betont er immer wieder, geht es nicht um Herstellung von Totalität – oder anders und radikaler: nicht um die von Gesellschaft. Denn aufgrund ihres systematischen Charakters zwingt die Totalität alles zur Gleichförmigkeit und schneidet das Nichtidentische ab. Diese Totalität ist deswegen nach innen zwanghaft. Widersprüche werden ausgeschlossen und an den Rand gedrängt. Nur wegen dieses Sachverhalts gibt es überhaupt Theorie der Gesellschaft. Diese wiederholt als Theorie die Einheit des gesellschaftlichen Systems. Adorno hält dies für unangemessen und kritisiert deswegen Marx: „Auch die Marxische Theorie ist darin ganz klassisch, dass sie die Gesellschaft als ein System, als ein in sich geschlossenes, deduktives System, aufgefasst hat, nur mit der Wendung zu fragen: Nun seht euch einmal dieses System an, und seht euch einmal an, was durch seine vollkommene Konsequenz daraus wird.“ (Adorno 1964: 46) Adorno betont aber auch, dass Marx darauf gestoßen sei, dass es mit dieser Einheit des gesellschaftlichen Systems nicht so weit her sei. Die Gesellschaft sei nur Tendenz, nicht das System, „das sie ihrem Begriff nach sein sollte“ (ebd.: 48). Diese Gesellschaft bleibt immer fragmentiert. Deswegen hält Adorno auch daran fest, dass die Unterscheidung von Basis und Überbau das Kernstück der materialistischen Dialektik sei: Einheit der Gesellschaft, die doch nicht Einheit werden kann: in der die Vernunft und das Bewusstsein, die zum Verständnis der Lebensverhältnisse und zur Sicherung der Subsistenz beitragen sollen, an die materiellen Prozesse doch nicht heranreichen, weil sie von diesen abhängig sind (ebd.: 20). Es gibt die Widersprüche und Abweichungen, die sich aus einem einheitlichen Begriff der Gesellschaft nicht entwickeln ließen und die sich nach der „empirischen Seite hin so ausgebreitet haben, dass dadurch die Idee überhaupt einer Theorie der Gesellschaft im Sinn einer systematischen Einheit außerordentlich schwierig geworden ist“ (ebd.). Dies führt Adorno zu der Frage danach, ob dadurch nicht die Möglichkeit einer Theorie überhaupt ausgeschlossen sei und zu der weiteren Frage, „wie dann nämlich eine Theorie der Gesellschaft auszusehen habe, oder, um es vorwegzunehmen, dann die Frage anzumelden nach der Gestalt einer nichtsystematischen Theorie“ (ebd.: 48f). Allerdings gibt Adorno auf diese von ihm aufgeworfene Frage nur eine indirekte Antwort.

