

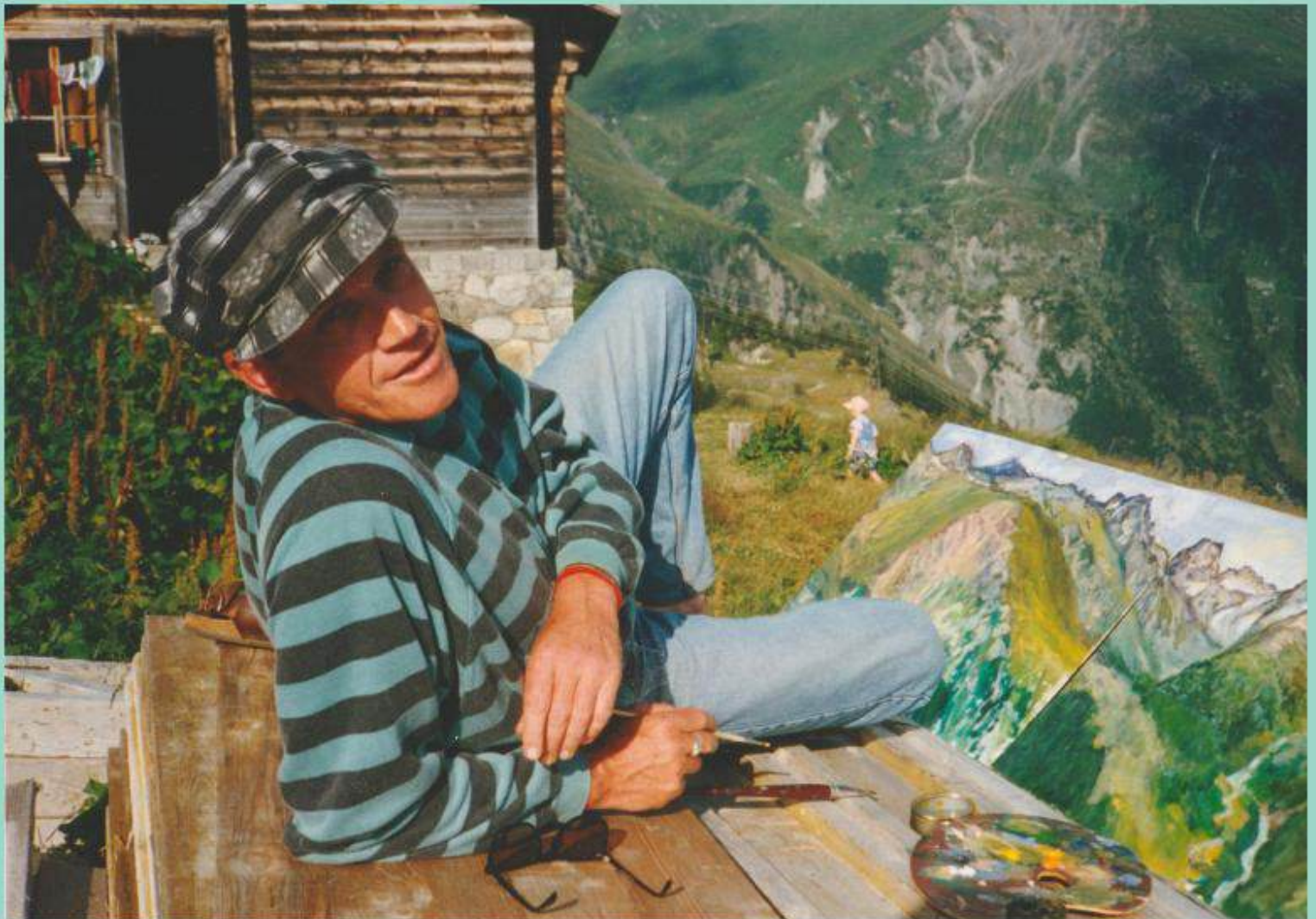
Hilar Eggel (Hrsg.)

Guido Hischier

Soziologe/Philosoph

Künstler/Maler

Engagierter Zeitgenosse



Hilar Eggel (Hrsg.)

Guido Hischer

Soziologe/
Philosoph

Künstler/
Maler

Engagierter
Zeitgenosse

BÜCHER-WELTEN

Impressum:

© Bücher-Welten 2025
c/o Hilar Eggel, Mühleweg 3, CH-3904 Naters
E-Mail: hilar.eggel@bluewin.ch

Druck: Valmedia, Visp
Satz: Renata Werlen / Roland Zimmermann
Lektorat: Hilar Eggel
Umschlagsfoto: Guido Hischier
Alle Rechte vorbehalten

Nicht vom Zentrum aus geschieht die Entwicklung,
die Ränder brechen herein.
'Seht da kommt der Träumer her.'
Morgen beherrscht er das Land.
'Der Stein, den die Bauleute verworfen haben,
ist gesetzt worden zum Eckstein.'

(Zitat von Ludwig Hohl, aus: Das fast alles anders ist, Olten 1967.)

„Die Kritik der Religion endet mit der Lehre, dass der Mensch das höchste Wesen für den Menschen sei, also mit dem kategorischen Imperativ, alle Verhältnisse umzuwerfen, in denen der Mensch ein erniedrigtes, ein geknechtetes, ein verlassenes, ein verächtliches Wesen ist.“

*(Karl Marx, Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie.
Einleitung, MEW 1, Berlin 1976)*

Zwei Wege sind gangbar
zur Vorbereitung
grundlegender Veränderungen
Der eine Weg ist
die Analyse der konkreten
historischen Situation
Der andre Weg ist
die visionäre Formung
tiefster persönlicher Erfahrung

*(Peter Weiss, Hölderlin. Stück in zwei Akten.
Frankfurt am Main 1991)*

...und sie legen den Blumen Handschellen an.

(Fernando Arrabal)

Inhalt

Vorwort / Einleitung	7
----------------------	---

Erster Teil:

Guido Hirsch als Soziologe

A) Vom Bergler zum anerkannten Soziologen	11
1. Politische Regimes in Entwicklungsländern	14
2. Abschied von der Entwicklung?	16
3. Die neokoloniale Weltordnung der Gegenwart	27
4. Zum Zustand der Weltgesellschaft nach Rio	36
5. Der Soziologe im Spannungsfeld zu seiner Gesellschaft	43
6. Der politische Stil in der Schweiz	45
7. Helvetozentrismus und imperialistische Wirklichkeit: Thesen im Anschluss an „Das Schweizer Imperium“ von Jean Ziegler	54
8. Die nationale Rechte als Herausforderung für das politische Regime	56
9. Soziale Ungleichheit in der Schweiz	58
10. Wahrnehmung der sozialen Ungleichheit in der Schweiz	65

Zweiter Teil:

Guido Hirsch als Philosoph

B) Die hereinbrechenden Ränder und die Weltgesellschaft	73
1. Hegel und die Weltgesellschaft	76
2. Die Dialektik der entfremdeten Arbeit bei Marx	88
3. Philosophie als Besinnung auf den Menschen	97
4. Unterwegs im Denken und Tun	98
5. Das Menschenbild des Existentialismus	102

Dritter Teil:

Guido Hischier als Künstler und Maler

C) Landschafts-Bilder ohne Staffage als Markenzeichen	119
♦ Grimsel – Panorama	122
♦ Seelisberg – Panorama	
♦ Briglina – Panorama	
♦ Aletschgletscher / Belalp	131
♦ Glishorn / Hübschhorn	133
♦ Mittleres Aaremassiv	134
♦ Zürichsee – Panorama	136
♦ Pilatus und Rigi	139
♦ Alpstein / Eiger – Mönch – Jungfrau	140
♦ Simplon – Panorama	141
♦ Gerental	143
♦ Laggintal – Panorama	144
♦ Matterhorn	147
♦ Vollmond über Uri	149
♦ Höhenfeuer	150
♦ Dampfbahn	151

Vierter Teil:

Guido Hischier als engagierter Zeitgenosse

D) Ästhetik des Widerstands	155
a) Kultur und Politik	157
1. Laudatio	157
2. Einblick ins Skizzen-Buch	158
3. Performance: Die Beamstensammlung	166
4. Performance: Der Idaplatz und der Schutzengel	169
5. Performance: Die Blumenfrau in Öl	172

6. Performance: Das Matterhorn im Zeichen der Zeit	173
7. Performance: Der Coiffeurladen	176
8. Performance: Circus Salami	177
9. Die schlafenden Hunde von Chile	180
10. Die doppelte „Rahmung“ des Ukraine-Krieges	185

b) Kritik, Aufbruch und Hoffnung	189
1. Nachdenken über „Heimat“	189
2. Peter Heintz zur 68er Jugendrevolte	193
3. Popkultur zwischen Politik und Kommerz	196
4. Studentisches Protestpotential und Repression	199
5. Unsere kleine Kulturrevolution im Oberwallis (1965 – 1975)	201
6. Zur Politik des KO in der ersten Hälfte der 1970er Jahre	204
 c) Tod und Liebe	 206
1. Abschiedsworte für Peter Graf	206
2. Abschiedsworte für Peter Heintz	212
3. In Memoriam Pierre Franzen	214
4. Die sieben Todsünden	217
5. Mitten im Leben sind wir vom Tod umgeben	222
6. Opera Mortadella	224
7. Where have all the Flowers gone?	230
 Nachwort und Ausblick	 232
Literaturverzeichnis	238
Verzeichnis der Bilder und Gemälde	239

Vorwort

Zum siebzigsten Geburtstag hat Ernest Adam Wyden die grundlegende und ausführliche Dokumentation „Guido Hischier: Leben und Werk“ veröffentlicht. Sie war ausdrücklich an Freunde und Freundinnen, an Verwandte und Bekannte gerichtet. Ich habe die Dokumentation gelesen und sie war auch wegweisend für meine Publikation. Ich war aber auch der Meinung, dass ein breiterer Leserkreis angesprochen werden sollte. Deshalb machte ich mich an die Arbeit und veröffentliche nun die ihnen vorliegende Publikation. Ausdrücklich bedanke ich mich für die Vorarbeiten bei Adam, die er als Dokumentarist geleistet hat. Die Dokumentation ist wegweisend und sie hat mir viel mühsame Arbeit erspart.

Je länger ich mich in die Materie vertieft habe, umso mehr fragte ich mich, warum die Werke und Bilder von Guido Hischier ein so stiefmütterliches Dasein fristen. Irgendwie erinnerte mich diese Wahrnehmung an die biblische Feststellung, dass „ein Prophet nirgend weniger gilt denn in seinem Vaterland und in seinem Hause“.

Deshalb entschloss ich mich, den Fokus auf die produktiven und innovativen Arbeiten zu legen, die Guido Hischier sowohl als Soziologe / Philosoph wie auch als Künstler / Maler und als engagierten Zeitgenosse kennzeichnen. Ob mein Vorhaben geglückt ist, soll die Leserschaft beurteilen. Jedenfalls wünsche ich viel Spass bei der Lektüre.

Guido trägt genug Potential in sich, um Eigenständigkeit, Vitalität und ein gesundes Mass an Wut auszustrahlen, wie es sich für einen Bergler, der in die Fremde gezogen ist, auch gehört. Dazu zitiere ich ein Lieblingswort von ihm: „Heimat“ – verstanden allerdings nicht im seichten, platten Sinne wie es so viele Leute mit der Rütli-Mentalität verwenden. Die „Oberwaldner Tanne“, wie ein guter Freund ihn genannt hat, trotz der Kälte und dem Wind.

Vamos Caminando, machen wir uns auf den Weg, ist ein Charakterzug, der ihn seit frühester Zeit geprägt hat. Rückschläge musste er einige einstecken und die schmerzliche Erfahrung der Krankheit hat er in die Tochter der Freiheit umgemünzt, auch hier in tiefgründiger,

existentieller Art und Weise. Ein weiter Bogen spannt sich um ihn – den Soziologen, der er geblieben ist, bis hin zum Künstler, Maler und natürlich auch zum engagierten Zeitgenossen – oder: anders ausgedrückt: eine Persönlichkeit aufrechten Ganges.

Als Herausgeber habe ich für die Publikation vier Teile gewählt, die jeweils mit einleitenden Gedanken versehen und darauf ausgerichtet sind, die Leserschaft in die Umwelt von Guido Hischier zu entführen. Ich hoffe, dass sie nicht nur hilfreich, sondern auch aufschlussreich sind.

Im Teil I und Teil II habe ich die soziologischen und philosophischen Essays und Aufsätze gesammelt, die Guido Hischier im Verlaufe der Zeit veröffentlicht hat.

Im Teil III veröffentliche ich die Bilder und Panoramen, die er gemalt hat. Grundlage für diesen Abschnitt bildete die Dokumentation von Ernest Adam Wyden.

Abschliessend begegnen wir im IV. Teil Guido Hischier als gesellschaftspolitisch engagierten Zeitgenossen.

Last but not least bedanke ich mich ganz herzlich für die Mitarbeit am Lay-out und die Erstellung der Druckvorlagen für die verschiedenen Panoramen bei Renata Werlen, Roland Zimmermann und Andreas Summermatter, die mir viel zeit- und nervenaufreibende Arbeit abgenommen haben.

Der Herausgeber: H.E.



Erster Teil

**Guido Hischer
als Soziologe**



Vom Bergler zum anerkannten Soziologen

Guido Hischier hatte schon in seiner Jugend, als er viele Sommer lang in Oberwald die Kühe und Schafe hütete, immer ein Packpapier oder Ähnliches im Rucksack, worauf er Feldmäuse, Murmeltiere, Gämsen und gelegentlich auch einen Adler zeichnete. Diese flinken, beweglichen und unbekümmerten Tiere waren für ihn Symbole der Freiheit. Als junger, malender Mann entschied er sich nach anfänglichem Zögern - er wollte neben dem Malen noch Physiker werden -, Soziologie, Philosophie und Psychologie in Zürich, Konstanz, Berlin und in den USA zu studieren. Er schrieb und veröffentlichte Mitte der achtziger Jahre unter dem Patronat seines hoch geschätzten Lehrers Peter Heintz die Doktorarbeit über politische Regimes in den Entwicklungsländern.

Guido Hischier ist von Beruf aus Soziologe und hat auch in der Malerei mit visuellen Mitteln soziologische Aspekte darzustellen versucht. Anfangs der neunziger Jahre bis in die Neuzeit hat er soziologische Texte geschrieben und verfasst. Dass er vielen Leuten vor allem nur als Maler bekannt ist, hängt wohl auch damit zusammen, dass seine soziologischen Texte nicht im „Hand-um-drehen“ zu begreifen und zu verstehen sind. Deshalb habe ich mich, bei der Redaktion des Buches, auch ernsthaft gefragt, ob ich den Soziologen und Philosophen am Anfang des Buches zu Wort kommen lassen soll, oder ob ich doch nicht besser fahren würde, wenn ich die nicht so leicht verständlichen soziologischen und philosophischen Texte hinter den farbigen, aber trotzdem doch aussagekräftigen Bildern und Gemälden abdrucken lasse.

Ich habe mich für den Soziologen und Philosophen entschieden, weil ich überzeugt bin, dass seine Texte noch nicht die notwendige Anerkennung und Bedeutung erlangt und bisher in der Leser- und Medienlandschaft doch eher ein Mauerblümchen-Dasein eingenommen haben.

Denken aus der Perspektive von unten oder die Analyse von den hereinbrechenden Rändern her

In der verklausulierten und komplizierten Sprache der Soziologie braucht es viel Geduld, um „das soziologische Paradigma“ zu entschlüsseln. Wer diese Mühe auf sich nimmt,

wird reichlich belohnt, weil das verstrickte Denken eines Soziologen oder vielmehr einer soziologischen Schule „tiefe Wahrheiten“ in sich birgt. Es ist nicht von ungefähr, dass er seinen Lehrer, nämlich Peter Heintz „verehrt“ hat. Es war für ihn ein Schock als sein tief bewunderter Lehrer plötzlich und unerwartet starb. Zu sehr hatte ihn sein Denken beeinflusst und geprägt. Den Paradigmawechsel, nämlich den Ausgangspunkt der gesellschaftlichen Analyse in der „Perspektive von unten“ konsequent durchzuführen und ihn auch konsequent von der „Perspektive von oben“ d.h. dem Macht- und Herrschaftsdenken zu unterscheiden, hat er ansatzweise zuerst in der Gymnasialzeit im Kollegium Spiritus Sanctus in Brig und später unter dem Einfluss seines Lehrers vollzogen. Wenn er beschreibt, wie er in den Jugend- und Gymnasialjahren, später dann auch in der Welt der Erwachsenen „gezüchtigt“ worden ist, ist der Eindruck wohl zutreffend, dass diese „Praxis des Züchtigens“ ihn tief in der Seele getroffen hat und wohl immer noch trifft. Fürwahr waren diese Erfahrungen eine „Schule fürs Leben“.

Trotzdem aber schreibt er von der Studien- und der Forschungszeit wie folgt: „Nach Abschluss meiner Studien war ich viele Jahre in der soziologischen Grundlagenforschung über die gegenwärtige Weltgesellschaft und deren Wandel tätig, habe aber auch an anderen Projekten mitgearbeitet wie z.B. über die soziale Ungleichheit in der Schweiz und auch eine Antwort darauf zu geben versucht, wie sie von den unmittelbar Betroffenen wahrgenommen wird. Es war für mich eine faszinierende Zeit.“

Im Folgenden drucken wir Artikel ab, die er als Soziologe an der Universität und dann auch in späteren Jahren – vor allem in der Zeitschrift „Widerspruch“ - veröffentlicht hat. Dabei fällt auf, dass er Essays nicht nur zur „Weltgesellschaft“, sondern auch zur Analyse der „(schweizerischen) Politik“ bzw. der sozialen Ungleichheit und deren Wahrnehmung geschrieben und verfasst hat.



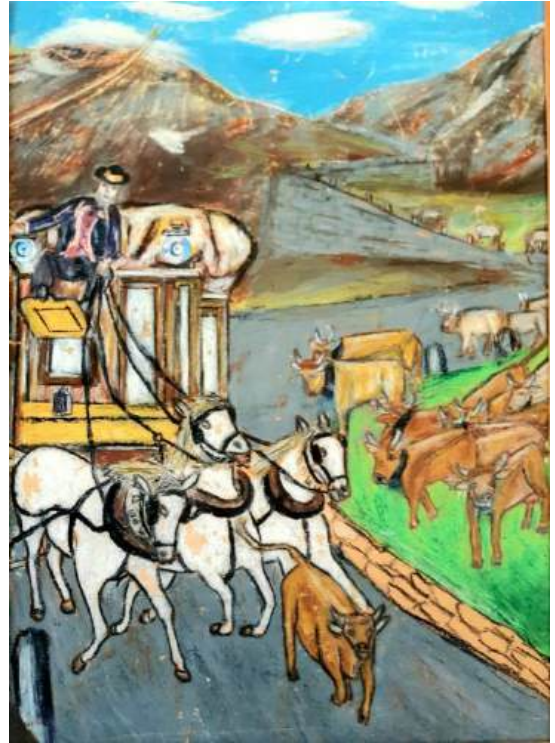
Der gute Hirte und seine Schafe

Bilder aus der Jugendzeit



Dädalus und Ikarus

**Bilder
aus der Jugendzeit**



Die Postkutsche



Symbol der Freiheit

1. Politische Regimes in den Entwicklungsländern

Guido Hirsch veröffentlichte im Herbst 1986 unter dem Patronat seines hoch geschätzten Lehrers Peter Heintz die Doktorarbeit über politische Regimes in den Entwicklungsländern. Im Vorwort schrieb er, dass er in der Dissertation den Versuch unternahme, den Entwurf seines Lehrers Peter Heintz zu einer Soziologie der Weltgesellschaft für eine vergleichende Analyse der politischen Regimes in den heutigen Entwicklungsländern **aus der "Perspektive von unten"** fruchtbar zu machen. Gleichzeitig würdigte er seinen Lehrer, weil dieser plötzlich und unverhofft verstorben war, mit folgenden Worten: *"Leider kann ich meinem intellektuellen Freund und Lehrer (er war unverhofft, plötzlich verstorben H.E.) für all das, was ich von ihm gelernt habe, an dieser Stelle nicht mehr danken. Da aber auch die Erinnerung eine Form der Begegnung ist, hat die vorliegende Arbeit ihren Zweck erfüllt, wenn sie den einen oder anderen Leser dazu motiviert, sich einen eigenen Zugang zum soziologischen Denken von Peter Heintz zu verschaffen. Dass das Potential des von ihm entwickelten Ansatzes zu einer Soziologie der Weltgesellschaft bisher nur in einem geringen Masse genutzt worden ist, hat zweifellos auch mit den politischen Implikationen dieses Ansatzes zu tun, denen man sich aus Gründen der Opportunität, sprich des Konformismus mit der bestehenden Macht, nicht zu stellen bereit ist."*

Die Analyse aus dem Blickwinkel der Weltgesellschaft

Den Ansatz zur sozialwissenschaftlichen Forschung bzw. das Projekt über den Strukturwandel der gegenwärtigen Weltgesellschaft hat Guido Hirsch nicht nur nie aufgegeben, sondern ihn konsequent weiterverfolgt und vertieft. So betont er mit klaren und unmissverständlichen Worten: *"Als Ausgangspunkt für die Konstruktion (des) theoretischen Bezugsrahmens diente uns die Vorstellung, dass die Entwicklungsländer bzw. deren Bevölkerungen Teil der Weltgesellschaft sind und dass demzufolge die Bedingungen, unter denen sich diese Gesellschaften reproduzieren, nicht unabhängig vom Zustand und Wandel dieses weltweiten Interaktionsfeldes gesehen werden können. Allerdings erweist sich diese Vorstellung für die Beschreibung der z.T. enormen Wandlungsprozesse, die sich in diesen Ländern in den vergangenen bei-*

den Jahrzehnten vollzogen haben als ungenügend, wenn man die Weltgesellschaft ausschliesslich als Produkt der Verhaltenssteuerung durch die wirtschaftlich und politisch-militärisch mächtigen Akteure, d.h. aus einer "Perspektive von oben" betrachtet."

Anders gesagt: der Soziologe Hirsch hat in seinem wissenschaftlichen Ansatz die in Akademikerkreisen gang und gäbe vertretene "Perspektive von oben", der die Konstruktion eines vom Zentrum aus gesteuerten kapitalistischen Weltsystems zugrunde liegt, zugunsten einer Perspektive aufgegeben, welche den von der wirtschaftlichen und politisch-militärischen Machtausübung betroffenen Bevölkerungen weitaus grössere Handlungsspielräume innerhalb der Weltgesellschaft einräumt, als dies im Rahmen des imperialistischen Weltsystemansatzes der Fall ist. Das Modell der Weltgesellschaft, das sich die "Perspektive von unten", d.h. die Sicht der betroffenen Bevölkerungen zueigen macht, richtet entsprechend die Aufmerksamkeit vor allem auf das Verhalten jener Akteure, die nicht auf wirtschaftliche oder politisch-militärische Macht rekurren können und die aus diesem Grunde nicht so sehr an der Erhaltung des Status quo der weltweiten Herrschaftsstruktur, sondern an einer Änderung dieser Struktur interessiert sind. Ausgehend von diesem soziologischen Ansatz zieht er den Schluss: *"Die wichtigste Frage, die sich in diesem Zusammenhang stellt, ist die, ob ein solcher Strukturwandel der Weltgesellschaft von unten her auch auf dem Wege der Entlegitimierung bestehender Machtstrukturen durch politische Potentiale eingeleitet werden kann, die auf der Ebene der einzelnen nationalstaatlich organisierten Gesellschaften in Erscheinung treten."* Er stellt dann auch fest, dass die Frage der Legitimität im Sinne eines Gegenpols zur Macht im Prozess des soziopolitischen Wandels in Entwicklungsgesellschaften im Vordergrund steht und auf der Basis von Werten diskutiert werden muss, die als eine Folge von weltweit ähnlich ablaufenden Institutionalisierungsvorgängen für die verschiedensten nationalen Bevölkerungen relevant geworden sind. Diese Werte, allen voran der Wert der Entwicklung, aber auch die Menschenrechte, sollten demzufolge als Teil einer nach dem Zweiten Weltkrieg entstandenen Weltkultur betrachtet werden, welche „die

Grundlage für jene direkte Form der Vergesellschaftung im Weltmassstab darstellt, die wir mit dem Begriff der Weltgesellschaft zu fassen versucht haben."

Sozialstrukturiertes Bild der Weltgesellschaft

In seinen weiteren Überlegungen stützt sich der Soziologe dabei auf ein "sozialstrukturelles Bild der Weltgesellschaft", das insbesondere der enormen Ungleichheit in der Verteilung von materiellen und immateriellen Gütern auf die verschiedenen nationalen Bevölkerungen Rechnung trägt. Die Frage, ob und in welchem Ausmass diese objektiv vorhandene Ungleichheit von den betroffenen Bevölkerungen zugleich als ungerechtfertigt wahrgenommen wird und welche Verhaltenskonsequenzen daraus resultieren, ist in diesem Bild zentral. Bezogen auf die UNO und ihre Unterorganisationen stellt er fest, dass sie *"in dieser Phase, die mit den ersten beiden Entwicklungsdekaden nach dem Ende des Zweiten Weltkrieges zusammenfällt, einen wesentlichen Beitrag zur Strukturierung von politisch relevanten Entwicklungspotentialen geleistet haben, indem sie den Forderungen nach Entwicklung und politischer Autonomie weltweit"* nachgekommen sind.

□ Mitte der Sechziger Jahre setzten die wirtschaftlich dominanten Staaten eine Politik durch, die an die politischen Regimes in Entwicklungsländern andere Anforderungen stellten als eine endogene Entwicklung, nämlich zunehmende Exportorientierung, Öffnung für ausländische Direktinvestitionen und Konformität ihrer Wirtschaftspolitik □

Trend zur zunehmenden Entropie der Weltgesellschaft

Die wirtschaftlichen und politischen Probleme der gegenwärtigen Weltgesellschaft sind nach den Überlegungen von Hirsch *"zur Hauptsache durch einen endogenen d.h. selbstgesteuerten nationalen wirtschaftlichen Strukturwandel der Weltgesellschaft verursacht worden"*. Nur in einem sehr begrenzten Masse seien die legitimen Erwartungen der Bevölkerungen der Ent-

wicklungsländer eingelöst worden. Mit anderen Worten: die strukturellen Chancen der nationalen Aufwärtsmobilität haben sich weitaus schneller erschöpft, als man dies aus der Perspektive des früheren Entwicklungsparadigmas erwartet hätte. In den siebziger Jahren muss deshalb auch aufgrund der immer deutlicher sichtbar gewordenen Zerfallsprozesse von einem Trend in Richtung zunehmender Entropie der Weltgesellschaft gesprochen werden. *Im Anschluss an Heintz haben wir deshalb die These vertreten, dass der Prozess der Erhöhung der Entropie auf Weltebene durch die tiefgreifende Entlegitimierung initiiert worden ist, welche die asymmetrische vertikale Arbeitsteilung in den Augen der Bevölkerungen der Entwicklungsländer erfahren hat.* Die Dominanz von partikulären Interessen verstärkte sich durch das System politisch-militärischer und wirtschaftlicher Macht.

Mitte der Sechziger Jahre setzten die wirtschaftlich dominanten Staaten in immer stärkerem Masse auch eine Politik durch, die an die politischen Regimes in Entwicklungsländern andere Anforderungen stellten als eine endogene Entwicklung, nämlich zunehmende Exportorientierung, Öffnung für ausländische Direktinvestitionen und Konformität ihrer Wirtschaftspolitik mit Bedingungen, welche die Abhängigkeit dieser Länder von der Weltwirtschaft verstärkten. Die Folge war, dass eine wachsende Zahl von Entwicklungsländern den genannten Anforderungen nicht genügen konnten und immer stärker gegenüber der Weltwirtschaft marginalisiert wurden. Angesichts der Tatsache, dass die in den Entwicklungsländern vorhandenen Klassenpotentiale nicht mehr in Entwicklungspotentiale transformiert werden konnten, wird man davon auszugehen haben, dass in den kommenden Jahren und Jahrzehnten mit vermutlich noch radikaleren sozialen Umwälzungen in diesen Gesellschaften zu rechnen sei, als dies bis anhin der Fall gewesen ist.

Sollten solche endogen determinierten Prozesse eines nicht-gerichteten Wandels von einem weltweiten Lernprozess begleitet sein, kann daraus im Prinzip wiederum eine gerichtete Bewegung in Form einer Entwicklung abgeleitet werden, die, in einem umfassenden Sinne verstanden, für die betroffenen Bevölkerungen **in Zukunft immer auch Befreiung** heissen wird.

2. Abschied von der Entwicklung?

Überlegungen zur Weltgesellschaft, zum transnationalen Kapitalismus und Entropie-Kolonialismus.

*Nicht vom Zentrum aus geschieht
die Entwicklung,
die Ränder brechen herein.
'Seht da kommt der Träumer her.'
Morgen beherrscht er das Land.
'Der Stein, den die Bauleute verworfen haben,
ist gesetzt worden zum Eckstein.'*

Zitat von Ludwig Hohl, aus:
«Das fast alles anders ist», Olten 1967

An der Weltwirtschaftsgipfelkonferenz vom Juli 1991 in London haben die Staats- und Regierungschefs der "Gruppe der sieben" (G-7) führenden Industrienationen (USA, BRD, Japan, Frankreich, Grossbritannien, Kanada und Italien) einen Katalog von gemeinsamen Werten (1) vorgeschlagen, der ihnen als internationale Grundlage für eine "Neue Weltordnung" dient. Dieser Katalog umfasst "Demokratie", "Legalität", "rationales Wirtschaften" und schliesslich die Menschenrechte. Mit Ausnahme der Menschenrechte handelt es sich bei diesen Werten um teilweise schon recht alte Ladenhüter, welche die "Perspektive von oben", d.h. der reichen westlichen Nationen zur Geltung bringen und diese universalisieren sollen. Der instrumentale Gebrauch, der die Entwicklungsländer in die von oben und aussen diktierte neoliberale Erwartungsstruktur zu integrieren versucht, ist Teil einer Strategie, die aus der Krise neokolonialen Weltordnung (2) herausführen soll.

Diese Strategie, um die aktuelle Krise zu überwinden, erscheint Guido Hirsch nun aber als höchst bedenkenswert, da der zentrale Wert "Entwicklung", der in der Vergangenheit wohl die einzige gemeinsame Verständigungsgrundlage für so etwas wie eine Gesellschaftsordnung auf Weltebene darstellte, im Katalog der Werte für eine "Neuordnung" der "Welt" verschwindet. Der Abschied vom Entwicklungsbegriff ist für ihn folgenswer, weil damit die soziostrukturelle Perspektive auf die Weltgesellschaft (3) und damit die "Perspektive von unten" ausgeblendet werde. Entwicklung werde nicht bloss als eine Frage der ökonomischen Rationalität, d.h. des "vernünftigen" Wirtschaft-

tens gesehen, sondern sei immer auch eine Frage der politischen Rationalität.

Wie Guido Hirsch schreibt, "kann man sich allerdings des Entwicklungsbegriffes nicht so einfach entledigen. Wenn man nämlich die Entwicklungsländer dazu auffordert, sich an die neue Erwartungsstruktur anzupassen, indem man diesen gegenüber dem Zusammenhang betont zwischen Menschenrechtspolitik, Respektierung demokratischer Spielregeln, weltmarktorientierter Wirtschaftspolitik auf der einen und Billiglohn-Attraktivität dieser Staaten für ausländische Investoren auf der anderen Seite, suggeriert man immer noch die Gültigkeit des Entwicklungswertes." Gerade in diesem Zusammenhang müsse man sich freilich fragen, betont Guido Hirsch, was unter Menschenrechtspolitik zu verstehen sei, wenn die Gewährung von Krediten von der Durchsetzung einer monetaristischen Wirtschaftspolitik à la IWF und Weltbank abhängig gemacht werde und man versuche, die Attraktivität eines "Entwicklungslandes" für ausländische Investoren durch die förmliche Aushungerung seiner Bevölkerung zu steigern. Wo bleiben die Menschenrechte, fragt er, wenn die von den sozialen und politischen Konsequenzen einer solchen "rationalen" Wirtschaftspolitik betroffenen Menschen an den Grenzen der reichen kapitalistischen Länder stehen und sich entwürdigenden Klassifikationskriterien unterziehen müssen, die darüber entscheiden, ob sie aufgenommen oder abgewiesen werden?

Guido Hirsch ist überzeugt, dass "die Krise der neokolonialen Weltordnung auf den von ihr selbsterzwungenen Verzicht auf eine nationale Entwicklung zurückgeführt werden kann." Der Preis für diesen erzwungenen Verzicht sei heute vom imperialistischen Teil der Welt (USA, Westeuropa, Japan) (4) in Form eines politischen Kontrollverlustes über die Dritte Welt zu entrichten. Nachdem das von oben in Gang gesetzte Modernisierungsprojekt gescheitert sei, sei auch die kollektive Forderung von unten nach einer "Neuen Weltwirtschaftsordnung" abgeblockt worden, die eine massive Umverteilung des Wohlstandes zwischen "entwickelten" und "unterentwickelten" Nationen angestrebt hatte." (5) Ein Kompromiss zwischen den beiden fundamental gegensätzlichen Prinzipien der sozialen Gerechtigkeit einerseits

und einer Aufrechterhaltung der weltweiten Ungleichheitsordnung auf der Basis der Profitmaximierung andererseits sei deshalb heute nirgends mehr in Sicht. Ein solch noch einigermaßen gangbarer Kompromiss sei im Rahmen der "meritokratischen" Weltordnung der fünfziger und sechziger Jahre mit Hilfe der UNO institutionalisiert worden. Seither habe sich die Funktion der UNO als eine weltweite internationale Institution für die Artikulation divergierender Interessen sichtlich verringert. Anstelle der UNO mache sich eine neue bellizistische Allianz von imperialistischen Staaten zum Anwalt einer "Neuen Weltordnung".

«Wo bleiben die Menschenrechte, fragt er, wenn die von den sozialen und politischen Konsequenzen einer solchen "rationalen" Wirtschaftspolitik betroffenen Menschen an den Grenzen der reichen kapitalistischen Länder stehen und sich entwürdigenden Klassifikationskriterien unterziehen müssen, die darüber entscheiden, ob sie aufgenommen oder abgewiesen werden?»

Die Krise der neokolonialen Weltordnung resultiere aber auch aus dem nahezu vollständigen Verlust der externen Legitimität der hochentwickelten westlichen Länder in den Augen der Entwicklungsländer und sie verschärfe damit den Nord-Süd-Konflikt. Diese Krise sei vielerorts erst nach dem Ende des Kalten Krieges zwischen den beiden Supermächten USA und UdSSR in ihrer vollen Tragweite sichtbar geworden. Durch den ökonomisch bedingten Rückzug der UdSSR aus den Konfliktregionen der Dritten Welt habe sich auch die bisherige Geometrie der Blockfreiheit verändert. An die Stelle der früheren Allianz zwischen Blockfreiheit und "Unterentwicklung" sei ein recht instabiles System von zwischenstaatlichen Beziehungen getreten, wodurch sich die Wahrscheinlichkeit von politisch-militärischen Konfrontationen zwischen diesen erhöht habe. Umgekehrt vermochte aber auch die vorübergehende Geschlossenheit einer imperialistischen Allianz zum Schutze der "internationalen Rechtsordnung" nicht darüber hinwegzutäuschen, dass weitere Ursachen von inter-imperialistischen Rivalitäten und protektionistischen Tendenzen bis hin zu offenen Wirtschaftskriegen geschaffen wurden. Wie Hirschier schreibt, ist bekannt, dass es im Verlauf der achtziger Jahre zu einer signifikanten wirt-

schaftlichen Machtverschiebung zugunsten Japans und Westeuropas auf Kosten der USA gekommen ist. (6)

Dies mag ein Grund dafür sein, warum die Teilnehmer aus Japan und Westeuropa am erwähnten Gipfeltreffen das Wort von der "Neuen Weltordnung" möglichst zu vermeiden suchten. Die beiden wichtigsten Bezugsrahmen für relative stabile zwischenstaatliche Beziehungen, nämlich das politisch-militärische System der beiden Supermächte einerseits und das System der Blockfreien andererseits, seien heute an einem Punkt angelangt, wo sie ihre frühere Rolle nahezu vollständig zugunsten von partikulären, national generierten Interessen verloren hätten. Das Vorherrschen solcher partikulären Interessen habe zu einem in hohem Masse instabilen System von zwischenstaatlichen Interaktionen geführt. Angesichts des entropischen Zustandes der gegenwärtigen Weltgesellschaft, mit dem die USA als die einzige noch verbliebene Supermacht konfrontiert ist, mag das Bedürfnis nach einer Neuordnung der Welt zum Zwecke der Stabilisierung dieser zwischenstaatlichen Beziehungen verständlich machen.

Wie soll dies aber bewerkstelligt werden, wenn der zentrale Baustein für eine einigermaßen akzeptable Weltordnung, nämlich die Entwicklung als Menschenrecht im Interesse der Bevölkerung fehlt? Was nützt es, auf Menschenrechte zu rekurren, wenn einem immer grösser werdenden Teil der Weltbevölkerung das Recht auf Entwicklung verwehrt wird, wenn mit anderen Worten Anti-Entwicklung (7) und "Entwicklung durch Vernichtung" zu systematischen Merkmalen einer neokolonialen Politik geworden sind, die sich ungebrochen und - alle gegenteiligen humanitären Beteuerungen Lügen strafend - durchsetzt? Ebenso darf nicht verdrängt werden, dass immer mehr Menschen auch in der sogenannten "zivilisierten Welt" des Westens und Nordens von formeller "Demokratie" und "Legalität" allein nicht mehr leben können!

Das Scheitern der Modernisierungsstrategie und die neue transnationale Kapitaldiktatur

Im Vergleich zum bitteren Vorgeschmack, den die gegenwärtige "Pax Mercatoria" dem Hunger in der Welt verleiht, hinterlässt die nun verflossene "Pax Americana" zumindest in der

Erinnerung einen geradezu süßen Nachgeschmack, eine Erinnerung, die freilich nicht allein durch Coca Cola und Kaugummi wachgehalten wird. Dass der Hunger als Waffe gegen die Armen eingesetzt wird, ist historisch nicht neu. (8) Dass dies aber heute in welteroberndem Masstab geschieht und gleichzeitig durch die angeblich universelle Moral einer "freien Marktwirtschaft" gerechtfertigt wird, ist ein noch nie dagewesener unerhörter Skandal. Diese "universelle" Marktmoral läuft auf die Argumentation hinaus, dass nur diejenigen essen sollen, die sich selbst ernähren können. Dass sich alle ernähren können, wenn die Produktionsmittel nicht in den Händen einiger weniger konzentriert sind, wird heute mehr denn je als eine Ideologie denunziert, obwohl dies im bevölkerungsreichsten Land der Welt, nämlich China, ganz offensichtlich immer noch eine Realität ist. Die "universelle" Moral eines Marktterrorismus, welcher nach dem Zusammenbruch der planwirtschaftlichen Systeme in Osteuropa und der UdSSR Auftrieb erhalten hat, verhüllt nur schlecht das Scheitern der durch die "Pax Americana" geprägten "meritokratischen" Weltordnung, die Entwicklung vor allem als Modernisierung nach westlichem Vorbild verstand.

Die Geschichte des Neokolonialismus (9) ist nach Hirsch zunächst die Geschichte des Umbaus der kolonialen, von Weißen beherrschten Kastensysteme in "moderne" Entwicklungsgesellschaften auf der Grundlage des legitimistischen Konzepts der Entwicklung. Das Scheitern der Strategie der Modernisierung, die ihren Zenit bereits kurz nach Mitte der sechziger Jahre überschritten hat, kann nun aber nicht einfach auf den externen Druck zurückgeführt werden, der durch die sich herausbildenden interorganisationellen Systeme der transnationalen Kapitalmacht auf die Entwicklungsländer ausgeübt worden ist. Die Modernisierungsstrategie hat nämlich im Verlaufe kurzer Zeit selbst die Bedingungen zum Scheitern dieser Strategie erzeugt, da die enormen Erwartungen, die durch die Modernisierung geweckt worden waren, für die überwiegende Mehrheit der Bevölkerung unerfüllt blieben und die schmale Minderheit an der Macht, die von der "Entwicklung" profitierte, sich schon sehr bald von den auftretenden Spannungen überfordert und bedroht fühlte. Erst die absehbaren sozialen und politischen Konsequenzen, die aus diesen Spannungen resultierten, haben dazu geführt, dass die Adressaten des Modernisierungspro-

jektes, die sog. "modernisierenden Eliten", dieses mit dem mehr oder weniger expliziten Einverständnis ihrer Mentoren zugunsten einer gänzlich neuen Form der Diktatur des Kapitals aufgegeben haben. Dieser fehlt im Gegensatz zum früheren Modernisierungskapitalismus jegliche Legitimationsgrundlage. Durch die Politik einer zunehmend technokratisch perfektionierten Repression, welche die Durchsetzung dieser neuen Kapitaldiktatur begleitet hat, konnte die Situation "vor Ort" zumindest teilweise "stabilisiert" werden, und zwar auf eine Art und Weise, die die siebziger und mehr noch die achtziger Jahre für die Menschen in weiten Teilen der Welt, wenn sie diese Repression überhaupt überlebt haben, zu verlorenen Jahrzehnten werden liess.

Wenn man heute, nachdem sich der transnationale Kapitalismus durchgesetzt hat, die Entwicklungsländer auffordert, sich dem Diktat der Weltbank und IWF-Rahmenbedingungen "freiwillig" zu unterwerfen, geben die Vertreter der Industrienationen damit indirekt zu, dass Repression auf die Dauer kein wirksames Instrument der Verhaltenssteuerung darstellt und dass man, ähnlich wie dies von den früheren Modernisierungstheoretikern vorgeschlagen worden ist, zu subtileren Herrschaftsmechanismen zurückkehren muss, die eine Internalisierung der Verhaltenserwartungen erlauben, die man an die Bevölkerung stellt. Nach dem Erachten von Guido Hirsch ist es aber ein gewaltiger Irrtum, zu glauben, dass mit dem Übergang zu Legalität und Demokratie auch die verlorene Legitimationsgrundlage wieder hergestellt wäre, die auf dem zentralen Wert der Entwicklung basierte.

Die zunehmenden Schwierigkeiten, die asymmetrischen Austauschbeziehungen zwischen Zentrum und Peripherie durch Entwicklung zu stabilisieren, sind der Ausgangspunkt des Nord-Süd-Konfliktes, der sich durch die zunehmenden Umweltschäden, die dem Industrialisierungsprinzip geschuldet sind, zusätzlich verschärft. Die "Widersetzlichkeit" der Peripherie, wie es Giovanni Arrighi bezeichnet, und deren Folgeerscheinungen, allem voran die durch die OPEC-Strategie hervorgerufene "Öl-Krise", haben zusammen mit der Opposition der westeuropäischen Regierungen gegen den Dollar als universellem Zahlungsmittel (Zusammenbruch des Weltwährungssystems) zu einem ziemlich abrupten Ende der "Pax Americana", d.h. der formellen Hegemonie des US-

Imperialismus geführt. Arrighi stellt fest: *“Nach 1973 wurde die formelle Herrschaft über das finanzielle und militärische Geschick der kapitalistischen Welt weitgehend durch die informelle Herrschaft der Marktkräfte ersetzt. Wenn wir immer noch von ‘Krise’ sprechen, so deswegen, weil dieser Übergang bei weitem noch nicht abgeschlossen ist, nach wie vor bildet der ‘Macht-dualismus’ zwischen dem US-Staat und dem Weltmarkt in allen Teilen der Welt eine Quelle beträchtlicher Instabilität und es ist noch nicht abzusehen, welche internationalen ökonomischen Strukturen und Institutionen sich herausbilden werden, um den Prozess der Kapitalakkumulation fortzusetzen.”* (10)

□ Der transnationale Kapitalismus hat eine neue Polarisierung der Weltgesellschaft bewirkt in jene Teile, die über die weltweiten Systeme der multinationalen Korporationen und Finanzorganisationen immer stärker in die Weltwirtschaft integriert worden sind, und andere, immer grösser werdende Teile, die gegenüber der Weltwirtschaft marginalisiert werden □

Die politisch-militärische Niederlage der USA im Vietnamkrieg besiegelte schliesslich das Ende der US-Hegemonie auch unter einem weit wichtigeren, weil substantiellen Gesichtspunkt: Dass nämlich gegen den unnachgiebigen Widerstand einer unterdrückten, hungernden Bevölkerung, die die Sicherstellung von Frieden und Grundbedürfnissen selbst in die Hand nimmt, auf die Dauer auch mit Vernichtungskriegen und anderen illegitimen politisch-militärischer Interventionen nichts auszurichten ist.

Die Entwicklungsländer haben ihre Bereitschaft für eine “Lösung” des Nord-Süd-Konfliktes mit ihren Vorschlägen für eine Neue Internationale Wirtschaftsordnung und eine Neue Internationale Informationsordnung seither wiederholt bekundet. Solange die darin enthaltenen Forderungen von den hochentwickelten Ländern als nicht legitim betrachtet werden, wird es natürlich auch keine Lösung des Konfliktes geben und wird die Peripherie “widerspenstig” bleiben. Die Entwicklungspolitik, die zumindest in der Vergangenheit auf eine gewisse Stabilisierung der asymmetrischen Beziehungen zwischen den hochentwickelten

Ländern und den Entwicklungsländern abzielte, steht seither in einem leeren Raum, in dem staatliche und nicht staatliche Hilfswerke operieren müssen, die am Grundproblem, nämlich der verlorengegangenen Legitimationsgrundlage der hochentwickelten Welt in der Peripherie, nur sehr wenig bis gar nichts mehr zu ändern vermögen.(11)

Die Internationalisierung und später Multinationalisierung des Kapitals hat nicht nur die Entwicklungsunterschiede und die darauf basierenden asymmetrischen Austauschbeziehungen zwischen Zentrum und Peripherie, sondern auch innerhalb der Peripherie selbst vertieft. Der transnationale Kapitalismus hat mit anderen Worten eine neue Polarisierung der Weltgesellschaft bewirkt in jene Teile, die über die weltweiten interorganisationellen Systeme der multinationalen Korporationen und transnationalen Finanzorganisationen immer stärker in die Weltwirtschaft integriert worden sind, und andere, immer grösser werdende Teile, die gegenüber der Weltwirtschaft marginalisiert werden. Dies bedeutet, dass sich die klassische internationale Arbeitsteilung und damit die Rolle, die die einzelnen nationalen Staaten darin spielen, grundlegend verändert haben. Man muss sich bewusst sein, betont Hirsch, dass sich bereits mehr als die Hälfte aller internationalen Austauschbeziehungen im Rahmen der konzerninternen Arbeitsteilung abspielen, die zwischen den jeweiligen Muttergesellschaften im Zentrum und ihren Tochtergesellschaften in der Peripherie besteht.

Um die Zentren der imperialistischen Macht, welche sich die steuerungsintensiven Tätigkeiten auf den Gebieten der Automation, Elektronik, Atomenergie, Gentechnologie und andere ultramoderne Aktivitäten vorbehalten, hat sich eine Art Peripherie zweiter Ordnung gebildet, wo sich die beschäftigungsintensiven Tätigkeiten auf den Gebieten der klassischen Industrieproduktion einschliesslich der Investitionsgüterproduktion konzentrieren. Der Kapitalexport, d.h. die Abwälzung von industriellen Produktionsaktivitäten, die das monopolistische Wachstum im Zentrum behindern, in die weniger entwickelten Länder, hat den Import von Waren aus der Peripherie nicht ersetzt, sondern diesem, wie dies Samir Amin treffend bemerkt, einen “Peitschenhieb” versetzt: Die Peripherie exportiert bekanntlich schon längst nicht mehr allein agrarische und mineralische

Rohstoffe, sondern sie ist, soweit sie in die vom transnationalen Kapitalismus beherrschte Arbeitsteilung integriert worden ist, zum Exporteur von Produkten geworden, die aus modernen kapitalistischen Unternehmen mit einer hohen Produktivität stammen.

Die klassische Peripherie, die sich weiterhin auf den Export von Rohstoffen und Landwirtschaftsprodukten "spezialisiert", befindet sich heute zwischen dieser Peripherie zweiter Ordnung und den immer grösser werdenden Rändern, die von dieser weltwirtschaftlichen Arbeitsteilung ausgeschieden worden sind. Die Menschen an diesen Rändern sind unfreiwillig in den sog. "informellen Sektor" abgedrängt worden, der sicherlich nicht durch irgendeine "Kapitallogik" gesteuert wird. Es wird deshalb auch niemand behaupten, dass diese Ränder heute ein integrierter Bestandteil eines wie auch immer gearteten "kapitalistischen Welt-systems" darstellen! Demgegenüber hält Hirsch mit aller Entschiedenheit daran fest, dass diese Ränder immer noch Teil der Weltgesellschaft sind und dass sie diese auf teilweise recht unvorhergesehene Weise mitgestalten werden!



Die Restrukturierung der weltwirtschaftlichen Arbeitsteilung durch den transnationalen Kapitalismus hat nicht nur die bisherige Geometrie des Imperialismus verändert, sondern in der Masse, wie über die Innovationspolitik der grossen multinationalen Korporationen die sog. "graue Materie" zum Hauptfaktor des Wachstums wird, verändert sich auch die Definition des Imperialismus. Als Imperialismus hat man zunächst die Okkupation fremder Territorien und die direkte politisch-militärische Kontrolle der dort ansässigen Bevölkerung verstanden, einschliesslich der damit verbun-

denen systematischen Vertreibungs-, Umsiedlungs- und Ausrottungspolitik.

Nach dem Ende des Kolonialismus hat man darunter die Fortsetzung dieser Politik mit anderen Mitteln verstanden, die ökonomischer, technologischer und politisch-diplomatischer (und wenn erforderlich auch militärischer) Natur waren und die zunächst durch die imperialistischen Staaten und dann immer mehr durch die multinationalen Korporationen und die mit ihnen assoziierten internationalen und transnationalen Organisationen vermittelt waren. Zur Bezeichnung dieser Form der imperialistischen Machtausübung über das Medium von weltweit tätigen Organisationen hat man den Begriff des Neokolonialismus verwendet. Dieser organisationelle Imperialismus steht heute im Begriff, in eine Herrschaftsform überzugehen, in der die transnationale Kommunikation zum entscheidenden Mittel der Verhaltenssteuerung wird. Etwas unvoreiliger, was die Fortsetzung der imperialistischen Machtausübung auf diesem Wege betrifft, bezeichnet Hirsch diese letzte Phase des Imperialismus nicht einfach, wie Johan Galtung dies tut (12) als Neo-Neo-Kolonialismus, sondern er verwendet dafür den weniger verfänglichen Begriff des Entropie-Kolonialismus. Es ist ein Kolonialismus, der seine Grundlagen und damit sich selbst zerstört!

Ist die Zerstörung der Weltgesellschaft durch den Entropie-Kolonialismus unabdingbar?

Die Menschheit wird heute vor allem durch die Massenmedien förmlich mit apokalyptischen Visionen überschwemmt, die ihr weismachen sollen, dass "wir" alle gemeinsam untergehen werden, wenn es nicht gelingt, mit Hilfe einer gemeinsamen kollektiven Anstrengung die immer drängender werdenden Weltprobleme zu lösen. Nachdem der sogenannte "zivilisatorische Prozess" und das Zerstörungswerk, das er in 500 Jahren Kolonialismus und Neokolonialismus vollbracht hat, an einem Wendepunkt angelangt sind und die Eroberung des "Aussenraums" (einschliesslich eines winzigen Teils des Weltraums) sichtlich auf Grenzen stösst, dürfte in Zukunft die Erschliessung des "Innenraums" in den Vordergrund rücken, d.h. die Nutzbarmachung des immensen Potentials der menschlichen, individuellen und gesamtgesellschaftlichen Lern- und Neuerungsfähigkeit, mit dessen Hilfe diese kollektive Anstrengung (viel-

leicht) doch noch gelingen wird. Selbstverständlich kommt hier ein utopisches Moment ins Spiel, ohne das es sinnlos wäre, vom "Sturm und Drang" einer globalen Revolution (13) zu sprechen. Wie bei allen Revolutionen ist nach Hirsch die entscheidende Frage die, auf welchen ökonomisch-technologischen Grundlagen diese kollektive Anstrengung erfolgen und mit Hilfe welcher politisch-administrativer Strukturen sie koordiniert werden und wie schliesslich der Nutzen, der daraus resultiert, auf die Menschen verteilt werden soll.

Aufgrund des Fehlens einer gemeinsamen Verständigungsgrundlage auf der Basis des zentralen Wertes der Entwicklung ist man sich schon seit geraumer Zeit in diesen entscheidenden Fragen alles andere als einig, so dass es äusserst schwierig wird, vorzusagen, ob es sich bei dieser globalen Revolution einfach um eine Art von "diskontinuierlichem", von oben her gesteuertem Wandel im Interesse der Wiederherstellung der verlorengegangenen Legitimationsgrundlage der westlichen Welt handelt, oder ob es sich dabei nicht vielmehr um einen grundlegenden Strukturwandel der Weltgesellschaft von unten her handelt.

Die Wahrnehmung der zunehmenden "Unberechenbarkeit" der Weltgesellschaft, die mit derart gegensätzlichen Perspektiven einhergeht, hat nicht nur ein den hochentwickelten Ländern, sondern auch in den Entwicklungsländern die Umsetzung von national aggregierten Ressourcen in Rüstungs- und andere Technologiegüter beschleunigt, die als Instrumente der politisch-militärischen Macht eingesetzt werden können, und zwar auf Kosten einer Entwicklung, die in der Vergangenheit zumindest partiell auch der Bevölkerung zugute kam. Durch die Demonstration der gewaltigen Kriegsmaschinerien ist der Neo-Imperialismus, sprich Entropie-Kolonialismus, auch zu einer Art von Geisteszustand geworden, der sich in Form von Angst in den Menschen abgelagert hat und sie von innen her knechtet. (14) Es ist nicht Sprachlosigkeit oder Bevormundung, sondern es ist eine Angst, die die schweigende Mehrheit, ihre Indolenz und damit verbundene Gleichgültigkeit gegenüber der Dritten Welt hervorgebracht hat. Es ist nicht verwunderlich, wenn sich dieser Geisteszustand heute als noch weniger "globalisierungsfähig" erweist, als dies in der Vergangenheit mit den westlich geprägten Entwicklungsmodellen der Fall war!

Eines ist für Hirsch sicher: Die Dialektik zwischen Anpassung und Widerstand gegenüber den imperialistischen Versuchen zur Verhaltenssteuerung läuft heute nicht mehr einfach quer durch das Gestrüpp von irgendwelchen Dschungeln hindurch, sondern sie läuft quer durch die vom "electronic imperialism" zu Herrschaftszwecken aufbereiteten Codes (Wahrnehmungsmuster) hindurch, mit Hilfe derer man sich über die Hauptspannungslinien und deren Verlagerungen innerhalb der Weltgesellschaft zu verständigen oder eben hinwegzutäuschen versucht. Eine, und zweifelsohne die wichtigste Spannungslinie verläuft heute vom Süden in den Norden und damit von den Rändern der Weltgesellschaft in die Zentren des transnationalen Kapitalismus. Seine Durchsetzung durch die sich heute an der Macht befindende Kapitalistengeneration ist in den vergangenen zwanzig Jahren überall auf der Welt, am meisten aber in den Ländern, die ein mittleres Entwicklungsniveau erreicht haben, von einer Zunahme der Klassenauseinandersetzungen begleitet gewesen, die eine weitere Integration dieser Länder in die Peripherie zweiter Ordnung äusserst schwierig gemacht hat.

□ Durch die Demonstration der gewaltigen Kriegsmaschinerien ist der Neo-Imperialismus, sprich Entropie-Kolonialismus, auch zu einer Art von Geisteszustand geworden, der sich in Form von Angst in den Menschen abgelagert hat und sie von innen her knechtet □

In diesem fundamentalen Widerspruch ist die Krise der neokolonialen Weltordnung begründet (15), die nunmehr über den Umweg von "gemeinsamen" Lösungen der Umweltproblematik überwunden werden soll. So schlägt man etwa unter dem Stichwort der "nachhaltigen Entwicklung" den Entwicklungsländern die Verteilung von handelbaren Emissionszertifikaten nach amerikanischem Muster vor, als ob es in diesen Ländern, wie übrigens auch in den hochentwickelten Ländern, nichts anderes zu verteilen gäbe! Es erstaunt nicht, dass der Süden von derartigem Ansinnen nichts wissen will, solange sich hinter dieser "nachhaltigen Entwicklung" dieselbe arrogante Vogel-friss-oder-stirb Politik verbirgt, die aus der Warte der NZZ wie folgt tönt: "Aber auch Aspirationen der Dritten und Vierten Welt präsentieren sich

aus dieser Warte in einem neuen Licht. Insbesondere könnte Nachhaltigkeit der Entwicklung für den "armen" Süden auf die Dauer nicht mehr und nicht weniger bedeuten, als dass das traditionelle entwicklungspolitische Szenario revidiert und unter Umständen radikal zurückbuchstabiert werden muss." (16)

Eine derartige Arroganz der Wohlstandsfestung gepaart mit entwicklungspolitischem Unverstand vermag man nur auf dem Hintergrund der tiefgreifenden Entlegitimierung des reichen Nordens in den Augen des "armen" Südens zu erklären, welche ersteren heute zur verzweifelten Suche nach neuen Rechtfertigungsstrategien zwingt. Obwohl die Maschinerien bereits auf Touren gebracht sind, die den ideologischen Zement anrühren, der die morsch gewordenen bzw. nicht mehr vorhandenen Pfeiler der Hegemonie des Nordens durch angeblich umweltfreundlichere Betonpfeiler ersetzen soll, ist es heute mehr als fraglich, dass mit dem Herrschaftscode der "nachhaltigen" Entwicklung der politische Kontrollverlust des Zentrums über die Peripherie im Interesse einer "permanenzfähigen" Weltgesellschaft auch nur in Ansätzen wettzumachen wäre.

Nach Ansicht von Hischier ist die Zeit der entwicklungspolitischen Fiktionen, mit denen die Herrschaft des weltweiten Kapitalismus weiter inszeniert werden soll, in weiten Teilen der Welt bereits abgelaufen. Es handelt sich heute um nichts mehr und nichts weniger als eine transkapitalistische Realität, die von allen Ecken und Enden der "Neuen Welt" in die "Alte Welt" hereinbricht. Das Hereinbrechen der Ränder wird durch ein Potential bewirkt, dessen Umsetzung in eine transkapitalistische Realität mit dem Begriff der endogenen Entwicklung bezeichnet wird. Dieser Begriff ist der von "oben und aussen" gesteuerten "nachhaltigen Entwicklung" diametral entgegengesetzt, weil er die Perspektive "von unten" zum Ausdruck bringt und an die Stelle von Abhängigkeit und Fremdbestimmung die Selbststeuerung durch Autonomie setzt.

Wie immer, wenn sich die Herrschenden nicht nur in einer vermeintlichen, sondern in einer realen Gefahr befinden, werden die Prinzipien zur Herrschaftssicherung zu Schicksalsfragen erklärt. Dies gilt auch für das Prinzip einer nachhaltigen Entwicklung, das laut NZZ angeblich zur "Schicksalsfrage" nicht nur für den Süden, sondern ebenso für den Norden, der schon

heute unter der globalen Migrationswelle ächzt", geworden sein soll. Hischier ist weit entfernt von einer solchen Auffassung, da er nicht glaubt, dass die Weltgesellschaft in der kurzen Zeit, seit es sie gibt, jemals eine Schicksalsgemeinschaft war, noch eine solche jemals sein kann.

