

FRIEDRICH W. SIXEL

## Rechtsextremismus in Deutschland – eine Reaktion, die mehr verlangt als Reaktion

Kein Zweifel, der heutige Rechtsextremismus muß im Auge behalten werden; mehr noch, man muß ihm entgegenreten. Die Frage ist jedoch: wie? Hierzu hat sich *Michael Schumann* noch kurz vor seinem Tode geäußert. Seine Gedanken konnte man in Heft 123 von »UTOPIE kreativ« nachlesen. Ich möchte sie hier aufgreifen und, wenn ich kann, weiterführen.

Wie *Schumann* ausführt, ist der jetzige Rechtsextremismus kein »Wiederaufleben von Gespenstern der Vergangenheit« (S. 6). Geschichte wiederholt sich so wenig wie die in ihr gemachten Fehler. Ähnlich aber wie beim Nationalsozialismus besteht auch bei den heutigen Rechtsextremen ein »Bedürfnis nach existentieller Sicherheit und stabilen Orientierungsmustern« (S. 7), um die »Konflikthaftigkeit sozialer Existenz in zumutbaren Grenzen« (S. 7) zu halten. Insofern ist der Rechtsextremismus, wie einst der Nationalsozialismus, eine »Revolte gegen ... gemeinschaftszerstörerische Tendenzen kapitalistischer Modernisierung« (S. 7). Schließlich ist es meines Erachtens auch keine Frage, daß es darum geht, wie *Schumann* zum Schluß kommand schreibt, den »Kampf um eine Politik der sozialen Gerechtigkeit und ... für eine demokratische politische Kultur« mit »emanzipatorischen Zielen und Werten« zu führen. Diese Politik hat zum Ziel, »die Hegemonie der Fügsamkeit ... in angemäße ... global-kapitalistische ›Sachzwänge‹ [zu] brechen« (S. 8). Hier erhebt sich indes die Frage, wie dieser Kampf denn zu führen sei. Ohne den Gegner genau zu kennen, wird die Linke den Kampf gegen ihn genauso verlieren, wie sie ihn durch Fehleinschätzungen des Gegners zwischen 1933 und 1989 verloren hat.

Klar ist indes: Der Rechtsextremismus ist nicht primär unser Gegner; der sich globalisierende Neoliberalismus ist es. Dieser hat auch in Deutschland, in dessen Westen er zuerst eingedrungen ist, seine willigen Helfer gefunden. Der Rechtsextremismus ist nur Reaktion darauf. Auf diese Reaktion nur zu reagieren, bedeutet selbst nur Reaktion zu sein und den eigentlichen Gegner nicht zu treffen. Wo aber steht dieser, und wie ist er gerüstet?

Um dies zu beantworten, möchte ich von zwei Äußerungen ausgehen, die *Michael Schumann* von *Jürgen Habermas* übernimmt, wie mir scheint, nicht in restloser Übereinstimmung mit ihm. Um es gleich zu sagen, ich halte diese Äußerungen von *Habermas* wenn nicht für falsch, dann doch für nicht hinreichend genau.

Zum einen ist es viel zu eng gesehen, wenn *Habermas* meint, daß die Öffnung zur politischen Kultur des Westens die intellektuelle

Friedrich W. Sixel, Jg. 1934, Dr. phil., Professor für Soziologie an der Queen's University in Kingston, Kanada. Neben zahlreichen Essays zählen folgende Bücher zu seinen Veröffentlichungen: *Crisis and Critique – on the »Logic« of Late Capitalism*, 1988; *Understanding Marx*, 1995; *Nature in Our Culture – a Study in the Anthropology and Sociology of Knowing*, 2001.

1 Aus einer Fülle von Äußerungen beschränke ich mich – und auch da selektiv – auf zwei Stellen, nämlich Karl Marx: Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie, in: MEW, Bd. 42, S. 595: »Die volle Entwicklung des Kapitals findet also erst statt ..., sobald das Arbeitsmittel ... in seiner unmittelbaren Form aufgehoben ... auftritt; ... aber ... nicht subsumiert unter die unmittelbare Geschicklichkeit des Arbeiters, sondern als technologische Anwendung der Wissenschaft. Der Produktion wissenschaftlichen Charakter zu geben, daher die Tendenz des Kapitals ... Wie bei der Verwandlung des Werts in Kapital, so zeigt sich ..., daß es einerseits eine bestimmte gegebene historische Entwicklung der Produktivkräfte voraussetzt – unter diesen Produktivkräften auch die Wissenschaft –, andererseits (sic!) sie vorantreibt und forciert.« S. 602: »Die Entwicklung des capital fixe zeigt an, bis zu welchem Grade das allgemeine gesellschaftliche Wissen, knowledge, zur unmittelbaren Produktivkraft geworden ist und daher die Bedingungen des gesellschaftlichen Lebensprozesses selbst unter die Kontrolle des general intellect gekommen und ihm gemäß umgeschaffen sind.«

2 Angesichts der enormen Menge von Luhmanns Schriften seien hier nur genannt: Jürgen Habermas, Niklas Luhmann: Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie, Frankfurt 1971; Niklas Luhmann: Soziologie und Moral, in: Ders.; Stephan H. Pfürther (Hg.): Theorietechnik und Moral, Frankfurt 1978; Niklas Luhmann: Die Realität der Medien, Opladen 1996.

Leistung in der Nachkriegszeit war (Schumann, S. 5). Abgesehen davon, daß damit auch impliziert ist, daß nur Westdeutschland diese »Leistung« vollbracht hat, während der Osten sich damit immer noch schwer tut, wird in dieser Habermasschen Aussage nicht miterwähnt, daß die exhitlerischen Kapitalisten im Westen Deutschlands viel mehr übernahmen als bloß eine politische Kultur. Sie traten ihre Lehrzeit in Sachen Spätkapitalismus an. Bald wurden sie in diesem Metier Meister (indes darin nicht Weltmeister).