Gesellschaft wird von ihm als ein Verhältnis des Zwangs, der Integration in einen Funktionszusammenhang verstanden, der die Individuen, ihre Verhältnisse und die Natur zrichtet unter dem Gesichtspunkt der Verfügbarkeit und Manipulation für den Zweck der Selbsterhaltung. Hegel erscheint ihm als der Höhepunkt des bürgerlichen Denkens, in dem dieser funktionale Zusammenhang als Einheit versucht wird zu denken. Gleichzeitig gelingt dies jedoch nicht; vielmehr zwingt gerade die Dynamik, die auf Einheit zielt, zu der Einsicht, dass es immer wieder ein Widerständiges gibt, das sich dem Begriff entzieht. Dies ist die Grundlage dafür, dass das Vielfältige auf einen Widerspruch innerhalb der gesellschaftlichen Totalität reduziert wird. Emanzipation besteht demnach darin, auf das Projekt der Verwirklichung von Totalität zu verzichten. Denn in einer solchen Totalität wäre alles durch alles andere bestimmt. Vielmehr bestünde Emanzipation im Heraustreten aus diesem vom Zwang zu Arbeit und Selbsterhaltung zusammengehaltenen Herrschaftszusammenhang. Adorno ist der Ansicht, dass es der bürgerlichen Gesellschaft nicht gelingen kann, sich zur Totalität abzuschließen, und dies ist auch der Grund dafür, dass Gesellschaftstheorie immer Fragment bleiben muss. Denn die bürgerliche Gesellschaft ist ein Herrschaftszusammenhang zwischen zwei antagonistischen Klassen. Der Tauschakt der lebendigen Arbeit gegen den Lohn setze „in Wirklichkeit bereits das Klassenverhältnis voraus ... Das ist natürlich eine der Marxischen Theorie gegenüber vollkommen häretische Ansicht, weil Marx ja geglaubt hat, gerade umgekehrt die Herrschaft aus dem Tauschverhältnis ableiten zu dürfen.“ (Adorno 1964: 97) In ihrer in der „Dialektik der Aufklärung“ durchgeführten Analyse der Herrschaft haben Horkheimer und Adorno aber bereits weitere Dimensionen berücksichtigt: das Verhältnis zwischen Odysseus und seinen Freunden konstituiert ihn nicht nur als Herrn, sondern auch als männlichen Mann, der auf Eroberung zielt und ein ausbeuterisches Verhältnis zur Natur entwickelt, über die er vermittels der Arbeit anderer verfügt. In diesem paradigmatischen Fall bürgerlicher Subjektivität verbinden sich demnach ganz verschiedene Aspekte der Herrschaftspraxis: Klasse, Männlichkeit, Naturausbeutung, Bevorzugung des Allgemeinen und Ganzen zu Lasten der Einzelnen, koloniale Eroberung und rassistische Verfügung über Menschen. Alle diese Herrschaftsformen verschmelzen zu einem zusammenhängenden Herrschaftszusammenhang. Doch kann dieser die bürgerliche Gesellschaft nie vollständig vereinheitlichen, diese bleibt gespalten und fragmentiert. Der emanzipatorische Prozess besteht demnach darin, die Herrschaft von ihren verschiedenen Seiten zu kritisieren und den Zwang zur Totalität aufzulösen. In diesem komplexen Herrschaftszusammenhang ist aus Adornos Sicht die gesellschaftliche Arbeit und die herrschende Verfügung über sie bestimmend, so dass einige wenige den Genuss und das Privileg genießen, die anderen hingegen die Mühsal der körperlichen Arbeit zu tragen haben. In dieser Art der gesellschaft-

lichen Arbeit verknüpfen sich die Herrschaftspraktiken. Diejenigen, die arbeiten, müssen sich selbst in der Universalität der Unterwerfungs- und Beherrschungszusammenhänge erkennen: ihre Arbeit, ihre geschlechtliche oder nationale oder ethnische Identität, ihr Verhältnis zur Natur sind das Ergebnis einer Konstellation, die von innen her die verschiedenen Formen der Herrschaft erzeugt und miteinander verbindet. Die Emanzipation kann demnach nur gelingen, wenn sie als eine umfassende und universelle praktiziert wird. Lohnabhängige werden einer geschlechtlichen Identität als Männer und Frauen unterworfen, einem bestimmten, wachstumsorientierten Naturverständnis, einem kolonialistischen Ausbeutungsverhältnis, einem Rassismus gegenüber Migranten. Diese Einheit lässt sich erkennen und erfahren. Allerdings haben diese Herrschaftsformen genau ihre Bedeutung darin, dass sie den Zusammenhang zerreißen können. Darauf will der Begriff der Dialektik von Basis und Überbau hinweisen: soziale Verhältnisse, die eine Einheit der kapitalistischen Herrschaftsverhältnisse bilden und doch verschiedenen Logiken folgen. Die Überbauten, die gegenüber den Produktionsverhältnissen autonom werden, können die Menschen auf spezifische Weise vergesellschaften, so dass sie männliche Männer und weibliche Frauen, positivistische Wissenschaftler und instrumentalistische Techniker oder fürsorgliche Frauen und Mütter werden, Angehörige eines Staates oder einer Rasse. Diese Momente werden voneinander isoliert und führen zu eigenen, spezifischen sozialen Kämpfen. Adorno sieht, dass diese Trennungen selbst eine derartige Gewalt annehmen können, dass allein Aufklärung und theoretisches Wissen um ihren inneren Zusammenhang gar nichts nutzt. Aber die Schwäche seiner Theorie ist, dass er diese Trennungen selbst wiederum nur ideologiekritisch mit einem Hinweis auf ein verstelltes Bewusstsein und entsprechende Veränderungen in der psychischen Tiefenstruktur von Individuen unter den Bedingungen des Spätkapitalismus. Er ist bemüht, eine Dialektik zu konstruieren, die die Kritik der einen Herrschaftsform in die aller anderen überführt und verallgemeinert. Damit kann er jedoch nicht erklären, warum die Auseinandersetzung über das Geschlecht, den Antisemitismus und Rassismus oder über die Naturbeherrschung in bestimmten historischen Konjunkturen ein enormes kritisches und polarisierendes Potential haben und sich dennoch völlig aus einem kapitalismuskritischen Zusammenhang herausgelöst werden können.