Der Begriff der endogenen Entwicklung trägt der Tatsache Rechnung, dass es zwar nur eine einzige Weltgesellschaft gibt, dass diese aber gerade heute noch einiges mehr umfasst als das, was sich durch "rechtsetzende Kontrollmechanismen" und "marktwirtschaftliche Systeme" im Interesse der Macht von oben her steuern liesse. Wie allerneueste Forschungsergebnisse zeigen, die im Übrigen mit Hilfe der Methode der beobachtenden Teilnahme ermittelt worden sind, lässt sich das Problem der hereinbrechenden Ränder auch in den hochentwickelten Ländern heute nicht mehr einfach auf dem Vorschriftswege lösen. (17)

Was bleibt der "Alten Welt" übrig? Sie kann versuchen und ist auf dem besten Wege dazu, eine Art von Welt-Apartheids-Regime (18) zu errichten, dass die Allianz zwischen dem "weißen" Westen und dem transnationalen Kapitalismus durch den Rückgriff auf zugeschriebene rassistische und kulturelle Merkmale, auf denen der westliche "Überlegenheitsanspruch" beruht, gegenüber dem "Rest" der Welt abzusichern versucht. Dadurch würde die bereits bestehende Aufteilung der Welt in eine Erste, Zweite, Dritte und Vierte Welt kastenmässig fixiert: Die Reichen würden reich bleiben und die Armen würden noch ärmer! Ein solches Welt-Apartheids-Regime hat meines Erachtens keine Chance, da es bekanntlich auch noch eine "Fünfte Welt" gibt, die nun ebenfalls an allen Ecken und Enden der Welt tätig ist und die nur in geringem Masse oder gar keiner Herrschaft verpflichtet ist und sich ebenso gut wie diese der weltweit vorhandenen Kommunikationsmöglichkeiten zu bedienen vermag.

Die Schlussfolgerung, die sich aus Hischiers Überlegungen ziehen lässt, ist kurz: Die Zerstörung der Weltgesellschaft durch den Entropie-Kolonialismus schlägt über die hereinbrechenden Ränder in einen umfassenden Prozess der Dekolonialisierung dieser globalen Gesellschaft um. Der Baustein der Entwicklung, den die eingangs erwähnten Bauleute verworfen haben, wird in der Tat zum Eckstein einer wirklich

neuen Weltordnung gesetzt, nun allerdings genau umgekehrt, als dies in der alten Weltordnung der Fall war, die nach dem ersten Dekolonisierungsprozess erbaut worden ist. An die Stelle einer von oben und aussen, d.h. exogen gesteuerten Entwicklung tritt eine endogene Entwicklung, die von unten, d.h. von der Basis kommt und die einem einzigen Prinzip gehorcht, nämlich der auf der unabdingbaren Würde des Menschen errichteten Autonomie.

«Das Hereinbrechen der Ränder wird durch ein Potential bewirkt, dessen Umsetzung in eine transkapitalistische Realität mit dem Begriff der endogenen Entwicklung bezeichnet wird. Dieser Begriff ist einer von „oben und aussen“ gesteuerten „nachhaltigen Entwicklung“ diametral entgegengesetzt, weil er die Perspektive „von unten“ zum Ausdruck bringt und an die Stelle von Abhängigkeit und Fremdbestimmung die Selbststeuerung durch Autonomie setzt»

Die Gesetze der Statik der neuen Weltordnung erfordern dies, soll nicht die grosse Mehrheit wiederum und weiterhin von einer kleinen Minderheit unterdrückt, ausgebeutet und ausgeschlossen werden. Die Entwicklung, die wirklich Zukunft hat, wird endogen sein, oder sie wird überhaupt nicht sein! Wer sich um die Antwort auf diese wichtigste aller Fragen herumdrückt, den straft das Leben auch, zwar nicht sofort (=subito), aber noch frühzeitig genug. Und gerade deshalb wird in einer neuen Weltordnung, welche jenseits von Entropie-Kolonialismus und Geschwindigkeitsdiktatur angestrebt wird, das Recht auf Langsamkeit als ein Menschenrecht entscheidend sein.

Nehmen wir dieses Recht - gegebenenfalls auch ohne Widerspruch – in Anspruch!

Anmerkungen

1) vgl. NZZ Nr. 164, 18. Juli 1991. Von Gipfel zu Gipfel in London. Für eine neue Weltordnung auf gemeinsamer Wertbasis. Und: NZZ, Nr. 163, 17.1 Juli 1991. Politische Botschaften vom Londoner Gipfel.

2) vgl. G. Hirschier: Die Krise der neokolonialen Weltordnung. Überlegungen zu einer Theorie der hereinbrechenden Ränder. In: Widerspruch, Nr. 21, Juni 1991.

3) vgl. P. Heintz: Die Weltgesellschaft im Spiegel der Ereignisse. Diessenhofen, Ruegger 1982.

4) vgl. E. Altvater: Universalismus, Unipolarität, Polarisierung. Widersprüchliche Strukturprinzipien einer neuen Weltordnung. In: Prokla, Heft 84, Berlin 1991.

5) vgl. D. Boris: Aspekte divergierender kapitalistischer Entwicklung in der Dritten Welt. In: Zeitschrift marxistischer Erneuerung, Heft 6, Frankfurt 1991.

6) vgl. J. Hippler: Die Neue Weltordnung, Konkret Literatur Verlag, Hamburg 1991.

7) vgl. R. Falk: Das Projekt „Befreiungshilfe“. Umriss einer alternativen Nord-Süd-Politik. In: Widerspruch Sonderband 2: Schuldenkrieg und CH-Finanzkapital, 2. Aufl. Zürich 1989.

8) vgl. E. Altvater: Der gar nicht direkte Charme der neoliberalen Konterrevolution. In: Prokla, Heft 44, Berlin 1981.

9) vgl. A.G. Frank, M. Fuentes-Frank: Widerstand im Weltsystem. Promedia, Wien 1990.

10) vgl. G. Arrighi: Eine Krise der Hegemonie. In: Amin S. u.a.: Dynamik der globalen Krise. Westdeutscher Verlag, Opladen 1986.

11) Die Spaltung der Schweizerischen Hilfswerke an der Frage eines Beitritts der Schweiz zum IWF deutet darauf hin, dass zumindest ein Teil dieser Hilfswerke heute nicht mehr bereit ist, eine Entwicklungspolitik mitzutragen, die mit der halben Hand gibt, was die tausend unsichtbaren Hände der „freien Marktwirtschaft“, die diese Entwicklungspolitik in ihrem Würgegriff halten, wieder nehmen.

12) vgl. Galtung: Eine strukturelle Theorie des Imperialismus. In: D. Senghaas (Hsg.) Imperialismus und strukturelle Gewalt. Frankfurt a.M. 1972.

13) vgl. Die globale Revolution. Bericht des Club of Rome, Spiegel Spezial, September 1991.

14) vgl. M. Züfle: Angst, Miszellen zu einem verächtlichen Thema. In: Widerspruch, Heft 9, Psychokultur zwischen Angst, Macht und Utopie, 3. Auflage, Zürich 1985.

15) vgl. P. Heintz u. G. Hirschier: Nationale Entwicklung und Integration in die Weltwirtschaft. In P.

Heintz (Hg): Endogene Entwicklung. Wirklichkeit und Ideologie. Diessenhofen 1983.

16) vgl. NZZ Nr. 85, 13./14. April 1991. Entwicklungspolitische Anleihen auf die Zukunft.

17) vgl. Zawislak, B. et al: Die vorgeschriebenen Ränder. Zur Dialektik von Selbstschutz und Staats-

schutz, Ghetto Verlag, Warschau und Zürich (in Vorbereitung).

18) vgl. Susan C. George über den (Un-) Geist der Bretton-Woods Institutionen und "creative Schuldtilgung" in: W0Z Nr.42, 18. Okt. 1991.



2.a) Das Recht auf Langsamkeit

Von Helmut Scheben

Ein Satz hat sich mir eingeprägt: In einer neuen Weltordnung wird das Recht auf Langsamkeit als ein Menschenrecht entscheidend sein. Der Zürcher Soziologe Guido Hirschier schreibt ihn am Schluss eines Aufsatzes, in dem er voraussagt, dass der Kapitalismus in seiner Tendenz, ein weltweites System der Apartheid zu errichten, sich selbst zerstört und „von den Rändern her“ – von den ausgegrenzten Massen der Vierten Welt – zum Einsturz gebracht wird. Man mag Hirschiers These teilen oder nicht, der Ausdruck „Recht auf Langsamkeit“ trifft ein aktuelles Problem. Wird dieses Recht auf Langsamkeit nicht seit langem von den Gesellschaften eingefordert, die mit der Geschwindigkeitsdiktatur westlicher Lebensmodelle nicht mehr Schritt halten können oder wollen? In der Dritten Welt findet seit geraumer Zeit eine grosse stumme Verweigerung statt; von der Verweigerung der Wahlbeteiligung über die Verweigerung der Effizienz bis zur Verweigerung einer säkularisierten, pluralistischen Gesellschaftsform: Religion als Verweigerung.

Wer dieser Verweigerung mit den Idealen der Aufklärung entgegentreten will, findet sich alsbald in unbehaglicher Gesellschaft. Nämlich Seite an Seite mit denen, die von früh bis spät Sprechblasen wie „Universale Menschenrechte“ und „Demokratische Grundfreiheiten“ absondern und damit meinen: die Nutzbarkeit der ganzen Welt (d.h. ihrer ökologischen Restbestände) für das kapitalistische Wachstum. Jüngstes Beispiel: der Golfkrieg. Ein Krieg, der vom Westen unter dem Banner von Demokratie und Menschenrechten geführt wurde und der doch ein Krieg um das Öl und die Ölpreise war.

Hirschiers Aufsatz über das Scheitern westlicher Entwicklungsmodelle ist einer von gut einem Dutzend Beiträgen zum Thema Neokolonialismus, die in der neuesten Nummer des „Widerspruch“ erschienen sind (vgl. Widerspruch, Heft 22, 1991). Der Band kommt rechtzeitig zu den 500 Jahr-Feiern. Wenn, wie Eduardo Galeano einmal sagte, die Geschichte eine „nie endende Metapher“ ist, dann dürfen wir getrost sinnbildlich interpretieren, dass der Golfkrieg „ausgerechnet“ zu der Zeit geführt wurde, als das europäische Kolonialabenteuer in der Neuen Welt – aus dem der europäische Kapita-

lismus hervorging – ein halbes Jahrtausend alt wird und der grosse Gegenentwurf zu diesem Kapitalismus in Osteuropa zu Grabe getragen wird. Begonnen hat die neue Weltordnung 1492. In einem einleitenden Beitrag stellt der mexikanische Befreiungstheologe Enrique Dussel, einer der besten Kenner der Kolonialgeschichte Lateinamerikas, die Akteure der Conquista und ihre Beweggründe dar.

1492 bis 1992: eine Bestandesaufnahme. So hätte man den vorliegenden „Widerspruch“ Band ebenfalls betiteln können. Die Geschichte dieser 500 Jahre zeigt, dass die Entwicklung des Kapitalismus nur auf der Grundlage von Waffengewalt und Versklavung ganzer Völker möglich war (die technischen Möglichkeiten einer industriellen Revolution und das Know-how der Geldwirtschaft waren schon in früheren Gesellschaften vorhanden). Gerhard Hauck, Reinhard Kössler und Henning Melber arbeiten diesen Aspekt in ihrem Beitrag „Menschenrechte, Weltmarkt und Dritte Welt“ heraus (im ersten Teil leider in einer Sprache, die mit ihrer Anhäufung von abstrakten Substantiven nur schwer verdaubar ist: ein Akademikerproblem, das so alt ist wie die neue Weltordnung). Sie stellen fest, was auch die Weltbank inzwischen nicht mehr leugnet, dass von 1492 bis heute ein Nettowerttransfer von der Peripherie in die Metropolen die Beziehungen zwischen armen und reichen Ländern bestimmt.

Ein Szenario für künftige Entwicklungen zeichnet ausser Hirschier niemand von den AutorInnen. Eine gewisse Ratlosigkeit und Resignation prägen die meisten Beiträge. Nach Hauck, Kössler und Melber ist nach dem Umbruch in Osteuropa keine „Klasse“ in Sicht, deren Lage einen Gegenentwurf zum Bestehenden zwingend und zugleich aussichtsreich erscheinen lässt.

Eine grosse Ausnahme in diesem nachdenklichen Panorama bietet der Beitrag des Zürcher Ökonomen Res Strehle, ein Manifest ungebrochenen Vertrauens in dem Kampf der Unterlassen gegen die oberen. Strehle hat im vergangenen Oktober ein Interview mit der Schriftstellerin und Weltbank Kritikerin Susan George in Bern geführt. Das anschliessend publizierte Interview (siehe WOZ 42/91) behagte Strehle überhaupt nicht. So nimmt er sich im „Widerspruch“ Susan George noch einmal –

sozusagen als Dessert – vor und zeigt ihr, was er in besagtem Interview offenbar nicht zeigen konnte: wie einfältig und unbedarft sie doch eigentlich ist.

Susan George wurde in den siebziger Jahren berühmt mit ihrem Buch „How the Other Half Dies (dt: Wie die anderen sterben, 1980), einer Studie, die mit erdrückendem Faktenmaterial und Sachwissen nachweist, dass das internationale kapitalistische Agrarbusiness für den Hungertod von Hunderttausenden in der Dritten Welt verantwortlich ist. Susan George machte damals denselben Fehler, den sie im Interview mit Strehle wieder machte. Sie rief

weder zum „internationalen Klassenkampf“ auf, noch feuerte sie die sogenannten Völker des Trikont an, den bewaffneten Kampf durchzuhalten. Vielmehr hatte Susan George die Nonchalance, Strehle zu sagen, er solle sie doch mit seinem internationalen Klassenkampf in Ruhe lassen. So darf die Frau sich nun nicht beschweren, wenn ihr „gespenstischer Idealismus“ gerügt wird, ihr naiver Glaube an die Rechte des Citoyen und Citoyenne, ihr Irrtum, über Fortschrittsmythen nachzudenken, statt alles auf die Verwertungslogik des Kapitals zurückzuführen.

In: WOZ, 28.2. 92



3. Die neokoloniale Weltordnung der Gegenwart

Im Folgenden drucken wir das Schlusskapitel des Artikels "Die Krise der neokolonialen Weltordnung: Überlegungen zu einer Theorie der hereinbrechenden Ränder" (vgl. Widerspruch, Heft 21, 1991) ab.

Es wird kaum jemand behaupten, dass die gegenwärtige Weltordnung so etwas wie eine Gesellschaftsordnung auf Weltebene darstellt, die vor allem die Entwicklungsinteressen nationaler Bevölkerungen zur Geltung bringt, ganz zu schweigen von den Menschenrechten bzw. dem Recht auf Unabhängigkeit und Selbstbestimmung der Entwicklungsländer, oder dass der Beilegung von Konflikten mit friedlichen Mitteln in dieser Weltordnung eine hohe Priorität eingeräumt werde. Es handelt sich dabei vielmehr um eine Art *Wirtschaftsordnung*, die allem voran die Wachstumsinteressen der *grossen multinationalen Korporationen* spiegelt, welche sich die Entwicklungsunterschiede zwischen Ländern und das damit einhergehende Lohnniveaufälle für ihre eigenen partikulären Ziele zunutze machen. Über die mit ihnen liierten transnationalen Finanzorganisationen vermögen sich diese der Kontrolle von nationalen Regierungen immer mehr zu entziehen und die noch vorhandenen Bestrebungen einer selbstbestimmten nationalen Entwicklungspolitik im Interesse der eigenen Bevölkerung zu unterlaufen.

Diese neokoloniale Weltordnung, die sich über die zunehmende Kontrolle nationaler Volkswirtschaften durch das multinationale Kapital durchgesetzt hat, entspricht in etwa dem, was man heute mit dem Begriff des *"kapitalistischen Weltsystems"* zu fassen versucht. (1) Dieses System beruht auf der Ausdifferenzierung und räumlichen Konzentration von kapital- und steuerungsintensiven Wirtschaftszweigen im Zentrum und der Verlagerung von arbeitsintensiven Wirtschaftszweigen in die Peripherie. Dadurch reproduziert sich der traditionelle Gegensatz zwischen Industriegüter produzierenden Zentrumsnationen und agrarische und mineralische Rohstoffe produzierenden Peripherienationen noch einmal in der Peripherie selbst, und zwar in Form von dynamischen Wachstumspolen einerseits, die über die multinationale Kapitalverflechtung immer stärker in die Weltwirtschaft integriert werden, und von wirtschaftlich stagnierenden Regionen und Ländern andererseits, die immer stärker gegenüber der Weltwirtschaft marginalisiert

werden. Die Restrukturierung der internationalen Arbeitsstellung unter der Kontrolle des multinationalen Kapitals hat insbesondere dazu geführt, dass eine grosse Anzahl von *ressourcenarmen Ländern* Schwarzafrikas, aber auch Asiens, im Rahmen dieser neokolonialen Weltordnung als eine *quantité négligeable* betrachtet werden. Demgegenüber sind in dieser Weltordnung vor allem jene Länder von Interesse, die über *strategisch wichtige Ressourcen* verfügen, für die eine grosse Nachfrage im Zentrum besteht; und/oder die über eine disziplinierte Arbeiterklasse verfügen, welche von repressiven Regimes gezwungen wird, die ausgelagerten Tätigkeiten gegen Tiefst-, d.h. Hungerlöhne zu verrichten; und/oder die über genügend grosse interne Märkte verfügen, welche durch das Auslandkapital "erobert" werden können; und/oder die eine Schlüsselstellung als Umschlagsplatz von internationalen Finanztransaktionen einnehmen.

Die organisationelle Überschichtung der Weltgesellschaft durch das multinationale Kapital hat nicht nur zur *Marginalisierung ganzer Weltregionen* gegenüber der Weltwirtschaft geführt (deren Bevölkerungen man nunmehr ihrem eigenen "Schicksal" überlässt, d.h. *verhungern* lässt), sondern sie hat auch neue Formen der Marginalität in jenen profitträchtigeren Regionen geschaffen, die im Verlaufe der beiden vergangenen Jahrzehnte immer stärker in die Weltwirtschaft integriert worden sind. Der Marginalisierungs- und Verelendungseffekt, der durch den externen Ausschluss und internen Ausbeutungscharakter dieser neokolonialen Weltordnung erzeugt worden ist, lässt sich z.B. an der Tatsache verdeutlichen, dass sich der Anteil der ökonomisch aktiven Bevölkerung an der Gesamtbevölkerung im erwerbsfähigen Alter seit Beginn der 70er Jahre umgekehrt proportional zum erreichten Entwicklungsstand der einzelnen Länder verringert hat. Es braucht in diesem Zusammenhang nicht eigens mehr erwähnt zu werden, dass die immer stärker werdenden *Migrationsströme* in den Norden und die bedingten *rassistischen Abwehrreflexe* von Teilen der Bevölkerung in der hochentwickelten Welt nichts anderes als die Kehrseite dieses Marginalisierungs- und Verelendungseffektes sind, der durch die neokoloniale Weltordnung im Süden erzeugt wird.

Die Problematik der zunehmenden Verelendung der Bevölkerung in den gegenüber der

Weltwirtschaft marginalisierten Ländern wurde vor allem innerhalb der UNO schon relativ früh erkannt. Sie hat zur politisch relevanten Definition der Gruppe der am wenigsten entwickelten Länder (LDC) geführt, die insbesondere der Weltbank als Grundlage für die Gewährung von Krediten zu sog. "weichen" Bedingungen an diese Länder dient. Allerdings gibt es gute Gründe für die Vermutung, dass unter den in diesen Ländern vorherrschenden politischen Gegebenheiten (2) ein nicht unbedeutender Teil dieser Kredite in Form von Fluchtgeldern wieder in die hochentwickelten Länder zurückfließt und damit der Entwicklung dieser Länder entzogen wird. Dies trifft sicherlich auch auf einen Teil der internationalen Entwicklungshilfe zu, die sich auf diese ärmsten Länder konzentriert. Diese Entwicklungshilfe kann als Versuch gedeutet werden, die Legitimationsverluste abzubauen, die die hochentwickelten Länder in den Augen der Bevölkerungen der Entwicklungsländer erfahren haben. Angesichts der bekannten Schwierigkeiten, mit dieser Hilfe durch die Bereicherungspraktiken von korrupten Machteliten hindurch direkt an die Bevölkerung zu gelangen, muss dieser Versuch als relativ hilflos gewertet werden. Mit anderen Worten braucht die neokoloniale Weltordnung auch ihre Armenhäuser, über die sich durchaus einträgliche Geschäfte abwickeln lassen, die denn auch in keinerlei Buchhaltungen mehr ausgewiesen sind.

Theorie der hereinbrechenden Ränder und die Perspektive von "unten"

Im Gegensatz zur meriokratischen Nachkriegsordnung, zu der im Prinzip alle Gesellschaften Zugang hatten, ist diese neokoloniale Weltordnung alles andere als umfassend. Obwohl die Theorie des "kapitalistischen Weltsystems" eine mehr oder weniger zutreffende Beschreibung des früheren Kolonialismus und des heutigen Neokolonialismus liefert, geht es schon aus diesem Grunde nicht an, die Konzeption einer Weltgesellschaft mit dem sektoriellen Konzept einer Weltwirtschaft bzw. des "kapitalistischen Weltsystems" gleichzusetzen. Die *Theorie des "kapitalistischen Weltsystems"* repräsentiert die *"Perspektive von oben"*. Diese Perspektive basiert auf der Annahme, dass es immer die jeweiligen Zentren der wirtschaftlichen und politisch-militärischen Macht sind, die darüber entscheiden, was in der Peripherie geschieht. In dem Masse, wie diese Annahme

zu einem konstitutiven Merkmal einer "Welt-systemlogik" emporstilisiert wird, muss natürlich auch die Frage nach den realen sozio-politischen Kräften geklärt werden, die über den Status quo des "kapitalistischen Weltsystems" hinausweisen, und in den sog. Weltsystemanalysen ausgeklammert bleiben. (3) Demgegenüber repräsentieren die hier skizzierten Überlegungen zu einer *Theorie der hereinbrechenden Ränder* die *"Perspektive von unten"*. Sie richtet die Aufmerksamkeit auf Prozesse der sozialen und politischen Mobilisierung, die sich gerade nicht aus einer wie auch immer gearteten "Welt-systemlogik" ableiten lassen, sondern an denen vielmehr gezeigt werden kann, dass es noch andere Handlungsmöglichkeiten gibt als auf die, welche von den Zentren der Macht diktiert oder erwartet werden. Insbesondere trägt sie auch jenem immer grösser werdenden Teil der Weltbevölkerung Rechnung, der durch das kapitalistische Weltsystem jeglicher Entwicklungsmöglichkeiten, nicht aber jeglicher Formen des Widerstandes gegen dieses System beraubt worden ist.

«Allerdings gibt es gute Gründe für die Vermutung, dass unter den in diesen Ländern vorherrschenden politischen Gegebenheiten ein nicht unbedeutender Teil dieser Kredite in Form von Fluchtgeldern wieder in die hochentwickelten Länder zurückfließt und damit der Entwicklung dieser Länder entzogen wird»

Die Tatsache ist unbestritten, dass es innerhalb dieser neokolonialen Weltordnung zu einer beschleunigten Umsetzung von national aggregierten Ressourcen in politisch-militärische Macht gekommen ist, und zwar auf Kosten der Umsetzung solcher Ressourcen in eine Entwicklung, die in der Vergangenheit zumindest partiell auch der Bevölkerung zugute kam. So wurde der sog. wissenschaftlich-technische Fortschritt, mit dem die hochentwickelten Länder ihren Entwicklungsvorsprung gegenüber den Entwicklungsländern in der Vergangenheit zu rechtfertigen versuchten, seither immer mehr in den Dienst eines militärisch-industriellen Komplexes gestellt, der nicht nur in den hochentwickelten Ländern (einschliesslich der UdSSR), sondern auch in vielen Entwicklungsländern zu einer der wichtigsten Wachstumsindustrien geworden ist. Insofern der Aufbau eines solchen gewaltigen Rüs-

tungspotentials auch den Import von Spitzentechnologien und des für den Aufbau eigener Waffenindustrien erforderlichen Know-hows in die Entwicklungsländer einschliesst, hat sich dadurch die Problematik der externen Verschuldung dieser Länder in einer ausserordentlichen Masse verschärft.

Das Entstehen einer solchen *Weltkriegswirtschaft* muss vor dem Hintergrund eines *zunehmend entropischer* werdenden Prozesses innerhalb der Weltgesellschaft gesehen werden, der durch den Zerfall der meritokratischen Nachkriegsordnung in Gang gesetzt worden ist. Im Bezugsrahmen einer Soziologie der Weltgesellschaft bedeutet zunehmende Entropie, dass sich die Beziehungen zwischen Ländern, die auf der Grundlage von gemeinsamen Entwicklungsinteressen nationaler Bevölkerungen zustande gekommen sind, immer mehr abgeschwächt haben und dass diese immer stärker auf der Grundlage von Kriterien der politisch-militärischen Macht fragmentiert werden, die nunmehr von den nationalen Regierungen selbst unter Berufung auf das sog. "nationale Interesse" zur Geltung gebracht werden. Die Schaffung von regionalen Wirtschafts- und Verteidigungsallianzen (z.B. EG, ASEAN, OAU, Andenpakt) dürfte in einer zunehmend entropischer werdenden Weltgesellschaft vor allem auch dazu dienen, den "Import" von Entropie in die eigene Region zu verhindern. In Regionen hingegen wie dem Mittleren Osten, wo die verschiedenen Versuche, derartige Allianzen zu bilden, nach jeweils kurzer Zeit scheiterten, schlägt diese Entropie mit voller Wucht durch. Zunehmende Entropie der Weltgesellschaft bedeutet aber auch, dass die enormen Spannungen, die durch die neokoloniale Weltordnung erzeugt werden, nicht nur die Gefahren von kriegerischen Auseinandersetzungen im zwischenstaatlichen Bereich erhöhen, sondern dass diese immer stärker auch auf die Ebene der einzelnen nationalen Gesellschaften verlagert und von diesen internalisiert werden, wodurch sich nicht nur das interne Niveau von Gewalt und Gegengewalt in vielen Ländern drastisch erhöht hat, sondern sich auch neue Perspektiven einer antiimperialistischen Mobilisierung gegen diese Weltordnung eröffnen haben.

Es ist vor diesem Hintergrund natürlich auch für die Weltsystemforscher schwieriger geworden, auf Grund der Position, die die Entwicklungsländer in der Weltwirtschaft ein-

nehmen, Entwicklungen zu prognostizieren und sich an der Eleganz von ökonomischen Modellen zu freuen, die vielleicht schon morgen durch eine neue Revolution wiederum über den Haufen geworfen werden. Denn die Entwicklungsländer bzw. deren Bevölkerungen erweisen sich heute gerade aus der "Perspektive von oben" gesehen als ziemlich "unberechenbar", wobei in diese Perzeption sicherlich auch die Angst vor entropischen Zuständen in den eigenen hochentwickelten Industrienationen mit hineinspielt. Dass diese Angst nicht gänzlich unbegründet ist, lässt sich vor allem an der Vielzahl von regionalistischen Bewegungen verdeutlichen, die sich teils mit gewaltsamen Mitteln (z.B. IRA, ETA) den zentralstaatlichen Versuchen widersetzen, die mit dem Zerfall der Nachkriegsordnung in diesen Ländern eingetretene Identitätskrise durch die Schaffung einer neuen Art von *reaktionärem Verteidigungsnationalismus* zu überwinden, welcher jegliche autonomistische Regungen innerhalb der eigenen Bevölkerung zu unterdrücken versucht. Die Angst, dass sich entropische Zustände von der Peripherie der jeweiligen Einflussbereiche zentralisierter Macht her ausweiten könnten, dürfte insbesondere auch bei den politisch-militärischen Interventionen der USA in Grenada, Panama und Libyen, aber auch bei der Intervention der UdSSR in Afghanistan, eine nicht zu unterschätzende Rolle gespielt haben.

□ Diese ökonomische Rationalität hat ihren Ausdruck im monetaristischen Wirtschaftsmodell gefunden, das solch wichtigen Institutionen wie dem Internationalen Währungsfonds als Grundlage für die Durchsetzung von Kreditbedingungen an diese Länder dient □

Die sog. "Dominotheorie" ist eine spieltheoretische Variante einer Herrschaftstheorie, die vor allem dem bipolaren Spannungsverhältnis zwischen den beiden Supermächten Rechnung getragen hat. Während diese Theorie zur Erklärung des Vietnamkrieges noch Verwendung fand, reicht sie zur Erklärung des Golfkrieges nicht mehr aus. Demgegenüber vermag die Theorie der hereinbrechenden Ränder, worunter natürlich die Ränder der gegenwärtigen neokolonialen Weltordnung gemeint sind, nicht nur den Golfkrieg zu analysieren, sondern auch die gesamte "Vorwärtsverteidigung" der einzigen noch verbliebenen Supermacht gegen

eine immer stärker *aufbegehrende Dritte Welt*. Diese Fortwärtsverteidigungsstrategie hat in den 80er Jahren ihren Ausdruck in der Definition der sog. Konflikte geringer Intensität (Low Intensity Conflicts) gefunden, die sich vor allem auf die Bekämpfung der Guerrilla bezogen hat. Diese Definition ist nun für die 90er Jahre bereits nach oben angepasst worden, d.h. dass sog. Konflikte mittlerer Intensität, Mid Intensity Conflicts, (4) unter die nunmehr auch der Golfkrieg zu subsumieren ist, im Vordergrund des Interventionsinteresses stehen werden. Ebenso wie der Irak könnten noch andere regionale Mächte in der Dritten Welt, die im Rahmen dieser Weltkriegswirtschaft hochgerüstet worden sind, zu einer Bedrohung für die neokoloniale Weltordnung werden. Insbesondere wenn es in einem (oder mehreren) dieser Länder zu einem inneren Umsturz kommt.

Die faktische Erwartungsstruktur, die dieser neokolonialen Weltordnung entspricht, beinhaltet ganz andere Anforderungen an die politischen Regimes in diesen Ländern als eine nationale Entwicklung, nämlich Öffnung der Märkte für ausländische Direktinvestitionen, Steigerung der Exportgüterproduktion auf Kosten der Versorgung der Bevölkerung mit Massenkonsumgütern und Konformität der Wirtschaftspolitik mit der ökonomischen Rationalität des multinationalen Kapitals. Diese ökonomische Rationalität hat ihren Ausdruck im monetaristischen Wirtschaftsmodell gefunden, das solch wichtigen Institutionen wie dem Internationalen Währungsfonds als Grundlage für die Durchsetzung von Kreditbedingungen an diese Länder dient. Die Konsolidierung dieser Weltordnung setzte entsprechend die Installierung von politischen Regimes voraus, die sich nicht nur diese von aussen diktierten Bedingungen zu eigen machten, sondern diese auch mit diktatorischen Mitteln gegen den Widerstand von antiimperialistisch strukturierten politischen Klassenpotentialen durchzusetzen versuchten. Die klassischen Beispiele solcher liberaler Regimes, die nach der Formel "freie Marktwirtschaft cum Terror" operierten sind Chile unter Pinochet, Uruguay unter Bordaberry, Argentinien unter Videla und die Türkei nach dem Sturz Ecevit's. Diese und andere vom scheinbar harmlosen Clan der Wirtschaftsliberalen begünstigten Militärdiktaturen stützten ihre Macht auf alte und neue Exportoligarchien, die sich mit Hilfe des Auslandskapitals den internen Antagonismus zwischen entwicklungsorientierten kapitalistischen Interessenallianzen

und politischen Klassenpotentialen zunutze machten, um, wie bereits erwähnt worden ist, sämtliche Konsequenzen der vorangehenden nationalen Entwicklung auf eine radikale Art und Weise zu beseitigen. Angesichts der enorm hohen sozialen und politischen Kosten, welche die Durchsetzung dieser monetaristischen Politik bisher nach sich gezogen hat und des nach wie vor anhaltenden Widerstandes, den sie hervorruft (z.B. die sog. Brotpreisrevolten in nordafrikanischen Ländern, Streikwellen in der Türkei, in Polen etc.), scheint diese heute immer mehr in die Defensive zu geraten, zumal das mit Hilfe dieser Politik erwartete Wirtschaftswachstum ausgeblieben ist. Die Versuche zur *(Re-)Demokratisierung* in einigen der oben genannten Länder, die auf diesem Wege in die neokoloniale Weltordnung integriert worden sind, lassen sich durchaus auch auf diesem Hintergrund betrachten.

Allerdings vermochte sich diese neoliberale Erwartungsstruktur keineswegs auf eine derart konsistente Art und Weise durchzusetzen, wie man dies glauben könnte, wenn im Zusammenhang mit der Entstehung einer solchen Erwartungsstruktur von einer eigentlichen *neoliberalen Konterrevolution* (5) gesprochen worden ist. Es gibt nämlich eine beträchtliche Zahl von Ländern, die im Übergang von der früheren meritokratischen Nachkriegsordnung zur neokolonialen Weltordnung der Gegenwart gewissermassen die Flucht nach vorne ergriffen haben, indem sie über eine verstärkte staatsunternehmerische Kontrolle von Investitionen, einschliesslich ausländischer Investitionen, die negativen Konsequenzen hinauszuschieben versuchten, die der Zerfall der Nachkriegsordnung für die nationale Entwicklung besessen hat. Die Fortsetzung einer solchen relativ eigenständigen Politik unter veränderten weltweiten Bedingungen war nur im Bezugsrahmen eines sog. starken Staates möglich, der einerseits die unterschiedlichen Interessen von nationalem Kapital und Auslandskapital in seiner Eigenschaft als kapitalistischer Unternehmerstaat auszubalancieren vermochte und der andererseits auch die Transformation von nationalistisch strukturierten Entwicklungspotentialen in antiimperialistische Klassenpotentialen in Grenzen zu halten vermochte. Es ist sicherlich kein Zufall, dass auch diese staatsunternehmerischen Regimes in der Regel als Militärdiktaturen in Erscheinung getreten sind. Die klassischen Beispiele für diese Strategie stellten Brasilien und Südkorea dar. Sie hat aber

auch in anderen der neu sich industrialisierenden Länder ("newly industrializing countries") wie z.B. Taiwan, Singapur, Hongkong oder auch Nigrien eine Rolle gespielt.

Der Golfkrieg als Fluchtpunkt einer absehbaren Gegenbewegung

Im Zusammenhang mit der oben erwähnten Definition der sog. Konflikte mittlerer Intensität dürfte nun zunächst der Hinweis vom Interesse sein, dass der Aufstieg zu regionalen Mächten, die aufgrund ihres militärischen Potentials zu einer Bedrohung für "Frieden und Sicherheit" werden könnten, entweder unter staatsunternehmerischen Regimes erfolgt ist (Brasilien, Nigrien, Iran unter dem Schah), oder dann eben unter nationalistischen (Irak, Indien) oder sozialistischen Regimes (China, Vietnam). Aufgrund der zentralen Rolle, die dem Staat in der Wirtschaft dieser Länder zukommt, dürften diese ansonsten sehr heterogenen Regimes auch in Zukunft einen eher geringen Grad an Konformität mit der neoliberalen Erwartungsstruktur an den Tag legen. Dass eine solche "Flucht nach vorne", die unter solchen staatsunternehmerischen Regimes vor dem Hintergrund der sich abzeichnenden Mobilisierung von antiimperialistischen Klassenpotentialen ergriffen worden ist, auch über die Grenzen hinausführen kann, die durch die neokoloniale Weltordnung gesetzt sind, hat insbesondere die Revolution im Iran gezeigt. Hier ist es auf der Basis des Islams gelungen, die ansonsten sowohl ideologisch wie auch strukturell gegensätzlichen Interessen von nationalistischen Entwicklungspotentialen und antiimperialistischen Klassenpotentialen vorübergehend auf einen gemeinsamen Nenner zu bringen und die "Entwicklungsdiktatur" des Schahs zu stürzen. Eine durchaus ähnliche Bedeutung, was die temporäre "Fusion" solcher sehr verschieden ausgerichteter politisch relevanter Potentiale betrifft, kam aber auch dem Sandinismus für die Revolution in Nicaragua zu. Diese beiden Revolutionen stellten einen klaren Bruch mit der neokolonialen Weltordnung dar, deren Konsequenzen vor allem im Iran nur mehr schwerlich rückgängig zu machen sein werden, auch wenn es Anzeichen dafür gibt, dass sich dieses Land gegenüber ausländischen Investitionen wieder öffnen könnte. Die von einer breiteren Öffentlichkeit erst heute recht zur Kenntnis genommene Revitalisierung des Islams ist natürlich nicht erst durch die irani-

sche Revolution ausgelöst worden. Eine derartige Revitalisierung konnte bereits viel früher auch in anderen Ländern beobachtet werden (z.B. Pakistan, Afghanistan). Sie lässt sich als eine *Reaktion auf den Zerfall der früheren meritokratischen Weltordnung* interpretieren. In dem Masse, wie der frühere, auf das internationale System bezogene Nationalismus als Instrument der Mobilisierung der Bevölkerung für die Entwicklung ausgedient hat, bietet der Rückgriff auf solche historisch ältere Kulturen wie jene des Islams eine alternative Möglichkeit, um die eigene Identität gegenüber dem immer stärker gewordenen neokolonialen Zugriff zu verteidigen. Was nun allerdings neu zu sein scheint an der iranischen Revolution ist eine politische Interpretation des Islams, die diese Weltreligion in den Dienst des Kampfes der Armen und Machtlosen gegen die Reichen und Mächtigen stellt und ihr damit unter den gegenwärtigen weltweiten Bedingungen eine antiimperialistische Stossrichtung verliehen hat.

Die Nichteinlösung der legitimen Erwartungen der Bevölkerungen in den Entwicklungsländern bezüglich nationaler Selbstbestimmung und Entwicklung stellt den Hauptgrund für die zunehmende antiimperialistische Mobilisierung gegen die neokoloniale Weltordnung dar. Die wachsende Zahl von Befreiungsbewegungen, die auf der Basis von kollektiver Gewalt neue nationale Identitäten zu schaffen bzw. solche Identitäten zurückzugewinnen versuchen, muss zweifelsohne auch vor diesem Hintergrund gesehen werden. Historisch gesehen, d.h. vor dem Hintergrund der früheren antikolonialistischen und antiimperialistischen Kämpfe sind solche Befreiungsversuche natürlich nicht neu. Ihr gehäuftes Auftreten in jüngerer Zeit deutet aber auf einen neuerlichen Primat der Politik in der gegenwärtigen Weltgesellschaft hin. Das Wegfallen der Ost-West-Konfrontation hat nicht nur den Blick auf die hereinbrechenden Ränder der neokolonialen Weltordnung freigegeben, sondern auch deutlich gemacht, dass der beobachtete Trend in Richtung zunehmender Entropie der Weltgesellschaft auch vor den beiden Supermächten nicht Halt macht und deren Machtgrundlage zusehends auch von ihrem Innern her auszuhöhlen beginnt.

Vor dem Hintergrund des bisher Gesagten erscheint es nun fast so, als ob die irakische Re-

gierung gewissermassen im Alleingang die frühere OPEC-Strategie weiterverfolgt hätte, welche das Ende der meritokratischen Nachkriegsordnung und den Beginn jenes entropischen Prozesses markierte, der nunmehr in den brennenden Ölfeldern von Kuwait an jenem symbolträchtigen Punkt angelangt ist, wo die soziologische Bedeutung des Entropiebegriffs mit seiner ursprünglichen thermodynamischen Bedeutung verschmilzt. Bekanntlich hat sich die irakische Regierung den Schrecken zunutze gemacht, den die iranische Revolution innerhalb der nekolonialen Weltordnung ausgelöst hat, um sich die notwendigen politisch-militärischen Machtmittel zu beschaffen, die sich nunmehr gegen die Stützpunkte dieser Weltordnung im Einflussbereich ihrer eigenen Macht in Anschlag bringen liessen. Der Versuch der irakischen Führung, das ohnehin äusserst instabile Gleichgewicht der Kräfte in dieser Weltregion zu ihren Gunsten zu verändern, muss ebenfalls vor dem Hintergrund des Wegfallens der Bipolarität in dieser Region gesehen werden, wodurch sich die Instabilität natürlich nicht verringert, sondern noch vergrössert hat. Es bestand für die irakische Führung offensichtlich kein Zweifel darüber, dass sie aufgrund des unerhörten (und, wie bereits gesagt, eben nicht selbstverdienten) Reichtums, über den die Regierungen Kuweits und Saudi-Arabiens verfügen, aber auch aufgrund des Widerstandes, den Israel der Schaffung eines eigenen Palästinenserstaates entgegensetzt, im Falle eines politisch-militärischen Angriffs auf jedes dieser Ziele mit einer breiten Zustimmung der Bevölkerungen in den umliegenden arabischen Ländern rechnen konnte. Offensichtlich wurde dabei aber unterschätzt, dass die alten (Italien) und neuen imperialistischen Mächte nicht nur in der Lage, sondern auch willens sind, diese geopolitisch und strategisch für sie wichtigen Stützpunkte mit kriegerischer Gewalt zu verteidigen.

Dass nun die Invasion Kuwaits durch Irak ganz *andere weltpolitische Konsequenzen* nach sich gezogen hat als noch vor einigen Jahren die Invasionen Ost-Timors durch Indonesien oder der ehemals spanischen Westsahara durch Marokko oder die Besetzung Libanons durch Israel, lässt sich allerdings nicht bloss auf die strategische Bedeutung zurückführen, die Kuwait dank seines Erdöls für die Weltwirtschaft besitzt. Vor dem Hintergrund der selbstzerstörenden Tendenzen, die der nekolonialen Weltordnung inhärent sind und angesichts des

entropischen Zustandes, in dem sich die Weltgesellschaft befindet, zielte die Intervention der multinationalen Streitkräfte (die bekanntlich auch durch das multinationale Kapital der BRD und Japans mitfinanziert wurde), vor allem auch darauf ab, einen "unberechenbar" gewordenen Herrscher in die Schranken zu weisen und ein Exempel für jene Regenten zu statuieren, die sich ebenfalls zu "Renegaten" entwickeln könnten. Diese Schranken sind nun allerdings nicht erst im Rahmen der nekolonialen Weltordnung errichtet worden, sondern sie sind bereits für die meritokratische Nachkriegsordnung konstitutiv gewesen und haben ihren institutionalisierten Ausdruck im "Prinzip der gegenseitigen Nichtintervention von Staaten" gefunden.



Dieses Prinzip ist vor allem für die Entwicklungsländer von existentieller Bedeutung, bei denen die Gefahr des Zerfalls aufgrund der willkürlichen Grenzziehungen durch die Kolonialmächte immer schon gross war. Dass die UNO gerade zu diesem Zeitpunkt und im Vorfeld dieses Krieges wieder handlungsfähig geworden ist und ihre Sanktionen gegen den Irak eine breite Zustimmung auch unter den Entwicklungsländern gefunden haben, dürfte nicht zuletzt mit der auch von den Entwicklungsländern geteilten Erwartung zu tun haben, dass sich der Prozess der zunehmenden Entropie der Weltgesellschaft mit Hilfe dieser Weltorganisation aufhalten und gegebenenfalls im Rahmen einer neu zu definierenden gerechteren Weltordnung umkehren lässt. An dieser Erwartungsstruktur, sofern sich diese zu konsolidieren vermag, wird man sämtliche Vorschläge für eine Weltordnung der Zukunft zu messen haben. Man muss sich aber, gerade was das Um-

feld dieses "Konfliktes mittlerer Intensität" am Golf betrifft, darüber im Klaren sein, dass die *Mitgliederländer innerhalb der Hierarchie der Weltgesellschaft* erpressbar bleiben, solange es atomare und andere Massenvernichtungswaffen gibt. Dieser Aspekt dürfte beim Zustandekommen einer gemeinsamen Front gegen den Irak eine nicht unwesentliche Rolle gespielt haben. Wer anders als die UNO hätte das Risiko vermindern können, dass die Regierung Israels (die Atommacht im Nahen Osten) nicht in eigener Regie auf die "Unberechenbarkeit" des Iraks reagieren wird und z.B. im Falle eines Giftgasangriffs mit atomaren Massenvernichtungswaffen antwortet. Mit der von gewissen, auch in Europa, unverantwortlichen Kreisen propagierten "Lösung" des Konflikts mittels "Atomwaffen auf Bagdad" wäre nun allerdings der entropische Prozess innerhalb der gegenwärtigen Weltgesellschaft vollends ausser Kontrolle geraten.

**«Dass nun dieser gewollte ‚gerechte‘
Krieg auch eine gerechtere
Weltordnung nach sich ziehen könnte,
bleibt nicht nur angesichts
der *Grossmachtsinteressen*, die
dabei im Spiel sind, höchst fraglich,
sondern vor allem auch angesichts
der zunehmenden
Verselbständigung des
multinationalen Kapitals gegenüber
der Kontrolle von nationalen
Regierungen»**

Der *Vernichtungskrieg*, der nunmehr durch die multinationalen Streitkräfte gegen die politisch-militärischen Machtarsenale des Iraks geführt worden ist, kann unter diesem Aspekt durchaus als eine Fortsetzung der Zerstörung der irakischen Atomforschungsanlagen zu Beginn der 80er Jahre durch Israel betrachtet werden. Allerdings hat nun dieser Vernichtungskrieg, der weit über die Zielsetzungen der UNO-Resolutionen hinausging, auch die *Bevölkerung* getroffen, so dass die Frage nach der *Verhältnismässigkeit der Mittel* auch dann offenbleibt, wenn das Ziel dieser Intervention, nämlich die Wiederherstellung der Souveränität Kuwaits, als gerechtfertigt betrachtet wird. Auf alle Fälle wird man die Unterstützung, welche die UNO-Resolution seitens der Entwicklungsländer, aber auch der UdSSR gefunden hat, wohl kaum als ein Votum für die Aufrechterhaltung der gegenwärtigen neokolonialen

Weltordnung interpretieren können. Dass nun dieser gewollte "gerechte" Krieg auch eine gerechtere Weltordnung nach sich ziehen könnte, bleibt nicht nur angesichts der *Grossmachtsinteressen*, die dabei im Spiel sind, höchst fraglich, sondern vor allem auch angesichts der zunehmenden Verselbständigung des multinationalen Kapitals gegenüber der Kontrolle von nationalen Regierungen. Diese Verselbständigung dürfte zusammen mit der enormen wirtschaftlichen Macht, die sich in den Händen von multinationalen Korporationen und transnationalen Finanzorganisationen konzentriert, einen der Hauptgründe dafür darstellen, warum die UNO schon sehr bald an die Grenzen ihrer Möglichkeiten gelangt ist, die legitimen Erwartungen der Entwicklungsländer zu erfüllen, so dass sie im Rahmen dieser neokolonialen Weltordnung weitgehend handlungsunfähig geworden ist.

Die Entwicklungsländer stellen weltgesellschaftlich gesehen ein politisches Potential dar, das in der Vergangenheit vor allem an Entwicklung, heute aber vor allem an einer *Umverteilung der wirtschaftlichen Ressourcen im Weltrahmen* interessiert ist. Die "Handlungsfähigkeit", die die UNO unter dem Diktat des Weltsicherheitsrates im Vorfeld des Golfkrieges vorübergehend wiedererlangt hat, vermag nicht darüber hinwegzutäuschen, dass sie von der Herstellung eines nur einigermaßen gangbaren Kompromisses zwischen der nach wie vor zentralen Forderung der Entwicklungsländer nach einer Neuen Weltwirtschaftsordnung und dem Interesse der hochentwickelten Länder an der Aufrechterhaltung der bestehenden neokolonialen Ordnung weit entfernt ist. Zu einer Änderung der weltweiten wirtschaftlichen Machtverteilung dürfte es vermutlich erst dann kommen, wenn die Kosten zur politisch-militärischen Aufrechterhaltung dieser neokolonialen Weltordnung den wirtschaftlichen "Nutzen" zu übersteigen beginnen. Wie schnell dieser Zeitpunkt erreicht sein wird, hängt nicht nur von der *Stärke der antiimperialistischen Potentiale* ab, sondern vor allem auch vom "*timing*", dem die Mobilisierung dieser Potentiale in den einzelnen Ländern folgen wird. Vor dem Hintergrund der vorangehend skizzierten Theorie der hereinbrechenden Ränder kann vermutet werden, dass diese politisch relevanten Potentiale über die in den kommenden Jahren zu erwartenden Regimewechsel einen wesentlichen Einfluss auf die Ausgestaltung einer zukünftigen Weltordnung nehmen werden.

Ausblick

Die Entlegitimierung der auf den Entwicklungsinteressen nationaler Bevölkerungen beruhenden meritokratischen Nachkriegsordnung und die daraus resultierende Verschärfung des Nord-Süd-Konfliktes hat bisher nicht zu einem Auseinanderfallen der Weltgesellschaft entlang ihrer hauptsächlichsten Trennungslinie zwischen hochentwickelten Ländern und Entwicklungsländern geführt. Die bis in die jüngste Zeit relativ stabil gebliebene politisch-militärische Aufteilung der Welt in die Segmente der beiden Supermächte einerseits, und das Segment der blockfreien Länder andererseits, dürfte einem solchen Auseinanderfallen ebenso entgegen gewirkt haben wie die neuen Formen der Verklammerung, die durch das multinationale Kapital auf der Basis von grenzüberschreitenden, konzerninternen Arbeitsteilungen zwischen Muttergesellschaften im Zentrum und Tochtergesellschaften in jeweils mehreren peripheren Ländern hergestellt worden sind. Allerdings ist es nun denkbar, dass es aufgrund des tiefen Grabens, den der Golfkrieg zwischen arabischer und westlicher Welt aufgerissen hat, zu einer gewissen *Desintegration der Weltgesellschaft* entlang dieser Trennungslinie kommt. Die Konsolidierung einer solchen desintegrierten Struktur, die aus verschiedenen gegeneinander relativ abgeschlossenen Machtsegmenten bestehen würde, dürfte aber ziemlich schwierig sein, wenn es nicht gleichzeitig gelingt, auch die Kommunikationsflüsse über die Grenzen dieser Segmente hinweg drastisch einzuschränken. Es sind heute gerade die Massenkommunikationsmittel, welche das Bewusstsein, in einer einzigen und damit auch gemeinsamen Welt zu leben, in einem bisher noch nie dagewesenen Ausmass verstärken. Damit wird auch die Frage nach einer gemeinsam akzeptierten Weltordnung bestehen bleiben, innerhalb der die Probleme der Weltgesellschaft angegangen und gelöst werden müssen.

Die diesbezüglichen Erwartungen, mit denen die UNO heute konfrontiert wird, sind zweifellos weit höher, als dies noch vor dem Golfkrieg der Fall gewesen ist. Darauf deutet indirekt auch die Gründung der UNPO (Unrepresented Nations and Peoples Organization) im Frühjahr 1991 hin, eine Art Alternativorganisation der in der UNO bisher nicht oder zu wenig repräsentierten Völker, denen das Recht auf Unabhängigkeit und Selbstbestimmung vorenthalten

wird. Eine solche Organisation wäre wohl ohne diesen gemeinsamen Erwartungshorizont zum jetzigen Zeitpunkt nicht denkbar gewesen. Die Bewährungsprobe für die Handlungsfähigkeit der UNO, sollte sich diese in der Tat zu einem Instrument für die Schaffung einer gerechteren Weltordnung entwickeln, werden zweifelsohne die bisher ungelösten Fragen der Palästinenser, Kurden, Tibeter etc. sein. Auf die UNO wird man in diesem Zusammenhang aber auch schon deshalb nicht verzichten können, weil sie als einzige Organisation weltweit gültige Indikatoren bereitstellt, die als Grundlage für die Formulierung einer Weltinnenpolitik im Interesse der Bevölkerungen dienen können. Dass eine solche Weltinnenpolitik nicht einfach mit der Aussenpolitik von irgendwelchen Grossmächten identisch sein kann, sollte klar geworden sein. Aus der Perspektive einer solchen Weltinnenpolitik gesehen, die durch die Diskussion über die "Grenzen des Wachstums" eher verschüttet als befördert worden ist, besteht das zentrale Weltproblem nach wie vor in der Entwicklungsfrage.

Solange es den hochentwickelten Ländern in ihren vertikalen Interaktionen mit den Entwicklungsländern darum geht, diesen ihren eigenen Überlegenheitsanspruch zu demonstrieren, sei dies nun mit wirtschaftlichen, kulturellen oder eben auch politisch-militärischen Mitteln, werden sie auf Ablehnung stossen und mit einer zunehmenden "Unberechenbarkeit" des Verhaltens in diesem Teil der Welt zu rechnen haben. Es steht ausser Frage, dass die jüngere Generation in den hochentwickelten Ländern diesem Überlegenheitsanspruch heute nicht mehr teilt. Bei dem in diesen Ländern zu beobachtenden Phänomen eines reaktionären Verteidigungsnationalismus dürfte es sich deshalb um ein Problem der älteren Generation handeln, welches mit dieser Generation verschwinden wird. Damit wird die weltweite Entwicklungsproblematik, die seit einiger Zeit unter dem Begriff der "*endogenen Entwicklung*" (6) gerade auch innerhalb der UNO diskutiert wird, auch in den hochentwickelten Ländern wiederum eine grössere Resonanz zurückgewinnen. Die Einsicht, dass es auch andere Möglichkeiten gibt als den Einsatz von kapitalintensiven Technologien und dass sich vor allem die *menschliche Lern- und Erneuerungsfähigkeit* für eine endogene Entwicklung nutzen lässt, wird heute von den einflussreichen Interessengruppen in Wirtschaft und Politik immer noch weit-

gehend ignoriert. Diese sind an einer Nutzung dieser weltweit im Überfluss vorhandenen Ressource vor allem deshalb nicht interessiert, weil diese Ressource bekanntlich im Gegensatz zum Kapital über Eigenschaften verfügt, welche verhindern, dass sie aufgrund ihrer ungleichen Verteilung als eine Quelle von Macht benutzt werden kann. Die Ausbeutung der durch die soziale Ungleichheit bedingten Unwissenheit von Menschen stellt ganz offensichtlich ein konstitutives Merkmal der Macht dar, die durch solche Interessengruppen ausgeübt wird. Die zentrale Frage in diesem Zusammenhang bleibt vorläufig die, ob und auf welche Weise sich die weltweit vorhandenen politischen Potentiale - nach einer Phase des offensichtlich unvermeidbaren antiimperialistischen Kampfes - wiederum für eine endogene Entwicklung mobilisieren lassen.

Anmerkungen

1) Vgl. I. Wallenstein: *The Modern World System*. New York: Academic Press 1974.

2) Den in diesen Ländern vorherrschenden Regime-Typus haben wir an anderer Stelle (vgl. Hirschier 1987) als "administrative-autosuffizient" bezeichnet. Dies deshalb, weil das einzige, was in diesen marginalisierten Gesellschaften an organisatorischen Strukturen von der vorangegangenen Entwicklung übriggeblieben ist, aus Teilen der Staatsverwaltung einschliesslich des Polizei- und Militärapparates besteht, deren Repräsentanten sich zu meist schamlos auf Kosten der Bevölkerung bereichern. Dazu gehörten auch die erst vor kurzem gestürzten Regimes in Somalia und Mali.

3) Für eine Kritik dieses Ansatzes unter diesem Aspekt vgl. insbesondere T. Skocpol: *Wallersteins World Capitalist System. A Theoretical and Historical Critique*. In: *American Journal of Sociology*. Vol. 82, 5, 1977.

4) Vgl. dazu: M. Klare: *Le Golfe, banc d'essai des guerres de demain*. In: *Le Monde Diplomatique*. Jan. 1991.

5) E. Altvater: *Der gar nicht diskrete Charme der neoliberalen Konterrevolution*. In: *Prokla*, Heft 44, Berlin 1981.

6) P. Heintz (Hrsg.): *Endogene Entwicklung: Wirklichkeit und Ideologie*. Diessenhofen 1983.



4. Zum Zustand der Weltgesellschaft nach Rio

Interview im Vorwärts vom 25. September und 2. Oktober 1992

Interviews mit dem Zürcher Soziologen und Maler Guido Hirsch über das neue Gesicht des Neokolonialismus, das Scheitern der Entwicklungsstrategien und die daraus folgende Abnahme der Integrationskraft des kapitalistischen Modells. Die Fragen stellte Kaspar Büttikofer.

In Deinen Analysen über den Zustand und Wandel der Weltgesellschaft, die Du in den beiden letzten Nummern 21 und 22 der Zeitschrift "Widerspruch" veröffentlicht hast, sprichst Du von einer Krise der neokolonialen Weltordnung und damit verbunden vom Versuch, den Begriff der Entwicklung endgültig zu verabschieden. Wie hängt diese Krise der neokolonialen Weltordnung mit der globalen ökologischen Krise zusammen, von der gerade im Umfeld der UNCED-Konferenz in Rio immer wieder gesprochen wurde?

Die Krise der gegenwärtigen neokolonialen Weltordnung lässt sich sicherlich nicht einfach durch exogene Faktoren erklären. Solche "äusseren" Faktoren werden jedoch seit der Veröffentlichung der Berichte des "Club of Rome" über die "Grenzen des Wachstums" in den frühen siebziger Jahren verständlicherweise von den hochentwickelten kapitalistischen Ländern in den Vordergrund gerückt.

Warum verständlicherweise?

Verständlicherweise deshalb, weil das Modell der klassischen kapitalistischen Entwicklung, dem diese Länder bisher gefolgt sind, vom kontinuierlichen Zufluss von nicht erneuerbaren Ressourcen abhängig ist. Durch deren abnehmende Verfügbarkeit ist nicht nur dieses Entwicklungsmodell, sondern die gesamte darauf basierende westliche Zivilisation in Frage gestellt.

Darauf hast Du mit Deinen Erklärungen der Ursachen des Golfkrieges angespielt.

Der Golfkrieg scheint mir in der Tat ein Präzedenzfall zu sein, der zeigt, was passiert, wenn der ungehinderte Zugang der westlichen Welt zu diesen nicht erneuerbaren Ressourcen aus

welchen Gründen auch immer nicht mehr gewährleistet erscheint.

Aber die sogenannte "Weltproblematik" betrifft heute ja nicht mehr nur das Ressourcenproblem.

Du hast recht. Neben dem Problem der Erschöpfung der natürlichen Ressourcen rückte im Rahmen dieser "Weltproblematik" immer mehr auch die Zerstörung von globalen ökologischen Zusammenhängen in den Vordergrund, bei der das ungebremste Wachstum der Bevölkerungen in den Entwicklungsländern angeblich die Hauptursache darstellen soll.

Was bedeutet diese Einschätzung für die Strategie der hochentwickelten kapitalistischen Länder des Nordens?

Diese Einschätzung bedeutet, dass sich die Verteidigung des westlichen Zivilisationsmodells heute nicht mehr nur in Ressourcenpolitik erschöpft, sondern dass diese immer mehr als internationale Bevölkerungspolitik konzipiert wird, mit der die hochentwickelte Welt unter Berücksichtigung ihrer eigenen partikulären wirtschaftlichen und politisch-militärischen Machtinteressen auf das Wachstum der Weltbevölkerung und die durch Krieg, Armut und ökologische Zerstörung bedingten Fluchtbewegungen zu reagieren versucht. Es ist eine neue Form von „Weltaussenpolitik“, die die hochentwickelte Welt in ihrem eigenen Interesse betreibt.

Was hat dies für Konsequenzen für die „Weltinnenpolitik“.

Die Lösung der zentralen Probleme der Weltinnenpolitik, nämlich die effektive Begrenzung der immer grösser werdenden Ungleichheit der wirtschaftlichen Machtverteilung auf nationaler und internationaler Ebene, wird dadurch immer weiter hinausgeschoben beziehungsweise zu umgehen versucht. Die unmittelbar von der Ungleichheit, aber auch von der ökologischen Zerstörung betroffene Bevölkerung wird mit allen Mitteln daran zu hindern versucht, ihre legitimen Interessen zu artikulieren und sich als eine sozio-politische Kraft zu organisieren. Überall auf der Welt, wo sie dies trotzdem tut, können nationale Regierun-

gen ihren Forderungen gegenüber nicht mehr indifferent bleiben, auch wenn diese heute immer noch mehrheitlich den dominanten Wirtschaftsinteressen verpflichtet sind.