Zum ändern ist es unzulänglich, wengleich in lehrreicher Weise, wenn Habermas (lt. Schumann, S. 7) meint, daß Staatssozialismus und Neoliberalismus sich insofern in einer »Hintergrundsannahme« treffen, als beide »die Vorstellung einer demokratischen Selbststeuerung komplexer Gesellschaften aufgeben«. Dies trifft nicht zu, zumindest nicht für den Neoliberalismus. »... die Freisetzung des einzelnen ... in die freie Wildbahn des unregulierten Weltmarktes« ist, anders als Habermas zu denken scheint, gerade die Grundlage der Demokratie, jedenfalls derjenigen, die seit langem im Heimatland des Neoliberalismus, den USA, verstanden und gewollt wird. Diese Art von Demokratie ist jedoch, wie der Markt, nicht aus Prinzip unreguliert. Er ist notfalls höchst reguliert, wo und wann es den am meisten »Freigesetzten« paßt (weil nutzt). Um das schwer Voraus-sagbare, sagen wir, dieses »Kapriziöse« am Neoliberalismus und seiner Demokratie zu verstehen, muß man sich klar machen, was Kapitalismus und politische Selbststeuerung schon früh bedeutet haben und was aus ihnen inzwischen geworden ist. Um Klarheit darüber zu gewinnen, muß man ein wenig ausholen.

Dabei gehe ich von Marx, oder besser von dem ihm zeitgenössischen Kapitalismus aus, zeichne aber dessen Weg zum Hier und Heute jetzt nur in groben Zügen.

Marx sah schon im »Rohentwurf« (1857/58), daß sich den Produktionskräften des ihm geläufigen Kapitalismus, also der Arbeit und dem Kapital, eine neue Produktivkraft zugesellte, nämlich die Wissenschaft<sup>1</sup>. Es war ihm wie wenigen (auch nach ihm) klar, daß diese Entwicklung den Stellenwert von Arbeit und Kapital veränderte und in dem Sinne »aufhob«. Wissenschaft wurde nicht nur als Produktionsmittel vom Kapitalisten angewandt, sagen wir wie Physik beim Eisenbahnbau, sondern der Arbeitsprozeß selbst wurde wissenschaftlich durchdrungen und strukturiert. Dies sah Marx lange vor Frederick Taylor kommen und sah es sich ausdehnen in alle Bereiche des Wirtschaftens weit über den Produktionsprozeß hinaus.

Nicht nur Arbeit und Kapital wandelten sich mit diesem Schritt, sondern Wissenschaft selbst nahm eine neue Seinsweise an. Im Endeffekt, und den gilt es zu verstehen, macht Wissenschaft heute jede Lebensäußerung zu ihrem Gegenstand. Als solche hat sie seit langem Politik, geschweige denn »Weltanschauungen«, Philosophie oder gar Religion aus ihren einstmaligen Führungsrollen verdrängt, nicht abgeschafft, aber umgarnt und auf rückwärtige Plätze gesellschaftlicher Bedeutung verwiesen. Dies hat wie wenige Niklas Luhmann ausgelotet<sup>2</sup>. Er empfahl eine voll instrumentalisierte Vernunft als einen zum (flexiblen) »Prinzip« erhobenen Instrumentalismus. Auch hat er gesehen, daß Wissenschaftlichkeit dieses Kalibers nicht nur ungemaine Abstraktion verlangt, sondern dadurch auch den

Positivismus abstreift. Instrumentalistisches Wissen kann seine eigenen Positionen ad hoc wandeln und jederzeit Denkalternativen anbieten. Es ist, wie *Luhmann* sieht, ins »Voraussetzungslose gebaut«, per se relativ und damit auch relativ zur Jetztzeit<sup>3</sup>. Erst so wird Wissen hinreichend generell, darin nicht nur dem Geld verwandt, sondern dem Kapital. Instrumentalismus ist der generalisierte Mehrwert geistiger Arbeit und generiert als Investition ein stetiges »Mehr« an Denkmöglichkeiten. Ihm geht es kaum nur um »entweder/oder«, sondern auch um »entweder und oder«.

Der Instrumentalismus wird so zu einem kognitiven Opportunismus anscheinend unbegrenzter Flexibilität, der sich selbst, falls opportun, verleugnen kann. Marxisten, die ihrem Materialismus philosophisch den Primat geben, stoßen spätestens hier auf die Schwierigkeit, einem scheinbar nur Geistigem, als welches ja das Wissen landläufig gesehen wird, bestimmenden Einfluß auf die materielle Wirklichkeit heutigen Lebens zugestehen zu müssen.

Diese Schwierigkeit rührt daher, daß Marxisten allzu oft den Primat der Materie beziehungsweise der Natur mit dem Begriff vom Primat der Natur verwechseln. Für sie ist Marxismus die richtige Lehre (zumindest lange gewesen), ungeachtet dessen, was da zu begreifen ist, nämlich die materielle Seite der gesellschaftlichen Praxis inklusive der ihr innewohnenden Theorie. *Marx*, der den Primat der Natur über seine eigene Theorie ernstnahm, hat diesen Irrweg vermieden (zum Beispiel noch 1881 *Vera Sassulitsch* gegenüber)<sup>4</sup>. Uns Heutigen sollte jedoch selbst die Materialität des Wissens keine allzu großen Denkschwierigkeiten machen.

In diesem Zusammenhang will ich die offensichtliche aber wichtige Beobachtung nur erwähnen, nämlich daß man sicher leben kann, ohne zu denken, aber nicht denken, ohne zu leben. Darauf werde ich später zurückkommen. Zunächst aber möchte ich wenigstens auf ein paar materielle (was sonst?) Konsequenzen eingehen, die die Entwicklung des Wissens zur keineswegs »jenseitigen« Produktionskraft impliziert.

Bei meinem hier natürlich nur generellen Überblick über die Konsequenzen des Instrumentalismus gehe ich von folgenden Beobachtungen aus:

Entsprechend dem praktizierten Maß gesellschaftlicher Vereinzelung ist es nicht mehr als ein verbalisiertes Eingeständnis, daß Wissen und Denken nirgendwo sonst stattfinden als in den Hirnen der Individuen und daß »Ich« und »Du« dies nicht nur in verschiedenen Bahnen tun, sondern jeder auch mit beiden Augen auf egofokalen Gewinn<sup>5</sup>. Nicht jeder muß so um sich schauen, aber wenn nicht, »hat man auch weniger vom Leben«. Dies setzt stete Wachsamkeit voraus, nicht nur »on the job«, sondern immer, selbst im »trauten Heim«. Nur so bekommt und behält man Kontrolle über die Mittel, vom andern zu kriegen, was man will. Dies erbringt nicht nur Profit im alten Sinne, sondern schließt alles ein, was profitabel eingesetzt werden kann, etwa Loyalität, »Liebe«, »willige« Hilfe, »Für-einander-immer-da-sein« etc. etc., Macht über andere – so daß sie einem das geben, was man will: Das ist es, um was es geht. Macht in diesem auf Wachstum gerichteten Sinn ist der einzig verbleibende soziale Bezug. Alles andere ist »schöne Illusion«.