Mit dem Hinweis auf Herrschaft, mit der Kritik der Totalität, mit dem Hinweis auf die Dialektik von Basis und Überbau geht Adorno über den Begriff von Totalität hinaus. Er nimmt damit in Anspruch, diese verschiedenen Formen von Herrschaft auch in ihrer Differenz zu begreifen. Die Totalität wird als nicht einheitlich bestimmt, gebildet und durchzogen von Herrschaft. Das besagt, dass die Überbauten sich selbst erst in je unterschiedlicher Weise auf der Grundlage je spezifischer autonomer Herrschaftspraktiken und Konfliktkonstellationen bilden,

die Familien, den Staat, die Hochschulen und das wissenschaftliche Wissen, die Psychotherapie oder das Verlagswesen sind Felder spezifischer sozialer Kämpfe, in und durch sie hindurch wird eine komplexe Form von Herrschaft erhalten. Adorno und Horkheimer selbst haben diese Überbauten und den Prozess der Bildung dieser spezifischen Autonomien und ihres differenzierten Zusammenhangs näher untersucht. Der Totalitäts-, Wissenschafts- und Ideologiebegriff haben, wie oben dargestellt, die Ansätze zu solchen Forschungen, die sich in ihren Arbeiten finden, immer wieder blockiert. Erst in den späten Schriften seit Mitte der 1950er Jahre hat sich Adorno zunehmend von dieser Blockade frei gemacht, die Begriffe der Totalität und der Dialektik kritisch bewertet und die Theorie als Praxis konzipiert. Die gesellschaftstheoretischen Formulierungen von Marx bieten entsprechende Anknüpfungspunkte, die vor allem von Gramsci in den „Gefängnisheften“ in ihrer Bedeutung für eine theoretische Analyse der Dialektik von Basis und differenzierten, komplexen Überbauten erschlossen wurden. Marx spricht in dem oben zitierten Vorwort von der „Gesamtheit der materiellen Lebensverhältnisse“. Der Überbau besteht also nicht allein aus Bewusstsein, sondern aus einer Vielzahl von Praktiken, von materiellen Lebensverhältnissen, die komplex gegliedert sind. In den Überbauten werden sich die Menschen des Konflikts zwischen Produktivkräften und Produktionsverhältnissen bewusst werden und fechten ihn aus. Die Überbauten werden demnach gebildet in all ihren differentiellen Formen, um gerade spezifische Formen des Bewusstseins und der Konfliktaustragung zu schaffen. Sie sind demnach außerordentlich wichtig, denn in diesen Bereichen wird über Siege und Niederlagen zwischen unterschiedlichen Interessen und damit über die gesellschaftliche Entwicklung entschieden. Diese Überbauten bilden jeweils partikulare und verselbständigte Formen des Konflikts aus: der Staat und die Demokratie unterstellen ein homogenes Staatsvolk mit spezifischen Teilhaberechten und Ausschlüssen, die Familie eine bestimmte sexuelle Orientierung und generatives Verhalten und wird zum Ziel der Bevölkerungspolitik, die Wissenschaften als Produktivkräfte ein in Disziplinen gegliedertes Wissen, das auf Beherrschung von Natur- und Gesellschaftsgesetze und deren Verwaltung zielt. Alle diese Konfliktbereiche finden sich bereits in der Basis der Gesellschaft. Aber in den sozialen Kämpfen und im Zuge der Verallgemeinerung ihrer Herrschaft werden von der bürgerlichen Klasse Überbauten geschaffen, mit denen sie allmählich ihre eigene Lebensweise verallgemeinert und alle Bereiche der Gesellschaft reorganisiert. Es gelingt ihr, einen Teil der materiellen Lebensprozesse und -verhältnisse in den Überbauten zu organisieren. Die Widersprüche und Ungleichzeitigkeiten ergeben sich nun nicht mehr als Überbleibsel vorkapitalistischer Verhältnisse, sondern stellen einfach die Asynchronizität der unterschiedlichen Konfliktlogiken innerhalb der bürgerlichen Gesellschaft selbst dar. Die Überwindung der Lohnarbeit löst