Wenn es nicht diese äusseren Faktoren sind, auf die die "Weltaussenpolitik" Bezug nimmt, worin sind denn die wirklichen Ursachen der Krise der neokolonialen Weltordnung zu suchen?

Die Hauptursache der Krise dieser Weltordnung liegt meines Erachtens im weitgehenden Erschöpfen der Legitimitätsressourcen, die in der Nachkriegszeit auf dem Wege von nationalen wirtschaftlichen Entwicklungsprozessen in der Peripherie und keynesianischen Umverteilungsprozessen im Zentrum angehäuft worden sind. Die abnehmende Verfügbarkeit dieser Legitimitätsressourcen hat einen Prozess der zunehmenden "Unordnung" der Weltgesellschaft, ihrer sozialen Entropie, in Gang gesetzt. Dieser äussert sich in einer Zunahme von Gewalt und Gegengewalt auf allen Ebenen und in alle Richtungen. Die im Überfluss vorhandene und bisher nur wenig genutzte individuelle und gesamtgesellschaftliche Lern- und Neuerungs-fähigkeit der Menschen zur Lösung ihrer sozialen, ökologischen, politischen und kulturellen Probleme im Bereich ihrer jeweiligen Interaktionsfelder droht zu ersticken.

Dies ist Deiner Meinung nach gewissermassen die Kehrseite der „freien“ Marktwirtschaft, die sich weltweit durchgesetzt hat?

Das Produkt des Siegeszuges der sogenannten "freien" Marktwirtschaft, die nach dem Scheitern der entwicklungsnationalistischen Programme im Süden und der Implosion der real-existierenden sozialistischen Systeme anscheinend immer mehr an Boden gewinnt, scheint mir in der Tat eine Art Krieg aller gegen alle zu sein. Dieser Krieg kann man auch als das allmähliche Ende der Geschichte des "homo oeconomicus" interpretieren.

Hast Du das gemeint, wenn Du von Entropiekolonialismus gesprochen hast?

Ja, genau. Ich habe diesen Begriff jener sich angeblich selbsttragenden, und durch den elektronischen Imperialismus vermittelten Prozess der Verhaltenssteuerung zu fassen versucht bei dem massenmedial wirksame Bilder der Unordnung eine immer grössere Rolle spielen.

Krieg, Hunger, Krankheiten und Umweltkatastrophen, die durch die zunehmende soziale Entropie der Weltgesellschaft bedingt sind, werden immer häufiger als unvermeidbare Begleiterscheinungen der Zerstörung des globalen Ökosystems dargestellt. Die entropischen Bilder der globalen Umweltzerstörung, die darin ihre Bestätigung finden, verstärken ihrerseits wiederum den Trend zur sozialen Entropie, in der sie die Menschen durch Angst lähmen und sie dadurch handlungsunfähig machen. Das geht bis zu dem Punkt, wo sich diese Angst in sinnlosen Akten der Selbstzerstörung oder in ebenso sinnloser Gewalt gegen andere entlädt. Die Protagonisten, die diesen Krieg aller gegen alle tagtäglich führen und ihn dem "homo oeconomicus" über die Massenmedien vor Augen führen, haben allerdings mit diesem nur noch sehr wenig gemeinsam. Ich habe für diese neuen Protagonisten den Begriff des "homo entropicus" reserviert.

Wie würdest Du den Neokolonialismus in seiner aktuellen Form definieren?

Wenn man heute von Neokolonialismus spricht, bezieht man sich auf jenen globalen Funktionszusammenhang, der nicht mehr allein auf der Basis von asymmetrischen Handelsbeziehungen zwischen Ländern hergestellt wird. Weltweite interorganisationelle Systeme der wirtschaftlichen Macht, die multinationalen Korporationen und transnationale Finanzorganisationen prägen diesen globalen Funktionszusammenhang. Die hauptsächlichsten Agenturen dieser weltweiten Kapitalmacht sind IWF, Weltbank und GATT, denen man wohl kaum ein besonderes Interesse an globaler Gerechtigkeit oder sozial- und umweltverträglicher Entwicklung nachsagen kann.

Was bedeutet die Entstehung eines solchen globalen Funktionszusammenhanges für die Entwicklungsländer?

Die Integration der Entwicklungsländer in diesen Funktionszusammenhang, der die frühere Produktionsstruktur des internationalen Systems überlagert und zerstört und damit die Weltwirtschaft grundlegend verändert hat, stellt natürlich andere Anforderungen an diese Länder als eine nationale Entwicklung. Die Entwicklungsländer müssen sich nun für ausländische Direktinvestitionen öffnen, die Exportgüterproduktion auf Kosten der Befriedi-

gung der Bedürfnisse der eigenen Bevölkerung steigern und die Wirtschaftspolitik der globalen ökonomischen Rationalität des multinationalen Kapitals anpassen.

Es handelt sich hier also um eine Durchsetzung der Interessen des multinationalen Kapitals mittels nackter ökonomischer Gewalt?

Die ökonomische Gewalt zeigt sich selten ganz nackt, sondern sie kleidet sich, wenn es eben nicht anders geht, in Militäruniformen. Die Durchsetzung des monetaristischen Wirtschaftsmodells, das diese ökonomische Rationalität des multinationalen Kapitals zum Ausdruck bringt und das bei der Gewährung von Krediten durch IWF und Weltbank privilegiert wird, war für die betroffenen Bevölkerungen bisher mit extrem hohen sozialen und politischen Kosten verbunden. Man denke zum Beispiel an Chile 1973, Argentinien und Uruguay 1976 oder die Türkei 1977, wo der Widerstand von stark strukturierten politischen Klassenpotentialen gegenüber dieser neoliberalen Stabilisierungsstrategie mittels extremen Formen von Terror gebrochen worden ist, dies alles im Namen der sogenannten freien Marktwirtschaft.

Seit dem Ende der formellen Hegemonie der USA spricht man von der Herausbildung eines tripolaren Systems innerhalb der Weltwirtschaft, das von der USA, Europa und Japan aus beherrscht wird. Muss man damit nicht auch das bisherige Verhältnis von Zentrum und Peripherie innerhalb der Weltwirtschaft neu definieren?

Das ist ganz klar. Der Prozess der Konzentration und Zentralisation des Kapitals unter der Kontrolle von multinationalen Korporationen und Finanzorganisationen hat zur Entstehung einer Peripherie zweiter Ordnung innerhalb der Weltwirtschaft geführt, die heute keineswegs mehr expandiert, sondern sich um diese drei Pole USA, Europa und Japan als deren jeweilige Vor- und Hinterhöfe zusammenzieht. Die Länder an der klassischen Peripherie des internationalen Systems sind im Verlaufe dieser von oben her durchgesetzten Restrukturierung der internationalen Arbeitsteilung immer stärker gegenüber der Weltwirtschaft marginalisiert worden. Eine immer grösser werdende Zahl von Ländern Schwarzafrikas, aber auch Asiens und Lateinamerikas haben einen dramatischen Bedeutungsverlust erfahren, was

ihre Rolle als Rohstofflieferanten, Absatzmärkte und Standort für Kapitalanlagen innerhalb der weltwirtschaftlichen Arbeitsteilung betrifft.

Das Scheitern der Entwicklung, von dem Du in Deinen Analysen sprichst, ist somit in einem wesentlichen Masse auf diese Reorganisation der Internationalen Arbeitsteilung zurückzuführen?

Die Restrukturierung der weltwirtschaftlichen Arbeitsteilung von oben bedeutet aus der Perspektive von unten gesehen Destrukturierung. Die Katastrophe, die der weltweite Kapitalismus in seiner aktuellen neokolonialen Form im Innern der Weltgesellschaft erzeugt, besteht darin, dass der Anteil der Bevölkerung, dem das Recht auf Arbeit und damit der Zugang zu einer Einkommensquelle zur Sicherung seiner Existenz verweigert wird, weltweit rapide im Steigen begriffen ist, und zwar nicht nur in den Entwicklungsländern.

Wie hat man bisher auf dieses Problem reagiert, vor allem was die gegenüber der Weltwirtschaft marginalisierte sogenannte Vierte Welt betrifft?

Diese Problematik der Marginalisierung der ärmsten Länder hat man vor allem innerhalb der UNO schon früh erkannt. Sie hat zu Forderungen nach einer neuen, das heisst gerechteren Weltwirtschaftsordnung geführt, die aber angesichts der realen wirtschaftlichen Machtverhältnisse auch nicht einmal mehr in Ansätzen eingelöst werden konnten. Das wiederum hat die UNO selbst in eine tiefgreifende Krise gestürzt. Zu Legitimationszwecken hat man dieser Problematik mittels der Definition der „Gruppe der am wenigsten entwickelten Länder“ Rechnung zu tragen versucht. Diese Definition wird seither zum Beispiel von der Weltbank bei der Vergabe von Krediten zu sogenannten „weichen“ Bedingungen herangezogen. Der Ansatz der „basic needs“ (Grundbedürfnisse), welcher der sogenannten Entwicklungszusammenarbeit der meisten hochentwickelten Länder zugrundeliegt, richtet sich ebenfalls, auf diese Gruppe der ärmsten Länder. Es handelt sich um eine Art von Sozialarbeit auf Weltebene, die sich mit der Verwaltung und Betreuung dieser Weltsozialfälle befasst und über die man den verbliebenen Rest des sogenannten „Nord-Süd-Dialogs“ zu retten versucht, ohne dass an den wirklichen Ursachen dieser Problematik etwas geändert wird.

Wie beurteilst Du vor diesem Hintergrund die Vorschläge des sogenannten "Industriellenrates für nachhaltige Entwicklung unter dem Vorsitz des Schweizer Schmidheiny?

Ich muss gestehen, dass ich sein Buch noch nicht gelesen habe. Soweit ich aber aus der Presse darüber informiert bin, läuft dieser Vorschlag auf so etwas wie eine ökologische Modernisierung des Kapitalismus hinaus. Es ist jedoch fraglich, ob die Wiederherstellung der Glaubwürdigkeit des weltweiten kapitalistischen Systems in den Augen der von seiner Politik bisher am stärksten betroffenen Bevölkerungen durch die Umstellung seiner „Steuerungsinstrumente“ auf „Ökoeffizienz“ gelingt. Solche Konzepte zur Rettung des weltweiten Kapitalismus sind so lange reine Augenwischerei, bis gerechte Handelsbeziehungen geschaffen, Finanz- und Währungssysteme grundlegend reformiert und damit die weltweite Schuldenfrage gelöst wird. Die Unruhe auf den Plätzen an den Rändern innerhalb des „Raumschiffes Erde“ das auf einen neuen Kurs gebracht werden soll, scheint mir inzwischen merklich zuzunehmen. Wenn man schon dieses technische Vehikel als Bild der allgemeinen Weltlage bemüht, muss man ehrlicherweise auch hinzufügen, dass der „homo oeconomicus“ am Steuer und um dieses Steuer herum heute mit dem für ihn gewiss nicht sehr angenehmen Problem konfrontiert ist, dass er in diesem Raumschiff auch dann noch mitfahren muss, wenn er die Kontrolle darüber schon längst verloren hat.

In Deiner Beschreibung der Weltgesellschaft und ihres Wandels scheint mir das Moment des Umbruchs zentral zu sein, der sich in den beiden vergangenen Jahr/zehnten vollzogen hat und der zu einer grundlegenden Neudefinition des Verhältnisses zwischen den Industriestaaten und der Sogenannten Dritten Welt geführt hat. Wie ist der Erdgipfel auf diesem Hintergrund zu beurteilen? Und könntest Du etwas mehr über die Rolle der UNO bei der Entstehung der Weltgesellschaft nach dem Ende des Zweiten Weltkrieges sagen?

Die UNCED-Konferenz in Rio muss, wie Du richtig sagst, vor dem Hintergrund der Geschichte des Nord-Süd-Konfliktes betrachtet werden. Dieser hat sich vor allem innerhalb der UNO artikuliert. Der Nord-Süd-Konflikt konnte in der Vergangenheit zumindest zum Teil in-

nerhalb dieses Bezugsrahmens auch ausgetragen werden. Die UNO stellt heute noch das einzige weltweite intergouvernementale System dar, zu dem im Prinzip alle Länder Zugang haben. Zwar spielte die politisch-militärische Spannung zwischen „den beiden- Supermächten USA und UdSSR bis in die jüngste Zeit hinein eine wichtige Rolle in diesem System, so dass jeweils in Phasen der Eskalation dieser Spannung der Nord-Südkonflikt aus dem Zentrum der Aufmerksamkeit rückte. Dennoch kann man behaupten, dass die Allianz zwischen Blockfreiheit und Unterentwicklung, die sich in diesem Spannungsfeld zwischen den beiden Supermächten als eine Art von Dritter Kraft formierte, relativ günstige Bedingungen dafür bot, dass die neuen Nationen der Dritten Welt ihre Forderungen nach Unabhängigkeit und Entwicklung innerhalb dieses Systems artikulieren und mit Hilfe der UNO zumindest partiell auch verwirklichen konnten. Der Aufbau und die Konsolidierung eines internationalen Systems, in dem ihre auf politische Autonomie und auf Entwicklung gerichteten Interessen als berechtigt anerkannt wurden, wäre ohne die UNO wohl kaum denkbar gewesen. Von einem solchen vergleichsweise legitimen internationalen System ist aber heute praktisch nichts mehr übrig, so dass die UNO immer mehr in einem leeren Raum operieren muss. Das hat sich meiner Meinung nach auch auf dem Erdgipfel gezeigt.

Man weist heute im Zusammenhang mit dem Ökologieproblem immer wieder daraufhin, dass der Wohlstand des Nordens in seiner heutigen Form nicht globalisierungsfähig ist. Der Kapitalismus hat also bei der Lösung des Entwicklungsproblems offensichtlich versagt und versucht nun dieses Problem durch das Ökologieproblem zu substituieren?

Im Vorfeld der UNCED-Konferenz sind seitens der Entwicklungsländer in der Tat Befürchtungen laut geworden, dass das Ganze auf den Versuch des Nordens hinauslaufen könnte, eine „Ökodiktatur“ über den Süden zu errichten. Die Entwicklungshilfe würde dadurch ihren gegenwärtigen Charakter als Sozialhilfe verlieren und in ein Steuerungsinstrument dieser neuen „Ökodiktatur“ umfunktioniert, über das sich der Norden den Zugang zu den ökologischen Ressourcen zu sichern versucht. Trotzdem ist Deine These wohl nur zum Teil richtig, da man nicht alle Probleme, die mit der Entwicklung

der Länder in der Dritten Welt entstanden sind, einfach dem Kapitalismus anlasten kann. Diese Länder sind mehrheitlich ja gerade nicht dem klassischen kapitalistischen Entwicklungsmodell gefolgt, das auf dem Vorauslaufen des technischen Fortschritts vor der sozialen und kulturellen Mobilisierung beruht. Sie haben umgekehrt diese soziale, kulturelle und politische Mobilisierung der Bevölkerung für die Entwicklung zu nutzen versucht. Eine unabhängige Entwicklung, soweit sie in diesen Ländern überhaupt vorhanden war, nutzte die Bildung und in geringerem Masse die Urbanisierung und die daraus entstehenden Entwicklungspotentiale für die wirtschaftliche Entwicklung. Es gab dabei auch eine nicht unbeachtliche Zahl von Ländern, die diese Strategie auf einem ganz klar nicht-kapitalistischen Entwicklungsweg verfolgten, sei es nun auf einem sozialistischen Weg wie in China, Nordkorea oder Cuba, sei es auf einem nationalistischen Weg wie zum Beispiel in Algerien, Irak, Ägypten oder im Iran unter Mossadegh.

Die weltweite Erwartungsstruktur hat aber über eine relativ breite Mobilisierung der Bevölkerungen für das Ziel der Entwicklung innerhalb relativ kurzer Zeit selbst die Bedingungen erzeugt, die schliesslich zu seiner tiefgreifenden Entlegitimierung geführt haben.

Die Entlegitimierung des internationalen Systems ist also auch auf interne Probleme dieser Länder zurückzuführen, die sich mit der Entwicklung ergaben?

Die Schwierigkeiten, die durch die Integration der Entwicklungsländer in das internationale System geweckten Erwartungen auch tatsächlich zu erfüllen, wurden im Verlaufe der Entwicklung immer grösser, zumal dem Problem der internen Verteilungsgerechtigkeit mit Ausnahme der sozialistischen Entwicklungsländer nur eine zweitrangige Bedeutung zugemessen worden ist. Diese Schwierigkeiten und die politischen Turbulenzen, die damit verbunden waren, haben dazu geführt, dass die neuen Machteliten, die von der Entwicklung am meisten profitiert haben, die Strategie der nationalen Entwicklung zugunsten neuer Formen der Abhängigkeit und der Unterwerfung unter die Interessen des multinationalen Kapitals aufgegeben haben. Nach dem Scheitern des entwicklungsnationalistischen Programms, das die Unterstützung der Bevölkerung oder zumindest

eines Teils davon hatte, hat sich in aller Deutlichkeit gezeigt, dass diese Länder dem klassischen Modell der kapitalistischen Entwicklung nur auf Kosten ihrer Unabhängigkeit folgen können, die nach wie vor eine notwendige, wenn auch nicht hinreichende Bedingung für die Mobilisierung der Bevölkerung für eine Entwicklung im eigenen Interesse darstellt. Durch die ökonomische Krise wurde die Krise der Entwicklung zweifellos ausserordentlich verschärft, letztere hat sich aber tatsächlich schon vorher abgezeichnet.

Du hast auf die grosse Bedeutung der UNO bei der Errichtung der Nachkriegsordnung hingewiesen und bezeichnest diese Ordnung als "meritokratisch"(1). Ist dies nicht bereits von Anfang an eine etwas zu optimistische Betrachtungsweise, wenn man zum Beispiel an die damalige Aussenpolitik der USA denkt, mit der die Hegemonie der USA innerhalb dieses hierarchisch gegliederten Staatensystems durchgesetzt wurde?

Es mag sein, dass die Beschreibung der UNO als eine Art von Weltregime, das einerseits in steigendem Masse die Unterstützung der Entwicklungsländer genoss und deren Interessen verteidigte, und das andererseits noch nicht durch die weltweite Kapitalmacht dominiert war, im Spiegel der tatsächlichen historischen Ereignisse wieder etwas relativiert werden muss. Man denke zum Beispiel an den Koreakrieg, dann aber auch an die extremen Erschwernisse, die den bereits erwähnten sozialistischen und nationalistischen Entwicklungsländern in den Weg gelegt worden sind, an die Destabilisierung populistischer Regime, die in eine solche nicht-kapitalistische Richtung tendierten wie zum Beispiel Ghana unter Nkrumah, Indonesien unter Sukarno etc. Wenn ich diese Nachkriegsordnung dennoch als "meritokratisch" bezeichnete, habe ich dies nicht bloss deshalb getan, um diese Phase gegenüber der derzeitigen neokolonialen Weltordnung - vielleicht müsste man besser Weltunordnung sagen - abzugrenzen, sondern weil ich der Meinung bin, dass diese Nachkriegsordnung auf einem einigermaßen gangbaren Kompromiss beruhte; ein Kompromiss zwischen der ungleichen wirtschaftlichen Machtverteilung und der dazu im Gegensatz stehenden Legitimierung des internationalen Systems. Ein solcher Kompromiss, das heisst eine neue Art von Gesell-

schaftsvertrag auf Weltebene, ist auch nach der Konferenz von Rio nirgends in Sicht.

Du siehst damit Deine Einschätzung bestätigt, dass es auch über den Umweg der Ökologieproblematik nicht gelungen ist, die verlorengegangene Legitimität der hochentwickelten Länder gegenüber den Entwicklungsländern wieder herzustellen.

Ich meine, dass dies heute auch nach der Konferenz in Rio nicht einmal ansatzweise der Fall ist. Es gibt eben keine Zauberformel, welche die weltweite Ökologieproblematik, geschweige denn die Entwicklungsproblematik, die sich damit neu stellt, auf einen Schlag zu lösen vermöchte. Der "Konsens", der mit dem Begriff des sogenannten "sustainable development" (nachhaltige Entwicklung) im Vorfeld und an der Konferenz in Rio selbst nachhaltig heraufbeschworen worden ist, existiert natürlich nur auf dem Gruppenbild der Staats- und Regierungschefs zu handen der Weltöffentlichkeit. Dennoch meine ich, dass im Umfeld dieser Konferenz wie kaum jemals zuvor das Bewusstsein darüber geweckt worden ist, dass die durch Überfluss beziehungsweise Verschleuderung von Ressourcen bedingte Zerstörung der Umwelt am einen und die durch Armut beziehungsweise Knappheit von Ressourcen bedingte Zerstörung am anderen Pol zwei Seiten desselben Prozesses sind, der nur durch eine gerechtere und demokratischere Ausgestaltung der Beziehungen zwischen Nord und Süd, aber auch West und Ost in Griff zu kriegen ist. Dies ist nun aber gerade das Problem und noch nicht die Lösung und wie dies bewerkstelligt werden soll, darüber gehen die Meinungen heute weit auseinander. Was man heute unter "nachhaltiger Entwicklung" versteht, hängt mit anderen Worten vor allem auch davon ab, wo man sich innerhalb der Weltgesellschaft befindet.

Man könnte also vereinfacht sagen, dass die Ökologie zu einem Mittel des Kapitals geworden ist, den Ländern der Dritten Welt das Recht auf Entwicklung abzusprechen und sich den Zugang zu ihren Ressourcen zu sichern?

Solange der Zugang zu Know how und Technologien, die eine umweltgerechte Entwicklung ermöglichen, mehr oder weniger ausschliesslich durch die sogenannte "unsichtbare" Hand der Marktkräfte geregelt wird und die Techno-

logie einschliesslich neuer Öko-Technologien vor der Kapitalmacht in ihrem eigenen Interesse eingesetzt werden, ist eine solche Sicht der Dinge sicherlich nicht abwegig. Man muss in diesem Zusammenhang aber auch berücksichtigen, dass sich die Entwicklungsländer beziehungsweise deren Bevölkerungen in diesem Weltganzen auch in Zukunft nicht einfach so verhalten werden, wie dies die reichen und mächtigen Länder von ihnen heute verlangen oder erwarten und dass sie das Recht auf Entwicklung auch weiterhin in Anspruch nehmen werden. Das hauptsächlichste Problem der Armen und Machtlosen scheint mir auch heute nicht einfach die Umwelt zu sein, sondern vielmehr ihre Mitwelt, die sie in ihrem Wahn nach immer mehr Macht und Profit dazu zwingt, nicht nur ihre äussere, sondern auch ihre innere Natur zu zerstören.

Die Ökologieproblematik ist somit vor allem als Teil einer neuen Legitimationsstrategie innerhalb des Nordens selbst zu betrachten?

Als eine Folge von Sättigungserscheinungen zentraler Werte der Entwicklung wie Bildung, Gesundheit, Beschäftigung, Wohnung etc. ist es in den hochentwickelten Ländern zu einem Wertwandel gekommen, in dessen Verlauf die klassischen Entwicklungswerte zugunsten neuer Werte wie Lebensqualität, Selbstverwirklichung und dann vor allem auch Umweltschutz in den Hintergrund getreten sind. Die unübersehbar gewordenen Umweltrisiken spielen den Regierungen der hochentwickelten Länder in der Tat beträchtliche neue Legitimationsquellen zu. Durch diesen Wertwandel haben diese Regierungen aber ihre Fähigkeit immer mehr verloren, ihren eigenen Bevölkerungen gegenüber Ziele zu rechtfertigen, die in die Entwicklungspolitik eingehen sollen, wenn man darunter nicht einfach die heutige Sozialhilfe versteht, sondern eine Politik, die auf eine gewisse Stabilisierung der Beziehungen zu den Ländern der Dritten Welt mit anderen Mitteln als ökonomischer und politisch-militärischer Gewalt abzielt. Mit dem Hinweis, auf die Ökologieproblematik wurde zum Teil eine eigentliche Propaganda gegen die Entwicklung geführt, so dass im hochentwickelten Teil der Welt immer mehr verkannt worden ist, dass die klassischen Entwicklungswerte für die Entwicklungsländer, das heisst für das Wohlergehen ihrer Bevölkerungen nach wie vor eine zentrale Bedeutung besitzen. Allerdings ist unüberseh-

bar, dass diese klassischen Entwicklungswerte heute auch in den hochentwickelten Ländern in Form der neuen sozialen Frage wieder verstärkt ins Zentrum der öffentlichen Auseinandersetzung rücken. Davon dürfte auch die Schweiz nicht ausgespart bleiben.

Wie weit gibt Deine Theorie von den hereinbrechenden Rändern der alten Hoffnung Ausdruck, dass emanzipatorische Impulse von der Dritten Welt ausgehen müssen ?

Die Metapher von den hereinbrechenden Rändern besagt, bezogen auf den Zustand der gegenwärtigen Weltgesellschaft, kurz zusammengefasst folgendes: Die Kosten des Modernisierungsprojekts, dem der "homo oeconomicus" seinen spektakulären Aufstieg zu verdanken hat, werden nicht mehr nur auf die Natur und auf die kolonisierten Völker der Dritten Welt, sondern in zunehmendem Masse auch auf die immer stärker marginalisierten Teile der Bevölkerung in den hochentwickelten Ländern selbst "ausgelagert". Dies gilt - soweit dieser "homo oeconomicus" eben patriarchalisch strukturiert ist - vor allem auch für die Frauen, die man zurecht als die letzte Kolonie innerhalb der Weltgesellschaft bezeichnet. Die Externalisierung dieser Kosten scheint immer mehr an ihre Grenzen zu stossen und die an den Rand verdrängten Probleme und die dadurch erzeugten Spannungen brechen heute von diesen Rändern her in die Steuerungszentren von Wirtschaft und Politik herein, deren Repräsentanten mehr und mehr nur noch sich selbst zuhören. Die "Lösung" dieser Probleme wird einer Expertokratie überlassen, die immer noch meint, dass sich diese Probleme durch eine in ökonomistischen, technizistischen und ökologistischen Begriffen konzipierte "sozial-ökologische Transformation" der Gesellschaft von oben her beseitigen liessen. Derweil an den hereinbrechenden Rändern der "homo entropicus" sein Unwesen treibt und all jenen das Leben schwermacht, welche die Macht des "homo oeconomicus" verwalten, taucht an dem durch die hereinbrechenden Ränder sichtbar werdenden Horizont bereits eine neue Spezies von Mensch auf, von der ich bisher noch gar nicht gesprochen habe. Es ist der "homo communis" und in ihn setze ich meine Hoffnung. Die neue Übersichtlichkeit, die sich der "homo communis" durch die Rückgewinnung von Sozialität in seinem jeweiligen

Handlungsraum verschafft, verhilft diesem zu einer gewissen Entropieresistenz. In der Vernetzung derartiger Räume auf kommunaler, regionaler, nationaler und übernationaler Ebene zu einem neuen Internationalismus sehe ich die Voraussetzung für das Entstehen einer Gegenkraft, welche eine Verminderung der sozialen Entropie der Weltgesellschaft bewirken kann.

Man kann also von einer Art Utopie sprechen, die Deinem Weltgesellschaftsansatz zugrundeliegt?

Die Utopie, die ich mit meinem Weltgesellschaftsansatz verfolge, ist konkret: Die Wahrheit ist, dass eben auch wir uns selber helfen müssen. Damit stehen wir aber bereits im Zentrum einer neuen Diskussion, nämlich der Frage der Mobilisierung von politischen Potentialen, die aus den Spannungen resultieren, welche die Struktur der Weltgesellschaft beziehungsweise deren Zerfall in ihrem Innern erzeugt. Die aus der ungleichen wirtschaftlichen Machtverteilung auf nationaler und internationaler Ebene resultierenden Klassen- und Entwicklungspotentiale sind ja keineswegs aus der Welt verschwunden, auch wenn sie heute nicht sichtbar zutage treten. Es liegt durchaus im Bereich dieser konkreten Utopie, dass es zwischen diesen Potentialen und den neuen, aus der ungleichen ökologischen Risikoverteilung resultierenden Potentialen zu neuartigen und kraftvollen Allianzen kommt, die einen solchen Wandel der Weltgesellschaft von unten her, das heisst im Interesse der Bevölkerung herbeiführen können. Ich bin überzeugt davon, dass ein solcher Wandel heute eine ebenso gute wenn nicht sogar eine bessere Chance besitzt als die bereits genannte "sozial-ökologische Transformation" der Gesellschaft von oben, die den Menschen das Blaue vom Himmel verspricht und sich von ihren wirklichen und damit eben auch alltäglichen Problemen immer weiter entfernt.

Anmerkungen:

1) meritokratisch: Durch Leistung und Verdienst legitimierte Herrschaft, die auch Ansprüche der unteren Schichten rechtfertigt. Modell einer meritokratischen Ordnung ist die Mittelstandsgesellschaft.

5. Der Soziologe im Spannungsfeld zu seiner Gesellschaft.

Ein hervorstechendes Merkmal der wissenschaftlichen Arbeit von Peter Heintz besteht darin, dass er an soziologische Forschung den Anspruch stellt, theoretisch durchdachte Problemstellungen an ein politisches Erfahrungsmoment zu binden. Im Spannungsverhältnis des Soziologen zur Gesellschaft sieht er die entscheidende Garantie für die Offenheit und prinzipielle Unabgeschlossenheit einer Denkweise, die wissenschaftliche Neugier mit gesellschaftspolitischer Relevanz und sozialer Verantwortung verbindet. Eine solche, jeder Rhetorik widersprechende soziologische Denkweise, die Gesellschaftskritik en permanence als theoretisches Innovationspotential verwirklicht, setzt voraus, dass der Soziologe in Widerspruch zur Gesellschaft gerät, soll Kritik und Innovation möglich werden. Weder theoretischer Dogmatismus noch methodologischer Ritualismus, sondern nur *die beharrliche Abarbeitung der Theorie an der "widerspenstigen" Faktizität vermag den konstatierbaren Mangel an Selbstbewusstsein der Soziologie als einer relativ jungen Wissenschaft zu beheben und das Vertrauen in ihre Möglichkeiten zu stärken*. Mit dem in dieser Argumentation enthaltenen Anspruch setzt sein Denken gewissermassen einen Kontrapunkt zum kulturellen Selbstverständnis der schweizerischen Gesellschaft.

Heintz hat die Schweiz einmal in einer programmatischen Rede als soziologische "black-box" bezeichnet. Indem er einer Generation von Schülern, der auch wir angehörten, zu jenem universalistischen Orientierungshorizont Zugang verschafft hat, vor dessen Hintergrund die Gültigkeit der Grenzen erfragbar wurden, die zum Schutze partikularistischer Interessen errichtet werden, hat er entscheidend dazu beigetragen, Licht in diese "blackbox" zu werfen.

Die Schweiz als eine Drehscheibe des internationalen Kapitals stellt zugleich eine nationale Verkörperung des Kleinbürgergeistes par excellence dar; sie verfügt damit über einen ausserordentlich wirksamen Mechanismus, der Spannungsabsorption. Der globale Bezugsrahmen, die begriffliche Strenge und wissenschaftstheoretische Konsistenz seiner Strukturtheorie haben es Heintz offenbar ermöglicht, diesen Absorptionsmechanismus zu analysieren, ohne ihm selber anheimfallen oder ihn in strukturfunktionalistischem Komplexitätswahn "transzendieren" zu wollen.

In einer Zeit, in der die Ränder der schweizerischen Gesellschaft in Bewegung geraten sind - einer Gesellschaft, die sich in ihrer offiziellen Version immer noch als Sonderfall wähnt -, wird sich die aktive Generation jüngerer Schweizer Soziologinnen und Soziologen in vermehrtem Masse und selbstkritischer als bisher *die Frage stellen müssen, ob sie mit ihrer Analyse der gesellschaftlichen Widersprüchlichkeit radikal genug ist, um verantwortungsbe- wusst Prozessen notwendiger gesellschaftlicher Veränderung zum Durchbruch zu verhelfen*.

□ Die Schweiz als eine Drehscheibe des internationalen Kapitals stellt zugleich eine nationale Verkörperung des Kleinbürgergeistes par excellence dar; sie verfügt damit über einen ausserordentlich wirksamen Mechanismus, der Spannungsabsorption □

Heintz vermittelt in seinen Arbeiten und qua personalisierte Institution diese äusserste Konsequenz soziologischen Denkens, wenn er die entscheidenden, durch kulturelle Selbstverständlichkeiten verschütteten Macht- und Prestigedimensionen der Gesellschaft freilegt und aus der Erforschung ihrer Interdependenz und Dynamik die zentralen Probleme zu benennen versucht, noch bevor sie sich entsprechend manifestieren. Der nicht nur für schweizerische Verhältnisse ungewöhnlich hohe Abstraktionsgrad seiner Theorie und sein unorthodoxer intellektueller Stil mögen beide dazu beigetragen haben, dass die in seiner Theorie angelegten Potentiale bisher nur zum Teil ausgeschöpft worden sind.

Die unmittelbare Erfahrung des weltweiten Armutsproblems zu einer Zeit, als dieses noch nicht in das Bewusstsein einer weiteren Öffentlichkeit der reichen Länder gedrungen war, und das sowohl theoretisch wie auch politisch motivierte Bedürfnis nach einer Theorie, die dem lateinamerikanischen Kontext angemessen war, von dem die Theorieentwicklung ihren Ausgangspunkt nahm, haben ihr in ihrer weiteren Ausarbeitung jene Widerständigkeit verliehen, die sie - teilweise um den Preis des Verkanntseins - gegenüber wissenschaftlichen Modeströmungen weitgehend immun gemacht hat. Durch die periphere Position der Schweiz als soziologisches Entwicklungsland am Rande der von Theoriekonkurrenz geprägten domi-

nanten Soziologenkultur begünstigt, vermochte sie nicht nur diese selbst als ein soziologisches Problem zu durchschauen, sondern - was uns hier bedeutsamer erscheint - *den Blick auf die globalen Probleme aus einer Perspektive offenzuhalten, die in diametralem Gegensatz zur Verteidigung wie auch immer gearteter Herrschaft steht, auch wo sie sich im Gewande der Wissenschaft zu legitimieren versucht*. Gerade dann kann seine Theorie politisch wirksam werden, wenn sie in der Anwendung diese Perspektive nicht preisgibt und das so Erreichte weder in rhetorisch sich gebärdendem Radikalismus aufgehen noch durch ein obskurantistisches Schweigen verhüllt sein lässt.

Es gibt bekanntlich keine "unschuldige" Lektüre; die Beiträge seiner Schüler zeigen unterschiedliche Lesearten seiner Theorie auf. Das in der Theorie reflektierte Spannungsverhältnis zwischen theoretischer Begrifflichkeit und ihrer Anwendung wird dabei nicht nur subjektiv in Abhängigkeit von der persönlichen Motivation des einzelnen je anders erfahren, sondern in starkem Masse durch kontextuelle Bedin-

gungen der Rezeption geprägt. Die explizite Berücksichtigung dieser kontextuellen Randbedingungen, zu denen nicht zuletzt auch forschungspolitische Gegebenheiten zählen, haben es der von Heintz aufgebauten, transkontinentalen Forschungstradition ermöglicht, ein rigorose Explikationsstrategie mit einer "hard science"-Haltung zu verbinden, ohne in Szientismus oder theorielosen Empirismus abzugleiten. Die breite Problemorientierung dieser Tradition kommt aber auch dort zum Ausdruck, wo sie mit anderen und teilweise komplementären Ansätzen soziologischer Theoriebildung interferiert, die im vorliegenden Band durch die verschiedensten Vertreter zur Sprache kommen, mit denen Heintz das Anliegen teilt, Soziologie als strenge Wissenschaft mit universalistischem Bezugsrahmen zu betreiben.

Guido Hirschier, René Levy und Werner Oprecht (Hrsg.), in: Weltgesellschaft und Sozialstruktur, S. XXVI - XXVIII, Diessenhofen 1980



6. Der politische Stil in der Schweiz

Unkonventionelle Gedanken über politische Konventionen

Guido- Hischier, Hanspeter Kriesi
Soziologisches Institut der Universität Zürich

“Wir leben in der Legende, die man um uns gemacht hat.”

Peter Bichsel (in: Des Schweizers Schweiz)

“All governments perpetuate themselves through the daily commission of acts which a rational person might find to be stupid or dangerous (or both).”

Frank Zappa (auf: Joe's Garage) Act I

Wir möchten uns in diesem Artikel mit der Art und Weise, wie in der schweizerischen Politik Interessengegensätze ausgetragen werden, etwas näher befassen. Ausgehend von einer theoretischen Konzeption, welche die politische Machtausübung als eine Resultante gesamtgesellschaftlicher Kräftekonstellationen zu bestimmen erlaubt, werden zwei grundlegende Interessendimensionen unterschieden, entlang derer sich die gesellschaftlichen Kräfte historisch formiert haben. Die bemerkenswerte Stabilität des politischen Regimes in der Schweiz wird auf die besondere Art der Verknüpfung dieser beiden Dimensionen zurückgeführt, die ihren ideologischen Ausdruck im Gleichgewicht des Kompromisses zwischen Föderalismus und Sozialpartnerschaft gefunden hat. Die Herausarbeitung zentraler Elemente des politischen Stils, die der Aufrechterhaltung dieses Gleichgewichts dienen, lässt deutlich werden, dass die Verteidigung dieser helvetischen Kompromissformel nur um den Preis einer zunehmenden Immunisierung des politischen Systems gegenüber jener impliziten Strukturkritik möglich geworden ist, die in der strukturellen Transformation der schweizerischen Gesellschaft der Nachkriegszeit wurzelt. Neuere Ereignisse in der schweizerischen Politik weisen darauf hin, dass diese defensive Haltung gegenüber der Strukturkritik gezielte Versuche gesellschaftlicher Ächtung von Kritik nicht ausschliesst, wo diese explizit artikuliert wird.

Allgemeine theoretische Überlegungen

Im Rahmen eines strukturtheoretischen Ansatzes der politischen Soziologie (vgl. Heintz 1980) wird die Struktur und Dynamik gesellschaftlicher Macht, die das politische Regime konstituiert, auf dem *Hintergrund von gesamt-*

gesellschaftlichen Stabilitätsbedingungen analysiert. Das politische Regime wird dabei definiert als ein “Arrangement von Kräften im Innern der betrachteten Gesellschaft”, dass die Möglichkeiten der politischen Macht bestimmt, die durch die politisch relevanten organisationalen Einheiten kontrolliert werden können. Die Stabilitätsbedingungen lassen sich ihrerseits in Termini spezifischer Konfigurationen von sozio-strukturellen und sozio-kulturellen Faktoren beschreiben, die innerhalb einer bestimmten Gesellschaft wirksam sind. Diese Faktoren legen die Interessendimensionen fest, auf deren Grundlage die Bildung von organisationalen Einheiten sowie von Allianzsystemen zwischen diesen Einheiten erfolgt. Die in diesen organisationalen Allianzsystemen institutionalisierte politische Macht wird durch allgemeinste politische Konventionen legitimiert, die die Bedingungen der Entstehung und Erhaltung dieser Systeme reflektieren und die in ihrer Gesamtheit den ideologischen Bezugsrahmen der Machtausübung und ihrer Grenzen definieren.

Die konkrete Ausgestaltung politischen Handelns innerhalb dieses Bezugsrahmens folgt standardisierten Verfahrensregeln, die die jeweiligen Handlungsspielräume der politischen Elite in konkreten Entscheidungsprozessen festlegen. Das konsistente und zeitlich stabile Muster von Konventionen, die in dieser Art die politische Aktivität der Elite sowohl in ihren Verhandlungen untereinander wie auch in der Präsentation ihres Outputs gegenüber den Bürgern regulieren, wird im Folgenden als *politischer Stil* bezeichnet. (1) Regimespezifische politische Stile erlauben die einfache und effiziente Koordination der Aktivitäten der politischen Eliten. (2)

Gesellschaftliche Kräftekonstellationen sind nicht stabil, sondern unterliegen einem dauernden Wandel, dem nicht notwendigerweise - und das ist nun im betrachteten Zusammenhang von Bedeutung - ein entsprechender Wandel der etablierten Allianzsysteme folgt. So reflektieren etwa Parteiensysteme tendenziell nicht die aktuellen Kräftekonstellationen in der Gesellschaft, sondern die politisch relevanten gesellschaftlichen Verhältnisse (“cleavages”) ihrer Gründungsepoche (vgl. Lipset/Rokkan 1967: 50/51). Die asynchrone Entwicklung von

gesellschaftlichen Kräftekonstellationen einerseits und organisationellen Allianzsystemen andererseits dazu, dass zu einem gegebenen historischen Zeitpunkt Allianzsysteme unterschiedlicher Ursprungsepochen miteinander koexistieren, wobei vom Standpunkt der aktuellen gesellschaftlichen Verhältnisse alle diese Allianzsysteme - wenn auch in unterschiedlicher Weise - anachronistischen Charakter haben können.

Die Ausbalancierung von Allianzsystemen unterschiedlicher Ursprungsepochen vor dem Hintergrund veränderter gesellschaftlicher Kräftekonstellationen wird zum allgegenwärtigen Problem bei der konkreten Ausgestaltung der aktuellen Politik und es ist nun in erster Linie eine Frage des politischen Stils, wie dieses Problem gelöst wird. Es ist dabei zu vermuten, dass die Aufrechterhaltung des Gleichgewichts zwischen unterschiedlichen Allianzsystemen umso schwieriger wird, je grösser die Unvereinbarkeit der Interessen, die durch diese organisationell repräsentiert werden, und je grösser die Diskrepanz zwischen den Kräftekonstellationen, auf die diese Interessen Bezug nehmen, und den aktuellen gesellschaftlichen Kräfteverhältnissen werden.

Umgekehrt ist ein einmal realisiertes Gleichgewicht vermutlich, umso eher aufrechtzuerhalten, als in der politischen Elite ein Konsens über die Wünschbarkeit dieses Gleichgewichts und über die Verfahrensregeln zu dessen Aufrechterhaltung besteht, und als organisationellen und individuellen Repräsentanten neu sich artikulierender Interessen die Eintrittsbedingungen in die bestehenden Allianzsysteme diktiert werden können bzw. diese davon ferngehalten werden können.

Ein an der Stabilisierung einmal realisierter und auf durchgeführte Gleichgewichte ausgerichteter politischer Stil muss mit anderen Worten nicht nur die unterschiedlichen Allianzsysteme kompatibel zu halten versuchen und den Konsens der politischen Elite, sondern auch die Abschilderung dieser Elite gegenüber neu sich artikulierenden Interessen und Legitimationsanforderungen der Bürger gewährleisten.

Die beiden zentralen Allianzsysteme in der Schweizer Politik

In der schweizerischen Politik sind heute zwei grundlegende Interessendimensionen wirksam, die sich sowohl anhand von Abstimmungsanalysen (vgl. Nef/Ritschard 1977) als auch anhand von Analysen der Orientierungsmuster der politischen Elite (vgl. Kriesi 1979) nachweisen lassen:

- Die Föderalismus/Zentralismus-Dimension
- Die Klassendimension

Die eine Dimension dreht sich um die Regionalismusproblematik und stellt die Basis für die Bildung territorialer Loyalitäten dar, die andere thematisiert die Klassenproblematik und bildet die Basis von Klassenloyalitäten.

Entsprechend lassen sich *zwei zentrale Allianzsysteme* unterscheiden, die sich auf der Grundlage dieser beiden Interessendimensionen organisiert haben und die eine je spezifische historische Kräftekonstellation repräsentieren. Das historisch ältere der beiden Allianzsysteme ist *das territoriale System*, das zur Zeit der Gründung des Bundesstaates konstituiert worden ist. Es baut auf den notwendigen Konzessionen auf, welche die siegreiche Bourgeoisie den unterlegenen Sonderbundskantonen machen musste. Es ist Ausdruck des staatsbegründenden Föderalismusprinzips, in welchem das Erbe der traditionellen Souveränität der Gliedstaaten der alten Eidgenossenschaft weiterlebt. Das historisch jüngere der beiden - *das Klassensystem* - beruht auf dem Klassenkompromiss der dreissiger Jahre dieses Jahrhunderts, in welchem es der monopolistischen Fraktion der Bourgeoisie gelungen ist, sich einerseits auf die sozialdemokratische Fraktion im Kampf um eine neue Wirtschaftspolitik abzustützen, und sich gleichzeitig nach wie vor der Bauern und der Kleinbourgeoisie als treuer Verbündeter gegen alle selbständigen Regungen der Arbeiterklasse zu versichern. Angesichts der faschistischen Bedrohung im Zweiten Weltkrieg wurden die beiden Allianzsysteme festgeschrieben und seither bilden sie den stabilen Bezugsrahmen der Schweizer Politik. *Auf ideologischer Ebene entsprechen ihnen die beiden allgemeinsten Konventionen dieser Politik: Föderalismus und Sozialpartnerschaft.*

Die Organisation von Interessen auf territorialer Basis setzt die Existenz von Territorien oder Regionen voraus, welche bezüglich politisch relevanter Interessenbasen relativ homogen sind und sich zudem deutlich von anderen,

ebenfalls relativ homogenen Territorien unterscheiden. Solche differenzielle Homogenität war in der Schweiz traditionell aufgrund landschaftlicher und kultureller Vielfalt auf engem Raume gegeben. Die ökonomische Entwicklung akzentuierte diese territorialen Unterschiede noch, verlaufen die Entwicklungsunterschiede doch zum Teil entlang der historisch gegebenen Grenzen zwischen Regionen. Ökonomischer Entwicklungsgrad, Konfession und Sprache bilden die drei Aspekte regionaler Homogenität, welche für die Organisation des territorialen Allianzsystems relevant sind. Entsprechend diesen drei Aspekten lassen sich denn auch drei Gruppen von Kantonen – den relevanten organisationellen Einheiten des territorialen Systems – unterscheiden: (3)

- **Die Innerschweiz:** Eine konfessionell homogene Gruppe (katholisch), welche zudem einen homogen niedrigen Entwicklungsstand aufweist.
- **Die Westschweiz:** Eine sprachlich homogene Gruppe (französisch), welche zudem einen homogenen, relativ hohen Entwicklungsstand aufweist.
- **Die dominante Deutsch-Schweiz:** Das sprachliche (deutsch), konfessionell (protestantisch) und ökonomisch dominierende Zentrum.

Das territoriale System erlaubt den konfessionellen und sprachlichen Minderheiten sowie den ökonomisch schwächeren Regionen von Fall zu Fall, die dominante Region in die Minderheit zu versetzen. Es ist institutionell abgesichert durch die Proportionalisierung einer grossen Zahl von Gremien nach territorial gebundenen Gesichtspunkten, durch die Institution des Ständerates und vor allem durch das Ständemehr. Angelpunkt des territorialen Systems ist die Innerschweiz, das historische Zentrum der Schweiz, welches in der helvetischen Mythologie (Windisch 1978) und in der Igel-Ideologie (Réduit) eine zentrale Stellung einnimmt.

Auch das Klassensystem lässt sich vereinfacht als ein dreipoliges System konzeptualisieren, das traditionell durch die monopolistische Fraktion der Bourgeoisie, die nicht-monopolistische der Bourgeoisie im Verbund mit der traditionellen Kleinbourgeoisie und die Arbeiterklasse gebildet wird. Zur ersten Gruppe gehört das Grosskapital, welches die monopolistisch strukturierte, auslandorientierte In-

dustrie, den Grosshandel und die Banken kontrolliert. Die zweite Gruppe setzt sich zusammen aus den Vertretern der inlandorientierten Branchen, aus selbständigen Handwerkern, Detailhändlern, Bauern und selbständigen Vertretern freier Berufe. Im Gegensatz zur international oder national ausgerichteten monopolistischen Fraktion ist dieser Teil der Bourgeoisie und die traditionelle Kleinbourgeoisie regional oder lokal orientiert. Die Arbeiterklasse umfasst traditionell die übrigen Bevölkerungsgruppen. (4)

□ Das territoriale System erlaubt den konfessionellen und sprachlichen Minderheiten sowie den ökonomisch schwächeren Regionen von Fall zu Fall, die dominante Region in die Minderheit zu versetzen... Angelpunkt des territorialen Systems ist die Innerschweiz, das historische Zentrum der Schweiz, welches in der helvetischen Mythologie und in der Igel-Ideologie (Réduit) eine zentrale Stellung einnimmt □

Entsprechend den drei unterschiedenen Polen des Klassensystems lassen sich auch drei Konfigurationen von Parteien und Verbänden der relevanten organisationellen Einheiten dieses Allianzsystems angeben:

- Die Spitzenverbände der Arbeitgeber und der aktive Teil des Freisinns (5)
- Der Gewerbeverband und der "präventive" Teil des Freisinns, die übrigen bürgerlichen Bundesratsparteien (CVP, SVP), der Bauernverband und Verbände für spezifische Eigentumsinteressen (Hauseigentümerverband, Redressement National u.ä.)
- Sozialdemokraten und Gewerkschaften.

Angelpunkt in diesem System ist die monopolistische Fraktion der Bourgeoisie, welche es verstanden hat, sich abwechselnd auf die beiden anderen Klassen zu stützen, die ihrerseits nicht miteinander zusammenarbeiten. Das Verhältnis der übrigen beiden Klassen zur dominanten Klasse hängt dabei auch von den spezifischen Koalitionen ab, welche ihre Repräsentanten untereinander eingehen. Institutionell ist dieses System abgesichert durch das Friedensabkommen und durch die Kooptation der politischen Linken im Bundesrat und in den kantonalen Regierungen.

Die Veränderung der gesellschaftlichen Kräftekonstellationen und das Verhältnis der beiden Allianzsysteme

Nach dem Zweiten Weltkrieg erlebte die Schweiz eine langandauernde Wachstumsperiode einmaligen Ausmasses, in deren Verlauf sich das reale Sozialprodukt je Einwohner von 1950 -1973 verdoppelt hat. Im Zusammenhang mit diesem Wachstumsprozess kam es aufgrund der regionalen Entwicklungsunterschiede zu einer starken Umgruppierung der Bevölkerung, indem sich die peripheren Regionen zugunsten der Ballungszentren entleerten. Der mit dieser Entwicklung verbundene Ausbau des Verkehrssystems und die umfassende Motorisierung der Bevölkerung haben zudem die territorialen Grenzen aufgebrochen. Gleichzeitig hat sich mit der Öffnung der nationalen Grenzen und der stärkeren Integration des Landes in die internationale Wirtschaftsordnung der territoriale Fokus der Politik entscheidend verschoben. Damit wurde dem territorialen Allianzsystem tendenziell die Basis entzogen. *Die strukturellen Folgeprobleme des Wachstumsprozesses erwiesen sich grösstenteils nicht mehr als territorial gebunden, sondern betrafen das ganze Land.* Dementsprechend sind dem zentralen politischen System neue Kompetenzen in einem Masse zugewachsen, das vor 1950 nur in notrechtlichen Zuständen denkbar war; der Föderalismus degenerierte zum "Vollzugsföderalismus". Für die neuen strukturellen Probleme sind die überkommenen territorialen Grenzen mehr oder weniger irrelevant. Ein Indiz für das dadurch entstandene Spannungspotential bildet die Tatsache, dass das Ständemehr in zentralen Abstimmungen zu Beginn der siebziger Jahre die Volksmehrheit in drei Fällen in die Minderheit versetzt hat. (6)

Der gewaltige Wachstumsprozess führte auch zu einer Aushöhlung des Klassen-Allianzsystems. Zwar blieb die monopolistische Fraktion der Bourgeoisie mehr oder weniger intakt, aber die Klassenbasis der beiden übrigen Gruppierungen veränderte sich: Der Anteil der Bauern an der Bevölkerung ist seit den dreissiger Jahren von rund einem Viertel auf 6% zusammengeschrumpft, die selbständigen Handwerker- und Detailhändler sind zu einem grossen Teil verschwunden. Gleichzeitig führte die Unterschichtung durch billige ausländische Arbeitskräfte zur Herausbildung einer Arbeiteraristokratie und mit dem einsetzenden Tertiarisierungsprozess entstand eine breite Mit-

telschicht, die weder eindeutig mit der nicht monopolistischen Fraktion der Bourgeoisie noch mit der Arbeiterklasse liiert ist, (7) und die im klassischen Allianzsystem nicht repräsentiert ist. Ein Indiz für die Bestrebungen, diese Schicht zu organisieren, bildet die Umstrukturierung und Neuorientierung der ehemals vorwiegend kantonal verankerten Parteien des Bürgertums und Kleinbürgertums und deren Umbenennung in "Volks"-Parteien (CVP, SVP).

«Die entscheidenden organisationellen Einheiten im Bundesstaat sind heute nicht mehr die territorialen Einheiten der Kantone, oder die stark territorial abgestützten Parteien, sondern die zentral organisierten Verbände und die Bundesregierung mit ihrer Verwaltung.»

Das Überfremdungsproblem führte als erstes zu einer populistischen Unterwanderung dieses Allianzsystems, welcher der Protest der Neuen Linken folgte, die sich ebenfalls ausserhalb organisierte. Die wirtschaftliche Rezession hat diese Entwicklung nicht etwa rückgängig gemacht, sondern noch akzentuiert, indem die Folgeprobleme der Unterschichtung - ungenügender Ausbau des höheren Bildungswesens, Überalterung des Produktionsapparates und damit verbunden ein notwendiger massiver Tertiarisierungsschub - zusammen mit der seit der Energiekrise verschlechterten imperialistischen Position der zur Entstehung eines zusätzlichen kritischen Potentials geführt haben, das von den traditionellen Klassenorganisationen nicht absorbiert werden konnte: Die Frage nach Verbesserung der Lebensqualität und das zentrale Energieproblem liegen quer zu den traditionellen politischen Strukturen.

Angeichts des skizzierten Strukturwandels und dessen Auswirkungen auf die gesellschaftlichen Kräfteverhältnisse erweisen sich somit zusammenfassend beide Allianzsysteme als anachronistisch. Die Diskrepanz zwischen den gesellschaftlichen Bedingungen, die zur Entstehung jedes der beiden Systeme geführt haben, und der aktuellen gesellschaftlichen Kräftekonstellation erscheint als unüberbrückbar.

Mit dem gesellschaftlichen Wandel hat sich auch das Verhältnis der beiden Allianzsysteme untereinander verändert. Traditionell war das territoriale System dem Klassensystem übergeordnet; die historisch älteren territorialen Loyalitäten haben die Bildung von Klassenloya-

litäten kanalisiert und territorial spezifisch geprägt. Ganz allgemein wurde so die Bildung eines starken - überregionalen - Klassenbewusstseins verhindert. In der Westschweiz, wo die Beziehung mit dem kantonalen Territorium und der Sprachgruppe besonders hoch ist, (8) solidarisierten sich die verschiedenen Klassen gegen die ökonomische und sprachliche Dominanz der deutschen Schweiz. In der Inner- schweiz wurde der Klassengegensatz durch die partikularistischen Strukturen zwischen lokalen Aristokraten und ihrer Klientel im Rahmen der CVP medialisiert und in der dominanten deutschen Schweiz haben das hohe Entwicklungsniveau und die dezentralisierte Struktur des Industrialisierungsprozesses den Klassengegensatz abgeschwächt. Während auf der Ebene der Bürger diese Dominanz territorialer Loyalitäten sich noch heute im Wahlverhalten äussert - Konfession und Sprache sind in dieser Reihenfolge wesentlich stärkere Determinanten des Wahlverhaltens als Klasse, (9) hat sich auf der Ebene des politischen Systems das Verhältnis der beiden Allianzsysteme umgekehrt: Die entscheidenden organisationellen Einheiten im Bundesstaat sind heute nicht mehr die territorialen Einheiten der Kantone, oder die stark territorial abgestützten Parteien, (10) sondern die zentral organisierten Verbände und die Bundesregierung mit ihrer Verwaltung (vgl. Kriesi 1979). (11)

Die Stabilität des politischen Regimes erscheint auf diesem Hintergrund zumindest auf längere Sicht in Frage gestellt. Die nachfolgende Diskussion zentraler Elemente des politischen Stils sollte als Ausgangspunkt für Überlegungen über mögliche Konsequenzen dienen. Es wären Konsequenzen, die aus der Beibehaltung dieses Stils resultieren und Anlass zu einer Neuorientierung in der schweizerischen Politikforschung bieten könnten, die den veränderten gesamtgesellschaftlichen Stabilitätsbedingungen in vermehrtem Mass Rechnung tragen (beides ist aus der Sicht der Autoren nicht nur wünschbar, sondern auch notwendig).

Der Politische Stil in der Schweiz

Die Überbrückung der Diskrepanz zwischen der aktuellen gesellschaftlichen Interessenkonfiguration und den in den Allianzsystemen repräsentierten Kräftekonstellationen, so wurde einleitend vermutet, ist umso eher möglich, als in der politischen Elite ein Konsens über die Wünschbarkeit eines Gleichgewichts zwischen diesen Systemen und über die herrschenden

Konventionen besteht, durch die diese abgesichert werden, und als neu sich artikulierende Interessen und ihre Repräsentanten vom System ausgeschlossen werden können.

Die zentralen Elemente des politischen Stils tragen nun mehr oder weniger direkt zur Herstellung und Aufrechterhaltung der beiden Bedingungen bei: Unter dem Gesichtspunkt der Konsensherstellung sind vor allem die beiden Elemente der Realitätsverleugnung und der Konfliktvermeidung relevant, während für den Ausschluss der Bürger die Diskretion, die Hypostasierung des Souveräns und die Betonung territorialer Loyalitäten zu nennen sind.

Konventionen werden vor allem dann sichtbar, wenn sie verletzt werden. So lässt sich zunächst das Element der Realitätsverleugnung anhand der scharfen Reaktion weiterer Kreise der politischen Elite auf den Entwurf der Totalrevision der Bundesverfassung nachweisen. In diesem Entwurf wurde, so Muschg (1979), weder gross entworfen noch zurückbuchstabiert, es wurde vor allem der aktuelle Zustand ausgesprochen. Schon dieses Aussprechen des Status quo verletzte aber eine zentrale Verhaltensregel schweizerischer Politik, dazu Muschg (1979: 19): *„Ich vermute, die schweizerische Politik habe eine tief eingefleischte Scheu vor dem Ausdrücklichen und Ausgesprochenen... Bei einem Individuum müsste man von einem neurotischen Verhalten, ja von Realitätsverleugnung reden, einem gemeingefährlichen Zustand. In der Schweiz scheint sie der Preis, um den auf Realität politisch reagiert werden kann - 'langweilig', mit niederem Profil, ohne Grossartigkeit, aber im Einzelnen zuverlässig, auch wenn das Grundsätzliche gescheut wird wie der Teufel.“*

Die Tendenz zur Realitätsverleugnung wird verstärkt durch die Sprachregelungen in der Schweizer Politik, die dem politischen Diskurs in weiten Teilen den Charakter der Status quo-Apologetik verleihen; Gegebenes wird festgeschrieben, weil es sich "bewährt" hat. Weber (1971: 58 -78) hat die Bedeutung der Kategorie der "Bewährung" in der Argumentation des Bundesrates anhand einer Analyse seiner Botschaften nachgewiesen; die Analyse der Orientierungsmuster der politischen Elite hat ihre ausgesprochen regelkonforme Einstellung ganz allgemein zum Vorschein gebracht (vgl. Kriesi 1979). Wer das Implizite expliziert, der wird politisch sanktioniert; die abrupte Beendigung der politischen Karriere von A.C. Brunner ist dafür nur ein Beispiel (vgl. Berner/Sommer

1977). Der Konvention der Realitätsverleugnung widersprechen grundsätzliche Analysen von Problemen und wissenschaftliche Expertise. Zwar sitzen wissenschaftliche Experten in den verschiedensten Kommissionen; bei diesen Experten dominieren aber die Juristen, welche für die Analyse der neuen strukturellen Probleme schlecht vorbereitet sind. Zudem kommt den Experten mit aller Wahrscheinlichkeit in erster Linie nur eine legitimatorische Funktion zu. In einem Klima, das von der Verhaltensregel der Realitätsverleugnung beherrscht ist, werden auch die Explikation von Standpunkten und die Information über Standpunkte klein geschrieben. Eine politisch relevante, recherchierende Presse kann darin nur schwerlich gedeihen.