3 Habermas, Luhmann, op. cit., 1971, S. 25 f., 37, 86, 378 ff. Siehe auch Niklas Luhmann: Die Ausdifferenzierung von Erkenntnisgewinn, in: Nico Stehr, Volker Meja (Hg.): Wissenssoziologie, Opladen 1981, S. 102.

4 Karl Marx: Entwürfe einer Antwort auf den Brief von V. I. Sassulitsch. Dritter Entwurf, in: MEW, Bd. 19, S. 401 f. Siehe in demselben Band S. 111 f. die Bemerkung von Marx aus dem Jahr 1877, mit der er es ablehnt, seine Theorie über die konkrete Geschichte zu stellen. Hierzu auch Friedrich W. Sixel: Understanding Marx, New York, London 1995, p. XII/XIII, 18/19.

5 Auf diese Weise lassen sich Ergebnisse so unterschiedlicher Denker wie Richard N. Adams, George H. Mead, Manfred Spitzer und Gerhard Roth zusammenbringen. Siehe Friedrich W. Sixel: Nature In Our Culture, New York, London 2001, p. 103 – 126.

6 Sixel, op. cit., 2001, p. 73-74, 88, 98.

7 Luhmann, op. cit., 1978, S. 65ff; siehe auch Friedrich W. Sixel: *Crisis and Critique – on the ›Logic‹ of Late Capitalism*, Leiden, New York 1988, p. 104 ff.

8 Seine wichtigsten theoretischen Arbeiten sind: Richard N. Adams: *Energy and Structure – a Theory of Social Power*, London, Austin 1975 und: *The Eighth Day – Social Evolution as the Self-Organization of Energy*, Austin 1988. Adams ist der führende Kopf des amerikanischen materialistischen Monismus, wie er auf Leslie White zurückgeht und außer in Adams seine Fortsetzung gefunden hat zum Beispiel in den Schriften von F. Cottrell, R. Margaleff, H. Odum und N. E. Whitten. Ein maßgeblicher Vorläufer dieser Schule war in den zwanziger Jahren des 20. Jahrhunderts Alfred Lotka.

9 Friedrich W. Sixel: *Motivation und Wissen*, in: Stehr, Meja (Hg.): op. cit., 1981.

Diese vorherrschende Art gesellschaftlichen Umgangs führt zu Grädierungen unter den Individuen, in denen traditionelle Klassenzugehörigkeit nicht verschwindet, sondern zu einem bloß anderen Mittel zum Erwerb weiterer Macht funktionalisiert wird<sup>6</sup>. Das heißt, daß der Instrumentalismus die oft verhüllte, aber wirkliche Theorie »hinter« der gelebten Praxis ist. In dieses Denken nicht voll akkulturiert zu sein – dies hat die Eliten im Westen Deutschlands an die vierzig Jahre gekostet –, verweist auf niedrigere Ränge in der heutigen gesellschaftlichen Schichtung. Unten bleibt dann, wie *Luhmann* es genannt hat, nur noch »Anpassungsrationaltät«<sup>7</sup>, um »es wenigstens zu etwas zu bringen«. Man akzeptiert die Bedingungen und macht das Beste aus ihnen. Hadern mit, gar Revoltieren gegen anonym geforderte »Fügsamkeit« bringt nichts und entspringt nur einem sich selbst unklar bleibendem Hoffen. Dies verlangt dann nach »Regulierung« und »stabilen Ordnungsmustern«, um der »Konflikthaftigkeit ... sozialer Existenz« zu entgehen. Aber dies Hoffen zielt nicht einmal auf eine »neue Zeit«. Es ist reaktionär, und schon deswegen allein sollte linke Politik nicht einfach darauf reagieren.

Es ist oftmals herausgestellt worden, vornehmlich von dem US-amerikanischen Kulturanthropologen *Richard Adams*<sup>8</sup>, daß eine Sozialordnung gerade skizzierter Art, also einer, die das Individuum nirgendwo anders als auf »freier Wildbahn« sieht, ungeheuer gewinn-, sprich, machtrichtig ist. Ich lasse hier beiseite, daß das den USA 1989 zum Siege verhalf und die UdSSR auf den Boden zwang. Interessanter ist es hier, die Frage aufzuwerfen, woher die Gewinne in einem solchen System stammen, und was sie kosten.

Entsprechend der Beobachtung, daß der Instrumentalismus es dem Neoliberalismus ermöglicht, seine Ausbeutung in vorher nicht gekanntem Maße bis ins Innerste des einzelnen voranzutreiben, ist dort sowohl die Erbringung von Mehrwert wie auch dessen Erpressung zu lozieren<sup>9</sup>. Auch Ausbeutung hat damit eine Form angenommen, die, ganz zu schweigen von ihrer über den Arbeitsplatz hinausgehenden Ausdehnung, den Klassensatz des »klassischen« Kapitalismus überholt hat. Gleichgültig ob das Individuum sich puren Instrumentalismus leisten kann oder vornehmlich Anpassungsrationaltät zu üben hat, jeder Denkvorgang, ja jeder Augenblick hat sich »freiwillig« seiner Freiheit zu begeben. Das »Hinausgreifen der Spontaneität auf die Welt« – eine Vorstellung, die die materialistische Dialektik von *Kant* geerbt hat und ohne die es Freiheit und Identität nicht gibt – ist beim »reinen« Interesse an Mitteln weder denkbar noch opportun. Angesichts der Notwendigkeit, alles als Mittel zu sehen oder alles in diesem Sinne umzudefinieren, muß sich die Spontaneität so »in die Zucht nehmen«, daß sie als gebremste und oder »umgeleitete« Spontaneität habituell wird.

Das im Neoliberalismus praktizierte *Midas-Syndrom* hat in dieser Hinsicht nicht nur keine andere Wahl; anderes kann nicht einmal mehr gewollt werden und wird den Menschen zunehmend unbekannt. Was sollte man denn auch kaufen, wenn es einem die »ads« nicht anzeigten. In anderen Worten: Keine(r) weiß, was er/sie will, holt sich, was er/sie kriegen kann, sieht dies ausschließlich unter dem Aspekt der Nützlichkeit und hofft, daß das Erworbene sich auch als von dieser Potenz herausstellt. Individuelle Ausnahmen hiervon

bestätigen durch ihre Marginalisierung die Regel und – sind eine Reservearmee für den Rechtsextremismus. Andererseits indes, und das halte ich für wichtig, bedarf diese Reservearmee einer Art von Aufmerksamkeit seitens linker Politik, ohne die linke Politik nicht zu einer zeitgemäßen werden kann.