keineswegs als solche schon den Herrschaftsknoten auf, wodurch dann aus der Überwindung des einen Widerspruchs heraus die Vielfalt frei gesetzt und Emanzipation angegangen werden könnte. Dies würde fälschlicherweise nahelegen, erst noch mit den emanzipatorischen Auseinandersetzungen zu warten, bis die Befreiung von der Lohnarbeit stattgefunden hat. Von der Autonomie der Überbauten zu sprechen, besagt gerade, dass die spezifischen Konflikte auf spezifische Weise geführt werden. Die jeweiligen Widerspruchsverhältnisse müssen sich in Frage stellen und auf Aufhebung drängen. Doch sie tragen auch zur eigenen Emanzipation wiederum nur bei, wenn sie ihrerseits zur Freiheit in allen anderen Bereichen beitragen. Keine der Emanzipationsbewegungen könnte jeweils für sich erfolgreich sein, sondern muss sich universalisieren, um an die Gesamtheit und widersprüchliche Einheit der gesellschaftlichen Arbeitsteilung und Herrschaftsverhältnisse heranzureichen und diese in Frage zu stellen. Sie müssen gleichsam das Verhältnis von Produktivkräfte und Produktionsverhältnisse umzingeln, das die Basis für die arbeitsteilig differenzierten und komplexen Herrschaftsverhältnisse ist. In der Konsequenz der Überwindung der je besonderen Konflikte bedarf es auch jeweils der Überwindung der kapitalistischen Produktionsverhältnisse und der von ihnen bedingten gesellschaftlichen Arbeitsteilung.

Literatur

- Adorno, Theodor W. (1964): *Philosophische Elemente einer Theorie der Gesellschaft*, in: ders.: Nachgelassene Schriften IV: 12, Frankfurt am Main 2008.
- Althusser, Louis (2011): *Für Marx*, Frankfurt am Main.
- Bernstein, Eduard (1964): *Die Voraussetzungen des Sozialismus und die Aufgaben der Sozialdemokratie*, Hannover.
- König, René (1973): Einleitung, in: *Handbuch der empirischen Sozialforschung*. Herausgegeben von René König, Bd. 1: Geschichte und Grundprobleme, Stuttgart (3. Aufl.).
- Laclau, Ernesto, Mouffe, Chantal (1991): *Hegemonie und radikale Demokratie. Zur Dekonstruktion des Marxismus*, Wien.
- Luhmann, Niklas (1997): *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, Frankfurt am Main.
- MEW = Marx-Engels-Werke, Berlin.
- Mouffe, Chantal (2008): *Das demokratische Paradox*, Wien.
- Rawls, John (2003): *Gerechtigkeit als Fairneß. Ein Neuentwurf*, Frankfurt am Main.