□ Unter dem Gesichtspunkt der Konsensherstellung sind vor allem die beiden Elemente der Realitätsverleugnung und der Konfliktvermeidung relevant, während für den Ausschluss der Bürger die Diskretion, die Hypostasierung des Souveräns und die Betonung territorialer Loyalitäten zu nennen sind □

Das Element der Konfliktvermeidung ist das wohl sichtbarste des politischen Schweizerstils: Zum staatstragenden Prinzip erhoben, wurde es zum Eckpfeiler der "Konkordanzdemokratie". Zwar bestehen erhebliche Interessengegensätze bis in den innersten Kern der politischen Elite hinein, diese werden aber unterschlagen und übertüncht. Bei der blossen Frage nach möglichen Konflikten stösst man im inneren Kreis der politischen Elite auf ausgeklügelte Abwehrmechanismen. *Von den bürgerlichen Elitemitgliedern, vor allem aber von den Beamten der Bundesverwaltung wird ein grundlegender Konsens unterstellt.* Abweichungen von diesem Konsens werden gleich als "Vergiftung der Konkordanz" angeprangert, so etwa in der Neuen Zürcher Zeitung (vom 27./ 28. Mai 1978), welche die vom Parteitag der Sozialistischen Partei eingeschlagene Konfliktstrategie "als" schlechten Stil bezeichnet und kritisiert, man könne "die geduldige Schweizer Konkordanzkuh nicht gleichzeitig melken und schlachten".

Der vorhandene Konsens über die Wünschbarkeit der genannten Stilelemente zur Aufrechterhaltung eines prekär gewordenen Gleichgewichts zwischen den unterschiedenen Allianzsystemen ist im inneren Kreis der politischen

Elite tatsächlich sehr hoch: Man stellt sich selbst ein gutes Zeugnis aus und glaubt fast einstimmig an die "Problemlösungsfähigkeit des Systems". (12)

Der Ausschluss neuer Interessen und ihrer Repräsentanten, der Ausschluss der Bürger ganz allgemein ist in der Schweiz angesichts des starken Ausbaus direktdemokratischer Institutionen besonders kritisch. Dementsprechend müssen auch die Konventionen und die Anstrengungen zur Kontrolle der Kompetenz- und Relevanzstrukturen der Bürger in diesem Bereich besonders stark sein. *Ein erstes Stilelement zum Ausschluss der Bürger, das natürlich sehr stark mit dem Element der Realitätsverleugnung verknüpft ist, besteht in der ausgesprochenen Diskretion der politischen Elite, ihrer Verschwiegenheit und "konspirativen" Abschirmung gegenüber dem Bürger.* Nicht nur der Charme der Schweizer Bourgeoisie, auch das politische Profil ihrer Elite erweist sich als ausgesprochen diskret. Die politische Elite ist für den Bürger nur wenig sichtbar, wenig personalisiert und wenig intern strukturiert. *Der hohe Elitekonsens und die sehr engen Kooperationsbeziehungen im inneren Kreis dieser Elite präsentieren dem Bürger das Bild einer verfilzten Clique, in der alle unter einer Decke stecken.* Der Bürger kennt kaum die Namen der Bundesräte; die Parlamentarier, die ihn vertreten und ihre Positionen sind ihm weitgehend unbekannt. So haben sich denn auch die Elitevertreter gegen das Ansinnen gewehrt, die wichtigsten Persönlichkeiten in der Schweizer Politik nennen zu müssen: "Die Schweiz ist nicht ein Land mit profilierten Persönlichkeiten", "Persönlichkeiten wie Schmidt oder Franz Josef Strauss gibt es in unserem Land nicht". Institutionell wird dieses niedrige Profil gestützt durch das Kollegialsystem in den kantonalen Regierungen und im Bundesrat sowie durch das Proporzwahlssystem, verbunden mit der Listenwahl.

Impliziert ist in dieser geringen Personalisierung auch eine relativ geringe Attraktivität von Wahlen, die noch verstärkt wird durch die Einteilung der Wahlkreise und durch die Tatsache, dass in Wahlen in der Schweiz kein genereller Vertrauenscredit an Elitepersönlichkeiten übertragen wird, sondern dass der Credit bei jeder Sachabstimmung widerrufen werden kann. Verschleiert wird durch diese Vermeidung jeglicher Personalisierung und Differenzierung der Elite, dass es tatsächlich auf individueller Ebene und vor allem auf der Ebene, der

von den Elitepersönlichkeiten repräsentierten organisationellen Einheiten ausgesprochene Machtkonzentrationen gibt. Die Verschwiegenheit und Abgeschirmtheit der Elite verstärkt den Eindruck der Langeweile und Profillosigkeit der Schweizer Politik in den Augen der Bürger und damit ihre Entfremdung von der Politik ("die machen ja sowieso, was sie wollen").

Auch diese Verhaltensregel wird besonders dann sichtbar, wenn sie verletzt wird. So wurde die Unterstellung des sozialdemokratischen Nationalrats Gerwig, die bürgerlichen Politiker des Nationalrates seien in den Beratungen über die Finanzordnung des Bundes bei der Behandlung der Besteuerung der Banken von dieser Seite "massiv unter Druck gesetzt" worden, mit einer parlamentarischen Untersuchung beantwortet. (13) Und eine Indiskretion in der Geschäftsprüfungskommission des Nationalrates im Zusammenhang mit einem Berichtsentwurf dieses Gremiums zum Thema Bundesaufsicht über die Schweizerische Radio-Gesellschaft hat eine Strafanzeige des Nationalratspräsidenten hervorgerufen. Die NZZ (vom 6./7.10.1979) kommentierte diese beiden Einzelfälle unter dem bezeichnenden Titel "gestörte Verhaltensnormen"!

Die Hypostasierung des Souveräns bildet ein zweites Element der politischen Konventionen zum Ausschluss der Bürger. Solange der "Souverän" im Glauben gehalten werden kann, er sei die bestimmende Kraft im Lande, solange wird er nicht versuchen, sich vermehrte Geltung zu verschaffen - dies scheint die Logik hinter dieser Verfahrenskonvention zu sein. An der Aufrechterhaltung dieser Konvention arbeitet insbesondere auch die Presse mit, die in ihren Abstimmungskommentaren die Rolle des "Souveräns" als entscheidend unterstellt. Zwar hat der Bürger tatsächlich in den wichtigsten Fragen oft das letzte Wort, aber das letzte Wort ist selten das wichtigste. Dies wird vom Bürger auch erkannt: Danach gefragt, wer in der Schweiz bestimme wie die Zukunft aussehen wird, nannten nur 36% der Befragten "das Volk der Wähler", und dies, obwohl die Befragten 5 Antworten aus einer Liste von 21 möglichen Antworten auswählen konnten. Nur etwas mehr als einem Drittel der Schweizer scheint das Volk also zu den 5 bestimmenden Einheiten in der Schweiz zu gehören! (14) Nicht nur diese Tatsache, sondern auch das tiefe Misstrauen, das die politische Elite dem Bürger

entgegenbringt - sie hält ihn sowohl quantitativ wie qualitativ für überfordert - wird durch die Hypostasierung des "Souveräns" verschleiert.

«Die Verschwiegenheit und Abgeschirmtheit der Elite verstärkt den Eindruck der Langeweile und Profillosigkeit der Schweizer Politik in den Augen der Bürger und damit ihre Entfremdung von der Politik ("die machen ja sowieso, was sie wollen")»

Schliesslich ist als weiteres Element die Betonung territorialer Loyalitäten zu nennen. Die Umkehrung des Verhältnisses der beiden Allianzsysteme in der effektiven Machtausübung wird vor dem Bürger durch die Hochstilisierung der historisch älteren und aktuell weniger kritischen territorialen Loyalitäten unterschlagen. *Die Klassenloyalitäten der Elitevertreter werden - begünstigt durch die Norm der Diskretion - verheimlicht; die Elitevertreter stellen sich in erster Linie als volksverbundene Repräsentanten territorialer Einheiten dar.*(15) Die anhaltende Wirksamkeit von Konfession und Sprache bei der Determination des Wahlverhaltens ist auch in Abhängigkeit dieser Konvention zu sehen, die wiederum in spezifischer Weise brüchig geworden ist: Die Korruptionsaffären innerhalb der CVP, jener Partei, welche in diesem Zusammenhang die entscheidende Rolle spielt, deuten darauf hin, dass es immer schwerer fällt, die Einheit der territorial begründeten Interessen von Eliten und Bürgern zu rechtfertigen.

Schlussbemerkung

Die beschriebenen Elemente des politischen Stils in der Schweiz bilden insgesamt ein konsistentes und dauerhaftes Muster, (16) welches sich im Hinblick auf die Stabilisierung des Verhältnisses der herrschenden Allianzsysteme zueinander über lange Zeit zu "bewähren" schien. Der Aufwand, der zu dieser Stabilisierung betrieben werden muss, hat aber als eine Folge der sich verändernden gesellschaftlichen Kräfteverhältnisse laufend zugenommen. Die Regelverletzungen haben zwar die andauernde Gültigkeit der Konventionen unter Beweis gestellt, ihre Häufung in jüngster Zeit deutet aber auch auf die zunehmende Brüchigkeit dieser Regeln hin. Neu sich artikulierende Interessen und ihre Repräsentanten müssen mit immer massiveren Mitteln von der Politik ausgeschlossen werden: Die Inputbedingungen wur-

den Mitte der siebziger Jahre durch die Heraussetzung der Unterschriftenzahlen und die Begrenzung der Sammelperiode für Initiativen entscheidend erschwert. Verfechter von politischen Alternativen und Vertreter der politischen Opposition, welche neue Interessen artikulieren, sind in zunehmendem Masse dem Versuch der Kriminalisierung ausgesetzt. Dem "Grauzonen-Entscheid" des Zürcher Regierungsrates kommt in dieser Beziehung eine Signalwirkung zu: Hier werden politische Aktivitäten, welche keine strafrechtlichen Tatbestände erfüllen, einem "Vorfeld strafbaren Verhaltens" zugerechnet und zum Gegenstand eines "präventiven Staatsschutzes" gemacht. (17)

Angesichts der zunehmenden Diskrepanz zwischen gesellschaftlicher und politischer Realität hat der hier beschriebene politische Stil die allgemeine Unfähigkeit des politischen Systems zur Konsequenz, die zentralen Probleme, die mit dem gesellschaftlichen Strukturwandel entstanden sind, in dauerhafter Weise zu lösen. Indem er in jeder Beziehung darauf angelegt ist, die herrschenden politischen Strukturen zu konservieren, ermöglicht er eine nur scheinbare Überbrückung dieser Diskrepanz. *Dort aber, wo sich auch dieser Schein nicht mehr aufrechterhalten lässt, setzt allzu schnell eine Verpolitisierung des Rechts ein. Lässt sich umgekehrt gerade die Verrechtlichung der Politik als eine der grossen Errungenschaften des politischen Liberalismus bezeichnen, tritt hier eine scheinbar zwingende Antithetik konservativer Staatskonzeptionen wieder in den Vordergrund: Entweder die Bürger fügen sich dem Staat, oder es gibt ihn nicht.*

Anmerkungen

1) Diese Definition des politischen Stils ist eine Abwandlung der Definition von Stil, welche von Rosenblum (1978: 424) in einem ganz anderen Zusammenhang (Analyse von verschiedenen Stilen der Fotografie) gegeben hat: Style consists of particular mannerisms or conventions that are frequently associated together. Because of the frequency of association, we treat the entire combination as an identifiable whole which is generally consistent and stable over time and place.

2) Dieser Aspekt der Konventionen – wiederum im Kontext der Kunstproduktion – von Becker (1974) diskutiert.

3) Einzelne Fälle lassen sich in diesem dreidimensionalen Muster nicht eindeutig zuordnen: So liegen das Wallis und Freiburg in einem Bereich zwischen den beiden Minderheits-Regionen und die

Ostschweizer Kantone sind zwischen dem dominanten Zentrum und der Innerschweiz angesiedelt. Aufgrund einer Faktorenanalyse von Abstimmungsergebnissen lassen sich die drei Gruppen, wie auch die abweichenden Fälle, deutlich nachweisen (vgl. Hirschier 1976)

4) Bassand (1975) unterscheidet im Anschluss an verschiedene Analysen der schweizerischen Klassenstruktur noch eine vierte Gruppierung – die Mittelschichten, die aber im traditionellen Klassen-Allianzsystem über keine originären organisationalen Einheiten verfügen, weshalb sie in dieser Darstellung vorläufig herausfallen.

5) Für eine ausführlichere Darstellung der Spaltung des Freisinns in einen "aktiven" gestaltenden und prägenden, und in einen "präventiven", d.h. blockierenden oder verhindernden Teil vgl. Kriesi (1979)

6) Dies war bei drei Abstimmungen in der betrachteten Periode der Fall:

- Finanzordnung, vom 15. 11. 1970

- Bildungsartikel, vom 4. 3. 1973

- Konjunkturartikel, vom 2. 3. 1975

In weiteren Abstimmungen aus jüngster Zeit wurde diese Konstellation nur knapp verfehlt. Zwar hat schon früher in zwei Fällen eine Mehrheit der Stände die Volksmehrheit in Minderheit versetzt - so bei der ersten Abstimmung im neuen Bundesstaat überhaupt, bei der Abstimmung über die Festsetzung von Mass und Gewicht, vom 14.1.1866, und bei der Initiative über den Mieter- und Konsumentenschutz vom 13.3.1955, aber dies blieben Einzelfälle, während sich in jüngster Zeit eine generelle Tendenz in diese Richtung abzeichnet.

7) An dieser Stelle taucht die vierte Gruppierung in Bassands Kategoriensystem systematisch auf (vgl. Fussnote 4 oben), der bei Poulantzas (1974) die neue Kleinbourgeoisie entspricht.

8) vgl. Kerr (1974: 21)

9) Vgl. Lijphart (1979), der diese Reihenfolge nicht nur anhand der Schweiz, sondern auch für Süd-Afrika, Belgien und Kanada feststellt.

10) Der starke Sektionalismus im schweizerischen Parteiensystem ist für diesen Umstand verantwortlich. Insofern ist die obige Zuordnung der Parteien zum Klassensystem zu allgemein und müsste spezifiziert werden.

11) Dies ist der bereits mehrfach zitierten Untersuchung über die politische Elite von Kriesi (1979) zu entnehmen. Sofern im Folgenden nicht anders spezifiziert, beziehen sich die referierten empirischen Befunde jeweils auf diese Quelle.

12) Die institutionellen Führer der USA zum Beispiel, deren Systemvertrauen Barton (1974) mit demselben Instrumentarium zu ermitteln versuchte

wie Kriesi (1979), weisen klar niedrigeres Systemvertrauen auf: Nur etwas mehr als ein Drittel der Amerikaner (= 37%) glauben, dass das politische System der USA die Probleme des Landes zufriedenstellend löst, verglichen mit 97% der politischen Elite der Schweiz.

13) Die Wirksamkeit der genannten Verhaltensregel äussert sich auch darin, dass Nationalrat Gerwig diese Behauptung später wieder zurückzog (vgl. Tages-Anzeiger vom 14.12.1979).

14) vgl. Tages-Anzeiger vom 12. Okt. 1979. Bemerkenswert erscheint dabei vor allem, dass dieses Ergebnis vom Tages-Anzeiger nicht kommentiert werden ist!

15) Entsprechende Argumente finden sich zum Beispiel in den Reden und Artikeln, mit denen das Milizparlament verteidigt wird (vgl. z. B. einen neueren Beitrag von Nationalrat Dr. Alfred Weber im SKA-Bulletin 10/ 79).

16) Tschäni (1975) fasst ähnliche Elemente wie wir zu einem Muster des "Lebensstils" der schweizeri-

schen Demokratie zusammen: "Seine Merkmale sind eine erfreuliche Rücksichtnahme auf Minderheiten, der beispielhafte Glaube an den Vertrag als Mittel der Konfliktlösung, die ständige Bereitschaft zum Kompromiss, aber auch die ängstliche Vermeidung von Konfliktkursen sowie ein angeborener Konservatismus. Das macht, wenn man auch noch auf die Direktbeteiligung des Volkes an Sachfragen hingewiesen hat, den unverwechselbaren demokratischen Stil der Schweiz aus." Im Versuch, "die Lautlosigkeit der Sozialkonfliktlösungstechnik auf den ganzen Staat zu übertragen", sieht er den Irrtum dieses politischen Schweizerstils (vgl. S. 94).

17) Vgl. Auszug aus dem Protokoll des Regierungsrates des Kantons Zürich, Sitzung vom 16. Mai 1979.

Der Artikel ist abgedruckt in: Guido Hischier, René Levy, Werner Obrecht (Hrsg.), Weltgesellschaft und Sozialstruktur, Diessenhoven 1980.



Mit Dr. Hanspeter Kriesi, Professor für Politologie an der Universität Genf, beim Besprechen von Vorarbeiten zum Projekt

7. Helvetozentrismus und imperialistische Wirklichkeit: Thesen im Anschluss an „Das Schweizer Imperium“ von Jean Ziegler

Guido Hirsch, Walter Schöni, Pierre Franzen

„Das Grundproblem dieses Buches ist der antiimperialistische Kampf. Wie wirkt er sich auf den Klassenkampf aus? Oder, genauer, welche internationale Funktion hat der Klassenkampf heute? Deutlicher: Jeder Klassenkampf ist ein antiimperialistischer Kampf, nicht umgekehrt.“

(Das Schweizer Imperium, 1982, S. 192/193)

Ausgehend vom Grundproblem dieses Buches von Jean Ziegler, das u.a. den inneren Zusammenhang von ökonomischen, politischen und ideologischen Strukturen des schweizerischen Sekundärimperialismus thematisiert, wird im Folgenden thesenhaft das Verhältnis von antiimperialistischem Kampf und Klassenkampf in der aktuellen Phase der Internationalisierung des Kapitals diskutiert.

I. In der Analyse der gegenwärtigen Krise des imperialistischen Systems sind die weltweiten Bedingungen, unter denen der antiimperialistische Kampf heute geführt wird, als eine zentrale Komponente der aktuellen Klassenkampfstrategien in Europa zu berücksichtigen. Im Gegensatz zu der in den 70er Jahren innerhalb der westeuropäischen Linken dominanten neokautskyanischen bzw. ökonomistischen Position wird man **in Zukunft erneut vom Primat der Politik** auszugehen haben. Den antiimperialistischen Kämpfen in den abhängigen Ländern kommt unter den derzeitigen Bedingungen der Kapitalakkumulation eine entscheidende politische Bedeutung zu, trotz der schweren Rückschläge, die diese im vergangenen Jahrzehnt in einer Reihe von Ländern Lateinamerikas, aber auch in anderen Regionen der Welt erfahren haben.

II. Die aktuelle Phase der Internationalisierung des Kapitals und der Arbeitsprozesse ist dadurch gekennzeichnet, dass eine ganze Reihe von abhängigen Ländern durch die neuen Formen der Arbeitsteilung, die sich im Innern der grossen, multinationalen Industriekorporationen selbst entwickelt haben, heute auf eine viel direktere Weise den kapitalistischen Ausbeutungsmechanismen unterworfen sind, als dies im Rahmen der traditionellen Formen der Arbeitsteilung zwischen Zentrum und Peripherie der Fall gewesen ist. Dieser Umstand hat in ho-

hem Masse dazu beigetragen, dass **die Front im Kampf gegen die strukturelle Unterdrückung der Völker durch den Imperialismus** gerade in diesen Ländern, die sich in abhängiger Industrialisierung befinden, direkt mit jener im Kampf der proletarisierten Massen gegen die Ausbeutung zusammenfällt. Obwohl neuerdings auch in den hochentwickelten kapitalistischen Ländern die Perspektive des Klassenkampfes als eine Folge der steigenden Massenarbeitslosigkeit stärker in den Vordergrund getreten ist, ist es bisher nicht gelungen, eine Klassenkampfstrategie als Teil der weltweiten antiimperialistischen Kämpfe zu entwickeln.

III. Der Vorschlag eines globalen Keynesianismus, wie er in der Öffentlichkeit u.a. durch die Brandt-Kommission propagiert worden ist, beruht auf einer eurozentristischen Verkennung des Klassencharakters der antiimperialistischen Kämpfe in den Ländern der Dritten Welt. Wenngleich diese Strategie auf eine weltweite Redistribution von ökonomischen Ressourcen zwischen Nord und Süd abzielt, berücksichtigt sie die imperialistischen Machtmechanismen nicht, durch welche sich die Widersprüche zwischen Primär- und Sekundärimperialismen einerseits und zwischen diesen und den beherrschten Ländern andererseits reproduzieren. **Das Scheitern der keynesianischen Wirtschaftspolitik** in den kapitalistischen Industrieländern und mit ihr die in die Defensive geratenen sozialdemokratischen Bündnis- und Regierungsmodelle denunzieren diese Strategie der globalen Umverteilung als ein Überlebensprogramm für den westlichen Kapitalismus in der weltweiten Krise, in der sich der Nachkriegsimperialismus befindet.

IV. Die Frage des Klassenkampfes in der Schweiz vom Standpunkt des antiimperialistischen Kampfes stellen, bedeutet in diesem Zusammenhang, den spezifisch schweizerischen Klassenkompromiss in seiner internationalen Funktion zu thematisieren, d.h. in seiner aktuellen Bedeutung für das schweizerische Grosskapital. Der wirtschaftliche, politische und ideologische Stellenwert dieses Klassenkompromisses kann deshalb nicht unabhängig von der spezifischen Rolle analysiert werden, die dem schweizerischen Sekundärimperialismus innerhalb des imperialistischen Systems zukommt. Den durch den Zusammenbruch des

Weltwährungssystem zu Beginn der 60er Jahre bedingten Verlust ihres relativen ökonomischen Vorsprungs gegenüber den anderen Imperialismen vermochte die Schweiz durch eine massive direkte Inkorporation ausländischer Arbeitskräfte in ihr Wirtschaftssystem zu kompensieren. Die fremdenfeindlichen Reaktionen, welche die Unterschichtung der schweizerischen Gesellschaft durch ausländische Arbeitskräfte begleitet haben, ermöglichten es dem Staat, die Diskriminierung eines bedeutenden Teils der Arbeiterklasse in unserem Lande rechtlich abzusichern. Diese Spaltung der Arbeiterklasse hat es dem schweizerischen Grosskapital erleichtert, in der Krise von 1974/75 **einen Klassenkampf von oben** zu führen, ohne dass es dadurch zu einem Bruch im Klassenkompromiss gekommen wäre. Dieser war zwar in seiner Substanz bereits ausgehöhlt, konnte aber institutionell auf der Basis der politischen Diskriminierung von ausländischen Arbeitskräften aufrechterhalten werden.

V. Die Strategie der direkten Inkorporation ausländischer Arbeitskräfte ist in den 70er Jahren unverkennbar an ihre Grenzen gestossen. Unter dem von der Weltwirtschaftskrise diktierten Zwang zur Kapitalexpansion (Umstrukturierung des einheimischen Produktionsapparates und Auslagerung der Produktionsstruktur in die sog. Billiglohnländer) ist eine indirekte Inkorporation von Arbeitskräften in Gang gekommen. Diese neue Strategie hat aufgrund der spezifischen „Dienstleistungsrolle“, die **der schweizerische Sekundärimperialismus als Drehscheibe internationaler Finanztransaktionen** übernommen hat, im Falle der Schweiz nicht zu jenem Ausmass an struktureller Arbeitslosigkeit geführt, wie sie für alle anderen hochentwickelten kapitalistischen Länder kennzeichnend ist. In dem Masse jedoch, wie sich die antiimperialistischen Bewegungen und Kämpfe in den 80er Jahren verschärfen, werden Rückwirkungen dieser Bewegungen auf die soziale und politische Stabilität der Schweiz nicht ausbleiben.

VI. Die eurozentristische Verkennung des Klassencharakters der antiimperialistischen Kämpfe erhält ihre spezifisch schweizerische Ausprägung in der ideologischen Abstraktion von der internationalen Funktion, die der Klassenkompromiss für das schweizerische Grosskapital besitzt. Diese Abstraktionsleistung ist konstitutiv für die **politische Ideologie des Helvetozentrismus**, welche die dominante Sicht-

weise der Zentrum-Peripherie-Beziehung innerhalb der schweizerischen Arbeiterklasse bestimmt. Die Institutionalisierung von Klassenauseinandersetzungen in einer Form, welche die Klassenbestimmung der Lohnabhängigkeit aufhebt, hat zur Folge, dass die alltägliche Wahrnehmung der objektiv bestehenden Verschränkung von Klassenherrschaft und ökonomisch-politischer Wirkungsweise des schweizerischen Sekundärimperialismus unterbunden wird und die externen Voraussetzungen des Klassenkompromisses im Zentrum ausgeblendet werden.

VII. Der herrschende ideologische Diskurs macht sich den Helvetozentrismus des Schweizer Arbeiters über zwei komplementäre Ideologeme zu eigen, die als Bestandteile der nationalen Identität massenwirksam sind: **Arbeitsfrieden und Neutralität**. Einerseits ermöglicht es die Ideologie des Arbeitsfriedens der schweizerischen Bourgeoisie, ihr Klasseninteresse als nationales Interesse gegenüber der Arbeiterklasse zu legitimieren (Arbeitsplatzsicherung). Die Neutralitätsdoktrin erlaubt es andererseits dem Staat, die partikulären Interessen des schweizerischen Grosskapitals in einer Form zu vertreten, die mit universalistischen Funktionsnormen (Menschenrechte, Freihandelsprinzipien) als vereinbar erscheint; dadurch dient sie der Legitimation weltweiter wirtschaftlicher und politisch-militärischer Herrschaftsstrukturen. In ihrer eigentümlichen Verbindung zu einem nationalen Konstrukt stellen Arbeitsfrieden und Neutralität die ideologische Kompatibilität zwischen, nationalem Interesse der Arbeiterklasse und internationalem Interesse des Grosskapitals her und garantieren die Institutionalisierung dieser antagonistischen Interessen im Klassenkompromiss.

VIII. **Der Helvetozentrismus trägt entscheidend zur Entpolitisierung der Arbeiterklasse bei.** Solange es dem herrschenden ideologischen Diskurs gelingt, die Bedingungen für die Wirksamkeit des Arbeitsfriedens und der Neutralität innerhalb der schweizerischen Arbeiterschaft zu sichern, wird antiimperialistische Solidarität als eine Strategie des Klassenkampfes in der Schweiz ohne Massenbasis bleiben.

8. Die nationale Rechte als Herausforderung für das politische Regime

Bis anhin hat sich vor allem die nationale Rechte dieses politische Potenzial der Globalisierungsverlierer zunutze gemacht, um damit den «nationalen Container» - das «Volk» - aufzuheizen und dadurch ihrer Forderung nach einer zunehmenden Abschottung der Schweiz Nachdruck zu verleihen. **Die Schweiz ist in dieser Hinsicht indessen alles andere als ein Sonderfall.** Die Herausforderung der demokratischen Regimes durch rechtspopulistische Bewegungen und rechtsnationale Parteien lässt sich auch in vielen anderen wirtschaftlich mächtigen Ländern Westeuropas beobachten, die sich ebenso wie die Schweiz mit den grossen politischen Problemen des Strukturwandels und der Globalisierung auseinandersetzen müssen. Themen wie Einwanderung und europäische Integration werden weiterhin im Vordergrund stehen, ebenso die Auseinandersetzung um Alternativen zum neoliberalen Markt radikalismus, dessen Grundlage nach Ausbruch der Finanzkrise im Jahr 2007 - allerdings nur für kurze Zeit - zu erodieren schien.

Die heiligen Kühe, die in Politdebatten jeweils in den Ring geführt werden, um die Gunst des Publikums zu gewinnen und für den «Sonderfall Schweiz» zu werben, sind der Föderalismus, die bewaffnete Neutralität und die direkte Demokratie. Es ist nicht zu übersehen, dass sich heute vor allem die SVP ziemlich verantwortungslos des Instruments der Volksinitiative für ihre Obstruktionspolitik bedient. Damit unterminiert sie nicht nur die demokratische Institution, als deren Hüterin sie sich aufspielt, sondern benutzt sie als Instrument der Ausgrenzung all dessen, was nicht in den «nationalen Container» passt.

Der Trend hin zu einer Errichtung des Volksabsolutismus in der Schweiz wirft ganz grundsätzliche Fragen auf. Entweder man richtet die Gesetzgebung an den Prinzipien des Rechtsstaates aus und nimmt verhältnismässige Einschränkungen der Volkssouveränität in Kauf oder man setzt den Volkswillen absolut und handelt sich damit das Risiko ein, dass das "summum ius in summa iniuria" umschlagen kann: Wer nicht zum Staatsvolk gehört, kann ohne Rücksicht auf die Menschenrechte ausgeschafft oder des Landes verwiesen werden. In letzter Konsequenz kann eine solche Entwicklung - wie die Geschichte der «Volksdemokratien» zeigt - zur Aburteilung durch einheimi-

sche Volksgerichtshöfe führen, gar zur "Ausmerzung".

Deshalb wäre vor allem die „kosmopolitische Koalition“ der Sozialdemokraten, Linksalternativen und Grünen gut beraten, die Bedrohung ernst zu nehmen, die der Verfassungsgefüge des demokratischen Regimes durch die Daueroffensive der Rechtsnationalen mit ihren fragwürdigen Volksinitiativen und ihrem auf Dauer gestellten Wahlkampf erwächst. Es wäre politisch fahrlässig, diese Entwicklung als vorübergehende „konservative Wende“ zu verharmlosen und abzuwarten, bis diese sich gewissermassen von selbst wieder korrigiert.

«Die heiligen Kühe, die in Politdebatten jeweils in den Ring geführt werden, um die Gunst des Publikums zu gewinnen und für den «Sonderfall Schweiz» zu werben, sind der Föderalismus, die bewaffnete Neutralität und die direkte Demokratie»

Was den strategischen Machtpoker der Rechtsnationalen von dem anderer Parteien unterscheidet und ihn gefährlich macht, ist **der Geist der Rache, vom dem ihre Politik getrieben ist**, seit sie durch die Abwahl ihres milliardenschweren charismatischen Führers Christoph Blocher „aus dem Bundesrat gedemütigt worden ist“. In den Worten des Pfarrerssohns Friedrich Nietzsche ist der Geist der Rache "des Willens Widerwille gegen die Zeit und ihr 'Es war'". Dieser Widerwille wird als Volkswille verklärt, als Ausdruck eines historischen Subjekts, das in der Vergangenheit Geschichte "gemacht" habe und heute gezwungen werde, von dem mit dieser Geschichte verstrickten „Sonderfall“ Abschied zu nehmen.

Eine Politik, die im Namen des "Schweizervolkes" rücksichtslos gegen die AusländerInnen, gegen Europa, gegen das Völkerrecht und gegen die Menschenrechte polemisiert und öffentlich den Bundesrat des Landesverrats beschuldigt, weist faschistoide Züge auf. Die rechtspopulistische Gegenkultur, die vor allem an den Stammtischen bewirtschaftet wird, ist mit kulturellem Rassismus kontaminiert. Jeder, der die Litanei des SVP-Finanziers gegen die "classe politique" und die «fremden Richter» nachzubeten gelernt hat, hält sich heute für einen kleinen Wilhelm Tell. Ein anderer Führer, der ähnliche Feindbilder bediente, berief sich

ebenfalls auf unseren Nationalhelden, als er dem 8. Kapitel des 2. Bandes von "Mein Kampf" die Überschrift aus Schillers Wilhelm Tell gab: "Der Starke ist am mächtigsten allein". Auch dieser Führer war von einer Allmachtsfantasie besessen, die damals viel grössere Ressourcen zu mobilisieren vermochte und in der maximalen Katastrophe endete.

Selbstprovinzialisierung der Schweiz

Ein Alleingang mit der Aufkündigung von Völkerrecht und Menschenrechten würde zu einer Selbstprovinzialisierung der Schweiz führen und den Rechtsstaat der Diktatur des rechtsnationalen Kleingeistes ausliefern. Der Rechtsstaat ist unabdingbar, um Einzelne und Minderheiten vor einer Tyrannei der Mehrheit zu schützen. Er schützt aber auch die Institutionen, die im Rahmen eines demokratisch verfassten Regimes garantieren, dass der Wechsel zwischen politischen Mehrheiten auf eine nicht disruptive, gewaltlose Art und Weise erfolgt. Zu diesen Institutionen gehört auch die Gewaltenteilung.

Gewiss hat der Souverän direkt und indirekt, über seine gewählten Volksvertreter das letzte Wort, was die grundlegende Ausrichtung der allgemeinen Gesetzgebung anbelangt. Sie soll im Rahmen der Grenzen und Möglichkeiten umgesetzt werden, die der Exekutive zur Verfügung stehen. Dabei soll aber auch die Möglichkeit bestehen, politische Entscheide auf ihre Verfassungskonformität durch ein Gericht überprüfen zu lassen. Der Gesetzgeber tut gut daran, den Handlungsspielraum offen zu halten, innerhalb dessen die RichterInnen weiterhin unabhängig entscheiden können, ob im einzelnen Fall nationales Recht oder Völkerrecht Vorrang haben soll. Alle Richter sind "fremde Richter", weil ihre Unabhängigkeit in der Rechtsstaatlichkeit als einem universalistischen Prinzip begründet ist, an dem sich die partikulären nationalen Gesetzgebungen ausrichten haben - und nicht umgekehrt.

Der verbreitete Hass auf alles Fremde, von dem die rechtspopulistische Gegenkultur getragen wird, nimmt der schweizerischen Folklore jeden Charme. Die aktuelle Diskussion um "Swissness" macht vergessen, dass - wenn schon - das Label gerade für den liberalen, säkularen und sozialen Staat selbst gelten müsste, der das demokratische Regime der Schweiz ermöglicht. Im Rahmen einer gelebten Verfas-

sungswirklichkeit, welche vor allem die humanitäre Tradition pflegt, ist es in einer zerrissenen Weltgesellschaft Bürgerpflicht, allen fundamentalistischen, faschistischen, rassistischen und sexistischen, kurz allen menschenverachtenden Bestrebungen, gerade auch in der eigenen Gesellschaft, auf sämtlichen Ebenen politisch bewusst entgegenzuwirken.

Anmerkungen

1) Gurny Ruth, 1976: Nationalismus heute. Drei Versuche einer soziologischen Klärung.

2) Der Text knüpft an einen älteren Beitrag aus dem Jahr 1980 an (Festschrift für den Weltgesellschaftssoziologen Peter Heintz, 1920-1983). Damals, in der Grauzone der «Fichen-Affäre» und anderer Exzesse des Überwachungsstaats, war der Aufstieg der Rechtsnationalen erst in Umrissen erkennbar. Vergleiche: Hischier Guido / Kriesi Hanspeter (1980): Der politische Stil in der Schweiz.

3) Hischier Guido, 1986: Politische Regimes in Entwicklungsländern. Eine international vergleichende Typologie.

4) Zur Spaltung der Parteibasis der Freisinnig-demokratischen Partei (auch "Freisinn" genannt) in einen "aktiven" gestaltenden und prägenden und in einen "präventiven", d.h. blockierenden und verhin- dernden Teil siehe: Kriesi Hanspeter, 1980: Entscheidungsstrukturen und Entscheidungsprozesse in der Schweizer Politik.

5) Im Jahr 1937 unterzeichneten Arbeitgeberverband und Gewerkschaften der schweizerischen Metall- und Maschinenindustrie den ersten Kollektivvertrag, nach dem alle anstehenden Probleme durch Verhandlungen unter Ausschluss von Kampfmassnahmen (Friedenspflicht) gelöst werden sollten.

6) Mit dem Begriff der "Arbeiteraristokratie" ist hier nicht primär die bessergestellte und gut organisierte Arbeiterschaft fordistischer Grossunternehmen oder eine operaistische Avantgarde gemeint; der Begriff bezieht sich hier auf den sozialen Prozess der Verbürgerlichung und des relativen Statusgewinns.

7) Koppetsch Cornelia, 2013: Die Wiederkehr der Konformität. Streifzüge durch die gefährdete Mitte.

8) Kriesi Hanspeter / Grande Edgar u.a., 2012: Political Conflict in Western Europe.

9) Skenderovic Damir, 2015 : Die direkte Demokratie führt heute zu mehr Ausgrenzung. In: WOZ, 14.Mai.

10) Summum ius summa iniuria (lateinisch): Höchstes Recht kann zum grössten Unrecht werden.

9. Soziale Ungleichheit in der Schweiz

Guido Hirschier / Heinrich Zwicky

(Im Folgenden drucken wir eine leicht gekürzte Fassung des Artikels „Soziale Ungleichheit in der Schweiz“ ab.)

Das Verhältnis zwischen Armen und Reichen ist das einzige revolutionäre Element in der Welt.
(Georg Büchner)

Das soziale Klima ist in der Schweiz rauer geworden. Rezession, Teuerung und zunehmende Arbeitslosigkeit⁽¹⁾ treffen einen immer grösser werdenden Teil der Bevölkerung: Steigende Mietzinsausgaben, zunehmende Privatverschuldung und Konkurse, Verarmung, Vereinsamung und Ausgrenzung rücken wieder Fragen der sozialen Ungleichheit in den Vordergrund der Tagespresse. „Der Graben zwischen Arm und Reich wird immer breiter – verschärftes Wohlstandsgefälle“, war beispielsweise zu lesen (Tages-Anzeiger, 10.4.92). Vorbei sei es jetzt mit dem „relativen Gleichmass der Wohlstandsverteilung“, das „ebenso zum Schweizer Selbstbewusstsein gehörte wie die Ideologie der Selbstverantwortung“ – „Schande im Paradies“ (Spiegel 52/91).

Hier gibt es Klärungsbedarf. Herausgefordert ist die soziologische Analyse als empirisch orientierte Sozialwissenschaft und als Gesellschaftswissenschaft. Insbesondere die Ungleichheitsforschung beschäftigt sich zentral mit Fragen der gesellschaftlichen Verteilung von Gütern und Macht. Sie hat sich in den meisten europäischen Ländern als ein produktiver Forschungsbereich bewährt (Bader/Benschop 1989) und ist in der Lage, Daten und Analysen zur Versachlichung der Verteilungsdebatten zu liefern. Das kann von der Soziologie in der Schweiz nicht gesagt werden. Zumindest in etablierten akademischen Kreisen sind Untersuchungen sozialer Ungleichheit alles andere als wichtige Themen. Auf der anderen Seite hat die Realität der Armut staatlichen und privaten Institutionen der Sozialforschung eine beneidenswerte Auftragslage beschert. 'Armut' hat schon fast eine beängstigende Popularität erlangt, die dazu geführt hat, dass Millionen von Forschungsfranken in Armutsstudien fließen, die sowohl die gesellschaftlichen Bedingungen von Armut als auch die „Kehrseite“ der Armut, den kumulierten Reichtum, aus der Analyse ausblenden...

Ungleichheitsentwicklung seit dem Zweiten Weltkrieg

Im Folgenden wird der (tiefe) Stand der Erkenntnisse in Bezug auf die zeitliche Entwicklung der sozialen Ungleichheit dargestellt. Dabei konzentrieren wir uns auf die Frage der gesellschaftlichen Verteilung von materiellen Gütern, im speziellen von Einkommen und Vermögen. Solche Verteilungen können durch Masse wie beispielsweise den GINI-Index der Verteilungsungleichheit charakterisiert werden oder durch den Anteil des Gesamteinkommens (oder Gesamtvermögens), der beispielsweise den reichsten 20% der Bevölkerung zukommt (vgl. Luethi 1981). Diese Einkommensgruppen stellen keine sozial einheitlichen Gruppen dar: Unter den reichsten 1% der Einkommensbezieher in der Schweiz befinden sich unterschiedliche Berufsgruppen wie Unternehmensleiter, Manager, Selbständige oder auch Politiker, kaum aber „normale“ Arbeiter oder Angestellte (vgl. Bornschier 1991,70).



Eine langfristige Analyse der Ungleichheitsentwicklung in der Schweiz ist auf Steuerdaten angewiesen. Gleichzeitig setzt eine solche Analyse eine Auseinandersetzung mit veränderten Erfassungskriterien bei den Steuerdaten voraus, auf die an dieser Stelle nicht im Detail eingegangen werden kann⁽²⁾. In jedem Falle ist bei den Steuerdaten zu bedenken, dass sie sich auf Steuerpflichtige beziehen, d.h. vor allem, dass bei Verheirateten die Einkünfte von Mann und Frau addiert werden.

Eine Analyse der Entwicklung sozialer Ungleichheit in der Schweiz führt zur Unterscheidung verschiedener Phasen (für eine graphi-

sche Darstellung des detaillierten Entwicklungsverlaufs vgl. Zwicky 1986).

1950 -1964: In dieser ersten Phase stellt man eine dauernde Zunahme der Ungleichheit fest. Der Einkommensanteil der reichsten 20% steigt von 44.7 auf 48.8%, jener der reichsten 1% von 9.8 auf 12.1%.

1965 – 1972: In einer zweiten, kürzeren Phase stabilisiert sich die Ungleichheit auf einem hohen Niveau.

1973 – 1977: Ab 1972 vollzieht sich ein deutlicher Ungleichheitsabbau: Der Einkommensanteil der reichsten 20% geht zurück von 48.3 auf 46.2% , jener der Reichsten 1% von 11.0 auf 8.6%.

Ab 1978 stellt man zunächst eine Stabilisierung der Verteilungsungleichheit fest, die im Sinne einer Trendwende in die nachfolgend beschriebene Zunahme der Ungleichheit nach 1980 übergeht.

«Die drei aufgeführten Einkommensanteile (der Reichsten 1% , 5% und 20%) geben Hinweise auf den „Ort“ der Ungleichheit, nämlich auf das Einkommen der Reichsten im Vergleich zum Rest der Bevölkerung»

Ein interessanter Aspekt dieser langfristigen Betrachtung ist, dass wir heute offensichtlich ebenso wie nach 1950 in einer Phase zunehmender Ungleichheit stehen. Nach 1950 war die Zunahme der Ungleichheit aber begleitet von einem starken Wirtschaftswachstum und von intakten Mechanismen der formellen und informellen Sozialkontrolle. Beide Stabilisierungsfaktoren haben sich heute zweifelsohne abgeschwächt (3), sodass der Verteilungskonflikt weniger lange latent bleiben dürfte als vor vierzig Jahren.

Ein Problem der verfügbaren Daten zur Ungleichheitsentwicklung in der Schweiz besteht darin, dass sie erst mit einer relativ grossen Verzögerung publiziert werden (4). Deshalb ist es nötig, zur Beschreibung der Ungleichheitsentwicklung nach 1980 alle verfügbaren Datenquellen beizuziehen.

...Die drei aufgeführten Einkommensanteile (der Reichsten 1% , 5% und 20%) geben Hinweise auf den „Ort“ der Ungleichheit, nämlich auf das Einkommen der Reichsten im Vergleich zum Rest der Bevölkerung. Frühere Studien (Leu et al 1986, 133; Ernst 1983, 156ff) haben

auch gezeigt, dass die demographische Zusammensetzung dieser höchsten Einkommensgruppen deutlich von einem Bevölkerungsquerschnitt abweicht. So sind beispielsweise unter den reichsten 20% der Steuerpflichtigen praktisch keine Frauen zu finden, und die Selbständigen sind doppelt so stark vertreten wie im Bevölkerungsquerschnitt. Vom Alter her sind vor allem die 40 – 49Jährigen übervertreten. Festzuhalten ist auch, dass mit steigendem Einkommen der Anteil des Vermögenseinkommen (z.B. Zinsen) am Gesamteinkommen steigt: Im Gesamtdurchschnitt sind das 9.9%, bei den reichsten 20% 15.3% und bei den reichsten 5% schon 26.9% (vgl. Ernst 1983,155)(5).

Zusammenfassend kann man sagen, dass die Ungleichheit der Einkommensverteilung in der Gesamtschweiz zwischen 1979 und 1984 bei allen Verteilungsmassen ansteigt: Die Einkommensanteile der Reichsten erhöhen sich. Dies äussert sich auch darin, dass immer mehr Steuerpflichtige ein Einkommen von über 1 Million Franken versteuern(6)...

Die Wahrnehmung sozialer Ungleichheit

Wenn wir im Folgenden von Verteilungskritik (7) sprechen, beziehen wir uns auf ein politisches Potential, das strukturell in der ungleichen Verteilung von Eigentum, disponibler Zeit und Einkommen begründet ist, oder kurz gesagt: in der Klassenspannung. Wir gehen davon aus, dass es ohne diese klassen-vermittelte Ungleichheit sozialer Chancen, was den Zugang zur gesellschaftlichen Macht betrifft, auch kein allgemeines Interesse an einer Begrenzung beziehungsweise einem Abbau der sozialen Ungleichheit gibt. Dieses Interesse wird durch das politische Klassenpotential in Form von Verteilungskritik artikuliert. *Dabei wird nicht in Abrede gestellt, dass es höchst wirksame Rechtfertigungsideologien gibt, welche die soziale Ungleichheit für unabdingbar für die Mehrung des Wohlstandes aller halten.*

Aus der von uns im Jahre 1987 durchgeführten repräsentativen Umfrage geht hervor, dass der Widerspruch zwischen Kapital und Arbeit im Bewusstsein der schweizerischen Bevölkerung nach wie vor eine dominierende Rolle spielt: So wurden z.B. von allen möglichen Klassierungen die Unternehmer deutlich am häufigsten als der bevorzugteste, die Arbeiter und Arbeiter-

rinnen als der am stärksten benachteiligte Bevölkerungsteil genannt. Dass dieser Befund nicht einfach auf eine besondere Vorliebe der Schweizer zurückgeführt werden kann, komplexe gesellschaftliche Tatbestände auf vereinfachende Schemata zu reduzieren, sondern vielmehr in einer breiten, strukturell verankerten Verteilungskritik eingebettet ist, geht aus der Tatsache hervor, dass mehr als zwei Drittel der Befragten die Einkommensunterschiede in der Schweiz als zu hoch einstufen und nur mehr ein knappes Drittel der Bevölkerung die Einkommensverteilung als gerecht betrachtet. Dies im Unterschied zu einer im Jahre 1975 durchgeführten Untersuchung (8), in der noch rund die Hälfte der Bevölkerung davon überzeugt war, dass die Einkommensverteilung im Allgemeinen in der Schweiz gerecht sei. Diese starke Zunahme der Verteilungskritik widerspiegelt den Trend einer objektiven Vergrößerung der sozialen Ungleichheit im selben Zeitraum. Er deutet ebenso auf eine verstärkte Wahrnehmung der Klassenspannung in der Bevölkerung hin.

Es trifft nun aber auch zu, dass die Bevölkerung zumindest noch bis in die zweite Hälfte der 80er Jahre mehrheitlich einem verteilungspolitischen Reformismus nachhing, der die Ungleichheit im Rahmen der bestehenden Gesellschaftsordnung zwar vermindern will, diese Gesellschaftsordnung aber nicht grundlegend zu verändern bereit ist. So zeigten sich im Jahre 1987 immerhin noch 59% der befragten Schweizer und Schweizerinnen bezüglich der Chancen optimistisch, dass sie ihren erreichten Lebensstandard auf individuellem Wege, durch Leistung und harte Arbeit erhalten oder sogar verbessern können. Der formalen Bildung wird dabei immer noch eine instrumentelle Bedeutung im Hinblick auf einen solchen individuellen Aufstieg zugemessen. Demgegenüber sind nur 37% der Befragten der Meinung, dass sich die sozialen Unterschiede nur dann beseitigen lassen, wenn sich die "einfachen" Bürger und Bürgerinnen zusammenschliessen.

Der Wirtschaftsliberalismus hat sich diese reformistische Einstellung innerhalb der Bevölkerung für seine Ziele zunutze gemacht und sie in Form eines weitverbreiteten Einkommens- und Lohn tabus generalisiert. In unserer Befragung werden erstmals empirische Daten in Bezug auf die Verbreitung dieser Tabuisierung von Lohn und Einkommen erhoben. Dabei zeigte sich, dass mehr als Dreiviertel aller Befrag-

ten (77%) entweder mit niemandem oder höchstens mit Familienmitgliedern über den Lohn zu sprechen gewillt sind und dass man in der Schweiz offensichtlich auch am Arbeitsplatz kaum über den Lohn redet. Je hartnäckiger an diesem Tabu festgehalten wird, desto grösser erweist sich auch die Anfälligkeit für die wirtschaftsliberalen Vorstellungen von "Gerechtigkeit" im Sozialstaat, wonach der Staat möglichst wenig in die Wirtschaft eingreifen sollte und grosse Lohnunterschiede notwendig seien, um die Arbeitsmoral der Leute zu stützen und der Wirtschaft hohe Gewinne zu garantieren; dies sei der beste Weg, um den "Wohlstand" aller zu mehren. *Diese Rechtfertigungs-ideologie (9) wirkt weit in die Mittelschichten hinein, und es lässt sich zeigen, dass Personen, die diese vertreten, sehr deutlich häufiger der Meinung sind, dass die Einkommensunterschiede in der Schweiz nicht zu gross seien und die Einkommensverteilung in der Schweiz im Großen und Ganzen als gerecht bezeichnet werden kann.*

Die ideologische Offensive des Wirtschaftsliberalismus, die in den 80er Jahren unter dem Slogan "Weniger Staat mehr Freiheit und Verantwortung" geführt worden ist, scheint nun aber ihrerseits dazu beigetragen zu haben, dass ein immer grösserer Teil der Bevölkerung die Überzeugung verloren hat, das Problem der gerechten Einkommensverteilung liesse sich in eben diesem Staat und damit im Rahmen des derzeit institutionalisierten Parteiensystems lösen. Die "Staatsverdrossenheit", die sich in der Abstinenz breiter Bevölkerungskreise von formell offenen politischen Artikulationskanälen bemerkbar macht, dürfte weit mehr mit dem Scheitern der politischen Institutionen an der Frage der gerechten Einkommensverteilung zu tun haben, als man dies im Rahmen der sogenannten Abstimmungs- und Wahlbeteiligungsforschung bisher eingestehen will. So weisen z.B. die von uns Befragten, die an den Nationalratswahlen im Herbst 1987 teilgenommen haben, eine signifikant geringere Zustimmung zur Aussage auf, dass die Einkommensunterschiede in der Schweiz zu gross sind.

Demgegenüber ist die Ungleichheitswahrnehmung und die daraus sich ergebende Zustimmung zu sozialpolitischen Massnahmen, die der Staat zur Verbesserung ihrer Lebenslage treffen sollte, bei den Befragten, die nicht an den Nationalratswahlen teilgenommen haben,

deutlich grösser. Mit anderen Worten: Der Filter der Wahlbeteiligung trägt dazu bei, dass die Meinungen der Gesamtbevölkerung, was die angebliche Gerechtigkeit der Einkommensverteilung in der Schweiz betrifft, in verzerrter Weise in den politischen Entscheidungsprozess einfließen. Indem eine kleine Minderheit, die die Einkommensverteilung als gerecht betrachtet, in einem weit stärkeren Masse von den institutionalisierten Legitimationsprozeduren wie Wahlen und Abstimmungen Gebrauch macht als die grosse Mehrheit, die der bestehenden Verteilung und den politischen Institutionen kritisch gegenübersteht, liess sich zumindest gegen aussen hin das Bild einer sozialen Schweiz aufrechterhalten, in der die Klassenspannung angeblich keine oder nur mehr eine geringe politische Relevanz aufweist.

Demgegenüber deuten unsere Untersuchungsergebnisse darauf hin, dass die Bevölkerung den Staat trotz weitgehenden Versagens hinsichtlich des verfassungsmässigen Auftrags der Verteilungsgerechtigkeit keineswegs von seiner Verantwortung für die Lösung dieses Problems entbunden sehen will, und dass ein hoher Erwartungsdruck bezüglich der verschiedenen sozialpolitischen Massnahmen besteht, die in diesem Zusammenhang getroffen werden sollten. Allerdings hat sich dieser Erwartungsdruck von der "politischen" Ebene der Parteien immer stärker auf die "ökonomische" Ebene der Gewerkschaften verschoben. Wir können gestützt auf unsere Untersuchungsergebnisse der Einschätzung von Herkommer (10) voll zustimmen, dass "bei der kollektiven Sicherung" von erreichter Lebensqualität, beim Schutz vor "marktorientierter Risiko-Individualisierung", bei der Verteilung des gesellschaftlichen Reichtums wie der disponiblen Zeit, bei der Gestaltung der Arbeitsverhältnisse und damit - direkt wie vermittelt - eines grossen Bereichs der Lebensverhältnisse den Gewerkschaften in den Augen der Bevölkerung eine herausragende Bedeutung zukommt. *Nur knapp ein Fünftel (19%) der von uns Befragten bestreiten eine entsprechende Rolle der Arbeitnehmerorganisationen hinsichtlich ihres Beitrags, den sie zur Begrenzung beziehungsweise Verringerung der Ungleichheit leisten, während zwei Drittel deren Rolle vollumfänglich anerkennen.*

Mobilisierung und Demobilisierung des politischen Klassenpotentials

Es ist klar, dass man den hier verwendeten Begriff des politischen Klassenpotentials nicht einfach reifizieren kann, indem man die Sozialstruktur auf möglichst in ihrer Lebenslage homogene Grossgruppen absucht. Es ist aber nicht einzusehen, warum der Begriff des politischen Klassenpotentials, den wir hier als strategischen Begriff zur Bezeichnung der Möglichkeit von klassenbasierten sozialpolitischen Aktionen von unten verwenden, ausgerechnet zu einem Zeitpunkt aufgegeben werden sollte, wo die sozialen Konflikte auf eine erneute Mobilisierung politischer Klassenpotentiale gerade auch im hochentwickelten Teil der Industriestaaten hindeuten. Man geriete in die reichlich naive Lage, entsprechend auch den Gegenbegriff zum politischen Klassenpotential verabschieden zu müssen, nämlich den einer gegenüber Gesellschaft und Staat ausdifferenzierten kapitalistischen Wirtschaftsmacht, die ihre eigenen partikulären Interessen an der Aufrechterhaltung und Vergrösserung der Ungleichheit im Interesse des sogenannten wirtschaftlichen Wachstums, sprich der Maximierung der Profite, faktisch durchsetzt und weiterverfolgt.

«Es ist eine Binsenwahrheit, dass die im Rahmen des Staates institutionalisierte politische Macht der Mobilisierung des politischen Klassenpotentials gegenüber nicht indifferent bleiben kann»

Das Potential für eine derartige klassenbasierte Mobilisierung von unten dürfte am stärksten unter jenen Teilen der Bevölkerung vorhanden sein, die am unteren, wenn auch nicht im untersten Bereich der Einkommensskala stehen, und denen der Zugang zu Bildung und Information sowie anderen beruflichen Qualifikationen in Form von individuellen Aufstiegskanälen versperrt geblieben ist (11).

Eine erfolgreiche Mobilisierung des politischen Klassenpotentials bedeutet eo ipso eine Machtverschiebung zugunsten der stärker benachteiligten Sozialschichten, wenn auch wiederum nicht notwendigerweise der am stärksten Benachteiligten, zu denen die Sozialstaatsabhängigen und "Randgruppen" gehören. Es ist eine Binsenwahrheit, dass die im Rahmen des Staates institutionalisierte politische Macht der Mobilisierung des politischen Klassenpotentials gegenüber nicht indifferent bleiben kann.

Unter anderem dadurch, dass die Massenmedien als Resonanzboden für solche Basismobilisierung funktionieren können, ergeben sich auch indirekte Verteilungswirkungen, indem die politischen Entscheidungsträger den Druck von der Strasse wahrnehmen und somit sich gezwungen sehen, ihre Allianzen mit der wirtschaftlichen Macht von Fall zu Fall neu zu überdenken und diesem "Illegitimitätsdruck" von unten in ihren Entscheidungen zu berücksichtigen.

Dasselbe dürfte in Bezug auf korporatistische Lohnverhandlungen zutreffen, indem die Gewerkschaften vor dem Hintergrund einer Vielzahl von Demonstrationen für eine materielle Egalisierung den Arbeitgebern eher Konzessionen in Bezug auf generelle Lohnerhöhungen sowie auf überdurchschnittliche Lohnerhöhungen für tiefere Lohnklassen im speziellen abringen können (12).



Anhand von sogenannten Aktivierungsereignissen zu Klassenfragen(13) kann gezeigt werden, dass sich die Ungleichheit der Einkommensverteilung im Gefolge der Mobilisierung bzw. Demobilisierung des politischen Klassenpotentials jeweils stark verändert, *dass, mit anderen Worten, eine derartige Mobilisierung von unten gerade auch in der heutigen Zeit eine entscheidende Rolle bei der Durchsetzung einer sozialen Verteilungsgerechtigkeit spielt.* Man kann festhalten, dass die Ungleichheit der Einkommensverteilung in der Schweiz im Gefolge der Demobilisierung des politischen Klassenpotentials, die von den frühen 50er Jahren bis in die späten 60er Jahre zu beobachten ist, in starkem Masse angestiegen ist; und dass umgekehrt die Ungleichheit im Gefolge der zunehmenden Mobilisierung des Klassenpotentials in den späten 60er und frühen 70er Jahren ebenso deutlich zurückgegangen ist. Seit Mitte der 70er Jahre hat sich dieser Trend wieder umgekehrt. Und vor dem Hintergrund der im

Gefolge der Demobilisierung des Klassenpotentials erneut angestiegenen Ungleichheit in den 80er Jahren braucht es nicht viel an soziologischer Imagination, um erkennen zu können, dass diese Entwicklung in Richtung zunehmender Ungleichheit erst durch die sich abzeichnende Mobilisierung des politischen Klassenpotentials in der ersten Hälfte der 90er gestoppt und gegebenenfalls umgekehrt werden kann.

Ende des liberalen Korporatismus

Seit Beginn der 90er Jahre kann von einem eklatanten Widerspruch zwischen einer immer stärkeren Wahrnehmung der Klassenspannung und der angeblich nicht vorhandenem Bereitschaft der Bevölkerung gesprochen werden, sich an kollektiven Aktionen zur Begrenzung dieser Spannung, die sich in der verschärften sozialen Lage durch zunehmende Arbeitslosigkeit, Verarmung und Marginalisierung in der Schweiz manifestiert, zu beteiligen. Dieser Widerspruch lässt sich sicherlich nicht einfach auf den auch für die Schweiz zutreffenden Individualisierungsprozess (14) zurückführen, in dessen Verlauf gesamtgesellschaftliche Spannungen zunehmend auf die individuelle Ebene verlagert und insbesondere durch die am stärksten benachteiligten Bevölkerungsgruppen an den Rändern der Gesellschaft internalisiert worden sind. Ebenso wenig lässt sich die mangelnde Mobilisierungsbereitschaft des politischen Klassenpotentials auf die zunehmende Repression in den vergangenen fünfzehn Jahren zurückführen. Repression wurde vor allem als Steuerungsinstrument an den immer breiter werdenden, gegenüber der Gesellschaft ausgegrenzten Rändern im Sinne einer containment policy gegenüber „unberechenbarer“ und „anomischer“ gewordenem Verhalten eingesetzt, nicht aber in erster Linie als Instrument zur Regulierung von Klassenkonflikten.

Dass die tiefgreifende Entlegitimierung der Besitz- und Verteilungsstruktur bisher noch keine nennenswerten politischen Konsequenzen im Sinne einer breiten Mobilisierung des politischen Klassenpotentials gezeitigt hat, dürfte vielmehr auf die Einbindung der organisierten Arbeitnehmerschaft in jene Strategie zurückzuführen sein, die wir im Anschluss an Arrighi (15) als liberalen Korporatismus bezeichnen. Liberal ist diese Strategie deshalb, weil sie auf der monetären Orthodoxie beruht und auf eine

erhöhte Mobilität des Kapitals (vor allem innerhalb der EG) abzielt. Korporatistisch ist sie deshalb, weil sie eine gemeinsame strukturelle Interessenallianz zwischen Kapital und Arbeit in den Zentren des Weltsystems (in unserem Falle die "Sozialpartnerschaft" in der „Festung Europa“) unterstellt und darum bemüht ist, durch die aktive Teilnahme der organisierten Arbeiterschaft an der Regierungsverantwortung dieses Konkordanz-Interesse zu stärken und zu erhalten.