Zunächst sollte die Einsicht in die Herkunft der »Über«-Macht des neoliberalen Systems und dann auch die in die Ursache seiner Unkosten ein wenig tiefer getrieben werden.

Offensichtlich ist, daß instrumentalistisches Denken aus allem nur »Gold machen« kann. Dem dient die teuflische Gabe, alles umdefinieren zu können<sup>10</sup>. Dies bedeutet aber auch, daß dem *Midas*, dem unter den Händen alles zu Gold wird, nichts mehr zum frohen Genuß übrigbleibt. Wenn schon der alte Kapitalismus sich Befriedigungen so häufig im Hinblick auf Investitionen versagen mußte, dann kennt der heutige sie gar nicht mehr. Sein damit auf Permanenz angelegter »Hunger« ist natürlich über alle Maßen produktiv: Er wird nach immer neuem »Verzehr« Umschau halten, obwohl der Hungerige weiß, daß ihn nichts sattmachen wird. Das Rennen aufzustecken, macht nur noch miserabler, denn dann »hat man noch weniger vom Leben«.

Wenn im Leben schon nichts Reelles drinsteckt, dann muß das Leben wenigstens mit Schaumstoff ausgepolstert werden. Nichts anderes liegt der permanenten Wachstumstendenz unseres Wirtschaftens zugrunde. Wehe dem Politiker, der nicht Wachstum verspricht.

Im jetzigen Zusammenhang ist es weniger interessant, daß auch dieses »Auspolstern« zur rapide wachsenden Ausplünderung und Verschrottung der Natur um uns (und in uns) führt. Hier gilt es, dem weitestgehend ignorierten Zusammenhang dieser »Umweltprobleme« mit der Natur des Menschen nachzugehen<sup>11</sup>. Ohne Frage: Die instrumentalistische Denkweise des Neoliberalismus steht »hinter« diesen Umweltproblemen. Aber damit ist auch klar, daß das Denken die Bedingung der Möglichkeit solcher Probleme nur sein kann, wenn das Denken selbst Teil der Natur des Menschen ist. Dies anzuerkennen und in die Praxis umzusetzen, ist Voraussetzung für das Ende des jetzt landläufigen Behandeln der Natur in uns und um uns. Wichtig ist an dieser Einsicht hier nur, welche Schlüsse daraus zu ziehen sind für eine Politik, die den Neoliberalismus überwinden will und nicht nur auf seine Folgen zu reagieren versucht. Ich möchte es so sagen: Es bedarf einer materialistischen Theorie des Denkens und des Wissens<sup>12</sup>, also der symbolischen Arbeit, von der sich aber dann herausstellt, daß es weniger wichtig ist, daß diese nur dialektisch aufgebaut werden kann, als daß man zu ihr einen anderen als nur theoretischen Zugang braucht<sup>13</sup>. Trotzdem nochmal nur philosophisch formuliert: Es geht darum, der Natur als Vermittlung zwischen Natur und Mensch bis in das Besondere der menschlichen Natur hinein, das heißt bis ins Denken hinein, nachzugehen.

Zur Vermeidung des Subjektivismus und des, wie ich meine, »sachfernen Meinens« in den Sozialwissenschaften hat der vorn schon erwähnte *Richard Adams* vorgeschlagen davon auszugehen, daß alles was ist, Materie beziehungsweise Energie, also Natur ist<sup>14</sup>. Um es untersuchen, verstehen und denken zu können, muß es von dieser Welt sein, oder es ist ein Unsinn. *Adams* und seine nicht zahlreichen

10 Sixel, op. cit., 2001, p. 20 f., 23, 85f, 103 ff. Die Fähigkeit des Umdefinierens ist für Adams das prinzipiell Besondere an Kultur als der Geheimwaffe des Menschen im Überlebenskampf, so wörtlich in Adams, op. cit. 1975, p. 283. Für Luhmann ist Umdefinieren das grundlegende Funktionsprinzip kognitiver Systeme, so statuiert von ihm in vielen Arbeiten seit Habermas, Luhmann, op. cit., 1971.

11 Sixel, op. cit., 2001, passim.

12 Eine solche Theorie liegt höchstens im Ansatz vor. Jüngere Versuche gehen u. a. zurück auf Hans Jörg Sandkühler: *Praxis und Geschichtsbewußtsein*, Frankfurt 1973; Alfred Schmidt: *Der Begriff der Natur in der Lehre von Marx*, Frankfurt 1974. Versuche, sich in diesem Zusammenhang der Naturwissenschaft Goethes zu erinnern, dringen selten weiter vor. Wolf-dietrich Schmied-Kowarzik: *Ist Goethes Naturanschauung noch eine Herausforderung gegenüber der heute herrschenden Naturwissenschaft?*, in: *Leviathan*, 14, Heft 1, 1982.

13 Dieses Argument habe ich versucht zu verfolgen in »Nature in Our Culture«, op. cit., 2001, insbesondere p. 281 ff.

14 Obwohl Adams das in vielen Arbeiten dargelegt hat, siehe u. a. die oben genannten Titel von 1975 und 1988, kann man nicht behaupten, daß er überwältigenden Einfluß gewonnen hat.



Anhänger (wer will schon ohne »Polster« in nüchterner Kälte leben?!), haben sogleich gesehen, daß dieser theoretischen Position die Schwierigkeit unterstellt werden kann, die symbolische Seite gesellschaftlicher Wirklichkeit nicht erfassen zu können. Dies hat *Adams* von vorneherein als falschen Schein entlarvt, wenngleich nicht restlos. In diesem Manko liegt die offensichtliche Chance zu einer mehr als nur theoretischen Überwindung des monistischen Materialismus à la *Adams*<sup>15</sup>.

15 Siehe Friedrich W. Sixel: On Adams' Monistic Concept of Evolution, in: Cultural Dynamic, vol. IV, no. 2, 1991.

Im Rahmen unserer Diskussion gehe ich vom monistischen Kulturbegriff aus. Kultur ist demnach das Kompositum aus Begriffen, Werten und Normen. Schon die Erklärung der Natur von Begriffen und von Begriffsbildung als notwendigerweise gesellschaftlich geformte und formende macht angesichts ihrer Produktionsstätte, dem Hirn des einzelnen, eine genaue Inspektion der Möglichkeit und der Natur (wieder wörtlich zu nehmen!) von Bedeutung notwendig. *Adams* weiß selbstverständlich, ohne daß ich dies hier im einzelnen nachzeichnen kann, daß in der menschlichen Kommunikation nicht nur Signale hin und her gehen, sondern daß diese im jeweiligen Hirn der beteiligten Individuen zu Symbolen »gesteigert« (»elevated«) werden. Sonst wäre ja zum Beispiel hören gleich verstehen.