Dieser liberale Korporatismus unterscheidet sich vom repressiven Korporatismus, wie er unter Militärdiktaturen in Erscheinung tritt, unter anderem dadurch, dass er nicht auf eine Zerschlagung der organisierten Arbeiterschaft und auf deren innere Zersetzung durch "ausserökonomische" Gewaltmittel abzielt, sondern, wie gesagt, auf deren Einbezug in ein obsoletes Modell der "Regierungsverantwortung". Innerhalb des Arrangements von politisch relevanten Klassenkräften, das sich im Rahmen dieser Strategie herausgebildet hat, werden Sozialdemokratische Partei und Gewerkschaften dazu verpflichtet, ihren Teil an sozialen Kontrollfunktionen innerhalb des Kapital-Arbeits-Verhältnisses zu leisten, und zwar auf Basis eines immer fragwürdiger werdenden polit-ökonomischen Tauschgeschäfts, das den Arbeitenden Beschäftigung und Preisstabilität verspricht, wenn sie im Gegenzug dem Kapital den Arbeitsfrieden und die Marktfreiheit gewährleisten. Diese Strategie des liberalen Korporatismus hat bei der Demobilisierung des politischen Klassenpotentials in der Schweiz und auch anderen westeuropäischen Ländern eine weit wichtigere Rolle gespielt als der vielgerühmte Übergang zu sogenannten postmaterialistischen Wertorientierungen und die Pluralisierung der "Lebensstile".

Als eine Folge des immer stärker gewordenen äusseren Liberalisierungsdrucks unter Hegemonie der Aussenwirtschaft und der internen "Strukturbereinigungen" der 80er Jahre, die heute voll durchzuschlagen beginnen, scheint der Wille der organisierten Arbeitnehmerschaft zur Einbindung in die Strategie des liberalen Korporatismus merklich gebrochen. Angesichts der Aufkündigung der "Vertragspartnerschaft" durch Unternehmen, der Zersetzung der Arbeitgeberverbände und der wachsenden Deregulierung ist die Frage zweifellos berechtigt, wieweit die Strategie des liberalen Korporatismus de facto bereits in einen offenen

"Klassenkampf von oben" umgeschlagen hat, der von den multinationalen Kapitalfraktionen ausgeht und ebenso die Frage, wieweit diese Strategie dadurch bereits zu einer Fiktion geworden ist, nachdem sie ohnehin durch die Krise des Konkordanz-Systems als eine solche durchschaubar wird. *Wenn unsere Erwartungen zutreffen und es in den 90er Jahren zu einer neuerlichen Mobilisierung des politischen Klassenpotentials kommt, wird sich auch der Gegensatz "Integration" oder "Alleingang" der Schweiz, der sich an der Frage des EG-Beitritts entzündet hat, ziemlich rasch in eine andere Richtung verlagern, die zur Zeit aus der Binnenperspektive der Schweiz betrachtet in ihrer vollen Tragweite noch kaum wahrgenommen wird.*

Anmerkungen

1) Die Arbeitslosigkeit in der Schweiz hat sich im April 1992 auf 2,6 Prozent erhöht und erreicht seit 1936 einen Rekordwert. Nach diesem offiziellen, d.h. vom BIGA erfassten Arbeitslosenzahlen, waren im April 79'317 Arbeitssuchende bei den Arbeitsämtern eingeschrieben. Die tatsächliche Zahl der Arbeitslosen ist um einiges höher einzuschätzen.

2) Ein grundsätzliches Problem bei der nachfolgenden Interpretation der Wehrsteuerstatistiken besteht darin, dass ein unterschiedlicher Teil der Steuerpflichtigen unterhalb der sogenannten Freigrenze nicht erfasst ist. Der Einfluss dieser und weiterer Verzerrungen wurde in den nachfolgend präsentierten Daten aber korrigiert bzw. kontrolliert (vgl. Zwicky, 1984).

3) Zum einen ist heute das Wirtschaftswachstum deutlich geringer als nach 1950, zum anderen hat die "Fichenaffaire" zu einer breit abgestützten Hinterfragung von Mechanismen der sozialen Kontrolle geführt.

4) Gegen Ende 1992 sollten zumindest Steuerdaten für den Kanton Zürich für das Jahr 1990 publiziert werden, sodass man dann über relativ aussagekräftige Daten für die gesamte Periode 1980-90 verfügt, welche allerdings von der etablierten Soziologie kaum zur Kenntnis genommen werden dürften.

5) Diese Feststellung ist vor allem deshalb wichtig, weil daraus folgt, dass mit steigenden Zinssätzen automatisch eine Umverteilung nach oben stattfindet.

6) Wie dem SP-Info (März 1992) zu entnehmen ist, hat z. B. Autohändler und SVP-Nationalrat Walter Frey ein Reineinkommen von 2,006 Millionen Franken und ein Vermögen von 196 Millionen Franken versteuert.

7) Vgl. G. Hirschier/H. Zwicky: Wahrnehmung der sozialen Ungleichheit in der Schweiz. In: Widerspruch 17, Schweizer Armee Macht Krieg. Zürich 1989.

8) Diese Vergleichsdaten für das Jahr 1975 stammen aus einer international vergleichenden Studie, die sich unter anderem auch mit der Mobilisierungsbereitschaft der Befragten auseinandergesetzt hat. Vgl. Zentralarchiv: Political Action, An eight nation study, Universität Köln, 1979.

9) Es versteht sich, dass in Zeitungen wie NZZ, FAZ u.a.m. mit "pragmatischem Blick" auf Adam Smiths "unsichtbare Hand" immer wieder die Verteilungsgerechtigkeit aus marktwirtschaftlichen Gründen für ziemlich unerwünscht gehalten wird. So kürzlich beispielsweise S. Rometsch: Gerechtigkeit ist eine leere Hülse. FAZ v. 4.1.92. F. A. v. Hayek hat als Sozialphilosoph der Wirtschaftsliberalen die soziale Gerechtigkeit systematisch als "Illusion" zu denunzieren versucht. (s. Recht, Gesetzgebung und Freiheit, 1980). So hat G. Schwarz in einer Würdigung von Hayeks "Schlüsselideen" den "evolutionistischen und spontanen Charakter" der freien Marktwirtschaft hervorgehoben. "Die bestehenden Ordnungen sind aber weitgehend Resultat des wettbewerblichen Selektionsprozesses." (NZZ, 28./29.3.92). Vgl. auch: F.A.v. Hayek, "Ungleichheit ist nötig!" In: Wirtschaftswoche (3.3.1983)

10) Vgl. S. Herkommer: Individualisierung und Klassenverhältnis. In: Deppe F. et al., Eckpunkte moderner Kapitalismuskritik. Hamburg 1991.

11) Die zu Beginn unseres Beitrags präsentierten Daten deuten in Übereinstimmung mit verschiede-

nen Alltagseindrücken darauf hin, dass heute genau dieser Prozess der Blockierung von Aufstiegskanälen und der tendenziellen Verarmung der Mittelschicht im Gang ist.

12) Eduard Heimann hält bereits 1929 fest: "Die Frage nach der blossen Einkommenshöhe ... ist in ihrer Beschränkung und Isolierung eine bürgerliche Frage, und mit Recht versucht die bürgerliche Seite eine bürgerliche Antwort, indem sie etwa die Arbeiter als Kleinaktionäre in den Kapitalismus aufnimmt; die durch das Arbeiterdasein aufgeworfene Frage nach der Gestaltung des Arbeitslebens wäre dann vermieden (...). Aber die soziale Frage ist ihrem inneren Sinn nach keine blosser Lohnfrage." S. 317, in: Soziale Theorie des Kapitalismus. Theorie der Sozialpolitik. Frankfurt 1980.

13) Der Begriff des "Aktivierungsereignisses" schliesst eine Vielzahl von Formen der politischen Aktivierung, wie beispielsweise Initiativen, Demonstrationen, Hausbesetzungen etc. mit ein. Vgl. H.P. Kriesi, R. Levy, G. Ganguillet und H. Zwicky: Politische Aktivierung in der Schweiz. 1945 - 78. Diesenhofen, 1980.

14) Vgl. etwa D. Karrer, A. Rieger, Ph. Gonon, F. Horvath: Ende der sozialen Ungleichheit? in: WOZ, Nr. 23, 7.6.91. Deren Schlussfolgerungen sind in manchen Aspekten zu hinterfragen; den dennoch wichtigen Beitrag missverstanden hat ein konfuser WOZ-Titel: "Aus Klassenkampf ist Neue Armut geworden".

15) Vgl. G. Arrighi: Eine Krise der Hegemonie, in: S. Amin et al.: Dynamik der globalen Krise, Opladen 1986.



10. Wahrnehmung der sozialen Ungleichheit in der Schweiz

Guido Hirsch / Heinrich Zwicky

(Wir drucken auszugsweise den Artikel „Wahrnehmung der sozialen Ungleichheit in der Schweiz“ ab.)

Dieser Beitrag fasst einige Resultate eines Forschungsprojektes zusammen, das sich mit der Frage der Wahrnehmung und Bewertung der sozialen Ungleichheit in der Schweiz durch die Bevölkerung selbst befasst. Entsprechend war es für das Forscherteam naheliegend, sich diese Informationen mit Hilfe einer repräsentativen Befragung der in der Schweiz ansässigen Wohnbevölkerung zu verschaffen (1).

Man weiss aus einer Vielzahl von Untersuchungen, dass die Wahrnehmung von sozialer Ungleichheit nicht notwendigerweise das reale Ausmass der in einer Gesellschaft vorhandenen Ungleichheit spiegelt (vgl. Willener, Alfred: *Images de la société et classes sociales*, 1957). So kann sich z.B. die gesamtgesellschaftlich bestehende Ungleichheit in der Einkommensverteilung vergrössern, ohne dass diese Veränderung auch von einem grösseren Anteil der Bevölkerung wahrgenommen wird. Die Wahrnehmung der realen Ungleichheit stellt aber eine notwendige, wenn auch nicht hinreichende Voraussetzung dafür dar, dass diese von den Betroffenen nach Kriterien der sozialen Gerechtigkeit bewertet und gegebenenfalls in Richtung auf einen mehr egalitären Zustand hin verändert werden kann. Die Diskrepanz zwischen realer Ungleichheit und ihrer Bewertung ist aber nicht nur auf die Begrenztheit der Wahrnehmung gesamtgesellschaftlicher Zusammenhänge durch die Bevölkerung zurückzuführen, sondern auch darauf, dass sich die verschiedenen sozialen Gruppen und Klassen in einer Gesellschaft bezüglich ihrer Ungleichheitswahrnehmung sehr deutlich unterscheiden, obwohl sie ja in ein- und derselben Gesellschaft leben.

Wenn wir im Folgenden von „sozialer Ungleichheit“ reden, so denken wir in den meisten Fällen an Unterschiede in der materiellen Lage, insbesondere an **Lohn- bzw. Einkommensunterschiede**. Damit behaupten wir nicht, dass es daneben nicht auch noch andere Formen der Ungleichheit gibt. Wir glauben aber, dass diese materiellen Massstäbe des sozialen „Erfolgs“ gerade in einer weitgehend durch-individualisierten kapitalistischen Gesellschaft wie der Schweiz zunehmend an Bedeutung ge-

wonnen haben und zwar in dem Masse, als einheitliche kulturelle Vorstellungen darüber, was unter gesellschaftlichem „Ansehen“ oder „Prestige“ zu verstehen ist, in Auflösung begriffen sind (Wegener, Bernd: *Kritik des Prestiges*, 1988).

Ungleichheitswahrnehmung zwischen Wirklichkeit und Ideologie

Einer der hauptsächlichsten Mechanismen, über den sich die herrschende Ideologie des Wirtschaftsliberalismus auf die Wahrnehmung und Bewertung sozialer Ungleichheit auswirkt, stellt die Tabuisierung der materiellen Lage dar, im speziellen der Löhne und Einkommen. Das Ausmass dieser Tabuisierung bietet geradezu einen Schlüssel zum Verständnis der Rolle, welche die dominante Ideologie über ihren Effekt auf das Verhalten der vereinzelt Wirtschaftssubjekte zur Aufrechterhaltung des Status quo spielt.

In unserer Befragung wurden nun erstmals empirische Daten in bezug auf die Verbreitung der Tabuisierung von Lohn und Einkommen erhoben. Dabei zeigt sich, dass mehr als Dreiviertel aller Befragten (77%) entweder mit niemandem oder höchstens mit Familienmitgliedern über den Lohn zu sprechen bereit sind und dass man in der Schweiz offensichtlich auch unter Arbeitskollegen kaum über den Lohn spricht. Weiter zeigt sich, dass diese Tabuisierung von Lohn- und Einkommensfragen grösstenteils „freiwillig“ geschieht. Aber immerhin 6% der Befragten haben im Arbeitsvertrag den expliziten Hinweis festgehalten, nicht über den Lohn zu sprechen, und sogar 18% der Befragten haben von Vorgesetzten entsprechende mündliche Hinweise erhalten.

Mit dieser Tabuisierung sind vor allem zwei Wahrnehmungsdimensionen verknüpft, nämlich einmal die perzipierte Notwendigkeit von Lohnunterschieden zur Arbeitsmotivation, die wir weiter oben im Zusammenhang mit der reformistischen Orientierung der Bevölkerungsmehrheit erwähnt haben, und zum andern die Zustimmung zur Aussage: „Der Wirtschaft hohe Gewinne zu erlauben, ist der beste Weg, den Lebensstandard aller zu erhöhen“. Hinter dieser zuletzt genannten Aussage verbirgt sich die bekannte Rechtfertigung des kapitalistischen Wirtschaftssystems durch Bezugnahme auf „Wohlstand“ und „soziale Si-

cherheit“, denen solange legitimatorische Wirkung zukommt, wie man individuell daran krisenfest teilnehmen bzw. davon individuell „profitieren“ kann.

Es kann denn auch nicht erstaunen, dass in einer Gesellschaft, in der eine ausgeprägte wirtschaftsliberale Ideologie vorherrscht und in der die politische Macht primär den Interessen der wirtschaftlichen Macht verpflichtet ist, der Beitrag des Staates zu einer gerechteren Einkommensverteilung von der Mehrheit der Bevölkerung (58%) als ziemlich gering eingeschätzt wird. Dagegen wird der Erfolg von Arbeitnehmerorganisationen hinsichtlich ihres Beitrags zur Verkleinerung der Einkommensunterschiede doch deutlich positiver gesehen: Nur gerade 19% der antwortenden Befragten bestreiten einen entsprechenden Effekt der Arbeitnehmerorganisationen, während immerhin 64% dieser Aussage voll oder teilweise zustimmen. Dies dürfte damit zu tun haben, dass auch 1987 im Bewusstsein der Schweizer Bevölkerung der traditionelle Klassengegensatz zwischen Unternehmern und Arbeitern im Vordergrund steht: Unternehmer werden am häufigsten als bevorzugte, Arbeiter und Arbeiterinnen als benachteiligte Gruppe genannt.

Obwohl die tatsächlichen Erfolge des Staates in bezug auf eine Verringerung der Ungleichheit als gering betrachtet werden, ist die Zustimmung zu verschiedenen sozialpolitischen Massnahmen, die der Staat treffen sollte, erstaunlich hoch. Am deutlichsten zeigt sich das bei der „staatlichen Unterstützung für die Ausbildung von Kindern aus materiell benachteiligten Familien“ mit einer Zustimmungsquote von 81%. In einem deutlich geringeren Masse wird mit 50% der Aussage zugestimmt: „Der Staat soll für jeden, der arbeiten will, eine Stelle bereitstellen“. Aber auch hier überwiegt der Anteil der zustimmenden jenen der ablehnenden Äusserungen (25%) deutlich - bedingt durch einen relativ grossen Anteil von Befragten, die sich weder für eine Zustimmung noch für eine Ablehnung des Statements entscheiden können. Ein ähnliches Bild ergibt sich für die Aussagen „Der Staat sollte für einen annehmbaren Lebensstandard der Arbeitslosen sorgen“ und „Der Staat sollte für jeden ein garantiertes Mindesteinkommen bereitstellen“. Bei diesen Statements ergeben sich Zustimmungsquoten von 46% und 43% gegenüber Ablehnungsquoten von 27% und von 39%. Somit lässt sich in der Schweizer Bevölkerung also

auch für die sozialpolitische Option eines garantierten Mindesteinkommens zum heutigen Zeitpunkt eine - wenn auch relative knappe - Zustimmung finden.

«Das Ausmass dieser Tabuisierung bietet geradezu einen Schlüssel zum Verständnis der Rolle, welche die dominante Ideologie über ihren Effekt auf das Verhalten der vereinzelt ‚Wirtschaftssubjekte‘ zur Aufrechterhaltung des Status quo spielt.»

Wie nicht anders zu erwarten ist, verringert die oben erwähnte ideologische Grundausrichtung des Wirtschaftsliberalismus die Zustimmung zu den genannten sozialpolitischen Massnahmen des Staates ganz deutlich. Befragte, die der Ansicht sind, dass der Staat nicht in die Wirtschaft eingreifen sollte, sind meistens auch der Meinung, dass es auch nicht Aufgabe des Staates sei, die Chancengleichheit im Bildungssystem zu fördern oder Stellen für arbeitswillige Arbeitslose bereitzustellen...

Zusammenfassend lässt sich festhalten, dass die Einschätzung der Einkommensunterschiede in der Schweiz (als „zu gross“ oder nicht als „zu gross“) in einer deutlichen Beziehung zur sozialen Position der Befragten steht. Das heisst, wer gut situiert ist, hält die bestehenden Unterschiede eher für gerechtfertigt. Vergleicht man dieses Ergebnis mit dem entsprechenden Zusammenhang zwischen sozialer Position und Ungleichheitswahrnehmung in anderen Ländern (2), so zeigt es sich, dass die Ungleichheitswahrnehmung in der Schweiz einen extrem starken Statusbezug aufweist. Mit anderen Worten: Die Unterschiede zwischen den ärmsten und den reichsten gesellschaftlichen Gruppen in bezug auf ihre Beurteilung der Einkommensungleichheit sind in der Schweiz deutlich grösser als in anderen Ländern.

Demobilisierung der Verteilungskritik

Unsere Daten ermöglichen - mindestens für einige ausgewählte Fragen - einen Vergleich mit einer schweizerischen Bevölkerungsbefragung aus dem Jahre 1975. Dadurch ergeben sich Hinweise auf die Veränderungen in der Wahrnehmung und Bewertung sozialer Ungleichheit im Verlaufe der zwölf Jahre zwischen 1975 und 1987.

Die Grunddimension der Wahrnehmung sozialer Ungleichheit, die man als Egalisierung vs. Erhaltung und Rechtfertigung bestehender Ungleichheiten bezeichnen kann, lässt sich im Zeitvergleich wieder anhand der Frage untersuchen, ob das Einkommen in der Schweiz eher gerecht oder eher ungerecht verteilt ist.

Es zeigt sich, dass in den letzten zwölf Jahren der Bevölkerungsanteil, der die Verteilung des Einkommens in der Schweiz als ungerecht einschätzt, deutlich zugenommen hat. Während 1975 die Einschätzungen der Einkommensverteilung als gerecht und als ungerecht in der Bevölkerung praktisch gleich häufig vorkamen, stellt man 1987 eine deutliche Mehrheit der Befragten fest, die die Einkommensverteilung als ungerecht einschätzt.

Dieses Resultat darf aber nicht zum voreiligen Schluss führen, dass der soziale „Druck“ bzw. der Veränderungswille in der Bevölkerung hinsichtlich einer Egalisierung der Einkommensverteilung stärker geworden sind. Es zeigt sich nämlich auch, dass parallel zur Verbreitung von Ungerechtigkeitswahrnehmungen die gesellschaftspolitische Bedeutung, die man dem Problem einer gerechteren Einkommensverteilung zumisst, zurückgegangen ist.

Diese Ergebnisse deuten darauf hin, dass auch in der Schweiz in den letzten Jahren ein **Individualisierungsprozess** stattgefunden hat (vgl. Karrer, Dieter: Biografie. Habitus und kulturelle Praxis, in: Widerspruch 1987), der bei einem Grossteil der Bevölkerung zwar zu einer kritischeren Einschätzung der gesellschaftlichen Realität geführt hat, der aber gleichzeitig auch die Bereitschaft reduziert hat, sich für kollektive Ziele und gesellschaftliche Veränderungen einzusetzen. Die Wohnbevölkerung der Schweiz von 1987 ist sich der gesellschaftlichen Ungerechtigkeiten in stärkerem Masse bewusst als früher, gleichzeitig hat aber die Frage der Verteilungsgerechtigkeit durch ihre Verlagerung von der gesamtgesellschaftlichen auf die individuelle Ebene der privaten Konfliktregulierung eine „Entpolitisierung“ erfahren. Eine solche „Entpolitisierung“ bedeutet keineswegs, dass sich die Bevölkerung mit den bestehenden Ungerechtigkeiten heute leichter arrangieren kann, als dies 1975 der Fall war, sondern sie stellt vielmehr das Ergebnis einer mehr oder weniger erfolgreichen Demobilisierung der Verteilungskritik dar, die durch diese Restrukturierung der Produktionsbedin-

gungen (Modernisierungsdruck auf berufliche Qualifikation, Flexibilisierung als unternehmerische Strategie) begünstigt worden ist.

In diesem Zusammenhang stellt sich nun die Frage, inwiefern eine solche Demobilisierung der Verteilungskritik dazu führt, dass die Meinungen der Gesamtbevölkerung in verzerrter Weise in den politischen Entscheidungsprozess einfließen. Wie wir bereits im vorangehenden Abschnitt festgestellt haben, stehen Ausländer und Ausländerinnen der Verteilung von Einkommen und Gütern in der Schweiz kritischer gegenüber als die Schweizer Bürger. Die Tatsache, dass sie von den politischen Rechten ausgeschlossen sind, dürfte mithin auch zu einer „Demobilisierung“ der Verteilungskritik beitragen. Weitaus stärker als bei Schweizern wird von den Ausländern z.B. auch die Meinung vertreten, dass der Staat für einen annehmbaren Lebensstandard der Arbeitslosen sorgen sollte. *Das heisst, dass die Unterstützung für sozialpolitische Verbesserungen durch das Fehlen eines Ausländerstimmrechtes tatsächlich „demobilisiert“ wird.*

Neben dieser erzwungenen Demobilisierung durch Ausschluss von den politischen Rechten kann man nun aber, was die Abstinenz breiter Bevölkerungskreise von formell offenen politischen Beteiligungsmöglichkeiten betrifft, von einer „freiwilligen Demobilisierung“ sprechen. So lässt sich bei den Befragten, die an den Nationalratswahlen vom Herbst 1987 teilgenommen haben, eine deutlich geringere Zustimmung zur Aussage feststellen, dass die Einkommensunterschiede in der Schweiz zu gross sind. Demgegenüber ist - ähnlich wie bei den ausgeschlossenen Ausländern - die volle Zustimmung zu sozialpolitischen Verbesserungen bei den Befragten, die nicht an den Nationalratswahlen teilgenommen haben, deutlich grösser.

Die Teilnehmer an den Nationalratswahlen bewerten zudem „harte Arbeit“ als Faktor des gesellschaftlichen Aufstiegs weitaus höher, als dies bei den Stimmabstinenten der Fall ist. Man kann somit festhalten, dass der Filter der Wahlbeteiligung tatsächlich zu einer Demobilisierung der Verteilungskritik beiträgt, indem sich Leute, die die Einkommensverteilung als gerecht betrachten und die eine ausgeprägte Leistungsideologie vertreten, stärker an den Wahlen beteiligen als Leute, die der bestehenden Verteilung gegenüber kritisch eingestellt sind.

Die Chance, den politischen Entscheidungsprozess auf dem Wege der Artikulation der Verteilungskritik effektiv beeinflussen zu können, hängt in einem wesentlichen Masse vom Zugang zu materiellen und kulturellen Ressourcen ab (vgl. Bourdieu, Pierre: ökonomisches Kapital, kulturelles Kapital und soziales Kapital in: Krekel, R. (Hrsg.): Soziale Ungleichheiten, 1983). Der starke Zusammenhang zwischen sozialer Position und Wahrnehmung sozialer Ungleichheit, auf den wir im vorangehenden Abschnitt hingewiesen haben, bedeutet entsprechend, dass den am stärksten benachteiligten Sozialschichten und den Randgruppen, die die Ungerechtigkeit am stärksten erfahren, für die Artikulation der Verteilungskritik gleichzeitig am wenigsten Ressourcen zur Verfügung stehen. Umgekehrt besitzen die bereits privilegierten Bevölkerungsteile über ihren Zugang zu materiellen und kulturellen Ressourcen die Möglichkeit, ihr Bild von der „gerechten Schweiz“ auch mittels der bestehenden formaldemokratischen Legitimationsprozeduren zu sanktionieren und abzusichern. Wie wir im Zusammenhang mit der Wahlbeteiligung gesehen haben, machen letztere denn auch deutlich stärker von diesen Prozeduren Gebrauch.

Welche Bedeutung wird nun demgegenüber einer allfälligen kollektiven Mobilisierung seitens der Benachteiligten im Hinblick auf die Beseitigung der bestehenden Ungleichheit zugemessen? Eines der Statements, die in diesem Zusammenhang vorgegeben worden sind, lautet: „Die sozialen Unterschiede bleiben bestehen, weil sich die einfachen Bürger nicht zusammenschliessen, um sie zu beseitigen“. Diesem Statement stimmen 37% aller Befragten voll oder teilweise zu und 45% lehnen es ab, während sich die übrigen einer Stellungnahme enthalten. Betrachtet man nun diejenigen Teile der Bevölkerung, die am unteren Ende der Einkommens- und Bildungsskala stehen, so kehrt sich dieses Verhältnis um: 42% der Befragten mit tiefem Einkommen stimmen dieser Aussage zu, und 37% lehnen sie ab. Nimmt man als Schichtungskriterium den formalen Bildungsabschluss, zeigt sich für die unteren Bildungsschichten eine noch höhere Zustimmungssquote, nämlich 47% gegenüber 30%, die dieses Statement explizit ablehnen. Ein ähnliches Bild ergibt sich für die Ausländer mit einer Zustimmungssquote von 42% (gegenüber 28% Ablehnenden), wobei ein auffallend hoher Anteil von Ausländern sich gerade bei dieser Frage einer Stellungnahme enthalten hat.

Der formalen Bildung scheint nach wie vor eine erhebliche instrumentelle Bedeutung für den individuellen Aufstieg zuzukommen, welche sich vor allem die Angehörigen der sog. Mittelklassen zunutze gemacht haben. Bekanntlich sind diese für kollektive Mobilisierungen nur wenig empfänglich (Vgl. für die Schweiz beispielsweise Jeffries, Vincent et al.: Social classis and values, (1979)). Demgegenüber scheint für die Angehörigen der ökonomisch unterprivilegierten Klassen, denen der Zugang zu Bildung und anderen beruflichen Qualifikationen versperrt blieb, eine solche Mobilisierung von unten nach wie vor einen politisch sinnvollen Weg darzustellen, der eine Verbesserung ihrer Situation im Sinne ihres kollektiven Aufstiegs als unterprivilegierte Klasse verspricht (vgl. Zwicky, Heinrich: Die Verteilung von Macht und Wohlstand in der Schweiz, 1988). Dabei ist allerdings zu berücksichtigen, dass gerade unter den unten privilegierten Teilen der Bevölkerung keine einheitlichen organisatorischen Vorstellungen darüber bestehen, wie eine solche Mobilisierung zu bewerkstelligen ist.

«Der formalen Bildung scheint nach wie vor eine erhebliche instrumentelle Bedeutung für den individuellen Aufstieg zuzukommen, welche sich vor allem die Angehörigen der sog. Mittelklassen zunutze gemacht haben»

Wie wir bereits gesehen haben, herrscht in der Bevölkerung offensichtlich die Meinung vor, dass der Staat und damit auch das institutionalisierte Parteiensystem am Problem einer gerechteren Einkommensverteilung gescheitert sind. Demgegenüber sind nahezu Zweidrittel der Befragten der Meinung, dass es vor allem die Arbeitnehmerorganisationen sind, die dazu beitragen, dass die Einkommensunterschiede kleiner werden. Allerdings sind es nun wiederum die Ausländer und - in geringerem Masse - die am stärksten benachteiligten Gruppen, welche den Arbeitnehmerorganisationen tendenziell seltener einen Beitrag zum Abbau der Einkommensunterschiede zugestehen. Dieses Ergebnis zeigt, dass die Integration der Ausländer und der am stärksten benachteiligten Arbeiter- und Angestelltengruppen offensichtlich noch unzureichend ist und dass hier für die Gewerkschaften noch ein ungenutztes Mobilisierungspotential besteht. Die Integration dieses Potentials birgt allerdings die Gefahr in sich, dass damit den Privilegierungsbestrebungen der „schweizerischen Durchschnittsmitglieder“ ge-

genüber Ausländern und „unterdurchschnittlichen Beitragszahlern“ nicht mehr entsprochen werden kann.

Schlussfolgerungen

Vergleicht man die Schweiz mit den umliegenden Ländern, scheint ihre Bevölkerung in ihrer subjektiven Wahrnehmung mit den bestehenden Einkommensverhältnissen tatsächlich zufriedener zu sein als anderswo. Allerdings ist diese Zufriedenheit keineswegs so überwältigend, wie man dies mit der vielzitierten Stabilität der Schweiz bisher immer zu suggerieren versucht hat. Auch in der Schweiz ist nämlich eine deutliche Mehrheit der Bevölkerung der Meinung, dass die Einkommensunterschiede zu gross und die Verteilung des Einkommens ungerecht seien. *Hinzu kommt - und das scheint nun auch ein charakteristisches Merkmal des „Sonderfalles Schweiz“ darzustellen -, dass die Polarisierung zwischen Armen und Reichen, was die Wahrnehmung und Bewertung der sozialen Ungleichheit betrifft, in der Schweiz erheblich stärker ist als in anderen Ländern.*

Diese Polarisierung der Ungleichheitswahrnehmung hat in der Schweiz seit Mitte der 70er Jahre laufend zugenommen. Gleichzeitig hat aber im selben Zeitraum eine Demobilisierung des aus der sozialen Ungleichheit resultierenden Konfliktpotentials stattgefunden. Wir haben dabei auf die Bedeutung von materiellen und kulturellen Ressourcen (auch bei formal gleichen Rechten, von denen allerdings die Ausländer ausgeschlossen sind) für die Beteiligung am politischen Entscheidungsprozess hingewiesen. Es liess sich zeigen, dass der unterschiedliche Zugang zu diesen Ressourcen, über den die verschiedenen sozialen Gruppen und Klassen verfügen, zu einer verzerrten Repräsentation der Verteilungskritik im politischen Entscheidungsprozess führt. Das heisst, dass die Ansichten einer Minderheit der Bevölkerung, die mit den bestehenden Verhältnissen zufrieden ist, im politischen Entscheidungsprozess deutlich übervertreten sind, während die Ansichten der Bevölkerungsmehrheit, die diesen Verhältnissen kritisch gegenübersteht, ebenso deutlich untervertreten sind.

Gewiss wäre es für eine Gesellschaft, die ihr politisches System als demokratisch versteht, ein wünschbarer Zustand, wenn die verschiedenen Strömungen in der Bevölkerungsmeinung in einer repräsentativen Weise artikuliert würden. Dies ist in der Schweiz trotz der vor-

handenen formaldemokratischen Prozeduren nicht der Fall. Letztere scheinen, da sie primär auf die Legitimation des Status quo und nicht auf dessen Veränderung bezogen sind, eine Artikulation der Verteilungskritik eher zu erschweren, als dass sie einer solchen Artikulation förderlich sind. Hinter der „freiwilligen Demobilisierung“ der Verteilungskritik dürfte sich deshalb, wie man bereits aus den früheren Untersuchungen zum Problem der Stimmanstimmung weiss, keineswegs nur „Desinteresse“, sondern vielmehr **eine breite Enttäuschung mit dem politischen System bzw. dem Staat** verbergen, dem - wie wir gesehen haben - nur noch ein geringer Erfolg bei der Lösung des Problems einer gerechten Einkommensverteilung zugestanden wird.

Es fällt nun auf, dass die Bevölkerung dem Staat trotz seines Misserfolgs immer noch eine grosse Verantwortung für eine gerechtere Einkommensverteilung zuzuschreiben scheint und dass ein hoher Erwartungsdruck bezüglich verschiedener sozialpolitischer Massnahmen besteht, die der Staat treffen sollte. Berücksichtigt man nun in diesem Zusammenhang, dass der traditionelle Klassengegensatz zwischen Unternehmertum und Arbeiterschaft im Bewusstsein der Bevölkerung nach wie vor im Vordergrund steht und dass die Arbeitnehmerorganisationen immer noch als die wichtigsten Instrumente zur Verteidigung der Interessen der ökonomisch unterprivilegierten Klassen angesehen werden, gibt es gute Gründe für die Vermutung, dass die ideologische Offensive des Wirtschaftsliberalismus („Weniger Staat - mehr Freiheit und Verantwortung“) den Staat nur vorübergehend von diesem Erwartungsdruck seitens der Bevölkerung zu entlasten vermocht hat. Selbst wenn sich heute vor dem Hintergrund einer verbreiteten Individualisierungstendenz für die Arbeitnehmerorganisationen gewisse Unsicherheiten über Adressaten und Ziele ergeben haben, können gerade sie durch ein kämpferischeres Auftreten dazu beitragen, der zunehmend auf die individuelle Ebene verlagerten Kritik an der bestehenden Verteilung wiederum in einem verstärkten Masse gesamtgesellschaftliche Relevanz zu verschaffen.

Gewiss zeigt sich die Mehrheit der Bevölkerung in der Schweiz immer noch optimistisch in bezug auf die durch das marktwirtschaftliche System gebotenen Chancen, die eigene Situation auf individuellem statt auf kollektivem Wege verbessern zu können. Insbesondere sind es die Angehörigen der breiten Mittelklasse, die in

besonders starkem Masse dazu geneigt sind, ihre Interessen in Form einer Leistungsideologie zu artikulieren, die einer Solidarisierung für kollektive Ziele entgegensteht. Wir haben darauf hingewiesen, dass sich die herrschende Ideologie des Wirtschaftsliberalismus diese individualistische Leistungsorientierung für ihre Ziele zunutze macht und sie in Form des weitverbreiteten Lohn tabus generalisiert. Im Hinblick auf eine Mobilisierung von unten, die auf eine Egalisierung der bestehenden Verteilung gerichtet ist, würde ein erster Schritt somit darin bestehen, dieses Tabu zu brechen. Dies würde zweifellos dazu beitragen, dass die Angehörigen der unterprivilegierten Klassen ihre strukturell begrenzten Chancen in einem noch stärkerem Masse als abhängig von gesamtgesellschaftlichen Bedingungen wahrnehmen, die durch die gesellschaftsbedingte ungleiche Verteilung von Macht und Reichtum in der Schweiz gegeben sind.

Anmerkungen

1) Die Ergebnisse basieren auf einer schriftlichen Befragung einer repräsentativ ausgewählten Stichprobe der Wohnbevölkerung in der Schweiz im Herbst 1987. Konkret wurden in 129 Schweizer Gemeinden 2046 Personen ausgewählt, die um eine schriftliche Beantwortung unserer Fragen ersucht wurden. Von diesen 2046 Personen haben nach verschiedenen Kontaktversuchen schliesslich 48,2% den Fragebogen mehr oder weniger vollständig zurückgeschickt, weitere 341 Personen (16,7%) haben am Telefon zumindest zwei Schlüsselfragen mündlich beantwortet. Die Befragten (und auch die Antwortenden) verteilen sich in etwa proportional zur Bevölkerungszahl auf städtische und ländliche Gebiete sowie auf die Sprachregionen. Die Ergebnisse dieser Untersuchung sind in einem umfangreichen Schlussbericht an den Schweiz. Nationalfonds (Hischier et al. 1989) dargestellt und in einer Broschüre zusammengefasst.

2) Gleichzeitig zu unserer Befragung wurden auch in der Bundesrepublik Deutschland, Österreich, Italien, Grossbritannien, in den USA, Australien und Ungarn Bevölkerungsumfragen zum Thema „Soziale Ungleichheit“ durchgeführt. Da zum Teil identische Frageformulierungen verwendet wurden, lassen sich die Ergebnisse für die verschiedenen Länder miteinander vergleichen. Allerdings würde ein solcher Vergleich den Rahmen dieses Beitrags sprengen.



Zweiter Teil

**Guido Hirschier
als Philosoph**



**Guido Hirsch während der Präsentation seines philosophischen Buches
„Nicht nur in Indien gibt es heilige Kühe“**

Die hereinbrechenden Ränder und die Weltgesellschaft

In nachdenklichen, philosophischen Essays ist Guido Hischer bestrebt, den steilen Weg zu einer Weltgesellschaft abzuschreiten, der gepflastert ist von Steinen, die - wohin man in der heutigen Zeit auch blickt - nur schwer aus dem Weg zu räumen sind. In einer Weltgesellschaft, die in Blut und Tränen zu versinken droht, sind die Worte, die er uns mit auf den Weg gibt, ein Teil jener Hoffnung, die Walter Benjamin als „Hoffnung um der Hoffnungslosen willen“ (Goethes Wahlverwandtschaften) bezeichnet hat. Tiefgründig sind die Essay von Guido H. geschrieben und es lohnt sich die Mühe, den Weg unter die Füße zu nehmen. Wenn man von Zweifeln geplagt wird, sind Verschnaufen und Durchatmen das richtige Verhalten auf dem Weg in diese doch ungewisse Zukunft einer Weltgesellschaft. Und trotz alledem: an den hereinbrechenden Rändern des Weges blühen Blumen, die Hoffnung und Zuversicht ausstrahlen. Guido H. ist diesen steinigen Weg gegangen und hat ihn in Essays und Bildern beschrieben und gemalt, ohne sich in das Gebrüll der Staffage von gegen den Himmel ragenden Türmen oder Autobahnen zu verlieren, die ins Nichts führen. Freiheit oder Befreiung ist die Entschädigung für diese Mühsal.

„Ein Prophet gilt nirgends weniger als im eigenen Hause“

Ganz überrascht und erstaunt war ich, als ich einen Kommentar zum Buch von G.W.F. Hegels „Phänomenologie des Geistes“ in Händen hielt und darin lautstark die Worte zu lesen begann: „Nicht nur kleine, auch ausgewachsene Bücher haben, wie Menschen, ihre unvorhersehbaren Schicksale. Mich jedenfalls begleitet das Buch, dem Hegel am Ende den Titel einer Phänomenologie des Geistes gegeben hat, seit einer wunderbaren studentischen Zeltreise durch Italien im Sommer 1971 mit einem Schweizer Freund, Guido Hischer, der mich schon damals über Theodor Adorno und Georg Lukács zu Hegel geführt hat. Das ist inzwischen über 40 Jahre her.“ Diese klugen Sätze stammen von Pirmin Steckeler, der im deutschsprachigen Raum zu den bedeutendsten und wichtigsten Hegel-Kennern der Gegenwart zählt. Er lehrt an der Universität Leipzig zurzeit noch Philosophie als Seniorenprofessor. Wenn man im Laufe der Zeit das Glück hat, von einer solchen Koryphäe zitiert zu werden, bleiben nur noch Worte wie jene „ein Prophet gilt nirgends weniger als im

eigenen Vaterland und im eigenen Hause“ (Mt. 13, 57; Mk. 6,4).

Im Folgenden drucken wir die philosophischen Artikel ab, die Guido Hischer im Verlaufe der Jahre geschrieben hat. Zur Einführung picke ich aus dem Artikel „Hegel und die Weltgesellschaft“ einige Rosinen heraus, die illustrieren sollen, wie aktuell und bedeutungsvoll seine Artikel sind. Gleichzeitig sollen die Texte die Leserin und den Leser anregen, sich in die umfang- und geistreichen Zeilen zu vertiefen:

- ♦ „**Der Begriff der Weltgesellschaft** setzt voraus, dass es gemeinsame Werte gibt, die aufgrund von ähnlich ablaufenden Institutionalisierungsvorgängen für die verschiedensten nationalen Bevölkerungen relevant geworden sind. Zu diesen Werten gehörten allem voran die Menschenrechte und die Werte der Entwicklung, vielleicht auch der Weltfrieden, also der Konsens darüber, dass es deshalb kriegerische Auseinandersetzungen zu verhindern gilt.“...
- ♦ „Wenn wir die Weltgesellschaft als ein einziges zusammenhängendes Interaktionsfeld definieren, dessen Akteure bestimmte Werte gemeinsam haben, die sich aus ihrer Mitgliedschaft in der Weltgesellschaft ableiten lassen, sind wir mit dem Problem konfrontiert, dass die Akteure oder personalen Subjekte sich zunächst als Mitglieder einer familialen Gemeinschaft, einer Gesellschaft und/oder eines nationalen Staates, nicht aber als Mitglieder einer Weltgesellschaft betrachten. Mit anderen Worten haben wir es hier mit einem **Typus von Gesellschaft** zu tun, die im Unterschied zu familialen und lokalen Gemeinschaften oder nationalstaatlich organisierten Gesellschaften über keine eigene Identität in diesem Sinne verfügt.“...
- ♦ „Die Globalisierung, die durch **multinationale Korporationen und transnationale Finanzorganisationen** vorangetrieben wird, ist aus einer Weltgesellschaftsperspektive gesehen alles andere als beruhigend: Sie hat zu einer Polarisierung zwischen nationalen Staaten geführt, die in diesem „Standortwettbewerb“ mithalten können müssen, um zu den „Modernisierungsgewinnern“ zu gehören, und nationa-

len Staaten, die gegenüber der Weltwirtschaft immer stärker marginalisiert werden und als sogenannte „failed states“ aus diesem „Standortwettbewerb“ ausgeschieden sind, wenn sie überhaupt je dabei waren. Die Weltgesellschaft, zu der auch die marginalisierten Teile der Weltbevölkerung gehören, umfasst mit anderen Worten noch einiges mehr als das, was man heute unter einer globalisierten Weltwirtschaft versteht.“ ...

- ◆ „Es mag sein, dass das kooperative Menschheitsprojekt, das insbesondere von **der UNO und ihren Unterorganisationen** in Angriff genommen worden ist, allzu idealistisch konzipiert war, weil damit enorme Erwartungen geweckt worden sind, die dann nur in einem begrenzten Masse erfüllt werden konnten. Trotz der Propaganda gegen die Entwicklungswerte, die Menschenrechte und die Organisationen, die diese Werte und Rechte verteidigen, wird man an diesem kooperativen Projekt festhalten müssen, weil es keine Alternative dazu gibt.“ ...
- ◆ „Die sogenannte Globalisierung, die von den Zentren der wirtschaftlichen Macht in ihrem eigenen Interesse vorangetrieben wird, hat, wie bereits erwähnt, zum Entstehen einer Peripherie zweiter Ordnung innerhalb der Weltgesellschaft geführt, der gegenüber Bevölkerungen an der klassischen Peripherie des internationalen Systems als **„Modernisierungsverlierer“** ausgegrenzt und marginalisiert worden sind. Die internationale Entwicklungs- und Katastrophenhilfe, die diesen „Modernisierungsverlierern“ zugutekommt, ist Weltsozialarbeit auf einem hohen Niveau, die sich mit den „externalisierten“ sozialen und wirtschaftlichen Folgekosten der Globalisierung in konsequenter Art und Weise befasst.“ ...
- ◆ „Der Zerfall von konsensualen Strukturen, auf denen die Nachkriegsordnung beruhte, hat einen **Trend in Richtung zunehmender Entropie** der Weltgesellschaft in Gang gesetzt. Das Verhalten der in diesem Weltganzen nunmehr sich selbst überlassenen nationalstaatlichen Akteure ist dadurch immer unberechenbarer geworden. Wenn man heute von einer „Weltrisikogesell-

schaft“ spricht, sollte man diesen Aspekt nicht aus den Augen verlieren.“

- ◆ „Zunehmende Entropie bedeutet, dass Spannungen, die aus der ungleichen und/oder ungerechtfertigten Verteilung von Gütern auf Weltebene resultieren, nicht mehr artikuliert werden. In dem Masse, wie diese Spannungen auf dem Wege von nationalen Entwicklungsprozessen nicht mehr abgebaut werden konnten, haben sich diese vom internationalen Entwicklungssystem auf das intergouvernementale System der politisch-militärischen Macht verlagert. Die bekannte Folge davon ist, dass die klassische Macht- und Gegenmachtsperspektive wieder stärker in den Vordergrund gerückt ist.“ ...
- ◆ „Angesichts einer der grössten und am längsten anhaltenden **Welle der Migration** in der neueren Geschichte, die durch den entropischen Zustand der Weltgesellschaft ausgelöst worden ist, üben sich die nationalen Regierungen in den Zentrumsländern unter dem Druck der Legitimationsanforderungen ihrer „eigenen“ Bevölkerungen im Spagat zwischen wirtschaftspolitischer Öffnung als „Exportnationen“ und sozialer Schliessung als „Einwanderungsgesellschaften“. Antirassismusesetze zur Bekämpfung der Xenophobie der „einheimischen Bevölkerung“, die durch den reaktionären Verteidigungsnationalismus geschürt wird, können sich zwar auch auf die Menschenrechte berufen. Wie es mit diesen Menschenrechten in Ländern bestellt ist, in die Technologien und Know-how exportiert werden, die dann zur Bekämpfung der inneren und äusseren Feinde des Staates eingesetzt werden, steht auf einem anderen Blatt.“ ...
- ◆ **„Hegel lehrte nicht den Machtstaat, sondern den Rechtsstaat**, worunter er nicht bloss die institutionalisierte politische Macht und deren Verwaltung durch die staatliche Administration, sondern den gesamten Verfassungsrahmen der Gesellschaft versteht, dessen Zweck in der Verwirklichung dieser sittlichen Idee besteht.“ ...
- ◆ „Bereits Hegel ist es nicht entgangen, dass **die geschlechtsspezifische Zuschreibung der Rollen von Mann und Frau** in Familie

und Gesellschaft nicht auf biologisch oder psychologisch bedingte Unterschiede zurückgeführt werden können, wonach Frauen angeblich über Persönlichkeitsmerkmale verfügen, die eher emotioneller Natur sind, wodurch sie für Aufgaben im familiären und kommunitären Bereich geeignet sind, während die Männer demgegenüber doch eher über instrumentelle Kompetenzen verfügen, die sie im ausserfamiliären und ausserkommunitären Bereich deshalb besser zur Geltung zu bringen vermögen.“...

- ♦ „Stekelers Kommentar zur *Phänomenologie des Geistes* ist nun in diesem Zusammenhang insofern hochaktuell, als er in seinem Dialog mit Hegel darauf hinweist, dass **das weibliche Prinzip, das für die Familie steht, durch ein religiöses Ethos gehe-**

ligt wird, das sich vom Ahnenkult über sämtliche Konfessionen bis zu den grossen Weltreligionen durchzieht. Dieses religiöse Ethos besteht im Wesentlichen darin, der Frau ihre dienende Rolle in der Familie zuzuweisen, und auch alle religiös begründete Sexualethik zielt darauf ab, sie als hingebungsvolle Geschlechtspartnerin dem Manne untergeben und gefügig zu machen.“...

Und so weiter...

In der Publikation „Nicht nur in Indien gibt es heilige Kühe“ setzt sich Guido Hischier mit der Auffassung auseinander, dass Philosophie Besinnung auf den Menschen, auf sein Woher, Wozu und Wohin sei. Mit den abgedruckten, philosophischen Artikeln und Essays stellen wir deshalb diesen Anspruch unter Beweis.



1. Hegel und die Weltgesellschaft

Vorbemerkung

Ausgangspunkt meiner Überlegungen ist die Frage, was Hegel, der Philosoph des „Weltgeistes“, dessen Denken durch die Französische Revolution und die napoleonische Ära nachhaltig geprägt worden ist, zu einem zeitgemässen Begriff der Weltgesellschaft beizutragen hat. Angeregt hat mich dazu der vom Leipziger Philosophen Pirmin Stekeler verfasste Kommentar zur Phänomenologie des Geistes von Hegel.[1]

Wenn man darin liest, dass Hegel nicht nur für die Immanenz und damit die Weltlichkeit allen Geistes kämpft, sondern auch für das, was man damals und auch heute noch als Sozialität bezeichnet, wird man an Hegels Systemtheorie als einer „Proto-Soziologie ersten Ranges“, wie Stekeler sie bezeichnet, wohl kaum vorbeikommen. Der Verweis auf Sprache, Arbeit und Interaktion als den Medien, in denen dieser Geist am Werk ist, genügt dann ebenso wenig wie der Gemeinplatz, dass diese Medien durch „anschlussfähige Kommunikation“ Sinn stiften.

Es gibt eine Vielzahl von Versuchen, Systeme der Sozialität auf der Grundlage zwischenmenschlicher Kooperation zu bilden, die selbstredend Sprache, Arbeit und Interaktion beinhaltet. Es gibt aber nur wenige dieser Systeme, die eine Struktur zu generieren vermochten, die mehr als ein paar Generationen überdauert hat. Hegels Diktum, dass alles, was geworden ist, wert ist, dass es zu Grunde geht, kann durchaus ironisch auch an die Adresse jener gerichtet werden, die sich beflissen um eine Beschreibung des Strukturwandels aller möglichen Systeme bemühen, ohne sich je die Grundsatzfrage zu stellen: *Warum gibt es überhaupt Strukturen, die durch Systeme der Sozialität generiert werden und nicht vielmehr einen „entropischen“ Naturzustand?*

Vom Entstehen einer Weltgesellschaft als einem umfassenden System der Sozialität kann vermutlich erst nach dem Ende des 2. Weltkrieges gesprochen werden. Der Begriff der Weltgesellschaft setzt voraus, dass es gemeinsame Werte gibt, die aufgrund von ähnlich ablaufenden Institutionalisierungsvorgängen für die verschiedensten nationalen Bevölkerungen relevant geworden sind. Zu diesen Werten gehörten allem voran die Menschenrechte und die Werte der Entwicklung, vielleicht auch der

Weltfrieden, also der Konsens darüber, dass es kriegerische Auseinandersetzungen in der Weltgesellschaft zu verhindern gilt.

Wenn wir die Weltgesellschaft als ein einziges zusammenhängendes Interaktionsfeld definieren, dessen Akteure bestimmte Werte gemeinsam haben, die sich aus ihrer Mitgliedschaft in der Weltgesellschaft ableiten lassen, sind wir mit dem Problem konfrontiert, dass die Akteure oder personalen Subjekte, wie Stekeler sie in seiner Interpretation von Hegels Proto Soziologie bezeichnet, sich zunächst als Mitglieder einer familialen Gemeinschaft, einer Gesellschaft und/oder eines nationalen Staates, nicht aber als Mitglieder einer alle diese partikulären Interaktionsfelder umfassenden Weltgesellschaft betrachten. *Mit anderen Worten haben wir es hier mit einem Typus von Gesellschaft zu tun, die im Unterschied zu familialen und lokalen Gemeinschaften oder nationalstaatlich organisierten Gesellschaften über keine eigene Identität in diesem Sinne verfügt.*

Ein Versuch, das Problem der fehlenden Identität der Weltgesellschaft theoretisch zu lösen, wurde von Luhmann unternommen. [2] Dass es kosmopolitische Einstellungen und Codes in „weltbürgerlicher Absicht“ gibt, ist allerdings seit Kant nicht neu. Meine These ist die, dass Hegels Begriff des „Weltgeistes“ nichts mit derartigen kosmopolitischen Einstellungen und Codes zu tun hat, sondern dass damit eine Projektion des „generischen Wir“ (Stekeler) auf die „Menschheit“ gemeint ist, die sich ihrer Identität als einer einzigen weltweiten Gesellschaft mit gemeinsamen Interessen in Form eines gemeinsamen kooperativen Projekts erst noch bzw. heute wieder bewusst werden muss.

Ein soziologischer Code zur Beschreibung der Weltgesellschaft

Der hier verwendete Code zur Beschreibung der Weltgesellschaft und ihres Wandels[3] unterscheidet zwischen verschiedenen Systemen und Systemebenen. Systeme sind Einheiten von Systemen einer höheren Systemebene mit Ausnahme der Weltgesellschaft, und Einheiten sind Systeme von Einheiten einer tieferen Systemebene mit Ausnahme der personalen Subjekte. Die Weltgesellschaft kann somit als eine komplexe Struktur von sozialen Sys-

temen beschrieben werden, die jeweils eine bestimmte Intensität und normative Dichte der Interaktion zwischen individuellen bzw. kollektiven Akteuren aufweisen.

Soziale Interaktionsfelder sind handlungsrelevante Erfahrungsräume, die durch gesellschaftliche Orientierungshorizonte voneinander abgegrenzt werden. Solche Orientierungshorizonte implizieren die Existenz von mehr oder weniger partikulären Bildern, mit denen die Akteure ihren jeweiligen handlungsrelevanten Erfahrungsraum ausstatten und die es ihnen ermöglichen, eine gemeinsame Perspektive auf ihre weitere Umgebung zu fixieren. Solche partikulären Bilder betonen die Einzigartigkeit und damit Unvergleichbarkeit der eigenen Gesellschaft. Sie stützen sich inhaltlich auf eine gemeinsame Geschichte und Kultur und vielfach auch auf eine gemeinsame Sprache, die als Teil eines kollektiven Gedächtnisses tradiert wird.

Die wichtigste Idee, die zur Verknüpfung solcher durch gesellschaftliche Orientierungshorizonte abgegrenzten Interaktionsfelder verwendet wird, beruht auf der Vorstellung, dass diese aus der Perspektive der jeweiligen Akteure aus gesehen konzentrisch zueinander gelagert sind und zwar *im Sinne eines „Kreises von Kreisen“, der die personalen Subjekte über die „Vermittlungen“ der familialen Gemeinschaften, der weiteren Gesellschaft und den nationalen Staat mit der Weltgesellschaft zusammenschliesst.* Obwohl nach dem Zusammenbruch des real existierenden Sozialismus der osteuropäischen Länder die „Weltbürgergesellschaft“ gefeiert worden ist, muss der Tatsache Rechnung getragen werden, dass nationalistisch geprägte Orientierungshorizonte in der gegenwärtigen Weltgesellschaft nach wie vor dominieren. Die Betonung wird deshalb hier auf die Weltgesellschaft als Umgebung von nationalen Staaten gesetzt.

Die „nationalen Interessen“, die durch Staaten im Aussenraum zur Geltung gebracht worden sind, dienen heute allerdings nicht mehr so sehr zur Rechtfertigung externer politisch-militärischer Aggression bzw. Verteidigung gegen eine tatsächliche oder vermeintliche externe Bedrohung durch einen nachbarstaatlichen Aggressor, sondern sie dienen vor allem der Selbstlegitimation von staatlichen Sicherheitsapparaten, die angesichts der „weltweiten terroristischen Bedrohung“ für eine erhöhte Berechenbarkeit von gesellschaftsin-

ternen Prozessen im Dienste des sogenannten „Standortwettbewerbs“ zwischen nationalen Staaten zuständig sind. Die Globalisierung, die durch multinationale Korporationen und transnationale Finanzorganisationen vorangetrieben wird, ist aus einer Weltgesellschaftsperspektive gesehen alles andere als umfassend: Sie hat zu einer Polarisierung zwischen nationalen Staaten geführt, die in diesem „Standortwettbewerb“ mithalten können müssen, um zu den „Modernisierungsgewinnern“ zu gehören, und nationalen Staaten, die gegenüber der Weltwirtschaft immer stärker marginalisiert werden und als sogenannte „failed states“ aus diesem „Standortwettbewerb“ ausgeschieden sind, wenn sie überhaupt je dabei waren. Die Weltgesellschaft, zu der auch die marginalisierten Teile der Weltbevölkerung gehören, umfasst mit anderen Worten noch einiges mehr als das, was man heute unter einer globalisierten Weltwirtschaft versteht.

«Wichtig bleibt in diesem Zusammenhang allerdings die Frage, inwieweit nationale Regierungen unter dem Druck dieser Entwicklungspotentiale soziale und wirtschaftliche Entwicklungsprozesse in Gang gesetzt haben, die zu einer tatsächlichen Verbesserung der Lebensbedingungen der Bevölkerung geführt haben.»

Die Revitalisierung von historisch älteren Kulturen, die z.T. mit nationalistischen Orientierungshorizonten kontaminiert sind, diese z.T. aber auch unterlaufen, ist nicht die Ursache, sondern eine Folge der abnehmenden Relevanz von Werten der sozio-ökonomischen Entwicklung und der Menschenrechte, die Teil einer nach dem Ende des 2. Weltkrieges institutionalisierten Weltkultur darstellten. Es mag sein, dass das kooperative Menschheitsprojekt, das insbesondere von der UNO und ihren Unterorganisationen in Angriff genommen worden ist, allzu idealistisch konzipiert war, weil damit enorme Erwartungen geweckt worden sind, die dann nur in einem begrenzten Masse erfüllt werden konnten. *Trotz der Propaganda gegen die Entwicklungswerte, die Menschenrechte und die Organisationen, die diese Werte und Rechte verteidigen, wird man an diesem kooperativen Projekt festhalten müssen, weil es keine überzeugende Alternative dazu gibt.*

Das Entstehen einer Weltgesellschaft bedeutete eine faktische Verkleinerung des Handlungsspielraumes von nationalen Regierungen, deren interne Legitimität sich immer stärker auch am Ausmass bemessen hat, in dem diese den Entwicklungserwartungen der Bevölkerungen und den Menschenrechten, die unmittelbar für sämtliche Mitglieder der Weltgesellschaft relevant geworden sind, tatsächlich oder zumindest symbolisch Rechnung zu tragen vermochten. Der Erwartungsdruck, dem die verschiedensten nationalen Regierungen auf ähnliche Weise ausgesetzt gewesen sind, manifestierte sich in Form von politisch relevanten Entwicklungspotentialen, denen gegenüber die im Bezugsrahmen des nationalen Staates institutionalisierte politische Macht nicht indifferent bleiben konnte. Sicherlich haben antikolonialistische und antiimperialistische Ideologien in einem wesentlichen Masse zur Strukturierung dieser Entwicklungspotentiale beigetragen. Wichtig bleibt in diesem Zusammenhang allerdings die Frage, inwieweit nationale Regierungen unter dem Druck dieser Entwicklungspotentiale soziale und wirtschaftliche Entwicklungsprozesse in Gang gesetzt haben, die zu einer tatsächlichen Verbesserung der Lebensbedingungen der Bevölkerung geführt haben.

Die weltweite Erwartungsstruktur, die eine Mobilisierung von politisch relevanten Entwicklungspotentialen und deren Umsetzung in nationale Entwicklungsprozesse begünstigt hat, dürfte ihre maximale Determinationskraft bereits kurz nach Mitte der 1960er Jahre erreicht haben. Die mehr oder weniger vollständige Ausschöpfung der Möglichkeiten, den individuellen Lebensstandard auf dem Wege der Bildung und Abwanderung in die Stadt (Urbanisierung) zu erhöhen, hat zu einer tiefgreifenden Entlegitimierung des internationalen, auf der Basis von Werten der Entwicklung geschichteten Systems vor allem in den Augen der Bevölkerungen in den Entwicklungsländern geführt. Die Vorausschbarkeit der politischen Konsequenzen, die aus der zunehmenden Frustration von Entwicklungserwartungen resultierten, hat dazu geführt, dass selbstgesteuerte Prozesse einer binnenorientierten nationalen Entwicklung immer mehr zugunsten von neuen Formen der Abhängigkeit von der Weltwirtschaft (einschliesslich neuer Formen der staatsunternehmerischen Kontrolle von ausländischen Direktinvestitionen), aufgegeben worden sind.

Die neoliberale Erwartungsstruktur, die den neuen Formen der Abhängigkeit von der Weltwirtschaft entspricht, stellt an nationale Regierungen andere Anforderungen als eine nationale Entwicklung, nämlich zunehmende Exportorientierung, Öffnung für ausländische Direktinvestitionen und Konformität ihrer Wirtschaftspolitik mit den Interessen von weltweit operierenden interorganisationellen Systemen der wirtschaftlichen Macht, die durch multinationale Industriekorporationen und transnationale Finanzorganisationen zur Geltung gebracht wird. Die sozialen Kosten zur Durchsetzung dieser neoliberalen Erwartungsstruktur waren enorm und sie sind dies bis auf den heutigen Tag geblieben. Die sogenannte Globalisierung, die von den Zentren der wirtschaftlichen Macht in ihrem eigenen Interesse vorangetrieben wird, hat, wie bereits erwähnt, zum Entstehen einer Peripherie zweiter Ordnung innerhalb der Weltgesellschaft geführt, der gegenüber Bevölkerungen an der klassischen Peripherie des internationalen Systems als „Modernisierungsverlierer“ ausgegrenzt und marginalisiert worden sind. Die internationale Entwicklungs- und Katastrophenhilfe, die diesen „Modernisierungsverlierer“ zugutekommt, ist Weltsozialarbeit auf einem hohen Niveau, die sich mit den „externalisierten“ sozialen Folgekosten der Globalisierung befasst.



Die politisch-militärische Macht, die durch Nationalstaaten auf der Grundlage von national aggregierten Ressourcen im Aussenraum

zur Geltung gebracht worden war, ist nach dem 2. Weltkrieg alles andere als verschwunden. Dennoch kann man rückblickend auf die ersten beiden Entwicklungsdekaden sagen, dass die Aufteilung der weltweiten politisch-militärischen Machtstruktur in die beiden Segmente der Supermächte USA und der UdSSR einerseits und das Segment der blockfreien Nationen andererseits einen vergleichsweise stabilen Bezugsrahmen für die Verfolgung einer an den Zielen der Entwicklung und Gerechtigkeit ausgerichteten Weltinnenpolitik darstellten. *Ein Beispiel dafür, dass externe politisch-militärische Interventionen in der Weltöffentlichkeit als äusserst illegitim empfunden worden sind, war der Vietnamkrieg.* Als eine Folge des Wettrüstens der beiden Supermächte im Rahmen der „Systemkonkurrenz“ und des Transfers von Rüstungsgütern in die Entwicklungsländer, die „Stellvertreterkriege“ auszufechten hatten, wurden dem Projekt einer Weltinnenpolitik in zunehmenden Masse die Ressourcen entzogen.

«Die sozialen Kosten zur Durchsetzung dieser neoliberalen Erwartungsstruktur waren enorm und sie sind dies bis auf den heutigen Tag geblieben»

Die „Revolution der steigenden Erwartungen“, die durch dieses Projekt einer gemeinsamen Weltinnenpolitik in Gang gesetzt worden ist, hat mit einer gewissen zeitlichen Verzögerung auch an den Grenzen der realsozialistischen Gesellschaften Osteuropas nicht Halt gemacht und in einem wesentlichen Masse zum Zusammenbruch des „sozialistischen Weltsystems“ von innen her beigetragen. Mit Ausnahme von Nordkorea gibt es wohl keine Gesellschaft mehr, die sich aufgrund der totalen Abschirmung der Bevölkerung durch den Staat gegenüber weltgesellschaftlichen Einflüssen bis auf den heutigen Tag zu reproduzieren vermochte. Ein früheres Beispiel einer solchen radikalen Abschliessung gegenüber der Aussenwelt mit den bekannten Folgen stellte das Pol Pot-Regime in Kambodscha dar.

Der Verlust einer gemeinsamen sozialstrukturellen Perspektive auf die Weltgesellschaft als eine Folge der Entlegitimierung des internationalen Entwicklungssystems und der zunehmenden Überlagerung der ökonomischen Struktur dieses Systems durch weltweite interorganisationelle Systeme der wirtschaftlichen Macht, die sich der Kontrolle von natio-

nen Staaten immer mehr zu entziehen vermögen, scheint erst mit dem Zusammenbruch des „sozialistischen Weltsystems“ endgültig besiegelt worden zu sein. Um in der sozialhistorischen Terminologie von Immanuel Wallersteins Weltsystem[4] zu sprechen, gibt es von allem Anfang an nur ein einziges, seiner historischen Genese nach kapitalistisches Weltsystem, und alle Versuche, mit diesem System zu brechen, sind eine Folge von Widersprüchen, die diesem System inhärent sind und die ihm deshalb immer nur zu der für seine Reproduktion erforderlichen Dynamik und Anpassungsfähigkeit verhelfen. Hier wird der Geist des Kapitalismus als „Weltgeist“ verabsolutiert, der für alle Probleme verantwortlich gemacht wird, mit denen sich die Menschheit herumzuschlagen hat, ohne dass er dafür von irgendjemandem zur Rechenschaft gezogen werden kann. Auch wenn es für die Analyse bedauerlich ist, wird dieser sozial-historische Weltbegriff der Tatsache nicht gerecht, dass der „Weltgeist“ erst nach dem Weltgericht, das in Form von zwei verheerenden Weltkriegen stattgefunden hat, eine Weltgesellschaft in ihr äusseres Dasein entlassen hat, die sich auf der Grundlage der Charta der Vereinten Nationen eine eigene Verfassung gegeben hat, die man weder als kapitalistisch noch als sozialistisch bezeichnen kann.

Von der auf der Grundlage dieser Verfassung konzipierten Weltgesellschaft als eines internationalen Entwicklungssystems, zu dem im Prinzip sämtliche Nationen Zugang hätten, um nach Massgabe ihrer eigenen Entwicklungsanstrengungen ihre Position in diesem System zu verbessern, aber auch von einer Weltgesellschaft, in der die Menschenrechte als Grundlage des Völkerrechts zunehmende Anerkennung gefunden haben, scheinen wir heute weiter entfernt zu sein als je zuvor. Der Zerfall von konsensualen Strukturen, auf denen die Nachkriegsordnung beruhte, hat einen Trend in Richtung zunehmender Entropie der Weltgesellschaft in Gang gesetzt. *Das Verhalten der in diesem Weltganzen nunmehr sich selbst überlassenen nationalstaatlichen Akteure ist dadurch immer unberechenbarer geworden. Wenn man heute von einer „Weltrisikogesellschaft“ spricht, sollte man diesen Aspekt nicht aus den Augen verlieren.*

Zunehmende Entropie bedeutet, dass Spannungen, die aus der ungleichen und/oder ungerechtfertigten Verteilung von Gütern auf Weltebene resultieren, nicht mehr artikuliert

werden. In dem Masse, wie diese Spannungen auf dem Wege von nationalen Entwicklungsprozessen nicht mehr abgebaut werden konnten, haben sich diese vom internationalen Entwicklungssystem auf das intergouvernementale System der politisch-militärischen Macht verlagert. Die bekannte Folge davon ist, dass die klassische Macht- und Gegenmächtperspektive wieder stärker in den Vordergrund gerückt ist. Weltweite, aufgrund ihrer Mitgliedschaft in der Weltgesellschaft begründete Entwicklungsinteressen nationaler Bevölkerungen spielen, wenn überhaupt, nur noch in Kombination mit partikulären Interessen von nationalen Staaten und grossen Wirtschaftsorganisationen eine Rolle, welche wiederum die Ziele des wirtschaftlichen Wachstums in ihrem eigenen Interesse hypostasieren und weder an Weltentwicklung noch Weltgerechtigkeit interessiert sind.

Regionale Zusammenschlüsse von Staaten, die derselben Entwicklungsschicht angehören, können als Versuch gedeutet werden, der zunehmenden Entropie der Weltgesellschaft entgegenzuwirken. Wie das Beispiel der EU zeigt, vermochte die Abschirmung eines gemeinsamen wirtschaftlich liberalisierten und deregulierten Binnenraums nicht zu verhindern, dass sich extern generierte Spannungen immer stärker auch in diesen Binnenraum und in die einzelnen nationalen Gesellschaften hinein verlagern. Weite Teile der Bevölkerung scheinen auch in diesem Teil der Welt den Glauben an ein wirtschaftliches Wachstum verloren zu haben, das zwar eine notwendige, nicht aber hinreichende Bedingung für eine Verbesserung bzw. Aufrechterhaltung des erreichten Lebensstandards darstellt. Stattdessen sind auch diese heute vor allem an einer direkten Begrenzung bzw. Verringerung der ungleichen bzw. ungerechtfertigten Verteilung von Gütern in den eigenen Gesellschaften interessiert und es ist vor diesem Hintergrund klar, dass das Projekt der EU ohne den Finanzausgleich zwischen den beteiligten nationalen Staaten und sozialstaatliche Umverteilungsmassnahmen im Innern der betreffenden Gesellschaften chancenlos bleiben wird.

Wie bereits erwähnt, hängt die Reproduktion von nationalen Staaten auch von der Schaffung eines Orientierungshorizontes für seine Mitglieder ab, der auf den ethnozentrischen Effekten von partikulären Nationalkulturen beruht. Ob es der EU gelingt, diese ethnozent-

rischen Effekte zu überwinden und einen supranationalen Staat mit eigener Identität auf der Basis von europäischen Werten (oder gar „abendländischen Werten“) zu schaffen, bleibt allerdings angesichts der Rückkehr eines sich auf eben diese nationale Identität berufenden reaktionären Verteidigungsnationalismus fraglich. *Was dabei unter dem Vorwand der nationalen Identität verteidigt wird, sind handfeste ökonomische Klasseninteressen.* Diese neuen Klassenpotentiale, die ideologisch in Form von nationalistischen Ideologien strukturiert sind und die von Parteien der Rechten und neuerdings auch von Parteien der nationalen Linken populistisch instrumentalisiert werden, sind nicht strukturell bedingt wie die früheren politisch relevanten Klassenpotentiale, die durch kapitalistische Industrialisierungsprozesse im Verlaufe von nationalen und wirtschaftlichen Entwicklungsprozessen hervorgebracht wurden, sondern sie stellen ein Produkt der Transformation von Entwicklungspotentialen dar, die ihre Interessen in der Vergangenheit in Form eines progressiven, auf die Weltgesellschaft bezogenen Entwicklungsnationalismus artikuliert haben.

«Hier wird der Geist des Kapitalismus als „Weltgeist“ verabsolutiert, der für alle Probleme verantwortlich gemacht wird, mit denen sich die Menschheit herumzuschlagen hat, ohne dass er dafür von irgendjemandem zur Rechenschaft gezogen werden»

Obwohl die Tendenz zur Abschliessung nationaler Gesellschaften gegenüber ihrer weiteren Umgebung häufig auch als Massnahme gerechtfertigt wird, um den negativen Effekten der ökonomischen und politischen Abhängigkeit von neoliberalen Deregulierungsstrategien entgegenzuwirken, liessen sich daraus bisher keine neuen eigenständigen Entwicklungsimpulse für die betroffenen Gesellschaften ableiten. Dennoch scheint die weltweite Erwartungsstruktur, die sich in Form einer neoliberalen Konterrevolution gegen die Entwicklungsinteressen nationaler Bevölkerungen durchgesetzt hat, durch die von ihr begünstigte Strategie der Denationalisierung von Wirtschaftspolitiken einen neuen Widerspruch in Form der genannten nationalistisch strukturierten Klassenpotentiale zu erzeugen, der zusammen mit dem Erstarken von funda-

mentalistischen Bewegungen auch in bislang säkular gebliebenen islamischen Staaten zu einer weiteren Schwächung dieser Erwartungsstruktur führen dürfte.

Das neoliberale Projekt, auf der Grundlage eines globalisierten Supermarktes eine neue Weltkonsumgesellschaft zu errichten, wäre ohne die Beteiligung von nationalen Staaten, die zugunsten der Kooperation mit der weltweiten Wirtschaftsmacht freiwillig oder gezwungenermassen auf eine an den Interessen der eigenen Bevölkerung orientierte Politik der wirtschaftlichen und sozialen Entwicklung verzichtet haben, nicht durchführbar gewesen. Angesichts einer der grössten und am längsten anhaltenden Welle der Migration in der neueren Geschichte, die durch den entropischen Zustand der Weltgesellschaft ausgelöst worden ist, *üben sich die nationalen Regierungen in den Zentrumsländern unter dem Druck der Legitimationsanforderungen ihrer „eigenen“ Bevölkerungen im Spagat zwischen wirtschaftspolitischer Öffnung als „Exportnationen“ und sozialer Schliessung als „Einwanderungsgesellschaften“*. Antirassismusetzetze zur Bekämpfung der Xenophobie der „einheimischen Bevölkerung“, die durch den reaktionären Verteidigungsnationalismus geschürt wird, können sich zwar auch auf die Menschenrechte berufen. Wie es mit diesen Menschenrechten in Ländern bestellt ist, in die Technologien und Know-how exportiert werden, die dann zur Bekämpfung der inneren und äusseren Feinde des Staates eingesetzt werden, steht auf einem anderen Blatt.

Die „sittliche Substanz“ als Legitimationsgrundlage des Staates

Was ist die „Sittliche Substanz“? In der Terminologie Hegels gesprochen ist sie „objektiver Geist“, der in der Verwirklichung der sittlichen Idee der Menschheit diese über den Naturzustand hinaushebt. Sie gesteht jedem Menschen das Recht auf sein Leben und die Verwirklichung seines Lebens in der „unendlichen Freiheit“ seines Selbstbewusstseins zu. Hegel lehrte nicht den Machtstaat, sondern den Rechtsstaat, worunter er nicht bloss die institutionalisierte politische Macht und deren Verwaltung durch die staatliche Administration, sondern den gesamten Verfassungsrahmen der Gesellschaft versteht, dessen Zweck

in der Verwirklichung dieser sittlichen Idee besteht.

Die familiäre Gemeinschaft ist als „unmittelbare Substantialität des Geistes“ gewissermassen das grundlegende System. Dabei beruht die Mitgliedschaft der personalen Subjekte in dieser familialen Gemeinschaft auf der sittlichen Empfindung in Form des Natürlichen, die Hegel als Liebe bezeichnet. Diese ist aber ein subjektives Empfinden und als ein solches eine launenhafte und vergängliche Gestalt, die das unmittelbare sittliche Verhältnis zwischen den Geschlechtern als dauerhafte Grundlage von Gesellschaft und Staat nicht haben darf, wenn es nicht in den Naturzustand eines rein physisch bzw. biologisch definierten Geschlechtsverhältnisses zurückfallen soll. Hegel spricht sich im Hinblick auf die Gründung einer Familie für die Verrechtlichung des Geschlechtsverhältnisses aus.

Zur Vollendung der Familie im Sinne der Verwirklichung der sittlichen Idee gehören nach Hegel drei Seiten: Erstens eine Institutionalisierung des unmittelbaren sittlichen Verhältnisses zwischen den Geschlechtern auf der Grundlage der freien Einwilligung der beteiligten Personen in einen staatlich anerkannten Ehevertrag; zweitens das Recht der Familie auf ein äusseres Dasein, nämlich Güter erwerben zu können, um für die Familie materielle Vorsorge zu treffen, und schliesslich drittens das Recht der Familie, die Kinder in ihrem Bestreben zu unterstützen, sich aus ihrer nun allerdings nicht selbstverschuldeten Unmündigkeit heraus zu eigenständigen, d.h. selbstbewussten Persönlichkeiten zu entwickeln, um diese schliesslich als solche aus den Banden der Familie zu entlassen.

Vor dem Gesetz sind Mann und Frau und dann auch die mündig gewordenen Kinder als personale Subjekte formal gleichgestellt und erst in einem solchen durch den Rechtsstaat vorgegebenen Bezugsrahmen kann das Projekt der sittlichen Menschheitsidee, wie es Hegel vorschwebt, verwirklicht werden.

Bereits Hegel ist es nicht entgangen, dass die geschlechtsspezifische Zuschreibung der Rollen von Mann und Frau in Familie und Gesellschaft nicht auf biologisch oder psychologisch bedingte Unterschiede zurückgeführt werden können, wonach Frauen angeblich über Persönlichkeitsmerkmale verfügen, die eher emotioneller Natur sind, wodurch sie für Aufgaben

im familiären und kommunitären Bereich geeignet sind, während die Männer demgegenüber eher über instrumentelle Kompetenzen verfügen, die sie im ausserfamiliären und ausserkommunitären Bereich besser zur Geltung zu bringen vermögen. Die der Frau als „Herrin des Hauses“ vorbehaltene „Binnenrolle“ hat ihr Gegenstück in der „Aussenrolle“ des Mannes, durch die die Familie mit der sie umfassenden Gesellschaft verknüpft wird. Als eine Folge der Verrechtlichung der sittlichen Beziehung zwischen den Geschlechtern durch den Staat hat sich die Macht, mit der die „Binnenrolle“ in der traditionellen Familie ausgestattet war, immer mehr auf die Aussenrollen verlagert, zu denen in einer Gesellschaft von Bürgern mit gleichen Rechten und Pflichten im Prinzip Männer und Frauen Zugang haben. Dass sich an den gesellschaftlichen Machtverhältnissen und der damit verbundenen Diskriminierung der Frauen, auf denen die geschlechtsspezifische Rollenzuschreibung beruht, durch die rechtliche Gleichstellung nur wenig geändert hat, dürfte in einem wesentlichen Masse mit der fortbestehenden Domestizierung des „inneren Feindes“ zu tun haben, von dem Hegel spricht.

«Bereits Hegel ist es nicht entgangen, dass die geschlechtsspezifische Zuschreibung der Rollen von Mann und Frau in Familie und Gesellschaft nicht auf biologisch oder psychologisch bedingte Unterschiede zurückgeführt werden können»

Stekelers Kommentar zur *Phänomenologie des Geistes* ist nun in diesem Zusammenhang insofern hochaktuell, als er in seinem Dialog mit Hegel darauf hinweist, dass das weibliche Prinzip, das für die Familie steht, durch ein religiöses Ethos geheiligt wird, das sich vom Ahnenkult über sämtliche Konfessionen bis zu den grossen Weltreligionen durchzieht. Dieses religiöse Ethos besteht im Wesentlichen darin, der Frau ihre dienende Rolle in der Familie zuzuweisen, und auch alle religiös begründete Sexualethik zielt darauf ab, sie als hingebungsvolle Geschlechtspartnerin dem Manne gefügig zu machen. „Die These von der Unantastbarkeit oder Heiligkeit des Religiösen bis herunter zu einem undifferenzierten Kulturpluralismus steht unter diesem Aspekt (der Unterdrückung der Frau, G.H.) klarerweise im Widerspruch zur Idee der Autonomie der Per-

son und den Menschenrechten.“ (Stekeler, Bd. 2, S. 179)

Ohne die „sittliche Substanz“, die sich ausgehend von der Familie über lokale Gemeinschaften und die Nation im Staat verwirklicht, hängt aller Sachverstand der Expertokratie, die sich mit Fragen der Verhaltenssteuerung durch das politische System befasst, in einem leeren Raum. Im Umgang mit der erwähnten systemischen Dauerspannung ist es mit „Konfliktmanagement“ auf der Basis von institutionalisierten Legitimationsprozeduren wohl kaum getan.

Wir haben es mit einem Potential zu tun, das auf der Grundlage von religiösen fundamentalistischen Ideologien und einem generalisierten Feindbild, das sich gegen die „sittliche Verdorbenheit“ und „Dekadenz“ der westlichen Welt richtet und zur Errichtung eines „Gottesstaates“ populistisch mobilisiert werden kann. Der „arabische Frühling“, so kurz er auch war, hat allerdings gezeigt, dass es infolge der globalen Kommunikation über fast alle nationalen Grenzen hinweg immer schwieriger geworden ist, die Menschen in Unwissenheit zu halten, um diese durch fundamentalistische Ideologien politisch instrumentalisieren zu können. Mit anderen Worten sind auch in diesem Teil der Welt Lernprozesse im Gang, die dem religiösen Fundamentalismus und der damit verbundenen politischen Radikalisierung entgegenwirken, wenngleich solche Lernprozesse von Formen extremer Gewalttätigkeit vielenorts stark bedroht sind.

Zur politischen Theorie Hegels

Die bürgerliche Gesellschaft hat schon zu Hegels Zeiten den Ständestaat mit einem Monarchen an der Spitze hinter sich zurückgelassen. Wenn er in seiner Rechtsphilosophie, bei der es sich im Grunde genommen um die wohl erste in ihren Konsequenzen durchdachte Theorie der bürgerlichen Gesellschaft handelt, diesen Ständestaat inklusive seines Monarchen als Bezugsrahmen wählte, hat er dies vermutlich auch zu Lehrzwecken getan, um seinen Schülern klarzumachen, dass im Staatswesen, das sich die traditionelle Gesellschaft gegeben hat, nicht einfach alles schlecht war, die Französische Revolution hin oder her. Er hätte zu Lehrzwecken ebenso gut den platonischen Ständestaat als Bezugsrahmen für seine Gesellschaftstheorie benutzen können.

Deshalb findet man seine zukunftsweisende politische Theorie der bürgerlichen Gesellschaft in der Rechtsphilosophie, sondern in seiner *Phänomenologie des Geistes*, auf die ich nun mit einem längeren Zitat aus Stekellers Kommentar zurückkomme:

„Ein Staat, und sei er eine tyrannische Diktatur, erhält seine Macht immer nur durch einen ‚wirklichen Gehorsam‘ wenigstens eines hinreichenden Teils des Volkes, wobei allerdings Gewaltdrohungen durch bewaffnete Minderheiten zusammen mit kollektiven Bestechungen gerade in einem Staat mit Gewaltmonopol auch zu erzwungenen oder halberzwungenen Anerkennungen führen können, wie der NS-Staat klarerweise zeigt. Aber auch hier ist vom Einzelnen her gesehen der ‚Gehorsam‘ immer noch relativ frei und beruht auf einem freien Urteil der als Bürger des Staates bewussten Personen. Die faktische Geltung der Gesetze eines Staates ist also nicht einfach durch eine historische Legitimation genealogisch gegeben, wie Hobbes und die Vertragstheorien suggerieren, sondern durch die je aktuelle und dadurch wirkliche Anerkennung der betreffenden Gesetzgebung, der Gesetze und der Staatsmacht.“ (Stekeler, Bd. 2, S. 324)

Hegel fordert vom Bürger des Staates als selbstbewusste Person keineswegs Gehorsam oder gar Unterwerfung unter die vorgegebene Staatsmacht, sondern dass er seine politischen Rechte in der Ausgestaltung des Gemeinwesens aktiv wahrnimmt im Wissen, was er diesem Gemeinwesen zu verdanken hat. Zweck des Staates ist eine möglichst grosse Freiheit zur Selbstorganisation des Gemeinwesens und der Mehrung des Wohlstands seiner Bürger. Dass der bürgerliche Staat in zunehmendem Masse von einer Klasse von Kapitaleignern abhängig geworden ist, die immer mehr wirtschaftliche Macht akkumuliert haben und im Gegenzug dazu ein in Armut und Elend versinkender „Pöbel“ entstanden ist, wissen wir nicht erst seit Marx, sondern bereits von Hegel, auch wenn beide daraus jeweils andere Konsequenzen gezogen haben. Mit dem Hegelschen „Machtstaat“ ist nicht irgendein nationalistisch durchmilitarisiertes Gebilde gemeint, sondern ein Rechtsstaat, der zugleich als „starker“ sozialer Staat in der sittlichen Substanz des „Volkes“ seine Legitimationsgrundlage besitzt und der im Dienste des ganzen „Volkes“ das Gemeinwesen, zu dem auch

der „Pöbel“ gehört, vor seiner Selbstzerstörung durch soziale Spannungen schützt.

Der Staat ist durch die dauerhaft notwendige Anerkennung durch das „Volk“, das der eigentliche Souverän ist, kein festes und träges Gebilde oder gar ein „stählernes Gehäuse der Hörigkeit“, wie ihn Max Weber mit Blick auf die „Beamtenherrschaft“ bezeichnet, sondern er muss eine gewisse Beweglichkeit und Anpassungsfähigkeit aufweisen, weil sich die Machtverhältnisse im Staat verschieben können. Der „Pöbel“, den Marx dann später in das „Proletariat“ umtaufte, hat bekanntlich einiges zur Verschiebung dieser Machtverhältnisse beigetragen.

Der Sozialstaatsgedanke Hegels hat nicht nur die Klassenkämpfe in den sich industrialisierenden Nationalstaaten überdauert, sondern auch die beiden Weltkriege, die sich jene im Kampf um die imperialistische Aufteilung der Welt geliefert haben. Er wurde dann nach diesen mit Panzern und Bombern ausgetragenen Materialschlachten erst nach dem 2. Weltkrieg in der „sozialen Marktwirtschaft“ verwirklicht, welche die Austragung der Verteilungskonflikte um materielle Güter auf der Grundlage einer keynesianischen Wirtschaftspolitik in Form von Gewerkschaften und Parteienkonkurrenz institutionalisiert hat. Diese „soziale Marktwirtschaft“ stellt eine Balance zwischen den Extremen einer sozialistischen Planwirtschaft dar und einer wirtschaftsliberalen Ökonomie.



Wenn nun im Zusammenhang mit der Verfassung des Staates vom Allgemeinwillen gesprochen wird, der durch den Souverän verkörpert

wird, passt hier nur die Rede von einem Volk, nicht von „der Gesellschaft“: „Denn eine Gesellschaft wird nie durch einen Allgemeinwillen definiert. Das ist der begriffliche Sinn der Rede von der „Gesellschaft“ im Unterschied zu einem „Volk“. Es ist daher falsch, sich durch den Missbrauch des Wortes „Volk“ die Differenzierung zu einer Gesellschaft als eines Bereiches des zugestandenen Einzelwillens zerstören zu lassen. Hegel verwendet hier freilich andere Wörter. Er spricht von der „Organisation der geistigen Massen“, „denen die Menge der individuellen Bewusstseine zugeteilt wird.“ Die Ausdrücke erlauben auf bewusste und systematische Weise sowohl eine transpersonale als auch eine intrapersonale Lesart. (Stekeler, Bd. 2, S. 523).

Intrapersonal ergeben sich die individuellen Bewusstseine aus den verschiedenen Rollen und Statuspositionen des personalen Subjekts im Zusammenhang mit den gesellschaftlichen Institutionen und Praxisformen, in die es involviert ist. Damit das personale Subjekt sich als „allgemeines Selbst“ durchsetzen kann, muss es sich entscheiden, welches dieser „Bewusstseine“ in einer handlungsrelevanten Situation jeweils die Oberhand über andere gewinnt. In meiner eigenen transpersonalen Lesart handelt es sich bei diesen „geistigen (und auch begeisterungsfähigen G.H.) Massen“ um politisch relevante Potentiale, die durch Ideologien, in denen sich ihre jeweils strukturell bedingten gemeinsamen Interessen spiegeln, mobilisiert werden können und die der politischen Macht, die im Bezugsrahmen des Staates institutionalisiert ist, im Austausch gegen die Verteidigung ihrer Interessen Massenlegitimität gewähren oder auch entziehen können. Die „mechanische Solidarität“, die auf der „Organisation der geistigen Massen“ zum Zwecke der Verfolgung von kollektiven Interessen beruht und die daraus abgeleiteten Legitimationsanforderungen mit Hilfe des „Gesetzes der grossen Zahl“ unter Beweis stellt, vermag allerdings die aus „der sittlichen Substanz“ des Volkes herausgewachsene „organische Solidarität“ als Legitimationsgrundlage des Staates nicht zu ersetzen. Den kollektiv artikulierten Interessen von vielen Einzelwillen, die sich aufgrund ihrer „Mehrheitsfähigkeit“ als „Allgemeinwille“ bzw. „volonté générale“ konstituieren, und der aus diesem „Allgemeinwillen“ abgeleiteten Demokratie oder Volksherrschaft stand Hegel nach seiner anfänglichen Begeisterung für die Französi-

sche Revolution bekanntlich sehr skeptisch gegenüber.

Seinen Kommentar zum Kapitel: „Die absolute Freiheit und der Schrecken“, das Hegel in seiner *Phänomenologie des Geistes* der Französischen Revolution und damit auch ihrem Geiste widmete, hat der Leipziger Philosoph Stekeler vor dem Hintergrund seines inzwischen berühmt gewordenen generischen „Wir“ („Wir sind das Volk!“) unter den Stichworten der „Politik der Volksdemokratie“ und der „Politik des Verdachts“ aktualisiert. *„Es scheint zunächst so, als könnte man die absolute Freiheit des Volkes unmittelbar auf den ‚Thron der Welt‘ setzen, etwa in Gestalt eines Führers. Robespierre mag das so gesehen haben und, was schlimmer ist, ein Volk, das Kollektiv ‚Heil‘ ruft. Keine Macht der Welt kann dann Widerstand leisten. Aus der Sicht dieser Vorstellung von der absoluten Freiheit des Volkes verlieren alle Institutionen – Hegel spricht hier in leicht veralteter Sprache von Ständen – ihr besonderes Eigenrecht. Die Gliederung des Ganzen, der Gesellschaft, kollabiert.“* (Stekeler, Bd. 2, S. 502)



Als eine Folge der Aufhebung aller Institutionen und gesellschaftlichen Gliederungen steht der Einzelwille direkt dem „Allgemeinwillen“ der Gesamtmasse aller Individuen gegenüber, der durch den „Volksstaat“ bzw. das Gesamtkollektiv der „Volksdemokratie“ verkörpert wird. *„Das ist die Herrschaft der absoluten Willkürfreiheit des Diktators der Massen. Damit ist der Gegensatz zwischen dem einzelnen Willen und dem allgemeinen Willen auf wun-*

dersame Weise aufgehoben. Sollten einzelne Personen etwas anderes wollen, gehören sie nicht mehr zum Volk – und können und dürfen, so scheint es, horrible dictu, ausgemerzt werden.“ Nicht nur die Französische Revolution, sondern vor allem auch die Realität des Nationalsozialismus wie auch die des real existierenden Sozialismus stalinistischer Prägung haben gezeigt, welche Verbrechen ungekannten Ausmasses die Ideen, die das „Reich der Vorstellung“ revolutionieren, nach sich ziehen können, wenn sie als „volonté générale“ absolut gesetzt und von allen Einzelwillen abstrahierend, sich in ihrer politischen Umsetzung in jene „blutsaugenden Vampire der Geschichte“ verwandeln, wie Bakunin sie genannt hat.

Hegels *Phänomenologie des Geistes* enthält nicht nur eine Religionskritik und eine Ideologiekritik, sondern sie nimmt als zukunftsweisende politische Theorie auch die spätere Totalitarismuskritik vorweg. Wer heute immer noch glaubt, dass es sich dabei um einen „Bildungsroman“ handelt, den man sich am Sonntag zur Erbauung zu Gemüte führen kann, hat von Hegels Philosophie und seiner Zeit, in Gedanken gefasst, nicht viel mehr als die Kuh von eben diesem Sonntag verstanden.

Stekeler, der von der Sprachphilosophie herkommt, tritt mit Hegel in einen Dialog, in dem er die Sprache Hegels beim Wort nimmt und ihr über alle Philologie und auch über alle bisherigen Hegelinterpretationen hinaus zu einer zeitgemässen Bedeutung verhilft. Der Zugangsschlüssel zur „hermetischen“ Sprache Hegels ist die Einsicht in die Performativität der Hegelschen „Kategorie“, die als Obertitel für den sprachlichen Ausdruck des Gedankens steht. „Kategorie“ ist Wesen der Dinge und Rede, Sache und Sage, Substanz und Subjekt, Sein und Bewusstsein, wobei die Betonung im Sinne einer „harten Fügung“ auf dieses „und“ gelegt wird, das in der „spekulativen Logik der Vernunft“ das zusammenfügt, was die „Verstandeslogik“ trennt. Diese Logik der Vernunft muss sich im dialogisch-dialektischen Austausch von Rede und Gegenrede auch auf der „Landstrasse der Vernunft“ bewähren, „wo jeder geht und keiner sich auszeichnet“. In diesem Sinne kann von dieser spekulativen Logik der „harten Fügungen“ als von einer harten Währung gesprochen werden, die Marx durchaus zutreffend als „das Geld des Geistes“ bezeichnet hat, das über die „Bewegung des Begriffs“ zirkuliert.

Zur Rolle der politischen Regimes in der Weltgesellschaft

Unter politischen Regimes werden hier nicht irgendwelche auswechselbaren institutionellen Formen verstanden, sondern Konstellationen von politisch relevanten Kräften im Innern des Staates, die sich auf Grund der gesellschaftlichen Dynamik vielfach auch abrupt und auf eine disruptive Art und Weise verändern können und dadurch der scheinbar „erstarrten und trägen Masse“, mit welcher der Staat identifiziert wird, zu ihrer Beweglichkeit und damit zu ihrem Leben verhelfen. Selbst wenn ein nationaler Staat zum willfähigen Empfänger und Vollstrecker der Befehle einer transnational operierenden wirtschaftlichen Macht degradiert wird, lässt sich das Widerstandsrecht der Bevölkerung auch mit Mitteln des Staatsterrors auf die Dauer nicht mehr brechen.

Ungeachtet des Versuchs, im „Krieg gegen den Terrorismus“, der nach 9/11 2001 von der einzig noch verbliebenen Supermacht ausgerufen worden ist, auf der Grundlage der „Politik des Verdachts“ einen weltweiten Überwachungsstaat zu schaffen, in den alle personalen Subjekte einbezogen sind, so dass dieser Überwachungsstaat schliesslich auch sich selbst überwachen muss, werden die Bevölkerungen über ihre politischen Regimes weiterhin auf die Weltgesellschaft und deren Wandel einen nicht zu unterschätzenden Einfluss ausüben. Dieser „Krieg gegen den Terrorismus“, der durch die sinnlose Gewalt von radikalisierten Minderheiten in Gang gehalten wird, die sich als Rechtfertigung auf eine fundamentalistische Auslegung des Korans berufen, hat die aktive Unterstützung und Beteiligung fast aller andern UNO-Mitgliedstaaten gefunden.(5)

Dies zeigt neben allen andern Auswüchsen, die der „Krieg gegen den Terrorismus“ auch noch gezeitigt hat, dass die UNO nach wie vor als eine Art Weltregime zu betrachten ist, dass einerseits nicht durch die weltweite wirtschaftliche Macht dominiert ist und andererseits durch ihre Mitgliedstaaten in der Verfolgung eines gemeinsamen Ziels Unterstützung findet. Allerdings wird dieses Weltregime, um den „Krieg gegen den Terrorismus“ zu gewinnen, nicht darum herumkommen, den Gesellschaften des Krisenbogens von Marokko bis

Pakistan und vielen anderen, in denen zig Millionen von Jugendlichen ohne irgendeine positive Lebensperspektive aufwachsen, wieder zu eigenständigen Volkswirtschaften zu verhelfen, die sie in die Lage versetzt, die sozialen Grundbedürfnisse im Sinne der oben genannten Entwicklungswerte zu erfüllen.

Infolge der zunehmenden Beschäftigung mit Umweltfragen, die unter dem Schlagwort der „Grenzen des Wachstums“ mit dem Ziel einer Verbesserung der „Lebensqualität“ durch die hochentwickelte Welt propagiert werden, wird in diesem Teil der Welt verkannt, dass die klassischen Entwicklungswerte für die Länder der früher so genannten Dritten Welt bzw. für ihre Bevölkerungen nach wie vor relevant sind. Das Nachwuchsreservoir potentieller Terroristen wird unerschöpflich bleiben, solange die Umsetzung der „postmodernen“ politischen Potentiale in selbstgesteuerte nationale Entwicklungsprozesse blockiert wird. Erst durch die politische Aktivierung der nach wie vor bestehenden Entwicklungsspannung, die sich in einem Zustand der Latenz befindet, und der Umsetzung dieser Spannung in Wirtschaftspolitiken, die den Bevölkerungen zugutekommen, werden die Voraussetzungen für die Entstehung und Stabilisierung demokratischer und rechtsstaatlicher Verhältnisse auch in diesen Teilen der Welt geschaffen werden.

Man kann in der heutigen Weltgesellschaft nicht mehr beides haben: Entweder entscheidet man sich für eine massvolle Freiheit, die durch demokratische und rechtsstaatliche Verhältnisse garantiert wird und die im Rahmen solcher Verhältnisse auch verteidigt werden kann, oder man entscheidet sich für die masslose Freiheit der privaten Profitmaximierung und nimmt die daraus resultierende Selbstdestruktion der Weltgesellschaft in Kauf: Hic Rhodus, hic salta!

Die Antwort auf die eingangs gestellte Frage, warum es überhaupt noch eine Struktur gibt und nicht vielmehr einen „entropischen“ Naturzustand, ist in Hegelscher Terminologie gesprochen in jener „List der Vernunft“ zu suchen, die sich gleichermassen des Irrsinns derer bedient, die als Zeichen ihrer Macht Türme in den Himmel bauen, wie auch des Irrsinns derer, die diese Türme in die Hölle sprengen, um sich dann wieder dem Wesentlichen zuzuwenden, das für die meisten Menschen fast

immer und fast überall auf der Welt der Alltag ist.

Mit dieser Alltagswirklichkeit, die vom „kulturellen Rassismus“ geprägt wird, befassen sich heute vor allem die sog. „cultural studies“, die sich auf interdisziplinärer Grundlage als neue Leitwissenschaft zwischen den herkömmlichen Sozial- und Geisteswissenschaften zu etablieren versuchen. Sie gehen von der Hypothese aus, dass Identifikationen mit nationalen Kulturen infolge von Globalisierungsprozessen geschwächt werden und Identifikationen mit einer globalen Konsumkultur „oberhalb“ des Nationalstaates sowie Identifikationen auf lokaler, regionaler und gemeinschaftlicher Ebene „unterhalb des Nationalstaates“ gestärkt werden. Nationalstaatliche Einbindungen des Gemeinwesens auf lokaler, regionaler und nationaler Ebene als traditioneller Legitimationsgrundlage des Staates würden in der „Postmoderne“ als eine Folge der zunehmenden globalen Interdependenz zugunsten einer zunehmenden „Hybridisierung der Kulturen“ und des kulturellen Pluralismus an Bedeutung verlieren.

**«Erst durch die politische Aktivierung
der nach wie vor bestehenden
Entwicklungsspannung, die sich in einem
Zustand der Latenz befindet, und der Um-
setzung dieser Spannung in Wirtschaftspo-
litiken, die den Bevölkerungen zugutekom-
men, werden die
Voraussetzungen für die Entstehung und
Stabilisierung demokratischer und rechts-
staatlicher Verhältnisse
auch in diesen Teilen
der Welt geschaffen werden»**

Die Erwartung, dass sich die Geschichte der Globalisierung als Teil der Geschichte der Dezentrierung der Macht der Nationalstaaten erweist, die durch ihre imperialistische Expansionspolitik dieser Globalisierung erst zum Triumph verholfen haben, ist allerdings politisch ziemlich naiv. *Man erkennt damit, dass eben diese Nationalstaaten neben allen Gräueln, die sie verrichtet haben, auch die Rechtssysteme, Bürgerrechte und sozialen Rechte hervorgebracht haben, die in der Weltgesellschaft nach wie vor eine zentrale Rolle spielen werden.* An wen anders als die im Bezugsrahmen von nationalen Staaten institutionalisierte politische Macht sollen die aus diesen Rechten ab-

leitbaren Legitimationsanforderungen gerichtet werden, wenn wir nicht in eine Welt zurückfallen wollen, in der nur Stämme überleben werden?

Anmerkungen

1) Vgl. Stekeler, Pirmin: Hegels Phänomenologie des Geistes. Ein dialogischer Kommentar. Bd. 1: Gewissheit und Vernunft. Bd. 2: Geist und Religion. Meiner Verlag, Hamburg 2014.

2) Vgl. Luhmann Niklas: Soziologische Aufklärung. Opladen 1975. Die Weltgesellschaft: S. 51-71.

3) Heintz Peter: A Sociological Code for the Description of World Society and its Change, in: International Social Science Journal, vol. XXXIII, 1981, No. 4. Für die Elaboration und Anwendung dieses Code in der soziologischen Grundlagenforschung über die Weltgesellschaft vgl.: Oliva Karl: Teilnahme ohne Teilhabe. Kritik und Integration soziologischer Literatur zur Marginalität in der

Weltgesellschaft. Frankfurt/M;NY, Campus Verlag 1985; Hirschier Guido: Politische Regimes in Entwicklungsländern. Eine international vergleichende Typologie. Frankfurt/M;NY, Campus Verlag 1987; Schöni Walter: UNESCO – Krise der westlichen Hegemonie. Staatliche Kulturkonzeptionen und die politische Rolle der Schweiz. Frankfurt/M;NY, Campus Verlag 1988.

4) Wallerstein Immanuel: The Modern World System. Capitalist Agriculture and the Origins of the European World Economy in the Sixteenth Century. New York, Academic Press 1974. Ders.: Das Moderne Weltsystem I-IV. Wien, ProMedia, Wien 2015.

5) Zu den Möglichkeiten und Grenzen des Krisen- und Konfliktmanagements in der UNO vgl. Zumach Andreas: Globales Chaos – Machtlose UNO. Ist die Weltorganisation überflüssig geworden?, Zürich, Rotpunktverlag 2015.



2. Dialektik der entfremdeten Arbeit beim jungen Marx, ihre Quelle in Hegels „Phänomenologie des Geistes“ und deren Kritik (1)

Der zentrale Text für Marx' Begriff der entfremdeten Arbeit sind die „Ökonomisch-philosophischen Manuskripte“. An ihnen soll im Folgenden der Begriff der Arbeit und seine dialektische Entfaltung exemplarisch aufgezeigt werden.

Arbeit als positives Verhältnis des Menschen zur Natur

In seinen „Ökonomisch-philosophischen Manuskripten“ (2) fasst Marx den Stoffwechsel des Menschen mit der Natur innerhalb des Naturganzen als eine Dialektik von Subjekt und Objekt auf. *„Die Natur ist der unorganische Leib des Menschen, nämlich die Natur, soweit sie nicht selbst menschlicher Körper ist. Der Mensch lebt von der Natur, heisst: Die Natur ist sein Leib, mit dem er in beständigem Prozess bleiben muss, um nicht zu sterben. Dass das physische und geistige Leben des Menschen mit der Natur zusammenhängt, hat keinen anderen Sinn, als dass die Natur mit sich selbst zusammenhängt, denn der Mensch ist ein Teil der Natur.“* (S.56)

Das Subjekt des Prozesses in dieser beständigen Verbindung mit der Natur ist der wirkliche Mensch als lebendiges, natürliches, mit gegenständlichen materiellen und auch geistigen Lebenskräften ausgerüstetes Wesen. Weil das Gegenständliche auch ein Teil seiner Wesensbestimmung ist, weil er von Haus aus auch Natur ist, hat er auch wirkliche sinnlich erfahrbare Dinge zum Gegenstand. Mensch und Natur haben in diesen Dingen eine objektive Realität, die ihren Grund in sich selbst hat. Diese Auffassung des „auf sich selbst ruhenden und positiv auf sich selbst begründeten Positiven, des Sinnlich- Gewissen“ (S.109) übernimmt Marx von Feuerbach. Er betrachtet nun aber den Prozess zwischen Mensch und Natur in jenem Zusammenhang, den die menschliche Tätigkeit, die Arbeit, zwischen beiden herstellt. Die Arbeit als gegenständliche Entäusserung der materiellen und geistigen Wesenskräfte des Menschen ist die Vermittlung zwischen Mensch und Natur. Mit der Kategorie der Arbeit als gegenständlicher Tätigkeit drückt Marx die dialektische Wechselwirkung zwischen Subjekt und Objekt aus, die darin sowohl in ihrem Gegensatz wie auch in ihrer Einheit aufgefasst werden.

In der Bearbeitung der gegenständlichen Natur bewährt sich der Mensch zugleich als ein Gat-

tungswesen. *„Das praktische Erzeugen einer gegenständlichen Welt, die Bearbeitung der unorganischen Natur, ist die Bewährung des Menschen als eines bewussten Gattungswesens, d.h. eines Wesens, das sich zu der Gattung als seinem Wesen oder zu sich als Gattungswesen verhält.“* (S.57) Durch seine Arbeit erhebt sich der Mensch über seine individuelle Schranke hinaus und verhält sich zur materiellen und menschlichen Natur universell. Das unmittelbare Verhältnis des Menschen zur Natur wird durch die Entäusserung seiner Tätigkeit als eines Gattungswesens und durch die Aneignung der vergegenständlichen Wesenskräfte des anderen Menschen zu einem Verhältnis seiner selbst zu seiner Produktion, die als gesellschaftliche Produktion zugleich Vermenschlichung der Natur wie auch Selbsterzeugungsprozess der Gattung wird. Die Selbsterschaffung des Menschen durch die Umgestaltung der Natur bildet das Wesen der Geschichte, die selbst „ein wirklicher Teil der Naturgeschichte“ ist (S.83).

An dieser Auffassung der Arbeit als positivem Verhältnis des Menschen zur Natur sind vor allem vier Momente festzuhalten:

1. Der Mensch ist unmittelbar auch ein Naturwesen und als solcher Teil der Natur.
2. Der Mensch als geistiges Wesen hat bewusste Lebenstätigkeit, d.h. er macht seine Lebenstätigkeit sich selbst zum Gegenstand seines Bewusstseins.
3. Menschliches Dasein ist gesellschaftliches Dasein. Der Mensch als Naturwesen wird sich seiner Lebenstätigkeit erst im gesellschaftlichen Dasein bewusst. Erst in der Gesellschaft erkennt er sich als Gattungswesen und damit als Teil der Natur, die ihn mit den anderen Menschen verbindet.
4. Der Mensch als Gattungswesen erzeugt durch die Umgestaltung der Natur in seinem gesellschaftlichen Dasein seine eigene Geschichte, die Teil der Naturgeschichte ist.

Entfremdete Arbeit als Verkehrung des positiven Verhältnisses des Menschen zur Natur in sein Gegenteil

Marx zeigt in den „Ökonomisch-philosophischen Manuskripten“ am Beispiel der englischen Nationalökonomie auf, wie sich das positive Verhältnis des Menschen zur Natur unter den Bedingungen des Privateigentums an den Produktionsmitteln in sein Gegenteil verkehrt: die entfremdete Arbeit. Er geht von der Wirklichkeit der warenproduzierenden Gesellschaft aus, anhand derer er die Arbeit als positives Verhältnis in seiner Verkehrung beschreibt: *„Der Arbeiter wird umso ärmer, je mehr Reichtum er produziert, je mehr seine Produktion an Macht und Umfang zunimmt. Der Arbeiter wird eine umso wohlfeilere Ware, je mehr Waren er schafft. Mit der Verwertung der Sachenwelt nimmt die Entwertung der Menschenwelt in direktem Verhältnis zu. Die Arbeit produziert nicht nur Waren; sie produziert sich selbst und den Arbeiter als eine Ware, und zwar in dem Verhältnis, in welchem sie überhaupt Waren produziert.“* (S.52) Es handelt sich hier nicht mehr um eine bloße philosophische Reflexion über den Arbeitsbegriff, sondern um die Darstellung konkreter wirtschaftlicher und sozialer Umstände, unter denen die entfremdete Arbeit in der englischen Nationalökonomie in Erscheinung tritt.

Das durch den fortschreitenden Industrialisierungsprozess bewirkte Heranwachsen eines Proletariats als einer gesellschaftlichen Klasse, die real nichts besitzt als ihre Arbeitskraft und damit völlig der Willkür jener ausgeliefert ist, die die Produktionsmittel besitzen, stellt den gesellschaftlichen Hintergrund dar, von dem aus Marx eine materialistische Kritik an diesen Verhältnissen entwickelt. Seine begriffliche Analyse der Arbeit setzt daher nicht bei einem philosophisch postulierten Idealverhältnis des Menschen zur Natur an, sondern beginnt mit dem, was ist: bei der Arbeit, wie sie konkret vorgefunden wird, d.h. bei der völlig entfremdeten Arbeit jener Menschenmassen, die weit davon entfernt sind, über ihr tätiges Verhalten zur Welt bewusst und frei bestimmen zu können, sondern dem durch sie geschaffenen Reichtum blind unterworfen sind.

Was Marx hier als gegenwärtiges nationalökonomisches Faktum beschreibt, stellt für ihn nichts anderes dar als die Negation der positiven Bestimmungen der Arbeit durch eine gesellschaftliche Wirklichkeit, die durch die Herr-

schaft des Privateigentums gekennzeichnet ist. In dieser gesellschaftlichen Wirklichkeit, die durch den Antagonismus zwischen Arbeit und Kapital bestimmt wird, sieht er keine der Bestimmungen der Arbeit als einem positiven Verhältnis des Menschen zur Natur und sich selbst als erfüllt. In seiner Kritik des kapitalistischen Systems geht er daher nicht von der nationalökonomischen Lehre aus, die allem voran der ideologischen Rechtfertigung dieses Systems dient. Es geht ihm auch nicht darum, die Widersprüche aufzuzeigen, in die sich diese Lehre dauernd verstrickt. Marx sieht sich vielmehr vor das Problem gestellt, die wirkliche Negation der Arbeit als positivem Verhältnis des Menschen zur Natur im Kapitalismus in einer Terminologie zu beschreiben, über die er schließlich zu ihrem Begriff gelangt. Er löst dieses Problem, indem er den „nationalökonomischen Zustand“ (S.52) mit dem „wahrhaft menschlichen Eigentum“ (S.62) konfrontiert.

Die Beschreibung des „nationalökonomischen Zustandes“, als dessen Hauptmerkmal die entfremdete Arbeit herausgestellt wird, ist aber noch nicht deren Begriff. Dieser kann aus den verschiedenen, noch ungeordneten Bestimmungen erst dadurch gewonnen werden, wenn die Verkehrung der positiven Bestimmungen der Arbeit in ihr Gegenteil als Resultat eines notwendigen Prozesses dargestellt werden. Obwohl die nationalökonomische Lehre die Arbeit immer schärfer und einseitiger als das Wesen des Reichtums entwickelt, leistet sie gerade dies nicht. Sie blendet den Zusammenhang zwischen Privateigentum und entfremdeter Arbeit, d.h. der tatsächliche Negation der positiven Bestimmung der Arbeit aus und muss gerade deswegen im Laufe ihrer weiteren Ausarbeitung immer zynischer werden. *„Indem sie (Smith über Say bis zu Ricardo und Mill, G.H.) das Privateigentum in seiner tätigen Gestalt zum Subjekt machen, also zugleich den Menschen zum Wesen und zugleich den Menschen als ein Unwesen zum Wesen machen, so entspricht der Widerspruch der Wirklichkeit vollständig dem widerspruchsvollen Wesen, das sie als Prinzip erkannt haben. Die zerrissene Wirklichkeit der Industrie bestätigt ihr in sich zerrissenes Prinzip, weit entfernt, es zu widerlegen. Ihr Prinzip ist ja das Prinzip dieser Zerrissenheit.“* (S.71)

Der Zynismus der nationalökonomischen Lehre ist nur eine notwendige Folge davon, dass sie keine Methode hat, mit der sie diesen wechselseitigen Bedingungs Zusammenhang zwischen

entfremdeter Arbeit und Privateigentum darzustellen vermag. Sie unterstellt das Privateigentum als ein Faktum, als etwas Naturgegebenes und erklärt es nicht. *„Sie fasst den materiellen Prozess des Privateigentums, den es in der Wirklichkeit durchmacht, in allgemeine, abstrakte Formeln, die ihr dann als Gesetze gelten. Sie begreift diese Gesetze nicht, d.h. sie weist nicht nach, wie sie aus dem Wesen des Privateigentums hervorgehen.“* (S.51) Das Fehlen einer Methode, die es ermöglicht, das Privateigentum als ein in sich widersprüchliches gesellschaftliches Verhältnis darzustellen, hat zur Folge, dass die nationalökonomische Lehre die Verkehrung der Arbeit in entfremdete Arbeit nicht zu begreifen vermag, die durch dieses gesellschaftliche Verhältnis bedingt ist. Sie muss deshalb zur Beschreibung von wirtschaftlichen Zusammenhängen auf äussere, scheinbar zufällig gegebene „Faktoren“ zurückgreifen, die sie nicht als Ausdruck einer notwendigen Entwicklung zu sehen vermag „d.h. sie unterstellt, was sie entwickeln soll.“

Die Erklärung des Verhältnisses zwischen den „Faktoren“ Arbeit und Kapital als eines gesellschaftlichen Verhältnisses setzt eine Methode voraus, die den Widerspruch zwischen der positiven Bestimmung der Arbeit und ihre Negation durch die tatsächlichen Verhältnisse ebenso zu begreifen erlaubt wie den durch diese Verhältnisse bedingten notwendigen Prozess ihrer Verkehrung. Marx sieht diese Methode in der Hegelschen „Dialektik der Negativität als das bewegende und erzeugende Prinzip“ (S.113) am Werk. Er zeigt in einer einzigartigen Abkürzung der Hegelschen Phänomenologie auf, was die nationalökonomische Lehre am Wesen der Arbeit unterschlägt, nämlich „das unmittelbare Verhältnis zwischen dem Arbeiter (der Arbeit) und der Produktion. (S.54). *„Das Grosse an der Hegelschen Phänomenologie ist also einmal, dass Hegel die Selbsterzeugung des Menschen als einen Prozess fasst, die Vergegenständlichung als Entgegenständlichung, als Entäusserung und als Aufheben dieser Entäusserung; dass er also das Wesen der Arbeit fasst und den gegenständlichen Menschen, wahren, weil wirklichen Menschen, als Resultat seiner eigenen Arbeit begreift. Das wirkliche, tätige Verhalten des Menschen zu sich als Gattungswesen oder die Betätigung seiner als wirklichen Gattungswesens, d.h. als menschliches Wesen ist nur möglich dadurch, dass er wirklich alle seine Gattungskräfte - was wieder nur durch das Gesamtwirken der Menschen möglich ist, nur als*

Resultat der Geschichte – herausschafft, sich zu ihnen als Gegenständen verhält, was zunächst wieder nur in Form der Entfremdung möglich ist.“ (S.113)

Die Entfaltung des Begriffs der entfremdeten Arbeit

Dass für Marx der Begriff der entfremdeten Arbeit und das unmittelbare Verhältnis zwischen Arbeit und Produktion identisch sind, weist auf die theoretische Schlüsselfunktion dieses Begriffes hin: Marx sucht hier, in der Terminologie des „Kapital“ gesprochen, nach der „Keimform“, auf die sich der gesellschaftliche Widerspruch zwischen Arbeit und Kapital zurückführen lässt. Jede ökonomische Kategorie – Privateigentum, Geld, Handel, Konkurrenz, Wert, Grundeigentum etc. kann als entfalteter Ausdruck dieses grundlegenden Widerspruchs gesehen werden, der im Begriff der entfremdeten Arbeit enthalten ist. Dieser Begriff fasst also die Widersprüchlichkeit des Verhältnisses zwischen Arbeit und Kapital in seiner abstraktesten Form. Als Begriff, der die entfremdete Arbeit als Hauptmerkmal der kapitalistischen Verhältnisse herausstellt, beinhaltet er im Wesentlichen auch gesellschaftliche und historische Bestimmungen. Er ist daher nicht auf ein abstraktes, aus diesen Verhältnissen herausgelöstes Subjekt reduzierbar.

Marx entfaltet den Begriff der entfremdeten Arbeit nach vier Seiten hin, die sich als Abfolge von Entfremdungsverhältnissen darstellen:

1. als Verhältnis des Arbeiters zu seinem Gegenstand
2. als Verhältnis des Arbeiters zu sich selbst im Akt der Produktion
3. als Verhältnis des Menschen zu sich selbst als Gattungswesens
4. als Verhältnis des Menschen zu anderen Menschen

Der Arbeiter wird erstens dadurch, dass er durch seine Arbeit immer mehr Naturstoffe in Produkte verwandelt, über die er nicht mehr frei verfügen kann, zum Sklave seines Produkts, das ihm als „fremdes Wesen, als eine vom Produzenten unabhängige Macht (S.52) gegenübertritt. „Die Spitze dieser Knechtschaft ist, dass er nur mehr als Arbeiter sich als physisches Subjekt erhalten (kann) und nur mehr als physisches Subjekt Arbeiter ist.“ (S.53), also bar seiner geistigen Fähigkeiten und Möglichkeiten.

Daraus folgt zweitens, dass der Arbeiter im Akt der Produktion, „innerhalb der produzierenden Tätigkeit“ (S.54) sich selbst entfremdet wird. Die Entfremdung der Sache hat ihren Grund in der Selbstentfremdung, durch die ihm seine Arbeit rein äusserlich wird und keinem inneren Bedürfnis mehr entspricht. Nur noch in seinen, wie Marx sie nennt, „tierischen Funktionen, Essen, Trinken und Zeugen, höchstens noch Wohnung, Schmuck etc.“ (S.55) fühlt er sich als frei tätiger Mensch. In den Funktionen aber, die ihn nach den positiven Bestimmungen der Arbeit erst zum Menschen machen, kann er sich nur noch als Tier fühlen.

Aus der Einheit dieser ersten beiden Bestimmungen der entfremdeten Arbeit als Entfremdung in der Tätigkeit und ihrem Produkt folgt eine dritte: die Entfremdung von sich als einem Gattungswesen. Der Mensch verliert deshalb in



der entfremdeten Arbeit seine Selbsttätigkeit als bewusste Lebenstätigkeit, also gerade das, was ihn unter allen anderen Gattungen von Lebewesen erst zum Menschen macht. Sein Gattungsleben, d.h. die gesellschaftliche Arbeit, durch die er sich vom naturhaften Zwangszusammenhang befreit und deren Bestimmung darin liegt, sich als Gattung in Freiheit realisieren zu können, verkehrt sich ihm als Resultat der entfremdeten Arbeit nach der doppelten Seite der ersten beiden Momente in ein blosses Mittel seiner Existenz: Der Mensch kann nur leben, wenn er Subsistenzmittel erhält und er kann nur produktiv leben, wenn er Arbeit erhält. „Sie (die entfremdete Arbeit G.H.) entfremdet den Menschen seinem eigenen Leib, wie die Natur ausser ihm, wie sein geistiges Wesen, sein menschliches Wesen.“ (S.58) Hierin liegt als letzte Konsequenz die Entfremdung des Menschen vom anderen Menschen beschlossen. Denn der Massstab, den jeder an den andern anlegt, wird durch das Verhältnis be-

stimmt, in welchem er sich selbst als Arbeiter befindet. Dies ist aber wiederum das unmittelbare Verhältnis zwischen dem Arbeiter (der Arbeit) und der Produktion. Der abstrakte Begriff der entfremdeten Arbeit trifft im konkreten Verhältnis des Menschen zum Menschen mit seiner Wirklichkeit zusammen.