Auch weiß *Adams*, daß Symbole notwendigerweise individuell eingefärbt sind, daß dies stets sich erneuerndes Bedenken erfordert und daß dies zur Grundlage sozio-kultureller Weiterentwicklung gehört (die es in der nichtmenschlichen Natur so nicht geben kann). Während *Adams* hiermit seinen materialistischen Begriff von Fortschritt und Geschichte durchaus abzusichern vermag, tauchen Schwierigkeiten für seinen Ansatz auf, wenn er das Sein von Bedeutung zu benennen versucht, also den Denkinhalt fassen will, der das Signal zum Symbol »steigert«. In Loslösung vom Signal gibt er dem Denkinhalt, darin *Gregory Bateson* folgend<sup>16</sup>, eine Null-Dimension. Anders gesagt: Bedeutung-an-sich ist für *Adams* nicht lozierbar in dieser Welt, aber wirksam in ihr.

16 Siehe *Adams*, op. cit., 1975, p. 113 ff.; siehe auch *Bateson, Gregory: Steps to an Ecology of Mind*, New York 1972, p. 408.

Das Dilemma des monistischen Materialismus, nämlich eine nicht-materielle und auch nicht zugängliche Sphäre annehmen zu müssen – übrigens ein Dilemma von beträchtlichen methodologischen Konsequenzen für Sozialforschung<sup>17</sup> –, hätte sich von *Adams*, wie gleich gezeigt wird, überwinden lassen, hätte er den Bezug des Wissens zu den Werten nicht bloß einseitig gefaßt. Auch sein Begriff von Normen hätte dann eine andere Bedeutung angenommen.

17 Sixel, op. cit., 1988, p. 70 ff.

Werte sind für *Adams* Rangstufen von Gewolltem, in dem Sinne etwa, daß intensiver und häufiger Gewolltes einen höheren Wert darstellt. Schnelligkeit zum Beispiel kann ein höherer Wert als Langsamkeit sein, genau so wie Mehr über Weniger rangieren kann. Dem Monismus ist klar, daß Werte gesellschaftlich und individuell und damit auch über die Zeit hin variieren, aber sie sind nichtsdestoweniger gesellschaftlich konstitutiv; Gesellschaft kann es ohne Werte nicht geben. Hier sei es verkürzt gesagt: Werte verbinden Individuen, Gruppen, politische Parteien, Vereine, Produktionsorganisationen etc. – generell alle gesellschaftlichen Assoziationen im Machtkampf um Bewertetes. Durch Wissen und Werte wird Macht zum allgemein gültigen sozialen Bindemittel<sup>18</sup>, wenngleich dieser Umstand Konflikt permanent macht, jedoch »Koalitionen« nicht aus-

18 Dies ist als zentraler Begriff der monistischen Gesellschaftstheorie am besten expliziert in *Adam*, op. cit. 1975.

schließt. Ohne generalisierte »Konflikthaftigkeit sozialer Existenz« (Schumann, S. 7) scheint heutige Gesellschaft nicht denkbar. Dies bedeutet, daß diejenigen, die nichts Bewertetes haben, auch nicht zur Gesellschaft gehören, obwohl sie dann immer noch den vielleicht geübten Wert des Mitleids für sich funktionalisieren können.

Das hier über Werte und Wissen Gesagte mag hinreichen als Indiz, daß es für *Adams* ohne Diskussion klar ist, daß Gewolltes und Gedachtes nicht anders als instrumentalistisch zu denken sind. Klar ist damit hoffentlich auch, daß das Hin und Her gesellschaftlichen Machtkampfes die Flexibilität des Umdefinierens von Werten und Begriffen erfordert<sup>19</sup>. Zu Fortschritt ist Gesellschaft verdammt. Alles andere bedeutete für den Monismus, den Menschen unmenschlich zu behandeln<sup>20</sup>.

Nicht nur Kontrolle über Machtmittel und Erstellung von Werten verlangt wegen der Konkurrenz Erschließung stetig ergiebigerer Energiequellen, auch die kompensierende Befriedigung von Erfolglosigkeit und/oder der bloß scheinbare Genuß von wieder umzusetzenden Erfolgen (*Midast*!) führen letztlich zu der oben genannten Ausbeutung und Verschrottung der Natur. Hochkultur kann es ohne dem nicht geben, obwohl das unserer Spezies im besten Fall Kurzlebigkeit sichert. Da unsere Spezies aber nur in individuierten Körpern lebt, und das gewußt und praktiziert wird, stört dieser Umstand nicht weiter: Auf die Dauer gesehen, stirbt jeder ohnehin.

Normen erfahren in der monistisch-materialistischen Theorie die gleiche zweitrangige Behandlung, die sie in der gesellschaftlichen Praxis haben. Sie sind nichts anderes, als von jeweiligen Machthabern (in Staat, Firma, Familie etc.) auferlegte Regeln, selbstverständlich als solche instrumentalisiert zum Machterhalt. Ihr nicht-repressives Gewaltwerden, wie etwa das »Im-Takt-bleiben« beim Musikmachen, kann nicht konzipiert werden, falls doch, theoretisiert man an der Wirklichkeit vorbei oder handelt praktisch unvernünftig. *Adams* impliziert durchaus, daß Normen auch zur Selbstregulierung mit dem Ziel instrumentalisiert werden können, damit ein gesellschaftliches System sich nicht durch Pyrrhus-Siege selbst schädigt oder den Garaus macht. Widerwilliger, als bloß vernünftiger Akzept solcher Normen schreit er dann aber auch wieder nach (Ersatz-) Befriedigung. Ich lasse hier eine Inspektion derartiger Kosten, zum Beispiel beim Umwelt»schutz«, beiseite. Interessanter ist, daß die moderne, durchinstrumentalisierte Gesellschaft diese Selbstregulierung schon seit langem praktiziert<sup>21</sup>. *Roosevelts* »New Deal« ist nur eines neben hunderten von Beispielen. Hat er doch, nach seinen eigenen Worten, die Bankiers vor ihrem Selbstmord geschützt, indem er ihr Treiben »regulierte«. Dabei ist die Beobachtung im Auge zu behalten, daß Selbstregulierungen trotz sich dadurch erhöhender Kosten einen temporären Beitrag (nicht mehr!) zur Abwendung gesamtgesellschaftlichen, oder jetzt globalen, Suizids leisten.