Die Dialektik der entfremdeten Arbeit

„Wir gingen aus von einem nationalökonomischen Faktum, der Entfremdung des Arbeiters von seiner Produktion. Wir haben den Begriff dieses Faktums ausgesprochen: die entfremdete, entäusserte Arbeit. Wir haben diesen Begriff analysiert, also bloss ein nationalökonomisches Faktum analysiert.“ (S.58) Entfremdete Arbeit als abstrakter Begriff ist zuerst unmittelbare Einheit seiner Gegensätze; in ihm sind die Ge-

gensätze zwar noch getrennt, aber sie heben und fördern sich gegenseitig als positive Bedingungen. (S.69 Da diese Gegensätze aber tätige Gegensätze sind, da der Kampf der Gegensätze sich zum Widerspruch zuspitzt, muss gezeigt werden, „wie sich der Begriff der entfremdeten, entäusserten Arbeit in der Wirklichkeit aussprechen und darstellen muss.“ (S.58)

Innerhalb des Gesamtzusammenhangs der verkehrten Welt muss der selbstentfremdete Mensch auf ein Komplement, auf eine Ergänzung stossen, die sich ihm als spiegelbildliches Korrelat zur Entfremdung der Sache und der Selbstentfremdung darstellt. „Wenn das Produkt der Arbeit mir fremd ist...Wenn meine eigene Tätigkeit nicht mir gehört. , wem gehört sie dann?“ (S.59 Dieser andere muss also wieder ein Mensch sein. Notwendig wird also ein Nicht-Arbeiter, ein Arbeitsherr oder ein Kapitalist.(S.60) Der arbeitende Mensch ist es also selbst, der die Herrschaft des Nicht-Arbeiters über sich selbst produziert, der auch das Verhältnis des Privateigentums durch seine entfremdete Arbeit produziert. Damit gelingt es Marx, die Frage nach dem Ursprung des Privateigentums in die Frage nach dem Verhältnis der entfremdeten Arbeit zum Entwicklungs- gang der Menschheit zu verwandeln. „Denn wenn man von Privateigentum spricht, so glaubt man es mit einer Sache ausser dem

Menschen zu tun zu haben. Wenn man von der Arbeit spricht, so hat man es unmittelbar mit dem Menschen zu tun. Diese neue Stellung der Frage ist inklusive schon ihre Lösung.“(S.62)

Diese verwandelte Fragestellung beinhaltet zugleich die Reflexion, dass die historische Entwicklung an einem letzten Kulminationspunkt der Entwicklung des Privateigentums angelangt ist, an dem das Geheimnis des Privateigentums, sein Zusammenhang mit der entfremdeten Arbeit offenbar wird und sich diese als Negation der positiven Bestimmungen der Arbeit durch das Privateigentum erweist. Marx liefert keine Darstellung der geschichtlichen Entwicklung der entfremdeten Arbeit, sondern er leistet hier eine Analyse der Negation der positiven Bestimmungen der Arbeit durch das Privateigentum. Aus dieser Analyse ergibt sich in ihrem Resultat eine den englischen Nationalökonomen diametral entgegengesetzte Position: Nicht das Privateigentum ist das Grundphänomen, von dem ausgehend die Widersprüche in ihren Folgebeziehungen dargestellt werden sollen, sondern die entfremdete Arbeit. Diese ist – methodisch gesprochen – Arbeit der Negativität. Als solche enthält sie unmittelbar selbst die Momente, durch die sie sich in sein Gegenteil verkehrt, in die Negation der Negation.

Da auf dem Kulminationspunkt der Entwicklung des Privateigentums ein Einblick in die Struktur der Entfremdung möglich ist, drängt das entfremdete Verhalten selbst über die Form der Entfremdung hinaus. Das Privateigentum als Negation jeder positiven Bestimmung der Arbeit kann nicht durch eine neue Form des Privateigentums ersetzt werden, sondern muss als Verkehrung des unmittelbaren Verhältnisses zwischen Arbeiter und Produktion in sein Gegenteil, die entfremdete Arbeit, schlechthin abgeschafft werden. Mit Theorie allein ist es hier nach Marx nicht getan. *„Um den Gedanken des Privateigentums aufzuheben, dazu reicht der gedachte Kommunismus vollständig aus. Um das wirkliche Privateigentum aufzuheben, dazu gehört eine wirkliche kommunistische Aktion.“* (S.93)

Das Privateigentum als ein entwickeltes Verhältnis des Widerspruchs, in dem sich die Gegensätze wechselseitig als durcheinander vermittelte ausschliessen – die Arbeit als das subjektive Wesen des Privateigentums schliesst das Eigentum aus, und das Kapital, die objektivierte Arbeit, schliesst die Arbeit aus – ist da-

rum „ein energisches, zur Auflösung treibendes Verhältnis.“ (73) Der praktische Prozess der Auflösung dieses Verhältnisses läuft jedoch nicht linear und automatisch ab, sondern besitzt die gleiche Komplexität wie der Prozess der Selbstentfremdung selbst. Marx weist dazu auf historische Emanzipationstheorien hin, Proudhon, Fourier, St. Simon, und findet schliesslich im Kommunismus den positiven Ausdruck des aufgehobenen Privateigentums. Er unterscheidet dabei zwischen verschiedenen Entwicklungsstufen des Kommunismus. Dieser ist in seiner Rohform zunächst nur das „allgemeine Privateigentum“. Marx identifiziert diese Rohform anhand von Beispielen mit Gleichmacherei: „Weibergemeinschaft“, „Gleichheit des Salärs“, „abstrakte Negation der Welt der Bildung und Zivilisation“. Diese Rohform betrachtet er noch als eine „Erscheinungsform von der Niedertracht des Privateigentums, das sich als das positive Wesen des Privateigentums setzen will“ (S.75) Es gibt bereits für Marx kein Wahres im Falschen.

«Damit gelingt es Marx, die Frage nach dem Ursprung des Privateigentums in die Frage nach dem Verhältnis der entfremdeten Arbeit zum Entwicklungsgang der Menschheit zu verwandeln»

Erst durch die Aufhebung des Privateigentums als Grund der menschlichen Selbstentfremdung in der Arbeit zielt der Kommunismus auf die wirkliche Aneignung des menschlichen Wesens durch den Menschen ab. Erst in dieser praktischen Negation dessen, was durch das Privateigentum negiert wird, wird der Mensch zum Menschen und erreicht dadurch die Bestimmung seiner Gattung, wodurch er erst ein wirkliches gesellschaftliches Wesen wird. In dieser Aufhebung ist auch die Auflösung des Widerstreites zwischen Mensch und Natur enthalten. Diese Form des Kommunismus wird von Marx als „vollendeter Naturalismus = Humanismus, als vollendeter Humanismus = Naturalismus“ gefasst.

Die Frage nach dem „Rätsel der Geschichte“ löst sich also nicht auf durch retrospektive Spekulation, durch die Frage nach dem ursprünglichen Verhältnis des Menschen zur Natur. „Frage dich, ob jener Progress für ein vernünftiges Denken existiert? Wenn du nach der Schöpfung der Natur des Menschen fragst, so abstrahierst du also vom Menschen und der

Natur.“ (S.85) Damit sind wir in unserer Darstellung wieder beim Ausgangspunkt der positiven Fassung des Begriffs der Arbeit angelangt. *„Indem aber für den sozialistischen Menschen die ganze sogenannte Weltgeschichte nichts anderes ist als die Erzeugung des Menschen durch menschliche Arbeit, als das Werden der Natur für den Menschen, so hat er also den anschaulichen, unwiderstehlichen Beweis von seiner Geburt durch sich selbst, von seinem Entstehungsprozess.“* (85) Aus der philosophischen Frage nach dem Menschen ist damit eine praktische Frage nach den Möglichkeiten und Grenzen des gegenwärtigen real existierenden Menschen geworden.

Die „Phänomenologie“ als Quelle der Dialektik der entfremdeten Arbeit

In diesem Abschnitt soll der Grundgedanke der Menschwerdung durch die Arbeit, den Marx als das Grosse an der Hegelschen „Phänomenologie“ bezeichnet hat, in seinen Grundzügen dargestellt werden. Marx sieht in der Phänomenologie die Geburtsstätte des dialektischen Denkens. Obwohl er ausführlich Hegels idealistische Auffassung der Arbeit und damit verbunden die illusorische Lösung der Frage der entfremdeten Arbeit kritisiert, anerkennt er zum einen, dass Hegel die Weltgeschichte als Erzeugungsprozess des Menschen, als das Werk der menschlichen Tätigkeit erkennt, und zum anderen, dass in der „Phänomenologie“ alle Elemente der Kritik schon enthalten sind: *„Die Phänomenologie ist daher die verborgene, sich selbst noch unklare und mystifizierende Kritik; aber insofern sie die Entfremdung des Menschen- wenn auch der Mensch nur in der Gestalt des Geistes erscheint – festhält, liegen in ihr alle Elemente der Kritik verborgen und oft schon in einer weit den Hegelschen Standpunkt überragenden Weise vorbereitet und ausgearbeitet.“* (S.113)

Der in diesem Zusammenhang wichtige Abschnitt in der „Phänomenologie“ trägt den Titel: *„Selbständigkeit und Unselbständigkeit des Bewusstseins; Herrschaft und Knechtschaft.“* Den Ausgangspunkt für den Übergang vom Naturzustand zur Gesellschaft durch die menschliche Arbeit bietet die Hobbes'sche Vorstellung vom *„bellum omnium contra omnes“*. Da im Krieg aller gegen alle keine Entwicklung möglich ist, weil die Resultate der tätigen Individuen nicht akkumuliert werden können, ist es notwendig, einen vergleichsweise stabilen Zu-

sammenhang zwischen den Menschen herzustellen. Dieser entsteht durch ein Gewaltverhältnis, das in der Unterwerfung der einen unter die Botmässigkeit der andern besteht: Herrschaft und Knechtschaft.

Da im „Kampf um Anerkennung“, wie Hegel ihn nennt, der auf „Leben und Tod“ geht, die Wahrheit, die er erbringen sollte, überhaupt aufgehoben wird, erfährt das Selbstbewusstsein, *„dass ihm das Leben so wesentlich als das reine Selbstbewusstsein ist.“* In dieser Erfahrung macht sich einerseits *„reines Selbstbewusstsein“*, *„Ich als reiner Gegenstand“* geltend und wird andererseits ein *„Bewusstsein gesetzt, welches nicht rein für sich, sondern für ein anderes...Bewusstsein in der Gestalt der Dingheit ist.“* (S.145) Diese beiden einander entgegengesetzten Gestalten des Bewusstseins nennt Hegel metaphorisch *„Herr“* (Fürsichsein) und *„Knecht“* (Sein für Anderes). Er beschreibt das Verhältnis zwischen ihnen folgendermassen: *„Der Herr bezieht sich auf den Knecht mittelbar durch das selbständige Sein; denn eben hieran ist der Knecht gehalten; es ist seine Kette, von der er im Kampf nicht abstrahieren konnte und darum sich als unselbständig, seine Selbständigkeit in der Dingheit zu haben, erwies. Der Herr aber ist die Macht über dies Sein, denn er erwies im Kampfe, dass es ihm nur als ein Negatives gilt; indem er die Macht darüber, dies Sein aber die Macht über den Anderen ist, so hat er in diesem Schlusse den Anderen unter sich. Ebenso bezieht sich der Herr mittelbar durch den Knecht auf das Ding; der Knecht bezieht sich, als Selbstbewusstsein überhaupt, auf das Ding auch negativ und hebt es auf; aber es ist zugleich selbständig für ihn, und er kann darum durch sein Negieren nicht bis zur Vernichtung mit ihm fertig werden, oder er bearbeitet es nur.“* (S.146) Für den Herrn ist das Ding etwas Unselbständiges, nur Negatives, *„die Seite der Selbständigkeit (des Dinges G.H.) aber überlässt er dem Knechte, der es bearbeitet.“* (S.147)

Im Verhältnis zwischen Herr und Knecht ist aber bereits seine Verkehrung angelegt. Der Herr wird zwar dadurch, dass er gezeigt hat, dass ihm der Gegenstand nichts gilt, vom Knecht anerkannt. Er hat bewiesen, dass er reine negative Macht hat, der das Ding nichts ist. Die Ausübung seiner Macht ist sein wesentliches Tun. Die Tätigkeit des Knechts hingegen ist unwesentliches Tun, weil das Ding ihm gegenüber Selbständigkeit hat. Da nun aber der Herr die Wahrheit seiner Gewissheit über sich

selbst nur über das unwesentliche Bewusstsein des Knechtes findet, ergibt sich folgendes Paradoxon: „Die Wahrheit des selbständigen Bewusstseins ist demnach das knechtische Bewusstsein“. (S.147) Und ebenso verwandelt sich die Knechtschaft in das Gegenteil, von dem was sie unmittelbar ist, „sie wird als in sich zurückgedrängtes Bewusstsein in sich gehen und zur wahren Selbständigkeit sich umkehren.“ (S.148)

Die Umkehrung dieses Verhältnisses zwischen Herr und Knecht ist nun auch bei Hegel in nichts anderem angelegt als in der Arbeit. Nicht im Genuss wird wirkliche Selbständigkeit gegenüber dem Ding gewonnen, sondern in der Arbeit. In ihr wird *„die negative Beziehung auf den Gegenstand...zur Form desselben und zu einem Bleibenden, weil eben dem Arbeitenden der Gegenstand Selbständigkeit hat. Diese negative Mitte oder das formierende Tun ist zugleich die Einzelheit oder das reine Fürsichsein des Bewusstseins, welches nun in der Arbeit ausser es in das Element des Bleibens tritt; das arbeitende Bewusstsein kommt also hierdurch zur Anschauung des selbständigen Seins als seiner selbst.“* (S.149)

In Hegels Dialektik von Herr und Knecht liegt also im Kern die Erkenntnis, dass die Arbeit das Menschwerden des Menschen und das Gesellschaftlich werden des Naturzustandes bewirkt. Der Herr, der zwischen sich und die Dinge die Arbeit des Knechtes schiebt und im reinen Genuss verharret, wird schliesslich zu einer folgenlosen Episode in der weiteren Entwicklung der Menschheit. Diese bleibt an das formierende Tun des Knechtes geknüpft, an die Arbeit, die bildet und durch die er schliesslich seine Selbständigkeit wiedererlangt. „Es (das dienende Bewusstsein G.H.) wird also durch das Wiederfinden seiner durch sich selbst *eigener Sinn*, gerade in der Arbeit, worin es nur *fremder Sinn* zu sein schien.“ (S.149)

Marx' Bezugnahme auf Hegels Dialektik von Herr und Knecht wird bis in einzelne Formulierungen hinein ersichtlich. So heisst es z.B. Bei Hegel: „Aber zum eigentlichen Anerkennen fehlt das Moment, das, was der Herr gegen den Andern tut, er auch gegen sich selbst, und was der Knecht gegen sich, er auch gegen den Andern tut.“ (S.147) Und bei Marx: „Der Nicht-Arbeiter tut alles gegen den Arbeiter, was der Arbeiter gegen sich selbst tut, aber er tut nicht gegen sich selbst, was er gegen den Arbeiter tut“ (Ök.-ph. M., S.63) So ähnlich sich die Stellen auch sind, wird an ihnen dennoch ein wesentli-

cher Unterschied sichtbar. Während Hegel „Herr“ und „Knecht“ lediglich als Metaphern zur Beschreibung von entgegengesetzten Gestalten des (Selbst-)Bewusstseins verwendet, reifiziert Marx diese als herrschende „Klasse der Kapitalisten“ und beherrschte „Klasse der Arbeiter“ in der entstehenden bürgerlichen Gesellschaft. Hier setzt die Kritik von Marx an Hegel an, die wir anhand des dritten Manuskripts, das mit „Kritik der Hegelschen Dialektik und Philosophie überhaupt“ überschrieben ist, nun abschliessend zur Sprache bringen.

Marx' Kritik an der Phänomenologie des Geistes

Ebenso wie die moderne Nationalökonomie erfasst Hegel die Arbeit als Entäusserung der menschlichen Wesenskräfte. Weil er sie aber nur nach ihrer positiven Seite betrachtet, weicht er Marx zufolge der wesentlichen Frage nach der entfremdeten Arbeit, d.h. der Entfremdung des Menschen vom Produkt seiner Arbeit, aus. Der Widerspruch zwischen dem Menschen und der von ihm geschaffenen Welt hat bei Hegel nicht in der objektiven Realität als solcher seinen Grund. Die Dialektik der entfremdeten Arbeit, die Marx in den sozialen Verhältnissen zur Darstellung bringt, reduziert sich bei Hegel auf die Dialektik der Entfremdung als Entäusserung der geistigen Tätigkeit und deren Wiederaneignung. *„Die Entfremdung, welche daher das eigentliche Interesse dieser Entäusserung und Aufhebung dieser Entäusserung bildet, ist der Gegensatz von an sich und für sich, von Bewusstsein und Selbstbewusstsein, von Objekt und Subjekt, d.h. der Gegensatz des abstrakten Denkens und der sinnlichen Wirklichkeit oder der wirklichen Sinnlichkeit, innerhalb des Gedankens selbst.“* (S.112)

Im Denken ist der Gegenstand als gegenständliches Objekt nur als Gedachter und als solcher ist er bloss ein Erscheinungsmoment des Selbstbewusstseins. Die idealistische Auffassung der Arbeit als abstrakter, rein geistiger Tätigkeit bei Hegel hat zur Folge, dass die tatsächliche Entfremdung des menschlichen Wesens in seiner Arbeit in eine Entfremdung innerhalb des Gedankens verwandelt wird. Die Produkte der menschlichen Arbeit erscheinen als Gedankenwesen, die Sinnlichkeit als geistiges Wesen und das sinnliche Bewusstsein als abstrakt-sinnliches Bewusstsein. Indem Hegel die Natur auf das Bewusstsein und den Menschen auf das Selbstbewusstsein reduziert,

verwandelt er den wirklichen Arbeitsprozess in einen Denkprozess und reduziert damit die reale Geschichte des Menschen auf die Geschichte der Entwicklung des Denkens. *„Die ganze Entäusserungsgeschichte und die ganze Zurücknahme der Entäusserung ist daher nichts als die Produktionsgeschichte des abstrakten, i.e. Absoluten Denkens, des logisch spekulativen Denkens.“* (S.112)

Die „Phänomenologie“ beschreibt daher nach Marx nicht den Selbsterzeugungsprozess des realen Menschen, sondern den Entstehungsprozess des von den realen Verhältnissen abstrahierenden Geistes. Das von der Natur und dem Menschen abstrahierende Denken findet seine Identität schliesslich im absoluten Wissen, in der nur noch in sich selbst ablaufenden Bewegung seiner Begriffe. Durch die Vergeistigung von Mensch und Natur als bloss Gedachten wird die von Hegel angestrebte organische Verbindung zwischen Mensch und Natur illusorisch. Als Selbstbewusstsein und als Entäusserung des Selbstbewusstseins gefasst, verlieren Mensch und Natur ihre reale, konkrete Beschaffenheit. *„Da nun nicht der wirkliche Mensch, darum auch nicht die Natur – der Mensch ist die menschliche Natur –, als solcher zum Subjekt gemacht wird, sondern nur die Abstraktion des Menschen, das Selbstbewusstsein, so kann die Dingheit nur das entäusserte Selbstbewusstsein sein“* (S.116)

Die Dingheit, die bei Hegel das Wesen der objektiven Welt, der Natur ausmacht, hat als Entäusserung des Selbstbewusstseins im Gegensatz zum realen Ding nichts Selbständiges oder Wesentliches an sich. Als vom Selbstbewusstsein gesetzt ist sie nur Bestätigung des Akts des Setzens. Die Bewegung des Selbstbewusstseins als Tätigkeit der Entäusserung und Aneignung seiner selbst, auf die Hegel die Entfremdung und deren Aufhebung reduziert, verleiht der Dingheit für einen Augenblick die Rolle eines selbständigen, wirklichen Wesens. Das Negative des Gegenstandes als Dingheit hat aber für das Selbstbewusstsein nicht nur eine negative, sondern auch eine positive Bedeutung. Diese liegt in der Bestätigung, die es dadurch erfährt, dass es den Gegenstand als die Entäusserung seines eigenen Wesens weiss. Durch die Wiederaneignung des unter der Bestimmung der Entfremdung erzeugten gegenständlichen Wesens wird nicht nur die Entfremdung, sondern auch und vor allem die Gegenständlichkeit aufgehoben, da sich der Ge-

genstand, der nur in der Form der Abstraktion des Dings gesetzt ist, dem Bewusstsein als Inhaltsloses, Verschwindendes darstellt.

**«Die „Phänomenologie“ beschreibt
daher nach Marx nicht den
Selbsterzeugungsprozess des realen Men-
schen, sondern den
Entstehungsprozess des von den
realen Verhältnissen
abstrahierenden Geistes»**

Für den als geistiges Wesen, als Selbstbewusstsein aufgefassten Menschen, ist das Anstössige bei der Entfremdung die Gegenständlichkeit. In der Aufhebung der Gegenständlichkeit ist das Selbstbewusstsein in seinem Anderssein bei sich. *„Darin liegt einmal, dass das Bewusstsein – das Wissen als Wissen – das Denken als Denken – unmittelbar das andere seiner selbst zu sein, Sinnlichkeit, Wirklichkeit, Leben zu sein vorgibt – das im Denken sich überbietende Denken.“* (S.120) Durch das abstrakte Aufheben der Gegenständlichkeit bildet sich das Denken ein, Sinnlichkeit, Wirklichkeit zu sein und indem es seine Tätigkeit für sinnliche Tätigkeit hält, glaubt es dadurch seinen Gegenstand auch in der Wirklichkeit überwunden zu haben. Bereits in der „Phänomenologie“ sieht Marx den „unkritischen Positivismus“ und den ebenso „unkritischen Idealismus“ der späteren Hegelschen Werke im Keim vorhanden, weil die Aneignung der Wirklichkeit nur als Gedanken und Gedankenbewegung in der Abstraktion vor sich geht, als „philosophische Auflösung und Wiederherstellung der vorhandenen Empirie.“ (S.112)

Die Wurzel des nur scheinbaren Kritizismus Hegels sieht Marx darin, dass die zu einem Gedankenmoment gewordene Gegenständlichkeit, die der selbstbewusste Mensch (das Selbstbewusstsein) als Selbstentäusserung erkannt und aufgehoben hat, in ihrer entäusserten Gestalt bestätigt und als sein wahres Dasein ausgegeben wird. Diese Selbstbejahung seiner in seinem Gegenstand nimmt Marx zum Anlass, die eigentümliche Rolle zu erklären, die die Negation der Negation in Hegels Philosophie spielt. *„Bei Hegel ist die Negation der Negation daher nicht die Bestätigung des wahren Wesens, eben durch die Negation des Scheinwesens, sondern die Bestätigung des Scheinwesens oder des sich entfremdeten Wesens in seiner Verneinung oder die Verneinung dieses Scheinwesens als ei-*

nes gegenständlichen, ausser dem Menschen hausenden und von ihm unabhängigen Wesens und seine Verwandlung in das Subjekt.“ (S.121) In der abstrakten Auffassung des Aktes der Selbstvergegenständlichung wird die entfremdete Wesenswirklichkeit des Menschen zum blossen Gedanken, zu ihrem inhaltslosen und unwirklichen Ausdruck, zur Negation. „Die Aufhebung der Entäusserung ist daher ebenfalls nichts als eine abstrakte, inhaltslose Aufhebung jener inhaltslosen Abstraktion, die Negation der Negation.“ (S.124) Die konkrete Tätigkeit der Selbstvergegenständlichung des Menschen wird bei Hegel zur Tätigkeit schlechthin verkehrt, zur absoluten Negativität. Der Inhalt dieser abstrakten Tätigkeit ist ein durch die Abstraktion von der Wirklichkeit erzeugter Inhalt, die gegenüber jedem Inhalt gleichgültig gewordenen logischen Kategorien. Marx spricht diesen Sachverhalt prägnant aus, wenn er die Hegelsche Logik als das „Geld des Geistes“ bezeichnet.

Die Scheinaufhebung der Gegenständlichkeit und die Zurückführung der geschichtlichen Entwicklung auf das Denken bestimmt Marx zufolge den idealistischen Charakter der Hegelschen Dialektik, die er kritisiert und materialistisch umarbeitet. *„Indem Hegel die Negation der Negation der positiven Beziehung nach, die in ihr liegt, als das wahrhaft und einzig Positive, der negativen Beziehung nach, die in ihr liegt, als den einzig wahren Akt und Selbstbestätigungsakt des Seins aufgefasst hat, hat er nur den abstrakten, logischen, spekulativen Ausdruck für die Bewegung der Geschichte gefunden, die noch nicht wirkliche Geschichte des Menschen als eines vorausgesetzten Subjekts, sondern erst Erzeugungsakt, Entstehungsgeschichte des Menschen ist.“* (S.110) Weil in der Negation der Negation Hegels das Negierte nicht aufgehoben, sondern bestätigt wird, weil die Vernunft sich nicht durch Aufhebung der Unvernunft bestätigt, sondern in der Unvernunft bei sich selbst ist, kann es für Hegel keinen realen Fortschritt geben.

Marx kritisiert die Hegelsche Dialektik vom Standpunkt der Klasseninteressen des revolutionären Proletariats aus. Dieser Standpunkt erfordert, wie wir bereits gesehen haben, nicht nur die theoretische Negation der bestehenden Verhältnisse, in denen das Privateigentum und als notwendige Folge davon die entfremdete Arbeit vorhanden sind, sondern auch deren „praktische Umwälzung“. Dass eine Theorie,

aus der sich Strategien für eine „praktische Umwälzung“ der bestehenden gesellschaftlichen Verhältnisse ableiten lassen, durchaus Folgen zeitigen kann, wenn sie „die Massen ergreift“, haben insbesondere die russische und die chinesische Revolution unter Beweis gestellt. Die Erwartung jedoch, dass sich auf der Grundlage des „wahren menschlichen Eigentums“ eine Gesellschaft von freien Menschen errichten lasse, ist bis auf den heutigen Tag eine Utopie geblieben.

Anmerkungen

1) Beim vorliegenden Text handelt es sich um die dreitägige Hausarbeit des Autors, die er 1976 im Rahmen seines Studiums im Nebenfach Philosophie an der Universität Zürich bei Professor Rudolf Meyer verfasst hat. Wie es damals um die Gedankenfreiheit bestellt war, für die sich Professor Meyer eingesetzt hat, lässt sich aus den Ficheneinträgen der Bundespolizei über den Autor entnehmen, z.B. dem vom 27.2.1974 : „M. meldet, die Sitzung sei heute um halb eins im Philosophischen Seminar. H. wird kommen.. Spediert: 2 Ex. BA, 1 Ex. NDKP

2) Karl Marx, Pariser Manuskripte, in: Texte zu Methode und Praxis, Reinbek 1968. Im Folgenden werden bei Zitaten nur noch die Seitenzahlen angegeben.



3. Philosophie als Besinnung auf den Menschen

„Philosophie ist Besinnung auf den Menschen, auf sein Woher, Wozu und Wohin. Sie beginnt mit den Vorsokratern. Von Sokrates wird überliefert, dass er die Menschen mit seinen Fragen zuerst aufgeregt und dann angeregt hat, selber über diese Fragen nachzudenken. Wenn sie dann mit ihrem Latein beziehungsweise Griechisch am Ende waren, hat er jeweils gesagt: Auch ich weiss, dass ich nichts weiss. Wir stehen mit unseren philosophischen Fragen immer am Anfang. Und dennoch gehört dieses Fragen zum Wesen des Menschen, das uns von den Tieren unterscheidet.“

Diese philosophische Selbstbesinnung auf den Menschen, die in der Antike begonnen hat, wurde durch die Scholastik in die Neuzeit vermittelt und selber durch die Wissenschaft immer weiter vertieft. Allerdings seien wir heute an einem Punkt angelangt, an dem wir glauben, mit der Wissenschaft alle Fragen beantworten zu können, so dass sich Philosophie als Besinnung auf den Menschen erübrige. *„Das aber ist, wie Professor Studer sagen würde, menschliche Arroganz. Denn die Besinnung auf den Menschen schliesst immer auch die Frage nach dem richtigen Leben mit ein und damit auch die Frage nach der Freiheit des Menschen. Aus dieser Freiheit heraus kann er sich in eigener Verantwortung für das Gute, aber auch für das Böse entscheiden.“*

Für diejenigen, die in ihrer Jugend auch in scholastischer Philosophie unterrichtet wurden, ist dieses Buch ein Rückblick in vergangene Zeit. *„Auch mir erging es zunächst so, als ich nach 45 Jahren noch einmal in meinen Aufzeichnungen geblättert habe, die ich als Student des Kollegiums im Schuljahr 1967/68 von Professor Studers Philosophievorlesungen angelegt habe. Als ich mich dann aber eingehender damit zu beschäftigen begann, habe ich gemerkt, dass vieles, was heute in der Philosophie an elegantem Unsinn geboten wird, weit hinter dieses Déjà-vu zurückfällt.“* So sei zum Beispiel der Substanzbegriff, der der Auffassung der menschlichen Person in der scholastischen Philosophie als „vollständiger Einzelsubstanz geistiger Natur“ zugrunde liegt, ein ganz anderer als jener, der den Menschen zum alleinigen Objekt der Naturwissenschaft degradiert und ihm das Wertvollste, was er besitze, nämlich seine Freiheit abspricht, wie dies zum Beispiel heute in der Hirnforschung der Fall sei. *„Auch die wissenschaftliche Soziologie und Psychologie ver-*

kommt zu einer blossen Sozialtechnologie, wenn das Individuum auf seine blosse Funktion in mehr oder weniger globalisierten Systemzusammenhängen reduziert wird.“ Als Person sei der Mensch auch auf die Gemeinschaft ausgerichtet, die mehr sei als die Summe der Individuen, aus der sich diese zusammensetzt. Die Kolonisierung der Lebenswelt durch immer komplexer werdende Systeme und die Individualisierung als angebliches Schicksal des modernen Menschen vermöge ihn auch in Zukunft nicht daran zu hindern, als Person aktiv aus der Gemeinschaft heraus und im Interesse dieser Gemeinschaft auf seine Lebenswelt Einfluss zu nehmen.“

„Erst im Rückblick ist mir klar geworden, wie stark mein eigenes Menschenbild durch Professor Studers Philosophievorlesungen geprägt worden ist, ohne dass ich mir dessen bewusst war. Aus diesem Grunde habe ich mich entschlossen, die Abschrift meiner Aufzeichnungen als Buch herauszugeben und dieses zum 350 Jahre Jubiläum meiner ehemaligen Schule zu widmen, an der Professor Studer von 1945-1981 als Philosophielehrer tätig war. Möge die Philosophie als der Antike entsprungene, durch die Scholastik vermittelte und in der Neuzeit wissenschaftlich vertiefte Besinnung auf den Menschen und damit auch als Schule der Freiheit dem Kollegium Spiritus Sanctus auch in den kommenden Jahren erhalten bleiben“, erklärte Guido Hischer am Ende seiner Buchpräsentation. (Regional Zeitung Aletsch-Goms, 23. November 2012 und Walliser Bote, 10. November 2012).



4. Unterwegs im Denken und Tun

Vorwort

Der Titel „Nicht nur in Indien gibt es heilige Kühe“, den ich den hier veröffentlichten und im Schuljahr 1967/68 gehaltenen Philosophie-Vorlesungen von Professor Eligius Studer (1916-1993) am Kollegium Spiritus Sanctus in Brig gegeben habe, stammt aus einem der Exkurse, mit dem er nicht bloss dem damaligen Zeitgeist Rechnung getragen hat. Vielmehr spricht er damit, so liesse sich rückblickend sagen, den Strukturwandel innerhalb der katholischen Kirche an, den das Zweite Vatikanische Konzil (1962-1965) einzuleiten versucht hat.

Die Unruhe, die damals einen Teil der studierenden Jugend erfasst hat, ist ihm als aufgeschlossenem Lehrer nicht entgangen. Gewiss hat er es bedauert, dass einige seiner aufmerksameren Schüler ein besonderes Interesse an existenzialistischen, neomarxistischen und nihilistischen „Weltanschauungen“ an den Tag zu legen begannen. Dies mag seine Antipathie oder vielleicht auch Hassliebe gegenüber Sartre erklären, der jeweils als Prügelknabe herhalten musste, wenn seine engagierteren Studenten,

ihn mit ihren Fragen nach dem Existenzialismus wieder einmal allzu sehr genervt hatten. In der „russischen Philosophie“ war er als katholischer Philosophieprofessor weiss Gott bewandert genug, um z.B. auch noch die sogenannte „Affentheorie“ gegen den Materialismus ins Feld zu führen, weil auch diese wie so viele anderen Theorien mit dogmatischem Anspruch wissenschaftlich bereits überholt war.

Ich kenne nur einen seiner früheren Studenten, der Philosoph geworden ist. Mit Heidegger denkend und über ihn hinausdenkend hat er später zumindest eine gewisse Zeit lang von sich nicht unbescheiden behauptet, er - und nicht etwa Heidegger - sei der wahre „Nationalsozialist“ unter den Philosophen. Aus einer planetarischen Perspektive heraus gedacht und den drohenden Menschheitstod vor Augen, gehe es heute darum, eine wirkliche „Diktatur der Vernunft“ zu errichten, um das Schlimmste vielleicht noch abwenden zu können. Immer, wenn Nietzsches „Abgrundgemeinschaft“ philosophisch heraufbeschworen wird, darf auch das tröstende Hölderlinwort nicht fehlen: „Wo aber Gefahr ist, wächst das Rettende auch.“



Guido Hischier fasste seine Aufzeichnungen, die er während des Philosophieunterrichtes von Professor Eligius Studer im Kollegium Spiritus Sanctus sammelte, zu einem Buch zusammen. Links: die originalen Aufzeichnungen. Rechts: Guido Hischier während der Buchpräsentation.

Es besteht heute kein Zweifel daran, dass die Menschheit sich selber zerstört, wenn sie in blinder Habgier ihre eigenen Lebensgrundlagen in immer rasanterem Tempo weiter untergräbt. Es bedarf dringender und auch weiterreichender Massnahmen als bisher, um diesen destruktiven Trend in Richtung zunehmender Entropie der Weltgesellschaft zu stoppen und gegebenenfalls umzukehren. Der Zweck heiligt aber die Mittel nicht, wenn diese in höchstem Masse verwerflich sind.

Mit Hitler und Goebbels als Vorbildern oder auch mit Stalin oder Mao hätte schon damals keiner mehr kommen müssen, um Professor Studer davon zu überzeugen, dass die Unterdrückung der Freiheit des Denkens unter dem Diktat irgendeiner Heilslehre ein notwendiges Mittel sei, um der „vernunftlosen Masse“ zum verordneten Glück zu verhelfen. Er hätte dann wohl mit jenem Salz geantwortet, der über ganze Studentengenerationen hinweg kolportiert worden ist: „Ja, wenn du so argumentierst, dann leck mir!“ Dieser Ausspruch erinnert nicht ganz zufällig an ein anderes berühmtes Diktum, mit dem sich Sachsen’s letzter König aus der Politik verabschiedet hat: „Macht euren Dreck alleine!“ Sein Bruder war Professor in Fribourg, wo Eligius Studer von 1941 bis 1945 Philosophie studierte.

Übrigens kann man auch das „Führerprinzip“ direkt aus der guten alten jesuitischen Tradition innerhalb der katholischen Kirche selbst übernehmen. Neben Ignatius von Loyola, der ein Heiliger werden wollte, weil er nach einem Sturz nicht mehr Kriegsheld werden konnte, wären damals die etwas zeitgemässeren Kultfiguren z.B. die Generäle Franco und Pinochet gewesen, mit denen die katholische Kirche kollaborierte. Und dies in völligem Gegensatz zu den Befreiungstheologen, die von Rom aus bekämpft worden sind. Es wäre in der Tat eine Schande für einen Philosophen, wenn er nicht versuchte, den Gedanken der „ewigen Wiederkehr“ aus sich selbst heraus zu Ende zu denken, anstatt zu glauben, dass er sich auf die Internationale der Verbrecher gegen die Menschlichkeit berufen müsse, um diesem Gedanken Geltung zu verschaffen. Vom Pathos des Philosophen bliebe dann nichts mehr übrig als eine verzerrte Polemik, die sich nicht nur gegen ihn selbst richtete, sondern auch die Grundfrage verfehlte, auf die seine Philosophie vielleicht eine Antwort geben könnte: Warum gibt es

überhaupt das Böse in der Welt und nicht vielmehr nur das Gute, das Wahre und das Schöne? Schon Augustinus, ein ebenso grosser Denker wie auch Sünder, hat das menschlich Unheilbare zum Hauptmotiv seiner Wirklichkeitsdeutung erhoben.

Der These des Philosophen Karl Marx, die 1968 in den Vordergrund der Diskussion rückte, dass es nicht nur darauf ankomme, die Welt verschieden zu interpretieren, sondern auch zu verändern, hätte Professor Eligius Studer voll und ganz zugestimmt. Die Frage für ihn bestand allerdings darin, wie dies geschehen soll. Die vom Stalinismus wie auch vom Nationalsozialismus unternommenen Versuche, einen „neuen Menschen“ oder gar „Herrenmenschen“ zu schaffen, waren ihm zutiefst zuwider und zwar nicht etwa deshalb, weil er sich mit dem „alten Menschen“ begnügte. Denn der „neue Mensch“ erliegt, ohne selbst zu denken, leicht der Gefahr, eine neue Heilslehre zu übernehmen - „genauso wie Wir, die ohne eigenes Denken das Christentum übernahmen“. Dieses eigene Denken lebte er seinen Studenten exemplarisch vor, ohne es gegenüber theologischen und religiösen Fragen abschotten zu wollen.

„Das Ende aller Philosophie ist das Wissen, dass wir glauben müssen“. Der Gottesglaube war für ihn zwingend. Ob nun einer an einen persönlichen Gott glaubt oder an „Gott in allen Dingen“, tut nichts zur Sache, wenn es darum geht, sich auf philosophischem Weg Klarheit über die letzten Fragen zu verschaffen, mit denen sich in der Tat auch jedes Philosophieren selbst aufhebt. Kant liebte es zu sagen, man kann nicht Philosophie, sondern nur Philosophieren lernen. Das in aller Metaphysik waltende Theologische als Frage aller Fragen zum Vorschein zu bringen, war ein Grundanliegen des Philosophierens von Professor Studer. Dass es so etwas wie eine absolute Wahrheit gibt, war seine felsenfeste Überzeugung und dass es immer und überall auf der Welt Menschen gibt, die nach dieser Wahrheit suchen, war für ihn eine Tatsache.

Diese Wahrheitssuche ist der Fixpunkt, gewissermassen die Nabe, um die sich das Weltrad der Metaphysik in der Philosophie seit ihren Anfängen dreht. Auch der Chefmechaniker unter den Metaphysikern, Leibniz, dem wir die Infinitesimalrechnung verdanken, kam nicht darum herum, die Frage aller Fragen zu stellen: Warum ist überhaupt etwas und nicht vielmehr nichts? Erst Kant hat dann das, was die Welt im

Innersten zusammenhält, in das „Ding an sich“ verbannt, jenes umstrittene Unbekannte, über das wir angeblich nichts wissen können, ausser dass es für uns immer ein Rätsel bleiben soll.

Professor Studer hat die Geschichte der Philosophie von seinem eigenen Verständnis des Welterkenntnisproblems aus kommentiert und diese seinen Studenten auf anschauliche und klare Weise nahezubringen versucht mit dem Ziel, in ihnen selbst die Freude am Philosophieren zu wecken. Ich habe ihn als einen Lehrer erlebt, der mit offenen Karten gespielt hat, was seinen eigenen Standpunkt betraf und der unbequeme Sachverhalte, auf den ihn kritische Studenten gelegentlich hingewiesen haben, nicht einfach autoritär negiert hat. Im Gegenteil, sie haben ihm zu denken gegeben. Seine Philosophie stand nicht im Dienste der Theologie.

Mit den „heiligen Kühen“ waren natürlich jene gemeint, die schon damals auf den Weidegründen der Traditionalisten innerhalb der katholischen Kirche grasten. Die Anerkennung der Religions- und Gewissensfreiheit durch das Zweite Vatikanische Konzil war für diese eine modernistische Häresie. Ob und in welchem Masse sie dies war, darüber wurde damals auch im Kollegium Spiritus Sanctus heftig diskutiert. Um die Frage, ob man nicht lieber unter sich hätte bleiben sollen, statt nun mit den Nichtkatholiken („Schismatikern“), Nichtchristen („Heiden“), Juden („Juden“) und sogar den Atheisten („Kommunisten“) in einen Dialog zu treten, war es nicht besser bestellt.

Religions- und Gewissensfreiheit als „Pest des Liberalismus“ bedeutete z.B. für mich konkret, dass ich die „Weltwoche“ wieder abbestellen musste, weil ich diese „eigenmächtig“ abonniert hatte. Oder dass ich aus dem Kollegium Spiritus Sanctus dann sogar „entfernt“ werden sollte, weil ich es gewagt hatte, mich auf eben diese Glaubens- und Gewissensfreiheit berufend, dem Gottesdienstzwang zu widersetzen. Der „Boss“, wie die Studenten den damaligen Rektor des Kollegiums nannten, kam allerdings nicht mehr dazu, seine dritte und letzte Verwarnung öffentlich bekanntzugeben, weil dieser Zwang kurzfristig und für viele überraschend inzwischen aufgehoben worden war. Damit war aber auch ein wichtiger Pfeiler des von ihm sehr autoritär praktizierten Disziplinierungssystems gefallen. Auf alle Fälle war der traditionsbedingte klerikalfaschistische Alptraum von einem Staat, der als verlängerter

Arm der Kirche dafür sorgen sollte, dass sich fundamentalistische Glaubenswahrheiten öffentlich durchsetzen, oder dann wenigstens von einer Staatschule, die die Jugend mit diesen Wahrheiten indoktriniert, endlich vorbei: Es dämmerte Laizität.

Das Kollegium Spiritus Sanctus hat damals mit dem Neubau ein modernes Kleid bekommen; und auch der Ungeist, der in den alten Gemäuern gelegentlich noch sein fundamentalistisches Unwesen getrieben hatte, vermochte den Regimewechsel nicht zu überdauern. Aus diesem Regimewechsel sind anfangs der 1970er Jahre nicht nur neue Formen der Mitbestimmung, sondern auch die neue politische Bewegung „Kritisches Oberwallis“ (KO) mit seiner Zeitung „Rote Anneliese“ hervorgegangen.

Dass ich die Vorlesungen von Professor Studer im Jahre 1968 Satz für Satz aufgezeichnet habe, ist rückblickend wohl nicht so sehr darauf zurückzuführen, dass ich ein besonders fleissiger und strebsamer Schüler sein wollte. Die Beschäftigung mit der Philosophie, mit der er mich vertraut machte und mein Interesse daran, waren für mich eher eine Art Selbsttherapie, um mich von dem oben erwähnten Alptraum zu befreien, der meinen eigenen Traum von einem angstfreien und selbstbestimmten Leben zunichte zu machen drohte. Als mir vor kurzem diese Aufzeichnungen seiner Vorlesungen in die Hände gerieten und ich darin zu lesen begann, bereiteten mir diese nicht nur Vergnügen, sondern ich war auch dankbar, dass ich ein Gymnasium besuchen konnte, in dem ich auch so vortrefflichen Lehrern begegnet bin, wie Professor Studer einer war: Streng in seiner Logik, liebenswürdig im Umgang und als Philosophielehrer sorgsam darauf bedacht, seine Studenten nicht nur zu lehren, selbst zu denken, sondern ihnen dieses eigene Denken auch zu ermöglichen in einer Zeit, in der dies nicht selbstverständlich war.

Schluss

Nach dem Assoziationsgesetz gehören Goethe und Schiller zusammen. Goethe hat gesagt: *„Wäre nicht das Auge sonnenhaft, nie könnte es die Sonn' erblicken.“* Den wissenschaftlichen Beweis dafür hat er in seiner Farbenlehre erbracht. Schiller hat gesagt: *„Der Mensch ist frei, ist frei, und wäre er in Ketten geboren.“* Der praktische Beweis dafür wird jeden Tag überall

auf der Welt durch die freie Tat des denkenden Menschen erbracht.

Wir sind in unserem Denken und Tun immer unterwegs und es ist noch lange nicht alles vollbracht. Mit dem Stoff sind wir nur knapp durchgekommen, weil wir auch viel diskutiert haben. Das war aber auch wichtig, weil man nicht einfach nur passiv aufnehmen soll, wenn man überhaupt etwas aufnimmt, sondern aktiv Stellung beziehen soll.

Damit sind wir von der ersten und zweiten Rudiment über die Grammatik-, Syntax-, Humanitäts- und Rhetorikkasse am Ende der ersten Philosophie (prima philosophia) angelangt. In der zweiten Philosophie der Maturaklasse wird es Gelegenheit geben, mit Professor Leopold Bortner weiter zu diskutieren, falls dies einen interessiert. Er vertritt den thomistischen Realismus in der Nachfolge Emil Brunners. Das Verhältnis zwischen Theologie und Philosophie ist aber bei diesen anders als bei uns. Wenn einer z.B. nicht beten kann oder will, auch

wenn er dies vielleicht müsste, spricht das nicht gegen seine Vernunft. In der Theologie geht es um die Auslegung von Glaubenswahrheiten, vor allem aus der Offenbarung. Die Philosophie befasst sich mit den Möglichkeiten und Grenzen der Wahrheitsfindung mit den Mitteln des menschlichen Intellekts. Hier soll und darf es keinen Zwang geben.

Die offizielle These an der Schule hier ist bekannt: „Wer die Stimme der Dichter und Denker nicht vernimmt, ist ein Barbar, er sei auch, wer er sei!“ Die Gegenthese dazu wäre die Antwort auf die Frage: „Warum fangen wir Barbaren nicht endlich auch selber zu denken an?“

(Auszug aus: Guido Hirschier: Nicht nur in Indien gibt es heilige Kühe, Brig 2012, S. 8 – S.12 und S. 290)



Der missbrauchte Chorknabe

5. Das Menschenbild des Existentialismus:

Kierkegaard, Heidegger, Sartre

Der Protest der Existenzphilosophie richtete sich gegen die Vermassung des modernen Menschen, aber auch gegen die ganze bisherige Essenz- oder Wesensphilosophie. Sie konnte mit dem Menschenbild, das aus einer vorgegebenen Ordnung abgeleitet worden war, der Vermassung nichts mehr entgegenhalten. So kam es zum **Nihilismus**.

Der Protest gegen die **Vermassung** ist berechtigt. Wir leben in einer Zeit fortschreitender Vermassung. Immer mehr vom menschlichen Leben wird verstaatlicht, kollektiviert, zentralisiert und jedes Mal wird dem Menschen etwas an Verantwortungen abgenommen. Der Staat nimmt uns alle diese Verantwortungen ab. Z.B. gegen alles wird der Mensch von Kindheit an versichert. Diese Kollektivierung nimmt dem Menschen Freiheit und er muss auch einen Teil seiner Verantwortungen abtreten an das Kollektiv. Damit meinen die Existentialisten den Staat, die Gewerkschaften, die Genossenschaft, Aktiengesellschaft, Club, Verein. Der Einzelne verliert damit einen Teil seiner Singularität.

Diese Vermassung wird vorangetrieben durch das **Streben nach Gleichheit** (des Besitzes, Lohnes, sozialen Standes, im kollektivistischen Staat durch die klassenlose Gesellschaft). Gleichheit bedeutet, dass keiner mehr den anderen überragen will, um dadurch zu einem grösseren Ansehen und Einkommen zu gelangen, da er nun ja die anderen nicht mehr übersteigen kann, weil die Tendenz ist, dass alle auf gleicher Stufe stehen. Es lohnt sich nicht mehr, aus der Masse hervorzuragen. Bis jetzt durfte einer hervorragen, konnte dies sogar. Die Vermassung wird aber auch durch das **Streben nach Macht** (wirtschaftliche und politische) vorangetrieben. Der Einzelne ist zu schwach, um seine Ziele zu erreichen. Es kommt zu Zusammenschlüssen, besonders der Arbeiter in den Gewerkschaften. Durch die grosse Zahl können sie durch Streik etc. zur politischen und auch wirtschaftlichen Macht kommen. Aber auch das **Streben nach Sicherheit** hat zur Vermassung geführt. Es wurden Versicherungen aller Art aufgebaut. Der Mensch ist von Geburt bis zum Tode versichert gegen alles. Die Vermassung besteht darin, dass jetzt der Versi-

cherer befiehlt und er nimmt neben Geld auch einen Teil der Freiheit des Einzelnen.

Die **Existenzphilosophie** will dem Menschen sagen, dass er zwar viel gewinnen kann durch die Kollektivierung, doch kann er dabei sein Wert-vollstes verlieren, nämlich die Freiheit, die Unabhängigkeit. Der Einzelne soll sich wehren gegen die Vermassung: „Was nützt es dir, wenn du alles gewinnst, dich selbst aber verlierst“. Jeder Mensch soll sein Leben auf seine Art und nach seinen Plänen aufbauen können. Es geht den Existenzphilosophen um die Rettung der Person, des Individuums, vor dem Untergang in der Masse. Ihr **Protest gegen die Vermassung** hat wohl seine Berechtigung, aber er ist zu radikal. Sogar die Gemeinschaft der Familie wird negiert. Das ist aber eine Art geistiger Anarchie.

Bis jetzt galt das Philosophieren besonders der essentia, der Wesenheit, dem metaphysischen Gehalt, dem inneren Kern der Dinge, bei Platon dem Urbild, bei Aristoteles der göttliche Idee, die wir mit der Vernunft, der Ratio, erkennen. Die Philosophie war rationalistisch. Den Höhepunkt erreichte dieser Rationalismus im **Idealismus Hegels**: Alles Denken ist Entwicklung einer einzigen absoluten Idee, das sich von der These über die Antithese zur Synthese vollzieht. Alles ist nur mehr Gedanke, Idee. In der Essenzphilosophie wird der Mensch als vernünftiges Sinneswesen definiert. Diese Definition gilt für alle Menschen. Der konkrete, wirklich existierende Mensch wird dabei vergessen und seine **Existenz wird vernachlässigt**. Es gibt bei ihm nicht nur die Ratio, sondern auch Gefühle, Freude, Ekel etc. Diese lassen sich nun nicht mehr rationalisieren. Darum wird die Ratio gestrichen. Irrationale Kräfte treten nun an die Stelle der Vernunft. Diese meine Existenz erkenne ich nicht in einem abstrakten Denken, das wie die Ratio statisch ist, sondern aus dem Gefühl, dem Erlebnis, der jeweiligen Stimmung (Ekel), aus der Erfahrung und Empfindung heraus. Aus all diesem, das ich nicht mit der Ratio angeben kann, erkenne ich die Existenz.

5.1 Kierkegaard

Leben

Angefangen mit dieser neuen Existenzphilosophie hat Sören Kierkegaard (1813-1855), in Kopenhagen als Sohn eines reichen Kaufmanns geboren. Der Vater war strenggläubiger Protestant und hat im Christentum nur das Schwere, das Kreuz gesehen wegen schwermütiger Anlage. Er veranlasste Sören zum Theologiestudium. Sören übernahm nie ein Amt, studierte weiter Philosophie und lebte von der Erbschaft und dem Ertrag seiner Bücher. Alle Familienmitglieder waren überzeugt, dass irgendein geheimnisvoller Fluch auf der Familie lastete. Der Vater führte dies zurück auf ein Erlebnis in seiner Jugend. Er verfluchte einmal Gott in einem Depressionszustand. Er behielt dies für sich und offenbarte es Sören nach Abschluss seines Studiums. Sören schreibt, infolge dieses Schuldbekenntnisses seines Vaters sei ein Erdbeben durch seine Seele gegangen. Er trennte sich darauf vom Vater und der Familie. 1840 durchlebte er eine zweite grosse Erschütterung durch seine Verlobung und seine Entlobung im folgenden Jahr mit Regine Olson. Er nennt drei Gründe für die Entlobung: Erstens hatte er sich verpflichtet, die Schuld des Vaters zu sühnen. Zweitens sei das Glück der Ehe mit der Bestimmung des christlichen Lebens nicht vereinbar. Und schliesslich fehle ihm die tierische Bestimmung des Menschen. Manche führen dies darauf zurück, dass Kierkegaard irgendwie vom Manichäismus angesteckt worden ist. Dieser kennt nur zwei Prinzipien, das Gute und das Schlechte. In sich schlecht und daher verwerflich ist alles Körperliche. Die Manichäer erklären daher auch die Ehe als schlecht.

Aus dieser Geistesverfassung heraus entstand sein **radikaler Kampf gegen die offizielle dänische Kirche**. Er machte ihr den Vorwurf, sie habe das echte Christentum verraten. Es sei eine Religion der Mittelmässigkeit für Diebe und Kuppler geworden. Schuld daran seien die Geistlichen selber, weil es ihnen nicht um die Seelsorge gehe, sondern um ihre Familie. Sie lebten ein Leben der Behaglichkeit, behauptete er in Kampfschriften, die er in Kopenhagen verteilte. Er forderte von den Leuten den Austritt aus der Kirche. 1855 brach er zusammen und verweigerte die kirchlichen Sakramente, da er seiner Auffassung und seinem Denken treu bleiben wollte.

Lehre

In seiner Lehre befasste sich Kierkegaard mit den Themen Existenz, Wahrheit und dem Verhältnis zwischen Person und Masse. Der **Begriff der Existenz** wurde zum ersten Mal von ihm geprägt. Er bedeutet nicht nur konkretes Dasein oder Denken, sondern auch subjektives und waches Dasein. Mit „**konkretem Dasein**“ wendet er sich gegen Hegel, da sich dieser nur um das Allgemeine und nicht um den Einzelnen kümmert. Für Hegel ist der Mensch Idee, abstrakte Wesenheit. Er kümmert sich nicht um eine konkrete Existenz. Darum hat er in seiner Philosophie nichts über Sorge, Angst, Überdross, Langeweile, Schwermut, Verzweiflung gesagt. Dies sind aber alles Existenzweisen des Menschen, Erlebnisse, die man in der abstrakten Philosophie nicht findet. Man hat hier den wirklichen Menschen in seiner Existenz nie betrachtet, man sah nur sein Wesen. Kierkegaard will nun die ganze Philosophie auf konkretes Denken zurückführen.

Unter Existenz versteht er aber auch „**subjektives Denken**“. Um zu erfahren, was wir sind, müssen wir die Ratio streichen und die **Innerlichkeit** muss an ihre Stelle treten. Zum Philosophieren braucht es Gefühl, Phantasie und viel Leidenschaft. Es ist unmöglich, über die menschliche Existenz nachzudenken, ohne in Leidenschaft zu geraten. Existenz bedeutet aber auch „**waches Denken**“. Er will den Menschen wecken. Nach ihm kommen die meisten Menschen nie zum Erwachen, denn sie stellen sich nie die Frage, was menschliches Sein ist. Ein schlafender Mensch ist für ihn der, welcher auf das Denken verzichtet, nicht existiert, sondern vegetiert. Der Mensch muss den **Mut zur Frage** haben: Welches ist meine Lage vor dem Sein? Das beste Erweckungsmittel ist die **Angst**. Sie gehört zum Wesen des Menschen, er bringt sie nie weg. Die Angst soll uns dazu bringen, dass wir erwachen. Wenn wir die Angst durchhalten, kommen wir zur Existenz. Weil die Angst aber Schmerz bereitet, flieht der Mensch ins Vergnügen. Z.B. Alkohol betäubt die Angst. Wir fliehen in die Masse, weil die Angst vor allem in der Einsamkeit zum Vorschein kommt. Auch die laute Musik von heute soll die Angst übertönen. Die moderne Musik verhilft zur Flucht aus der Wirklichkeit. Wir können wohl die Angst los werden für ein paar Stunden, nicht aber ganz.

Woher kommt die Angst?

Kierkegaard geht zurück auf die **Erbsündenlehre Luthers**. Die menschliche Natur ist durch die Erbsünde vollständig ruiniert. Wir sind deshalb ausserstande, die Wahrheit zu erkennen. Alles ist Irrtum. Was wir tun, ist nur Sünde, da der Wille verderbt ist. Wenn ich mein Leben auf dem Glauben aufbaue, kann ich vom Diesseits zum Jenseits gelangen. Wir können aber im Denken nie zu Gott gelangen. Wir müssen uns nun blindlings auf den Glauben stürzen. Der **Sprung in den Glauben** ist Wagnis, da ich nicht weiss, ob ich überhaupt ankomme. Mit dem Wissen kann ich die Distanz nicht überbrücken. Das ist die Unruhe des Glaubens: „Ich darf nicht daran denken, wie mir zu Mute wäre, wenn Gott nicht wäre.“ Wir haben keine rationale Brücke hinüber, keinen Gottesbeweis, darum bleibt diese Unsicherheit und Angst. Der Mensch soll aber dennoch dieses Wagnis eingehen. Das Risiko des Glaubens ist sogar geringer als das Risiko des Unglaubens. Wenn einer den Glauben wagt, gewinnt er vielleicht alles. Einer, der nicht glaubt, verliert sowieso alles, falls etwas existiert nach dem Tode. Der Glaubende verliert noch weniger, wenn nichts existiert, da ja das Leben durch den Glauben einen Sinn erhält und es sich leichter leben lässt. Von unserem Standpunkt ist Glauben nicht ein Wagnis, da wir einen Gottesbeweis haben: Von der Schöpfung schliessen wir zurück auf die Ursache, Gott.

Nach Kierkegaard existiert nur der Mensch wirklich, der sich im konkreten, subjektiven und wachen Dasein und Denken befindet. Neben dem Begriff der Existenz befasst er sich auch mit dem **Begriff der Wahrheit**. Er lässt die objektive Wahrheit gelten, doch wichtiger ist ihm die subjektive. Die objektive Wahrheit liegt im Denken. Unsere Urteile sind wahr, wenn sie mit der Wirklichkeit übereinstimmen. Diese sachliche Wahrheit liegt in den Dingen und wir lesen sie heraus mit unserem Verstand. An der objektiven Wahrheit ist das Subjekt nicht beteiligt. Liebe, Hass, Gefühle haben keinen Platz. Die **subjektive Wahrheit** baut auf der objektiven auf. Diese ist nur Anfang. Die eigentliche Wahrheit liegt im Subjekt, d.h. wenn das Erkannte als Subjekt existiert. Subjektive Wahrheit ist nicht Einsicht, sondern **Tat, Bekenntnis**. Die Wahrheit liegt nicht fertig in den Dingen drin. Wahr ist der Mensch und nicht die Dinge. Wahr ist er, wenn er das, was er weiss lebt. Es ist eine **Philosophie des**

Aktivismus, ein ständiger Aufruf zum Wagen, Riskieren, sogar zum Abenteuer mit der Begründung: wer nichts wagt, sich für nichts entscheidet, verliert alles. Wer wagt, gewinnt alles. Wenn ich falsch wage, dann korrigiert mich das Leben mit Strafen, wenn ich nicht wage, hilft mir niemand, d.h. ich komme nie zum Existieren. Z. B. die Parabel vom barmherzigen Samariter. Einer fällt unter die Räuber und liegt verwundet. Dann kommen eine Anzahl Menschen vorüber. Alle sehen, dass der Mensch der Hilfe bedürftig ist. Alle haben also die objektive Wahrheit, stellen eine Tatsache fest. Ein einziger vollendet die Wahrheit, nur in einem kommt die objektive Wahrheit zum Abschluss, nämlich in dem wird sie auch subjektiv wahr, der dem Verwundeten hilft.

Kierkegaard will die Menschen auffordern, dass sie **die Wahrheit leben**. Bis jetzt war sie nur im Intellekt, nicht im Leben. Nur im Leben kann die Wahrheit verwirklicht werden. Die objektive Wahrheit kann gelehrt werden, nicht aber die subjektive. Diese kann nur vorgelebt werden. Ich soll aber nicht die anderen dazu bringen, mir nachzuleben, das wäre wieder Vermassung. Ich soll nur Möglichkeiten aufzeigen, wie eventuell die anderen die Wahrheit verwirklichen könnten in ähnlicher Weise, aber auf eigene Art. Dies gilt sowohl für die sittliche Wahrheit wie auch für die religiöse Wahrheit.

In der Religion glauben wir nicht an eine Lehre, sondern der Wirklichkeit des Lehrers, der den Glauben nicht nur predigt, sondern auch lebt. Der Glaube kommt zustande durch die Paradoxheit von Lehre und Leben. Im Glauben werde ich nicht geleitet von Einsichten, Erkenntnissen. Das Christentum ist ein Ärgernis: **Credo quia absurdum**. Glaube ist der verkörperte Widerspruch, d.h. wir können zum Glauben erst dadurch kommen, dass die Wahrheit des Glaubens voller Widersprüche ist, dass wir sie nicht verstehen, denn sie geht gegen alle menschliche Vernunft. Wäre die Wahrheit des Glaubens einsichtig, wäre es Wissen und wir könnten nicht mehr glauben. Man muss den Glauben aber so bestehen lassen, wie er ist, sonst geht das Christentum zu Grunde. Es ist nun der Frevel der liberalen Theologie, dass sie den Glauben säkularisiert und eine Wissenschaft daraus gemacht hat. Aus dem Donner aus der Ewigkeit wurde das Bimmeln eines Glöckleins. Kierkegaard war gegen die **liberale Theologie** der dänischen Staatskirche.