Nun sollte keiner denken, *Adams* wäre ein Gegner der Demokratie. Demokratie bedeutet beim agonalen Spiel um Macht das Recht auf Teilnahme. Sich auszuschließen gilt nicht, ist auch meist nicht opportun. Daß Teilnahme selbst bei anfänglicher »Chancengleichheit« schon »in der ersten Runde« zu unterschiedlicher Macht zwischen Individuen, Gruppen, Firmen oder sonstigen Parteien

19 Siehe Sixel, op. cit., 2001, p. 103 ff.

20 So *Adams* fast wörtlich; siehe *Adams*, op. cit., 1975, p. 315.

21 So herausgestellt in *Adams*, op. cit., 1988.

führt, liegt in der Natur (!) der Sache. Die von *Habermas* moralisch gerügte »freie Wildbahn« wird so zur Bedingung der Möglichkeit von Demokratie, zumal in ihr stets neue Partnerschaften geschlossen werden, die es den Parteien in »freiheitlich rechtlicher Grundordnung« ermöglichen, ihr Glück mit jemand anderem zu versuchen.

Nun kann es ja sein beziehungsweise man könnte ja denken, daß der Monismus mit seinem Bild von Mensch und Gesellschaft Recht hat. Die gelebte Wirklichkeit scheint immerhin dafür zu sprechen. Bevor man sich diesem Denken anschließt, ist es nicht unwichtig, zu dem oben genannten theoretischen Dilemma des monistischen Materialismus zurückzukehren. Sein theoretisches Dilemma besteht darin, materialistischerseits ein Jenseits, also ein Nichtmaterielles, für Wissen postulieren zu müssen und dann noch die Wirksamkeit dieses Wissens in dieser Welt erklären zu müssen. *Adams* weicht angesichts dieses Dilemmas in der Theorie, das er wohl einsieht, auf eine »Als-ob-Methodologie« aus; er agiert »als ob« Wissen von dieser, unserer Welt wäre<sup>22</sup>. Diese Widersprüchlichkeit bietet den theoretisch Interessierten unter uns sicher die Möglichkeit einer »bestimmten Verneinung«. In ihr muß aber auch folgendes bedacht werden: Wenn eine solche Verneinung erfolgreich in eine neue Bejahung einmündet, zeigt sich in dieser Bejahung eine solche »Umwertung von Werten«, die selbst den Stellenwert des Theoretisierens einschließt. Es zeigt sich dann, was kultivierter Materialismus immer schon gewußt hat, nämlich daß der Natur der Primat gehört und nicht unserem Theoretisieren.

Gehen wir zunächst einer »bestimmten Verneinung« des Monismus nach!

Es ist sicherlich haltbar, mit *Adams* zu sagen, daß Information in der Strukturierung von Materie liegt<sup>23</sup>. In dem Sinne ist materielle Struktur Grundbedingung von Sprache, Geräuschen, Farbe, ja aller Stofflichkeit und deren Dissipation. Während die Ausbreitung dieser Strukturweisen höchst unterschiedlich sein kann (einige mangeln ihrer scheinbar ganz, andere – Licht – sind von enormer Geschwindigkeit), verbindet diese Dissipation alle Teile der Natur, wengleich mit höchst unterschiedlichen Konsequenzen. Sie ist das einigende Band aller Natur (das *Goethe* »analogia entis« nannte). In diesem Aufeinanderwirken gewinnt dieser energetische Fluß überhaupt erst sein Sein. Beispielsweise wären die Wellen des Wassers nicht ohne Wind. Wind wäre nicht einmal, gäbe es nichts anderes, auf das er wirken könnte. So wird denn auch Licht erst im Auge zur Farbe. In dem, was landläufig als Informationsfluß bezeichnet wird, trifft strukturierte Materie durch die Sinne auf menschliche Hirnzellen und veranlaßt sie, Signale zu Symbolen zu »erhöhen«. Nur in diesem Zusammenkommen entstehen sie, entstehen Denken, Wissen, Werte, kurz Kultur. Die »bloße« Natur hat keine Bedeutung, man kann weder sie noch Kultur im Hirn finden, aber im Zusammenkommen von Strömen in der Natur »da draußen« und den von ihnen ausgelösten menschlichen Hirnströmen entsteht sie<sup>24</sup>. Trotz dieser Einsicht klafft für den Monismus an dieser Stelle die Lücke zwischen Geist und Materie auf. Obwohl er so nah dran ist, verpaßt er es, Geist als Form von Natur zu fassen. Statt dessen, sich selbst monistisch im Weg stehend, gibt er sich in die Gefahr, einen Geist-an-sich postulieren zu

22 *Adams*, op. cit., 1975, p. 9, 75 ff.

23 *Ibid.*, p. 113 ff.

24 *Gerhard Roth*: Das Gehirn und seine Wirklichkeit, Frankfurt 1994, S. 278 ff. unterscheidet hier zwischen »Realität« und »Wirklichkeit«.



müssen. Den aber kann er nicht erklären, und den dürfte es nach seiner eigenen theoretischen Setzung auch nicht geben. Da Mentales aber menschliches Leben in schwer zu leugnender Weise beeinflusst, muß Sozialforschung Mentales zu erfassen suchen. Deswegen ist *Adams*, wie erwähnt, genötigt, eine »Als-ob-Methodologie« herbeizubemühen.

*Adams*, der dieses Dilemma deutlich sieht<sup>25</sup>, sieht zusätzlich, daß der Monismus es nicht erklären kann, warum bestimmte Energieströme (übrigens eine höchst begrenzte Zahl unter ihnen) das Hirn zum »Zünden« anfeuern. Spontaneität (schon von Kant bemüht, aber nicht ergründet), dieser vor jeder Entscheidung liegende, »bloß« Natur seiende Wille, ist ihm seinem Ursprung nach theoretisch genau so fremd wie der »Geist-an-sich«. In anderen Worten: Was *Adams'* Monismus versäumt voll zu erfassen, ist auch hier das Zusammenkommen verschiedener Aspekte von Natur, nämlich der Natur außerhalb des Menschen und der in ihm. Dieses Versäumnis aber liegt an dem widerspruchsgeladenen Schritt, daß *Adams*, der Materialist, dem Denken den Primat gibt, wie jetzt zu zeigen ist. Daraus folgt »natürlicherweise«, daß das Denken die Natur des Menschen für sich einspannt und damit unweigerlich den Zusammenhang aller Natur unterdrückt – nicht abschafft! – und sie gleichzeitig dem egofokalen Instrumentalismus preisgibt. Denken aber ist nicht das alles Verbindende, der Verbund der Natur ist es.

Auf der »rein theoretischen Ebene« (was immer das ist) drückt sich der Primat, den *Adams* dem Denken gibt, darin aus, wie *Adams* Wissen und Werte zueinander in Beziehung denkt, nämlich einseitig<sup>26</sup>. Sein Argument verläuft etwa folgendermaßen:

Werte als expliziert Bevorzugtes unter Alternativen müssen als solche sicherlich auch gedanklich konzipiert sein; erst dadurch gelten sie, haben sie Bedeutung – und werden sie manipulierbar. Für *Adams* indes hat die Verbindung zwischen Werten und Wissen ihren Ursprung im Wissen, nicht umgekehrt, also nicht im körperlich Gewollten. So hält *Adams* es denn auch nicht für nötig zu explorieren, ob denn das, was gewußt wird, also Begriff ist, nicht zuerst einmal zu wissen gewollt werden muß; also gewußt werden muß aus Spontaneität heraus. Das gedankliche Versäumnis, der Spontaneität den Primat in der Erkenntnis zuzubilligen, setzt Gewolltes und damit Bewertetes in ein falsches Verhältnis zum Wissen. Dann wird, wie es bei *Adams* (und in der Praxis geschieht), die im Wissensaufbau und im Lernen immer zuerst erforderliche Spontaneität auf den zweiten Platz abgeschoben und auf das gelenkt, was ihr nicht zunächst liegt, aber auf eben diesen zweiten Blick von Nutzen, also von Wert scheint<sup>27</sup>. Spontaneität steckt dann nur verkrümmt in der Begriffsbildung, in der sich diese beiden dann auch fremd bleiben. Wie in der Praxis zu beobachten und von *Adams* theoretisch begründet, kann man die Spontaneität in der Tat zur Dienerin des Denkens machen. Spontaneität als innere Natur wird dann jedoch zum Opfer von Kultur. Wie die äußere Natur wird dann auch die innere ausgebeutet und abgenutzt.

Obwohl es *Adams* danach drängt, Kultur als Erhöhung (»elevation«) der Natur zu erfassen – *Goethe* spricht hier von »Steigerung« –, bleibt *Adams* in der Separierung von Materie und Geist stecken.

25 Siehe *Adams*, op. cit., 1975, p. 9, 197, 113 ff.; op. cit., 1988, p. 9 f., 81, 84.

26 Sixel, op. cit., 1991, p. 202.

27 Friedrich W. Sixel: Zur Logik der Sozialwissenschaften und zur Natur des Menschen, in: Heinz Eidam, Wolfdietrich Schmied-Kowarzik: Kritische Philosophie der gesellschaftlichen Praxis, Würzburg 1995, S. 333 f.

Bezeichnenderweise passiert ihm das, weil er die Durchgängigkeit der Verbundenheit aller Teile der Natur als konstituierendes Moment jedes ihrer Teile, auch des Menschen und seiner Geistigkeit, nicht hinreichend begreift. Wer in dieser Hinsicht nicht voll ausgreift, dem wird sich das Denken »unter der Hand« verdrehen. Die Synthese von Mensch und Natur nicht auch in der Produktion der Symbole zu sehen und zu würdigen, rückt den Monismus in die Nähe des vulgären »Materialismus« und macht ihn zur »real existierenden« Theorie heutiger Praxis. Dies muß die Praxis dann noch leugnen. Wer will schon »Materialist« sein? So können wir denn gegeneinander wirtschaften und konkurrieren, als ob wir, dies mit allen möglichen längst abgenutzten Ideologien untermauernd, über der Natur stünden. Ihr unvermeidlicher Verschleiß eröffnet dann die Möglichkeit, neoliberal Besorgnis um die »Umwelt« zu bekunden, wissend, daß das nicht mehr als ein sensitiv anmutendes Mittel zur Förderung der eigenen Karriere ist.

Die vom Monismus in einem wichtigen Aspekt vernachlässigte Inspektion der Beziehung zwischen den Energie-Informations-Strömen außerhalb unseres Hirns und denen in ihm bringt zutage, daß die »Steigerung« dieser Ströme ins Symbolische sich dem Besonderen im Menschen verdankt. Das Feuern der Neuronen ist nicht nur Teil der Körperlichkeit, die wir mit anderen Lebewesen teilen, dieses Feuern geschieht auch in einem Geordnetsein, das sich aufbaut in unvermeidlich individuellem Umgang mit der Natur um uns, eingeschlossen der im Mitmenschen; ohne sie fände Sprechen in »100%-feed-back-loops« tierischer und maschineller Kommunikation statt<sup>28</sup>. Dieser Weg des Begreifens der notwendigerweise individuellen geistigen Produktivität versucht nicht, Materie und Geist in ein Einerlei zu implodieren, aber es erlaubt, den Bezug zwischen Materie und Geist in einer Dialektik zu erfassen, die selbst in der Natur gegründet ist.

Hier sei zunächst hervorgehoben, daß eine solche Dialektik es nachvollzieht, daß das Symbolschaffen im Wissen, Denken und Bewerten) nicht aus dem bloß mentalen Anwenden eines im Hirn von vornherein festgelegten und überindividuellen Bezugsrahmens (*Kants* »Kategorien« etwa) auf die »Welt da draußen« entsteht, sondern aus dem Verwandtsein innerer und äußerer Energie, einem Verwandtsein, das jeder einzelne von uns in singulärer Weise in sich trägt. Wissen und Wissenwollen (Spontaneität) entspringen dem Energiefluß ein und desselben Agenten, nämlich der menschlichen Körperlichkeit. In der Dynamik zwischen Wissen und Wollen bildet Wissen die Antithese zum Wollen als dem Primären, als der These. In dieser Dialektik hebt das Wissen den Willen in sich auf und verißt nicht, wem es sich verdankt. Symbolisches Arbeiten manifestiert sich dann in gewollten energetischen Formen, wie etwa in Musikstücken, Gedichten, großartigen Bauten, köstlichen Speisen und anderen Produkten. Hier wird gewollt, was gemacht wird, und hier weiß man, ja hier macht man, was man will. Energie (Materie, Natur) bleibt hier »das Übergreifende« zwischen These und Antithese, während Geist-an-sich und der Materie-Geist-Gegensatz in Regionen verschwinden, die sowieso unbehausbare sind. Damit lösen sich auch die falschen, wenn auch im Abendland seit langem tradierten

28 Siehe Sixel, op. cit., 2001, p. 103 – 126.

Antagonismen von Denken und Tun auf. Wo Theorie und Praxis sich so separieren, und erstere so zur bloßen Ideologie wird, die nur im Kopf existiert, da ist nicht nur »etwas faul im Staate Dänemark«, sondern überall.

Wenn all dies nicht verkehrt ist, dann gehört in Politik und Wirtschaft, im täglichen Umgang, in der Erziehung und in anderen Bereichen vielmehr der Primat, was derzeit unter der Decke von bloß intellektuell (also instrumentalistisch) für wichtig Gehaltenem verborgen liegt. Dies hervorzuholen erlaubt meines Erachtens, fortschrittliche Politik, Wirtschaft, Erziehung etc. zu betreiben. Werden diese doch dann betrieben aus einem Denken, das nicht mehr auf dem Kopf steht! Dies, also den im Abendland seit Tausenden von Jahren verpönten Schritt zu tun, nämlich den Primat der Natur willig anzunehmen, gibt Politik, Wirtschaft, Wissenschaft – ganz zu schweigen von Demokratie, Gerechtigkeit, Gemeinschaft usw. – neuen Sinn und Wert. Eine »Umwertung aller Werte« muß von dieser neuen Radikalität sein; ohne sie kann keiner dem Neoliberalismus den Wind aus den Segeln nehmen. Mit Geringerem bleibt der Linken heute der gleiche Status, den der Rechtsradikalismus hat: den der Reaktion.

Was neue Radikalität praktisch bedeutet, kann ich hier nur ganz grob skizzieren. Belassen wir es bei Andeutungen zu Aufgaben linker Politik neuen Typs!

Da es jenseits aller Frage zu sein scheint, daß wir jetzt vor der Alternative stehen, entweder ein Leben aus »motivationslosem Akzept von Fakt und Norm« (Luhmann)<sup>29</sup> zu betreiben oder nicht, und mit Wahl des ersteren unweigerlich Neoliberalismus »einkaufen« (ich lasse hier aus, daß es schon falsch ist, dies als »Wahl« zu empfinden), müssen wir auch wissen, daß wir uns damit das *Midas-Syndrom* perpetuierter Freudlosigkeit einholen mit allen oben skizzierten wüsten Folgen. Sicherlich bedeutet die Option (wenn man sie »motivationslos« so nennen will) für ein Leben aus unverdrehter Spontaneität ein Leben voll Leidenschaft, das entsprechend auch voller Leiden neben vielleicht nur kurzen Freuden sein kann. Aber muß das letztere die Folge dieser »Wahl« sein? Die Antwort darauf ist klar, nicht erst seit *Marx*, sondern schon seit *Rousseau*: Nein! Diese Antwort zu leben verlangt indes Kultivierung der Natur im Menschen als einer *conditio sine qua non*<sup>30</sup>. Ohne sie kein neuer Mensch, keine neues Leben, keine neue Politik usw.

Wenn all dies richtig ist – und vieles spricht dafür –, dann wäre es die vornehmliche, das heißt grundlegende, Aufgabe der Politik, zur Kultivierung des Menschen praktisch beizutragen, und – simultan – in den jetzt bestehenden tradierten politischen Arenen sich dafür einzusetzen, Räume für diese Kulturarbeit zu erhalten, wenn nicht gar zu erweitern. Hier wird Politik zu einer *Résistance* gegen das Jetzt und für das Noch-nicht in ihm. Anders hat Politik keine andere Zukunft, als dem Instrumentalismus zu frönen, und das als bloß reaktionäre Opposition, die gern selbst an der Macht wäre. Denken wir nur an »Die Grünen«! Appelle an Gerechtigkeit, gar in der heutigen Wirtschaft, an Demokratie, emanzipatorische Werte und dergleichen können dann nicht anders vom Volk verstanden werden als das, was sie derzeit auch objektiv sein müssen: ideologisch angetriebene Förderbänder für wortbeflissene Karrieristen.

29 Habermas, Luhmann, op. cit., 1971, S. 144.

30 Dies führt zurück zu Jean-Jacques Rousseaus Begriff von Erziehung und dem Primat des Guten in der menschlichen Natur; siehe hierzu vor allem sein »Emile«.

Wer Zukunft will, kann nicht auf Vergangenes zurückfallen. Der jetzt historisch erreichte Stand wie immer falscher Individuation, Nüchternheit, Wachsamkeit (»Auf-Draht-Sein«), Beweglichkeit (»Flexibilität«) etc. muß »aufgehoben« werden in eine dann Freiheit stiftende Zukunft für alle, die jetzt vereinzelt und »beladen sind«. Einsicht in diese Erfordernis schließt das materiell-körperlich gelernte Wissen ein, daß in diesem Bemühen um Zukunft die Theorie (Weltanschauung, Philosophie) ihren Primat verloren hat. Theorie kann nur, mitsamt neu verstandener Werte, aus der Praxis entstehen, falls wir uns beim Tun – in neuer Wachsamkeit – »über die Schulter sehen«. Deswegen ist jetzt nichts so wichtig, wie Raum für freies Tun zu schaffen beziehungsweise zu erhalten. Dort können Menschen dann die Zukunft erlernen, ohne welche die Politik nur verdrehte Wiederholung von längst Vergangem in sinnentleerter Demokratie ist.

Einsicht in diesen Umstand mag nicht neu sein, aber, wie zum Beispiel *Rudolf Bahro* wußte und praktizierte, sie muß aus dem körperlich-materiell gegründeten Verneinen des Status quo erwachsen. Entscheidend ist, nicht mehr so leben zu wollen wie bisher. Menschen dieses Willens gilt es, auf Freiheit hin zu sammeln. Und darunter zählen auch, wie immer in ihrer Ablehnung verkehrt liegend weil bloß reaktionär, die Menschen des Rechtsextremismus. Auch sie hinüberzugewinnen in Räume neuer Praxis, ist Aufgabe neuer Politik in neuer Weise, das heißt nicht durch Rede, Schulung und Werbung, sondern durch transparentes Tun in Stätten neuer Produktion – sei es von Nahrung, Maschinen, Musik oder Bildern. Erst wenn wir erlöset aussehen, wird man unserer Erlösung glauben.

**Italien:  
das Buch zur Wahl**

**Soeben erschienen:**

**CHRISTIAN CHRISTEN  
Italiens Modernisierung  
von rechts.**

**Berlusconi, Bossi, Fini oder  
Die Zerschlagung  
des Wohlfahrtsstaates**

**dietz berlin 2001  
Schriften 10 der  
Rosa-Luxemburg-Stiftung  
ISBN 3-320-02028-5  
167 Seiten, 29,80 DM**