Ein **Paradoxon** ist es z.B., wenn das Gebot lautet: „Du sollst nicht töten“ und Abraham den Auftrag erhält, seinen Sohn zu opfern. Dieses Paradoxon begreifen wir nicht. Der Auftrag kommt aus der Ewigkeit und wir können seinen Sinn nicht im Geringsten erfassen. Ein anderes Paradoxon: Gott wird Mensch. Dies ist reiner Glaube. Das Ewige tritt in die Zeit ein, das Unendliche wird endlich. Das ist für uns nicht fassbar. An dieses Unfassbare kann der Mensch nur in blindem Glauben herantreten. Die protestantische dialektische Theologie (Karl Barth, Emil Brunner, Bultmann) hat die ganze Theologie Kierkegaards übernommen.

Der Mensch als Person und Gemeinschaftswesen

Der Mensch ist beides, Individuum, aber darüber hinaus auch auf Gemeinschaft ausgerichtet, er verbindet sich mit Formen der Gemeinschaft. Beides ist seiner Natur nachgegeben. Die Person aber ist das Fundamentalere. Der Mensch ist Einzelwesen, mit der Fähigkeit eigenen Denkens. Die Gemeinschaft kommt nur noch als Ergänzung dazu. Der **Mensch ist ergänzungsbedürftig**, sowohl physisch als auch geistig. Wir können den Geist nur entfalten durch passive Übernahme der Gedanken anderer, nicht nur aus den Büchern, sondern auch aus der mündlichen Überlieferung. Wir müssten sonst von vorne beginnen und blieben immer auf derselben Stufe.

Der Mensch ist naturhaft und gewollt auf die Gemeinschaft ausgerichtet. Die Existentialisten leugnen jede Gemeinschaft, Familie, Kirche und Staat. Die Person ist das Einzige, was von der Natur postuliert und gewollt ist. Der Mensch ist aber noch nicht Person, wenn er geboren wird. Er hat bloss die Aufgabe und die Möglichkeit, Person zu werden. Dies geschieht nur im wachen Dasein. Zur Person reift einer dann, wenn er sich der Angst ausliefert, sich ihr stellt, sich zu Gott bekennt, im Wagnis des Glaubens und aus diesem Glauben heraus über sein Leben selbst entscheidet. Er muss es selber tun und die Verantwortung nicht abschieben. Ein solcher Mensch wird Person. Wenn er nun trotzdem in die Gemeinschaft eingebettet ist, berühren diese gemeinschaftlichen Formen nur das Äussere am Menschen, da diese Formen ja nicht zum Wesentlichen des Menschen gehören. Gemeinschaften sind nach Kierkegaard schlecht, sündhaft, dämonisch, weil sie die Wahrheit und die Sittlichkeit zerstören. Die

Masse ist schlecht, weil in ihr die Mehrheit entscheidet, auch wenn sie aus lauter Dummköpfen besteht. Dies sagt er **gegen die Demokratie**. Nur einige wenige entscheiden und die andern schliessen sich der Mehrheit an und halten das für wahr, was die Mehrheit entscheidet.

Nicht jede Gemeinschaft ist schlecht. Es gibt eine Form der richtigen, guten Gemeinschaft unter reifen Menschen, die bereits Person geworden sind mit eigenen Ansichten. Hier bleibt nun jeder bei seiner Überzeugung, es gibt keine Vermassung mehr. In einer solchen Gemeinschaft würde jeder die Wahrheit subjektiv leben. Der einzige Sinn der Gemeinschaft wäre, dass ein jeder vom anderen noch grössere, bessere Wahrheiten vorgelebt bekommt, zu denen er sich verbessern und bekennen will. Diese Gemeinschaft wäre nicht Masse. In ihr gibt es freien Austausch von Gütern, Werten, die der Einzelne nicht passiv vom andern übernimmt, sondern die er auch aktiv selber verarbeitet.

Würdigung

Kierkegaard lebt heute fort sowohl in der Theologie wie auch Philosophie. 100 Jahre war er unbekannt. Dann wurde er entdeckt von den deutschen Existentialphilosophen. Besonders **Heidegger übernahm die meisten Thesen und Themen von Kierkegaard**. Dieser überwindet seine „Angst“ durch das Wagnis des Glaubens, während Heidegger im Atheismus stecken bleibt. Hierin unterscheiden sich beide wesentlich voneinander, während Heidegger fast alles andere von ihm übernimmt. Heideggers Philosophie ist nicht mehr originell wie jene Kierkegaards. Sie stellt nur eine säkularisierte Aussage dieser dar.

Als Theologe lebt Kierkegaard fort in der protestantischen **dialektischen Theologie** (Barth, Brunner, Bultmann). Diese spricht von einem „**qualitativen Abgrund**“ zwischen Gott und Mensch. Gott ist für uns der total Andere. Darum ist der Abgrund ein unendlicher. Der Mensch kann von sich aus nichts unternehmen, um diesen zu überbrücken, d.h. wir können Gott nicht beweisen. Wir können von uns aus auch nicht glauben. Wir können Gott auch nicht erreichen durch sittliche Taten und Leistungen. Wenn es eine Möglichkeit gibt, muss sie von Gott herkommen. Gott hat diesen Abgrund ausgefüllt mit der **Offenbarung**. Nach Barth soll und darf der Mensch die Offenbarung nicht verständlich machen, denn die Wahrheit der

Offenbarung steht in totalem Gegensatz zum Leben, zur Welt. Im Prinzip sagt er das gleiche, was Kierkegaard gegen die liberale Theologie gesagt hat.

Die Wurzeln der Philosophie Kierkegaard's sind der **Nominalismus** und die **Erbsündenlehre**. Der Mensch hat keine Fähigkeit, Metaphysisches zu erkennen und damit Wesentliches, Allgemeingültiges auszusagen. Es gibt keine objektiven Wahrheiten, die uns verpflichten. Was bisher allgemeingültig war, ist jetzt nur noch Namen, es ist nicht wirklich ein allgemeiner Inhalt, der allen Menschen zukommt. Statt jedem Menschen einen anderen Namen zu geben, wird jetzt der gemeinsame Name „Mensch“ gebraucht. Mit dem Begriff „Mensch“ meinen wir aber einen Inhalt, der im Denken erfassbar ist und in jedem Menschen in gleicher Weise verwirklicht wird, d.h. alle Menschen verkörpern die gleiche göttliche Idee. Wir haben die geistige Kraft, diese Idee zu erfassen. Dieses alles fällt nun weg, die Ratio und die allgemeine Wesenheit der Dinge.

Nur das Einzelding ist Wirklichkeit. Denn die allgemeingültigen Wahrheiten binden und wir vermessen ein Stück weit, da wir gleich urteilen und gleich handeln müssen. Um dieser Gefahr nicht zu unterliegen, ist jeder Mensch eine Insel, jeder ist einmalig und zwar auch seinem Wesen nach. Jeder muss selber mit sich fertig werden. Da es das allgemeine Wesen des Menschen nicht gibt, ist auch keine Gemeinschaft möglich. Auch der übernatürliche Mensch unterliegt einer totalen Vernichtung. Der Abgrund zwischen Gott und uns ist qualitativ unendlich. Die Welt ist eine unerlöste Welt. Sie steht noch jetzt unter dem Fluch Gottes. Die Welt ist unheimlich. Wir sind ungeborgen im Gegensatz zum Tier. Darum erfahren wir diese unheimliche Welt in pessimistischen Grundstimmungen: Schwermut, Überdruß, Verzweiflung, Angst.

Eine Folge dieser Philosophie ist ihr **Aktivismus**. Der Existentialismus ruft den Menschen ständig auf zum Wagnis, zum Einsatz aller Kräfte. Immer soll der Mensch handeln. Was wir im Wagnis erstreben, ist Nebensache. Es ist der Freiheit des Individuums anheimgestellt. Doch immer soll der Mensch wagen. Im Werk von Unamuno „Das Leben des Don Quichotte und Sancho Pansa“ heisst es: „Man muss den Sancho aus der Familie herauslocken, man muss ihn aus dem Kreis der Kinder und der Gattin herausreißen. Man muss ihn dazu brin-

gen, auf Abenteuer auszugehen, man muss ihn zum Menschen machen.“ Der aktive Mensch, der seine Existenz so verwirklichen soll, jeden Moment, wie es die Situation verlangt, darf sich nicht binden. Er darf zu keinem Vertrag, keinem Versprechen stehen, er muss zum **Feind der Treue** werden. Das Leben ist ständig in Bewegung und verlangt vom Menschen immer neue Entscheide. Er muss die Verträge brechen, weil diese seiner Entwicklung zur subjektiven Freiheit hinderlich sind.



5.2. Martin Heidegger

Er wurde 1889 in Messkirch (Baden) geboren, trat nach der Matura dem Jesuitenorden bei, verliess das Noviziat und studierte Philosophie. Seit 1923 war er Dozent in Marburg, danach in Freiburg im Breisgau. 1945 wurde er seiner Stellung enthoben, weil er als Rektor in Freiburg aktiv an der „Gleichschaltung“ der Deutschen Universitäten durch den Nationalsozialismus mitgewirkt hatte. Er liest aber weiter bis zum heutigen Tag unter grossem Zulauf seiner Verehrer.

Sein Hauptthema ist die **Seinsfrage**, die Grundfrage aller Philosophie. Platon und Aristoteles sind für ihn grosse Denker, weil sie sich diese Frage gestellt haben. Später hielt man diese Seinsfrage für zwecklos. Sie wurde vergessen und das ist der Grund, warum die Philosophie auf **Holzwege** geraten ist. Er selber will die Frage nach dem Sein wieder neu stellen. Er will aber eine bessere, neue Antwort geben als Platon und Aristoteles. Diese haben sich der Wesenheit des Seins gewidmet. Sie waren Essenzphilosophen. Die Griechen gingen rational vor, mit der Vernunft, die zum inneren Wesen, zu den abstrakten Ideen führt (Platons Ideenwelt). Nach Heidegger müssen wir nun nicht mehr auf das Wesen gehen, sondern auf die Existenz. Wir müssen beim Menschen beginnen und beim Menschen bleiben, da die Dinge der Aussenwelt nicht wert sind, dass man darüber philosophiert. Wir sind als **menschliches Dasein** methodisch das erste, das wir philosophisch befragen sollen, denn wir haben ein **Selbstbewusstsein**. Kein Ding ausser uns hat das. Wir wissen, dass wir sind. Wir wissen, was in uns vorgeht. Wir nehmen nicht nur wahr wie das Tier. Es weiss nicht, dass es ist, wohl aber der Mensch. Darum können wir in der Reflexion uns selber befragen und verstehen. Aus diesem Selbstverständnis heraus können wir auch die übrigen Dinge erfassen. Mit Existenz meint Heidegger immer nur den Menschen, die übrigen Dinge **existieren** nicht (sie treten nicht aus sich heraus), da sie kein Selbstbewusstsein haben.

Seinsweisen

Die Oberflächenanalyse sagt nichts darüber aus, was der Mensch in sich ist, sondern nur über die Arten und Formen, in denen der Mensch seine Existenz verwirklicht. Solche gibt es unzählige. Für Heidegger sind es vor allem

drei **Seinsweisen**, in denen sich jede menschliche Existenz verwirklicht.

Das „**In-der-Welt-Sein**“. Jeder Mensch ist hingestellt in eine Welt stofflicher Dinge. Unsere Erkenntniskräfte weisen in gleicher Weise auf ein Objekt hin, wie die menschliche Existenz auf die Dinge hinweist, mit denen sie zu tun hat. Es gibt nicht nur mich, sondern auch eine körperliche Umwelt. Das „In-der-Welt-Sein“ hat Heidegger eingeführt zu Beginn, weil er gegen Hegel's Idealismus war. Er will damit den **Realismus** betonen und den Idealismus zurückweisen. „Es ist ein Skandal der Philosophie, dass man Beweise verlangt für die Realität der Aussenwelt und noch der grössere Skandal ist, dass man die Realität streicht.“ Wie begegnen wir der Welt der Dinge? Wir begegnen ihnen nicht durch das Erkennen, sondern im Tun, in der Tat, im Umgang mit ihnen, dadurch, dass wir sie mit der Technik z.B. für uns in Dienst stellen, dass wir mit ihnen hantieren. Diese Art der Begegnung geschieht durch das „**Besorgen**“. Die Dinge der Aussenwelt werden dadurch aber abgewertet. Sie haben keinen Eigenwert, sondern nur Bedeutung in Bezug auf den Menschen. Heidegger nennt die Dinge das **Zeug**. Auch die Tiere und Pflanzen gehören zum Zeug.

Das „**Mit-Sein**“. Dieses besteht darin, dass ich nicht nur mit dem Zeug zusammenlebe, sondern auch mit anderen Menschen. Dies richtet sich gegen die idealistische Philosophie, die monistisch ist und vor allem im Solipsismus behauptet, es gäbe nur ein denkendes Wesen, eine Substanz. Dagegen sagt Heidegger, dass eine Menge von denkenden Wesen um mich herum sind. Die Mitmenschen sind für mich nicht Zeug. Den Menschen gilt nun die „**Fürsorge**“. Dies im Gegensatz zu Sartre, der sagt: „Die Hölle, das sind die anderen“. Heidegger geht nicht soweit. Er isoliert den Einzelnen zwar auch. Es gibt keine Nächstenliebe. Er will aber, dass die Menschen einander ertragen, im Notfall auch füreinander sorgen.

Das „**Man**“. Wer ist „Wer“, mit dem ich Kontakt habe? Es ist nur das neutrale „Man“, mit dem ich Kontakt habe: „Wir urteilen über etwas, wie man urteilt, wir kleiden uns, wie man sich kleidet, wir empören uns, wie man sich empört.“ Immer das „Man“ wird in unseren Urteilen gebraucht. Ich habe eine Beziehung zum „Man“, dieses versklavt alle, wir sind ihm unterworfen, haben keine Freiheit. Das „Man“ ist die Masse, das Kollektiv, die öffentliche Meinung. Diese

wird durch die Presse gemacht, die Massenmedien überhaupt. Die meisten Menschen kommen nie zur „**Eigentlichkeit**“, d.h. sie bilden nie eigene Urteile, sie übernehmen nur gedankenlos Meinungen anderer und reden nach. „Man“ ist gleichgesetzt mit Masse, weil wir nicht eigene Gedanken haben. Der Mensch verliert die Eigentlichkeit und geht im „Man“ unter.

Seinserschliessung

Wie kann nun der Mensch seine Existenz erkennen, das Sein, das er selber ist, erschliessen? Die Mittel der **Seinserschliessung** sind die „Befindlichkeit“, das „Verstehen“ und die „Rede“.

„**Befindlichkeit**“. Ich erkenne mich als menschliche Existenz nicht zuerst im Denken, sondern in der Stimmung. Wir sind nie ohne Stimmung, diese wechselt aber immer. Diese Stimmungen gehen aus der Befindlichkeit hervor, einer wesentlichen und bleibenden Grundstimmung, von der die einzelnen Stimmungen nur Ausdrucksformen sind. Je tiefer diese Grundstimmung, desto wertvoller ist der Mensch, denn aus ihr geht seine Philosophie hervor. Die Erfahrung der „**Geworfenheit**“ ist nach Heidegger die Grundstimmung, d.h. dass wir da sein müssen, sollen, ohne etwas dazu zu sagen zu haben. Wir wurden nicht gefragt, ob wir da sein wollen. Zeit, Ort, Anlagen, alles ist ohne uns schon vorbestimmt. Die ganze menschliche Existenz ist nicht Lust, sondern „**Last**“. Alles ist uns zugeworfen, ohne dass wir etwas dazu sagen können. Die grösste Last ist die Tatsache, dass wir sind und sein müssen, aber nicht wissen, woher wir sind, wozu und wohin. Wer ist der Werfer? In der Stimmung ist keine Antwort. Vielleicht haben dämonische Mächte uns geworfen, weil es viel Dämonisches gibt in der Geschichte. Vielleicht war es ein unglücklicher Zufall, Schicksal. Vielleicht war der Werfer ein Gott, wie es die Religionen lehren. Ist Heidegger Atheist oder Theist? Er lässt die Möglichkeit offen, dass Gott existiert. Die Stimmung gibt uns den Werfer nicht bekannt und auch nicht den Sinn dieses Geworfenseins. Die menschliche Existenz ist geworfen aus dem Nichts und hineingehalten in das Nichts und das heisst, dass sie auch keinen Sinn hat.

„**Verstehen**“. Die Freiheit des Menschen ist eine totale nach der Existenzphilosophie. D.h. also, uns ist die Richtung der menschlichen Existenz, des Aufbaus unseres Lebens, nicht vorgezeigt. Es gibt keine objektiven Wahrhei-

ten, denn diese würden die Freiheit beschränken. Totale Freiheit ist aber Last, denn der Mensch muss jetzt ganz von vorne anfangen. Mit objektiven Wahrheiten hätten wir unsere Existenz schon vorgezeichnet, wir wüssten schon die Richtung unseres Lebens. Nun haben wir aber noch gar nichts, bloss schrankenlose Freiheit. Diese bedeutet für die Existenz des Menschen nicht nur, dass er ist, sondern auch sein kann. Dieses **Seinkönnen** als Antwort auf die Geworfenheit nennt Heidegger „**Entwurf**“. Das Verstehen hat nun einer, der weiss, dass er mit dieser Freiheit in seinem Leben etwas anfangen kann. Was wir damit anfangen können, wissen wir noch nicht. Wir müssen aber beginnen, probieren und vielleicht schlagen die Experimente fehl, das Leben wird uns korrigieren und bestrafen. Das Verstehen des Seinkönnens hat aber einer, der immer neu wagt und nicht aufgibt.

„**Rede**“. Mit „Rede“ ist hier nicht Sprache gemeint, sondern was der Sprache vorausgeht, die Tätigkeit des Verstandes. Dem Sprechen geht das Denken voraus, das Begriffe bildet. In der „Rede“ liegt die Gefahr der „**Verfallenheit**“ an das „Man“, dass daraus ein blosses „**Gerede**“ wird. Der Mensch denkt nicht mehr selber, sondern er vermasst im Denken. Die Gedanken, die er hat, stammen nicht von ihm und er übernimmt Schlagworte und gibt diese weiter, als wären es seine eigenen Gedanken. Der Mensch kann dieser Gefahr entgehen, indem er das Denken mit der Stimmung in Beziehung bringt, d.h. der Mensch darf nicht aus der Stimmung flüchten, er muss diese erleben und aus diesem Erleben heraus denken und die Gedanken dann ausdrücken als sein eigenes subjektives Denken.

Seinsgrund

Die Frage nach dem **Seinsgrund** der menschlichen Existenz stellt sich für Heidegger im Zusammenhang mit Angst, Gewissen, Tod und Wahrheit.

„Angst“

(Langeweile, Schwermut, Verzweiflung). Was ist Angst? Wir müssen die Angst trennen von der „Furcht“. Beide bedeuten ein Bangen vor etwas. In der Furcht bange ich vor etwas Bestimmtem, dem ich aber entfliehen kann, z.B. Krankheit, ich kann zum Arzt gehen oder Prüfung, ich kann mich darauf vorbereiten. Die

Angst ist ein Bangen vor dem Dasein und um das Dasein. Diese Angst werden wir nicht los. Warum ängstigt sich der Mensch? Wir sind ins Dasein geworfen, hereingehalten aus dem Nichts, hineingehalten in das Nichts. Wir stehen vor dem **Abgrund des Todes** und wir haben davor Angst. Diese ist unaufhebbar. Das Tier stirbt auch und hat keine Angst, weil es kein Selbstbewusstsein hat. Doch der Mensch hat angesichts dieses Abgrunds das Verlangen nach dem Absoluten, dem Unbegrenzten. Wir haben einen inneren Drang zur Unsterblichkeit.

Der Mensch will nicht nur einen Teil des Glücks, sondern das ganze Glück. Die Denker erleben das viel intensiver als wir. Wir verhelten uns darüber hinweg, indem wir vermessen. Für Heidegger und Sartre gibt es kein Unendliches. Für Kierkegaard gibt es das Wagnis des Glaubens, mit dem er den Abgrund überspringen will. Sartre und Heidegger spüren das Ziel auch, das Verlangen nach vollem Glück. Für sie geht es aber nicht weiter als bis zum Abgrund.

Sartre beschreibt den Gegensatz zwischen dem Ziel und der Unmöglichkeit, es zu erreichen, wie folgt: Das Schicksal hat es mit uns so gemacht, wie wir es mit einem Hund machen können, dem wir ein Stück Fleisch vor die Nase halten, es ihm aber nie geben. Wir werden durch den Drang zum Unendlichen gequält. Die Qual ist nun, dass wir vor dem Abgrund stehen und das, was wir auf der anderen Seite ersehen, nie erreichen können. Deshalb diese Angst, die nie aus dem Menschen weicht. Weil die Angst Schmerz und Not ist, flüchten die meisten Menschen in den Betrieb. Sie ist der Grund, warum die Menschen die Arbeit derart aufsuchen, dass sie sich keine Pausen mehr gönnen. Wir flüchten in die Arbeit und in den Lärm, mit dem wir die innere Stimme übertönen können, in den Alkohol, um uns damit zu betäuben und wir gebrauchen Rauschgifte, um alles zu vergessen. Es wird auch behauptet, dass ein Gegenmittel gegen den unerträglichen Gedanken an den Tod die Liebeslust sei. Der Mensch soll nach Heidegger nicht flüchten vor der Angst. Er soll sie aushalten. Sie bringt ihn nämlich zu sich selbst, zur Existenz, sie verhilft ihm zum eigentlichen Denken.

„Langeweile“

Wir langweilen uns nicht vor einem Buch, vor einem Menschen, sondern vor unserem eigenen Dasein. Diese Langeweile ist dann in uns,

wenn uns nichts mehr freut, wenn uns alles anekelt.

„Schwermut“

Diese geht tiefer als die Langeweile und resultiert aus der Erfahrung, dass das Endliche uns nicht genügt und dass das Unendliche entweder nicht ist oder nicht erreichbar ist. Die Schwermut kann gesteigert werden bis zur Hoffnungslosigkeit, zur „**Verzweiflung**“. In der Schwermut erhofft der Mensch noch etwas. Die Existentialisten hoffen noch, dass es das Absolute vielleicht noch gibt, d.h. sie sind noch nicht ganz ungläubig.

„Gewissen“

Das Gewissen wird hier nicht im Sinne der Religion verstanden. Diese versteht darunter eine Art innere Stimme, die uns zum Guten aufruft, eine Art göttliche Stimme, die der menschlichen Vernunft dazu dient, die sittlichen Gesetze auf bestimmte Fälle anzuwenden. Im Sinne Heideggers ist das Gewissen eine menschliche Stimme, d.h. wir rufen uns selber an. Das Gewissen offenbart uns unsere Höhe und Tiefe. Die Tiefe des Menschen ist eine **ontologische Schuld**. Wir verstehen Schuld in einem moralischen Sinne, ein Vergehen des Menschen, wenn wir ein Gesetz übertreten. Die seinsmässige Schuld ist mit dem Sein schon gegeben. Diese liegt darin, dass der Mensch ständig vor Aufgaben steht, denen er nicht gewachsen ist. Wir erkennen Ziele, aber erreichen sie nicht. Der Abstand zwischen Sollen und Mögen einerseits und Können andererseits ist zu gross. Dieser ist mit dem Sein gegeben und der Mensch bleibt in der Schuld, ohne dass er etwas moralisch Schlechtes getan haben muss. Eine solche Schuld ist das Ausgerichtetsein auf das Absolute und doch ständig einsehen müssen, dass man sich mit diesem kurzen Leben begnügen muss. Die Schuld beim Verstehen entsteht daraus, dass wir von der Freiheit Gebrauch machen. Wir müssen im „Entwurf“ unserer Existenz immer probieren, experimentieren und schliesslich einsehen, dass wir unsere Pläne nicht verwirklichen können. Darin liegt die Schuld des Menschen.

Die Höhe des Menschen ist das „**Trotzdem!**“. Aufgrund der Angst, der Schwermut und Verzweiflung könnte der Mensch folgern, dass er diese sinnlose absurde Existenz eigenmächtig beendet. Lasten soll man abwerfen, wenn man

kann. Die Grösse des Menschen besteht nun aber darin, dass wir dem Schicksal, der Absurdität trotzen können, dass wir uns nicht unterkriegen lassen müssen. Obwohl das Dasein eine Last ist, halte ich es durch. Wenn wir frühzeitig uns in den Abgrund stürzen, ist es menschliche Feigheit. Wir sollen hineingestürzt werden. Die Grösse liegt nun im Standhalten, dem Elend zu trotzen, in einer Art von **absurdem Heroismus**.

„Tod“ (Dasein als Sein zum Tod)

Der Tod ist das **tiefste Existential**, das umfassendste, eigentlichste jedes Menschen, denn diesem kann keiner ausweichen. **Jeder Mensch erlebt seinen eigenen Weltuntergang**. Jeder muss seinen eigenen Tod sterben. Der Tod bedeutet für Heidegger nicht das geschichtliche Ereignis des Ablebens, das in einem bestimmten Zeitpunkt eintritt oder die Schmerzen, Angst etc., von denen dieses begleitet sein kann. Gemeint ist hier der Tod im Leben. Für Heidegger beginnt der Tod bei der Geburt, d.h. er beginnt dann bereits zu sterben. Seit ich geboren bin, fällt jeder Tag ein Stück meines Lebens dahin. Die Grenze, das Ende ist schon gezogen. Ich sterbe fortwährend, weil die mir noch gegebene Zeitspanne jeden Tag kürzer wird. Wir flüchten vor dieser Tatsache, die Philosophen leben aber in diesen Wahrheiten drin, sie sind nicht Masse. Sie sind Personen. Diesen geht die schmerzliche Wahrheit auf, dass wir für das Endliche geboren sind und nach dem Unendlichen verlangen. Sie wagen nicht alle wie Kierkegaard den Sprung über den Abgrund. Sie erleben nur den Schmerz, dass Leben Sterben heisst und haben die Hoffnung verloren, durch den Tod vom endlichen zum unendlichen Leben zu kommen. Dieses Existential des Todes würde uns zu uns selber zurückbringen, wenn wir den Mut hätten, der Tatsache des Todes ins Auge zu sehen und nicht davor die Flucht zu ergreifen.

„Wahrheit“

Auch mit seinem Wahrheitsbegriff lehnt sich Heidegger an Kierkegaard an. Wahrheit ist nach Kierkegaard Tat. Die bisherige Definition von Wahrheit als Übereinstimmung des Urteils mit der Wirklichkeit lehnt Heidegger ab. Die ewigen Wahrheiten sind gestorben (Platons Ideenwelt, die ewigen Ideen der Scholastiker, die Gedanken des Schöpfers in den Dingen: diese Ideen wurden als unveränderlich be-

trachtet. Nur die konkrete Wirklichkeit verändert sich.) Heidegger lehnt die Wahrheit des Denkens ab. Das **Wesen der Wahrheit liegt in der Tat**. Nach ihm kommen wir zur Wahrheit der Dinge durch das „**Besorgen**“, das Hantieren mit den Dingen. Die Atombombe ist Wahrheit. Wenn es kein Dasein mehr gibt, gibt es auch keine Wahrheit mehr. Die Gesetze Newton's sind nur wahr, solange der Mensch sie entschleierte. Sonst gibt es sie nicht. Inhaltlich übernimmt er genau den Wahrheitsbegriff Kierkegaards. Dieser setzt aber die subjektive Wahrheit in Bezug mit dem sittlich Guten, während Heidegger sie rein säkularisiert auffasst. Seine Wahrheit hat mit dem Guten nichts mehr zu tun.

Würdigung

Positiv zu vermerken ist Heideggers Protest gegen die Vermassung und sein Aufruf zur Tat. Was ist richtig? Zu Gunsten der Masse verzichten oder eigenes Sein werden, seine Person entfalten? Die Anlagen werden nie entfaltet in der Masse. Dieser **Protest gegen die Vermassung** war noch nie so notwendig wie heute. Früher waren die Menschen eher Individualisten, heute sind sie der Gefahr der Vermassung ausgesetzt. Man darf aber die Gemeinschaft nicht total ablehnen, so dass man dadurch in eine geistige **Anarchie** hineingerät. Die **Existentialistenclubs** kümmern sich um keine Form der Gemeinschaft mehr. Sie schreiten in die absolute Freiheit, die schrankenlose Freiheit. Sie verneinen alles Traditionelle. Aber man muss sich in der Gemeinschaft doch auch frei halten, um seine Fähigkeiten zu entfalten.

Der **Aufruf zur Tat** ist ebenfalls positiv zu werten. Wahrheit soll Tat sein. **Rahner** übernimmt viel davon. Sittliche Wahrheit soll gelebt werden, es soll nicht nur darüber geschrieben werden. Theoretisch nützt diese nichts, wenn wir sie nicht verwirklichen. Die Wahrheit wird vielerorts nicht gelebt, nur gewusst. Es gibt natürlich Wahrheiten, die nicht ins Leben übersetzt werden können. Nächstenliebe und Gerechtigkeit sind zwei Prinzipien aller menschlichen Sittlichkeit. Diese muss man leben.

Der Mensch soll vor allem nicht nur objektiv den Menschen betrachten. Die menschliche Existenz ist nicht etwas, das durchrationalisiert ist. Jeder ist einmalig. Mit Begriffen kann die menschliche Existenz nicht eingefangen werden. Dazu muss das Erleben kommen, die **irrationalen Kräfte** im Menschen. Diese kann man

nicht ausschalten. Sie sind in uns und bleiben da. Der Mensch ist bisher zu sehr als ens rationale aufgefasst worden.

Negativ zu vermerken ist Heidegger's **extremer Pessimismus**. Seine Wahrheit ist einseitig pessimistisch. Wo liegen die Gründe? Zum einen sind sie **biologischer Art** und zum andern sind sie weltanschaulicher Art. Biologisch gesunde Menschen erfahren die Welt optimistisch. Sie nehmen die Welt als eine Gabe an. Sie finden Kontakt mit der Natur, mit den Mitmenschen. Sie würden die Welt nicht abwertend bezeichnen als Zeug. Die Erfahrung zeigt uns, dass biologisch ungesunde Menschen auf die Welt negativ reagieren: Kierkegaard, Sartre, Hölderlin. **Quidquid recipitur per modum recipientis recipitur**. Weil wir verschieden sind, nehmen wir die Dinge verschieden auf. Der zweite Grund für seinen extremen Pessimismus ist **weltanschaulicher Art**. Wenn der Mensch zu einem gemässigten Optimismus kommen will, braucht er bestimmte Voraussetzungen wie einen Glauben an Gott und an die Unsterblichkeit seiner eigenen Seele. Wenn diese Voraussetzungen nicht gegeben sind wie bei den Existentialisten, sehen wir das Leben als eine Last. Daher der Pessimismus. Ausser wenn der Mensch den Fragen ausweicht, könnte er mit dem Glauben eventuell die schwersten inneren Erschütterungen überbrücken.



5.3. Jean-Paul Sartre

Leben

Er wurde 1905 in Paris geboren. Von 1929 an war er als Gymnasiallehrer tätig. 1939 wurde er ins Militär eingezogen. 1940 wurde er Gefangener der Deutschen. Im ersten Jahr seiner Gefangenschaft schrieb er ein Weihnachtsspiel, untersagte aber, dass es gedruckt werde. Es war nämlich unvereinbar mit den Ideen, die er nach aussen vertrat. Er kennt also das Christentum. Nach der Haftentlassung war er an seiner früheren Lehrerstelle tätig. Nebenbei schrieb er Romane, philosophische Werke mit seiner Philosophie und über sich selber: oft und lange krank gewesen, von schwächlicher Gesundheit, krankhaft empfindsam. So rege Empfindung, dass er ständig der Empfindung der Angst ausgesetzt sei. Sein politisches Bekenntnis legt er ab im Buch „Schmutzige Hände“. Darin zeigt er sich als Person des Hugo. Er stellt ihn dar als einen Intellektuellen, der sich dem Kommunismus verschrieben hat. Er hält sich für noch radikaler als die eigentlichen Kommunisten. Er wird aber von den anderen als sogenannter Salonkommunist nicht ernst genommen. Der Grund, warum er abgelehnt wird, ist, dass er oft andere Wege ging. Er protestierte gegen Parteierlasse von Russland, z.B. gegen die Hinrichtung der Führer des Ungarnaufstands.

Seinslehre

Sartre hat in seiner Lehre dasselbe Grundthema wie Heidegger. Darum betitelte er sein Hauptwerk: „Das Sein und das Nichts“. Er versuchte, auf seine Art den **Weg zum Sein** zu finden. Das Sein enthüllt sich nicht dem Verstand, dem Denken. Der Weg zum Sein ist irrational und ich erfahre es in der Empfindung. Es geht ihm hauptsächlich um das Sein des Menschen. Dieses empfinde ich in mir selbst. Was ist nun die Grundstimmung, in der sich das Sein offenbart? Es ist der **Ekel**. Eines seiner Werke heisst „Der Ekel“. Darin lässt Roquentin einen kleinen Jungen Steine über einen Fluss werfen. Dann wendet er einen dieser Steine um und er ist auf der Unterseite schmutzig. Er empfindet Ekel und wirft den Stein weg. Roquentin ist der Mensch und der Stein ist das Sein. Das heisst, die Welt und ihre Geschehnisse sind so lange erträglich, als wir nur das Äussere sehen, den Schein. Dies ist sogar hie und da schön. Sobald wir aber den Schein abdecken, hinter die Kulis-

sen blicken, ist die Wirklichkeit unerträglich, schmutzig, ekelhaft. Das Ekelhafteste ist der Mensch selber. Auch er geht auf in Schmutz und Leidenschaften, denen er verfällt: Sexualität, bis ihm vor all dem ekelte. Erst dann bringt der Ekel den Menschen ab von seiner Leidenschaft und zurück zu sich selbst, zu seiner Existenz. Das Sein ist irrational, jeder spürt selber, was es ist. Es kann nicht rationalisiert werden.

Sartre teilt das Sein in An-sich-Sein und Für-sich-Sein auf. Beim „**An-sich-Sein**“ geht das Wesen der Existenz voraus. Z.B. Uhrenfabrik. Die Teile werden in der Fabrik gemacht. Ein Techniker muss aber zuvor einen Plan der Uhr entwerfen. Dieses geistige Gebilde wird dann ausgewertet. Zuerst ist das Wesen, der Gedanke, der Plan. Dann erst wird die Existenz dargestellt. **Nihil volitum, nisi cognitum**: Nichts kann gewollt werden, wenn es nicht zuerst ausgedacht wird.

Beim „**Für-sich-Sein**“, dem Menschen, ist es umgekehrt. Der Mensch ist nicht geistiger Entwurf, Plan. Er ist nackte Existenz, bloße Existenz, Materie, die aber noch kein Wesen in sich trägt. Daraus folgt, dass der Mensch als sein Grundwesen nur die vollkommene Freiheit hat. Mit der Freiheit muss der Mensch aus seiner Existenz heraus sich selbst entwerfen. Er wird zum Architekten seiner eigenen Existenz. Nichts ist ihm vorgezeigt. Er muss alles selber entscheiden, aber auch alles selber verantworten. Wie erlebt der Mensch diese Freiheit? Als Geschenk? Als Gabe? Oder als lästige Aufgabe? Sartre empfindet die Freiheit und die Aufgabe als Last. Er erfährt dies in der Einsamkeit, in der Trostlosigkeit. Der Mensch kommt sich vor wie ein Kranker auf Krücken, dem man aber die Krücken weggenommen hat. Wenn der Mensch ein Wesen mitbekommen hätte und sich darauf stützen könnte, wäre es für ihn eine Erleichterung. Das Wesen fehlt ihm aber. Jeder ist tatsächlich allein auf sich gestellt. Darum das Gefühl der **Einsamkeit**. Der Mensch muss nun dazu noch seine Existenz verwirklichen in einer absurden Welt, zu der der Mensch nicht passt, eine Welt, in der Gott nicht da ist, die gelenkt ist von blinden, wilden Kräften, die alles beherrschen. Wir können nur sinnlosen Zufall erkennen, aber keinen planenden Geist. „Es ist absurd, dass wir geboren werden, leben und sterben.“

Was Sartre über „Selbstbetrug“ sagt, ist originell, auch sein Aufruf zur „Selbsttreue“. Das Leben nötigt den Menschen zum „**Selbstbe-**

trug“. Jeder verfällt ihm. Der Mensch ist absolut frei in dieser Welt, er hat das Herz voller Sehnsüchte und den Kopf voller Probleme, voller Angst. Der Mensch möchte diese inneren Qualen loswerden. Es erwacht im Menschen der Wunsch, die Probleme loszuwerden, nicht mehr Mensch zu sein, keine Fragen mehr zu haben. Der Mensch möchte nun ein vernunftloses Wesen sein, Tier, Pflanze, am besten Mineral. Wir dürfen das aber nicht, weil wir sonst unser Wesen verraten würden. Wir müssen das sein wollen, was wir sind. Wir wären uns dann selber treu. Wir bringen es aber nicht fertig, innerlich wie äusserlich. Der Mensch ist nicht, was er ist, sondern etwas anderes. Es fehlt die Übereinstimmung zwischen innerem Leben und dem, was wir nach aussen zeigen. Wir spielen nach aussen etwas vor, das nicht unserem inneren Sein entspricht. Jeder trägt eine **Maske**. Z.B. der Kellner. Er ist immer dienstfertig, freundlich, ergibt sich so nach aussen. In seinem Inneren sieht es aber hie und da anders aus. Er ist verärgert über das Benehmen seiner Gäste. Er zeigt nicht, was in ihm vorgeht. „Der Bajazzo muss das Publikum unterhalten, auch wenn er in seinem Innern von Verzweiflung zermartert ist“. Die Übereinstimmung zwischen dem inneren Sein und dem, was wir dann nach aussen nicht mehr vorspielen, wäre **Selbsttreue**. Doch wir betrügen uns und die anderen das ganze Leben lang. Erst der Tod erlöst uns von diesem Theater. Selbsttreue ist eine Aufgabe, der wir nicht gewachsen sind. Heidegger drückt dies ähnlich aus mit seinem Existential des „Gewissens“. Der Mensch steht immer weit zurück hinter seinem Vermögen.

Der „Mitmensch“ und das Phänomen des „Blicks“

Sartre's „Mitmensch“ entspricht dem „Mit-Sein“ Heideggers. Hier ist aber Sartre viel radikaler und extremer. Das Verhältnis von Mensch zu Mensch sucht er darzustellen im Phänomen des „Blicks“. Wenn ich einem Menschen begegne, erfasse ich ihn zuerst nicht als Mitmenschen, sondern als Gegenstand, noch nicht als Menschen für mich. Er wird aber dann zum Mitmenschen, wenn sein Blick auf mich fällt, wenn er in mich eindringt mit seinem Blick. Dieser Zugriff des Blickes ist immer ein **Blick der Feindschaft**, weil der andere Mittelpunkt einer ganz anderen Welt ist, wie ich Mittelpunkt meiner Welt bin. Jeder sucht den anderen irgendwie zu unterwerfen. Es beginnt der Kampf ums Dasein. Was für ihn von Wert ist, ist auch

für mich von Wert etc., so kann es kein Verhältnis geben als die Feindschaft.

Es scheint uns nun, es gäbe auch den Blick der Liebe, weil jeder Mensch sich manchmal einsam oder traurig fühlt. Es sollte daraus folgen, dass wir dem anderen mit Mitgefühl und Trost begegnen und er uns auch. Dazu kommt Sartre nicht. Liebe ist für ihn unmöglich, sie steht zum Innersten des Menschen im Widerspruch. Wirkliche Liebe müsste von Dauer sein. Das wäre aber Verrat am Wesen des Menschen. Er müsste seine Freiheit aufgeben, da ja der Mensch in der Liebe sich mit dem anderen bindet. Liebe fordert Verzicht eines Teils seiner eigenen Entscheidungen. Das darf der Mensch aber nicht, weil er sonst seine Freiheit aufgibt. Liebe ist Täuschung, Heuchelei, Schein, nicht echt, nicht Wahrheit. Sie trägt schon zum Voraus den Wurm des Nichts in sich.

Der Mensch ist das schlaueste Tier, das raffinierteste Tier, weil wir auch noch den Geist in uns tragen. In einer gottlosen Welt ist der Mensch ein blosses Tier und wir leben wie die übrigen Tiere auch. Wir haben zwar eine neue Existenzform aufgebaut, doch die tierischen Instinkte sind noch da. Diese Instinkte muss der Mensch ausleben. Da wir das Göttliche nicht in uns haben, sind wir nicht mehr als animalische Wesen. Sartre ist hier sehr konsequent. Für uns liegt im Menschen aber noch vieles mehr drin. Er soll das Beste herausholen im gegenseitigen Verständnis mit den Mitmenschen und sollte auf einige persönliche Vorteile verzichten zugunsten der Liebe zu anderen.

Ethik

Sartre's Ethik baut auf dem Begriff der unbeschränkten, **absoluten Freiheit** auf. Es kann deshalb für ihn auch keine objektiven sittlichen Werte geben. Diese würden notwendigerweise diese Freiheit zerstören. Wir müssen unsere Werte leben, der Massstab von Gut und Schlecht ist der Einzelne, die Existenz als einziger Grund seiner Freiheit. Die objektiven Werte, die mit der menschlichen Natur gegeben sind, fallen deshalb weg. Sittlich gut ist alles, was aus Freiheit heraus geschieht. Es ist nicht entscheidend, was einer tut, sondern er muss es nur aus Freiheit heraus tun. Die Sünde beginnt dann, wenn einer seine Freiheit nicht gebraucht oder nachträglich nicht dazu steht, d.h. wenn er Reue empfindet. Z.B. das Töten ist nicht Sünde, sondern erst dann, wenn er dazu nicht mehr steht. Gut ist alles, was der Mensch

will. Es gäbe keine Schuld, wenn der Mensch nie vor der Freiheit zurückschreckt. In der Philosophie muss man den Menschen nicht befreien von der Sünde, die es an sich nicht gibt, sondern von der Reue. Nach Sartre ist dies die **strengste Ethik**, die Heroismus, Tapferkeit verlangt, ohne Gründe anzugeben. Die **christliche Moral** ist eine Moral der Feiglinge, weil man sich hier immer wieder entschuldigen kann. Sie besteht aus lauter Gebüsch, hinter denen sich der Mensch verstecken kann. Man muss nicht selber überlegen, entscheiden, der Mensch muss sich nur dem, was für ihn schon entschieden wurde, stellen. Solche Gebüsch sind Erbanlagen, Charaktereigenschaften, Temperamente. Diese können wir als Milderungsgründe anführen. Zwei können das gleiche tun, der eine hat Schuld, der andere vielleicht keine. Für fast alle moralischen Handlungen gibt es Milderungsgründe.

Für Sartre ist die christliche Ethik eine Moral für Feiglinge. Sartre anerkennt nur die Existenz. Der Mensch muss für seine ganze Tat einstehen können. Die Verantwortung dafür haben wir nur vor uns selber. Der christliche Mensch trägt auch Verantwortung vor Gott, nicht aber bei Sartre, für den es keinen Gott gibt. Die Verantwortung des christlichen Menschen ist daher nicht so schwer wie die des Menschen, der auf sich allein gestellt ist. Sartre erkennt dem Menschen die Freiheit der Spezifikation zu, nicht aber die Freiheit der Betätigung, d.h. wir haben nur das Recht, dies oder das zu wählen. Die Art der Betätigung steht uns frei (**Freiheit der Spezifikation**). Wir haben aber nicht das Recht, nichts zu tun, uns überhaupt nicht zu betätigen (**Freiheit der Betätigung**). Der Mensch muss jeden Moment seine Aufgabe erfüllen: Handle, laufe, entscheide, wähle! Das „Was“ ist jedem anheimgestellt, aber wir müssen handeln. Sartre bekennt sich zum Trotzismus und nicht zum Leninismus oder Stalinismus. Lenin und Stalin hatten zum Ziel, eine Wirtschafts- und Gesellschaftsordnung aufzubauen, in denen die Menschen die Möglichkeit haben sollten, die Früchte ihrer Arbeit zu genießen. Trotzki aber wollte, dass der Mensch immer weiterstrebt. Es gibt keinen Endzustand der Revolution, sondern nur die permanente Revolution.

Atheismus

Sartre ist bekennender Atheist. Seine These von der **schrankenlosen Freiheit** und seine

Theorie der Feindschaft im „Blick“ des Mitmenschen richten sich direkt gegen den christlichen Glauben. Wenn Gott wäre, wäre der Mensch eine göttliche Idee, ein göttlicher Plan, aus dem folgen würde, dass der Mensch diesen Entwurf verwirklichen müsste, so wie ihn Gott dem Menschen mitgegeben hätte. Der Mensch könnte sein Leben nicht mehr selber planen. Wir hätten nur eine begrenzte Freiheit. Wir könnten die Idee verstehen und sie bewusst ausführen. Das wäre unsere Freiheit in unserer Ethik für Feiglinge, in der der Arbeiter immer noch bewusst nach seinem Verstehen den Entwurf des Architekten ausführen kann, aber nicht schrankenlos frei ist. Wenn Gott wäre, würde er dem Menschen einen Teil seiner Freiheit nehmen, darum kann Gott für Sartre nicht sein.

Sartre's Mensch begegnet dem Mitmenschen mit dem **Blick der Feindschaft**. Wenn Gott wäre, hätte er den Blick der Allwissenheit. Diesem kann ich nicht ausweichen. Daraus würde folgen, dass die ganze menschliche Existenz unter dem Blick Gottes erstarren würde, ja ersticken, da ich nichts tun kann, als seinem Willen zu gehorchen. Gott muss deshalb sterben, damit der Mensch lebe! Hier geht es nochmals um die totale Freiheit.

Aber auch seine Seinstheorie lässt Gott nicht zu. Wenn nämlich Gott wäre, dann wäre er An-sich-Sein und Für-sich-Sein. Als An-sich-Sein hätte er kein Bewusstsein, als Für-sich-Sein wäre er ausgestattet mit Bewusstsein. Als An-sich-Sein wäre er nicht frei, als Für-sich-Sein hätte er Freiheit. Es kann ein Wesen aber nicht gleichzeitig frei und nicht frei sein, bewusstlos sein und Bewusstsein haben. Gott wäre also ein widerspruchsvolles Wesen, in dem sich Inhalte verbinden, die einander ausschliessen. Dieses Argument trifft nicht direkt den christlichen Glauben, sondern den Pantheismus. Gott wird aufgefasst als ein Wesen, die Einzeldinge sind nur äussere Erscheinung dieses Wesens, nicht selber als Dinge jeweils ein Ganzes, sondern nur Teile des Wesens als Ganzes. In der Welt gibt es nun tatsächlich An-sich-Sein, d.h. alle Dinge, die kein Selbstbewusstsein haben. Diese Wesen ohne Selbstbewusstsein sind nicht frei. Der Mensch aber hat Selbstbewusstsein und ist deshalb frei.

Ein weiteres Argument Sartres, das sich ebenfalls gegen das Gottesbild des Pantheismus richtet: Wenn Gott existierte, hätten die Dinge

keinen Selbststand. Sie existierten nur als Erscheinung von etwas anderem (Akzidenz). Was wir aber feststellen ausser uns und in uns, ist genau das Gegenteil: Die Dinge weisen nämlich keine Abhängigkeit auf. Sie bestehen fest in sich. Der Mensch erlebt dies im Bewusstsein. Auch ich erlebe meinen Selbststand. Also ist Gott nicht.

Kritik

Kommunismus

Sartre behauptet, er habe sich dem Kommunismus verschrieben. Diese Aussage steht aber im Widerspruch zu seinem Individualismus, seiner Auffassung von Freiheit und Bewusstsein des Menschen und seinem Pessimismus. Sartre ist ein extremer Individualist und er leugnet die Gemeinschaft im Phänomen des „Blicks“. Der Kommunismus leugnet hingegen das Individuum. Der einzelne hat keine Rechte. Die Natur des Menschen fordert nur Gemeinschaft. Von ihr erhält der einzelne seine Rechte als Gnadenrechte.

Sartre lehrt die schrankenlose Freiheit. Der Kommunismus lehrt den Determinismus. Er leugnet jede Freiheit des Menschen. Diesen Determinismus muss der Kommunismus lehren. Er muss behaupten, dass wir keine wirkliche Freiheit, sondern nur eine Scheinfreiheit haben. Denn der Kommunismus lehrt, dass der Mensch nur Materie ist. Daher gelten für ihn nur die Naturgesetze, da der Mensch keinen Geist hat. Die Gesetze, die in den Dingen drin liegen, erzwingen die Tätigkeit der Dinge unbedingt. Da wir auch Materie sind, wirken sich in uns dieselben Naturgesetze aus wie in den Wesen unter uns.

Der Kommunismus ist Materialismus. Sartre ist aber nicht Materialist. Er unterscheidet ganz klar zwischen An-sich-Sein und Für-sich-Sein (Mensch). Beim Menschen beginnt das Bewusstsein. Die Wesen unter dem Menschen haben keines. Die Kommunisten lassen einen graduellen, unwesentlichen, akzidentellen Unterschied gelten zwischen Tier und Mensch. Sartre aber lehrt einen ganz wesentlichen Unterschied zwischen An-sich-Sein und Für-sich-Sein, es besteht ein wesentlicher, qualitativer Unterschied.

Sartres Philosophie ist reiner Pessimismus (Ekel, Einsamkeit etc.). Kommunismus aber ist

Optimismus. In der kommunistischen Philosophie hat der Mensch ein Ziel, für das er lebt. Für Sartre aber ist das Leben Sinnlosigkeit. Die Kommunisten wollen das irdische Paradies für die ganze Menschheit. Für sie hat das Leben einen Sinn, nämlich eine gerechtere soziale und wirtschaftliche Ordnung zu gründen. Sartre könnte also nicht Kommunist sein, da dies seiner Lehre widerspricht. Die permanente Revolution, für die er sich ausspricht, gibt es heute nur noch in China.

Heutiger Einfluss

Sartre's Einfluss beschränkt sich nicht nur auf die sogenannten Sartristen-clubs. Zu diesen zählen vor allem heranwachsende Intellektuelle. Nach aussen treten sie durch ein halbverrücktes Gebaren in Erscheinung (z.B. Haarschnitt). Sie praktizieren vor allem den sogenannten **Nachtclubexistentialismus**. Sartre hat sich von ihnen distanziert, da er sagt, diese Sartristen hätten mit seiner Philosophie nichts zu tun. Sie können sich aber auf Sartre berufen in ihrem Individualismus und in ihrer Vorstellung der Freiheit. Sie lehnen jede vorgegebene Ordnung mit Verachtung ab. Dies ist aber nur eine äussere Modeerscheinung.

Sartre ist heute sehr populär, da er seine Philosophie auch in Romanen und Theaterstücken darstellt, dies im Gegensatz zu Heidegger, der nur von wenigen gelesen wird. Sartre kommt bei Millionen von Menschen an, weil er das ausdrückt, was heute viele Menschen innerlich erleben und erfahren. Diese Menschen haben aber nicht den Mut dazu, das, was sie in ähnlicher Weise empfunden haben, zu äussern. Sie fühlen sich verstanden, wenn Sartre diese Stimmungen ausdrückt. Die ganze Menschheit heute erlebt eine Angst und eine grosse Unsicherheit, weil man nicht mehr weiss, was gültig ist und was nicht. Sartres Bedeutung liegt im gewaltigen Echo, das seine Philosophie auf der ganzen Welt gefunden hat.

Auch **Camuz** sagt: „Unsere Zeit ist das Jahrhundert der Angst und Unsicherheit.“ Die einzige Erwartung, die dem Menschen bleibt: Auf diesen kurzen Abschnitt der Sinnlosigkeit folgt der Schlaf, die Bewusstlosigkeit, die ewige Ruhe. Dieses kurze, sinnlose Leben erleichtert Sartre dadurch, dass er die Menschen vertröstet, dieses Leben nicht zu wichtig, zu schwer zu nehmen, weil es keinen Sinn hat. Der Mensch kann es aber nicht leichtnehmen, weil er Prob-

leme hat. Der Mensch spürt den Drang nach Glück, Unendlichkeit, Unsterblichkeit.

Nihilismus

Wir finden bei Sartre alle Momente, die den Nihilismus ausmachen: keine sachliche, objektive, ontologische Wahrheit, keine vorgegebenen objektiven Werte, der Mensch ist kein ens sociale d.h. es gibt keine natürliche Gemeinschaft (nur frei aufgebaute Gemeinschaften) und schliesslich gibt es auch keinen Gott. Die objektiven Werte leugnet er in seiner Ethik, die Gemeinschaft leugnet er im Phänomen des „Blicks“ und Gott mit seinem Atheismus.

Sartre leugnet die objektive Wahrheit als Ideen Gottes, die in den Dingen drin liegen und ihr Wesen ausmachen, das wir mit der Vernunft herauslesen. Sartre's Grund, das zu leugnen: der Mensch hätte dann nur eine begrenzte Freiheit, da die Wahrheiten den Menschen verpflichten, die vorgezeigten Wahrheiten auch zu leben. Es darf auch kein Urheber der Wahrheit existieren. Sartre muss aber Stellung nehmen zur Wahrheit der Naturwissenschaften und zur Wahrheit seiner Philosophie. Er verhilft sich aus dieser Schwierigkeit mit der **Wahrheit der Epoche**. D.h., zu jeder Zeit stimmen die Menschen in vielen Ideen und Anschauungen miteinander überein. Zu jeder Zeit ist das, worin die grosse Mehrheit der Menschen übereinstimmt, die Wahrheit der Epoche. Alles das ist dann Irrtum, worin unsere Meinungen auseinander gehen. Die jetzige Wahrheit ist nur Wahrheit für die jetzige Zeit. Später wird sie Irrtum werden, weil die Menschen sich wandeln werden. Man nennt dies **Zeitrelativismus**. Ein Philosoph soll nicht zeitlose, absolute Wahrheiten schreiben, sonst schreibt er nur für die Bücherfriedhöfe. Bevor einer philosophiert, muss er hinhorchen auf die Menschen. Der Philosoph soll nur die Wahrheit der Epoche schreiben, nicht ewige Wahrheiten, da es sie nicht gibt.

Die Existentialisten isolieren den Einzelnen jeder vorgegebenen Ordnung. Der Mensch sollte nur Individuum sein, total auf sich selbst gestellt. Die Existentialisten sind sicher, dass sonst der Mensch zum **Massenmenschen** wird und nicht Person wird. Sartre sieht nur diese zwei Möglichkeiten: Entweder stellt sich der Mensch vor das Nihil (**Keine Wahrheit, keine Werte, keine Gemeinschaft, kein Gott**) oder der Mensch stellt sich allen Wahrheiten und vermasselt. Sartre streicht alles, was vermasselt

könnte. Jeder Mensch muss sich für eines von beidem entscheiden. Bis jetzt sind die Menschen zum grossen Teil uniform gewesen. Alle waren gleich. Sie haben ihre Eigenart gar nicht entfaltet.

Gibt es eine dritte Möglichkeit? Die Gefahr der Vermassung besteht. Wir müssen heute aber lernen, wie wir unsere Individualität entwickeln können. Dies ist aber nur möglich, wenn wir Objektives anerkennen. Das Ich, der Mensch, muss alle Realitäten an sich heran-kommen lassen. Er darf sie aber nicht sklavisch übernehmen, sondern muss sich mit den Wahrheiten auf eigene, persönliche Art auseinandersetzen. Wir müssen uns fragen, ob es objektive Werte überhaupt gibt, die gemeinsam sind, aber verschieden aufgenommen werden können. Wenn es bloss Illusionen wären, müssten wir sie streichen. Jeder vorurteilslose Mensch kann aber erkennen, dass es objektive Wahrheiten gibt. Die Menschen sind in ihrem Denken immer zurückgegangen auf die Dinge, wo sie die objektiven Wahrheiten entdeckten (z.B. Naturwissenschaften).

Solche **objektiven Wahrheiten** sind aber auch im Menschen drin. Der Mensch ist ein Wesen mit vorgegebenen Gedanken, Ideen, sittlichen Prinzipien und vorgegebener Wahrheit. Darf man darüber hinweggehen? Ist Gott oder ist dies nur eine Idee? Falsch wäre es, uns nur passiv gegenüber den objektiven Werten zu verhalten, d.h. alles kritiklos, gedankenlos anzunehmen. Solches kann es sogar im Glauben geben. Der frühere Mensch war vermasst. Wir können ihn nicht verurteilen. Seine Passivität lag wahrscheinlich in der Natur des früheren Menschen begründet. Er war geistig noch nicht mündig, sich mit den vorgegebenen Wahrheiten auseinanderzusetzen. Heute sind wir mündiger geworden, kritischer. Wir entwickeln eigene Denkfähigkeit und Fähigkeit zur aktiven Stellungnahme. Das richtige wäre, sich gegenüber den neuen Wirklichkeiten und Kritik von aussen zu öffnen, um dann ihnen gegenüber eine persönliche Stellungnahme abzugeben.

Nicht alle Menschen werden die gleichen Werte hereinholen. Das wird von der Individualität des einzelnen Menschen abhängen. Der Mensch braucht die objektiven Werte zur Bildung seiner Person, damit das ganze menschliche Dasein Sinn bekommt. Das wäre nun nicht Preisgabe des Ichs, sondern freie **Selbsthingabe** anerkannte Werte und Wahrheiten. Der Grad der Hingabe wird sich nach der Vollkommen-

heit des Wertes richten. Der Mensch strebt nach immer Grösserem. Nur das Vollkommene erfüllt den Menschen ganz. In unserem Geist haben wir eine unendliche Offenheit, ein Streben nach dem Vollkommenen. Die richtige Einstellung beim Philosophieren wäre nicht, einfach alles Vorgesetzte passiv hinzunehmen. Dann gibt es keine Diskussion. Sie besteht aber auch nicht darin, alles radikal abzulehnen. Dann gibt es auch keine Diskussion. Sondern wir müssen versuchen, in der Diskussion zu bleiben, indem wir das Pro und Contra vernünftig und logisch gegeneinander abwägen.

(Auszug aus: Guido Hischier: Nicht nur in Indien gibt es heilige Kühe, Brig 2012, S. 85 – S. 113.



Dritter Teil

**Guido Hirsch
als Maler und Künstler**



Landschafts-Bilder ohne Staffage als Markenzeichen

Übergang vom Soziologen zur „Malerei als Soziologe“

Als Soziologe hat Guido Hischier, wie bereits erwähnt, eine „faszinierende Zeit“ erlebt. Wie er aber dann selber feststellt, musste er eine schmerzliche Erfahrung machen, denn wie es im Leben nun manchmal so geht, sei er selber seelisch schwer erkrankt, so dass er schliesslich gezwungen war, die erfolgreich begonnene Laufbahn als Wissenschaftler aufzugeben. In diesem Zusammenhang müsse natürlich auch erwähnt werden, dass die damaligen politischen Umstände (Fichenaffaire) für Menschen wie ihn weder besonders förderlich für die berufliche Karriere noch für die Gesundheit waren. An die weitere Ausübung seines Berufs als Soziologe sei nicht mehr zu denken gewesen, nachdem er von der Bundesanwaltschaft "zur Nichtanstellung empfohlen" worden war und auch auf der "schwarzen Liste" von Alfred Gilgen gelandet sei. Das faktische Berufsverbot habe sicher auch zu seiner Krankheit geführt. Da ich mich nicht als Psychiater verstehe, betrachte ich den Wandel vom Soziologen hin zur Malerei eher als einen psycho-soziologischen Entschluss, den er gefällt hat. Wie dem auch sei: von einem eigentlichen „Absturz“ in eine andere Wirklichkeit kann insofern nicht gesprochen werden, da er den Beruf des Soziologen nun nicht mehr mit dem „Griffel“, sondern mit dem „Pinzel“ auszuüben begann. Daher ist für ihn auch wichtig, dass den LeserInnen vor Augen geführt und somit der Eindruck vermieden wird, als ob er immer noch „am Wunden-Lecken“ sei.

Wenn wir die Essays und die Artikel lesen, die er Mitte der achtziger Jahre bis in die Neuzeit geschrieben hat, wird verständlich, dass hinter dem Maler-Anzug, den er stolz trägt, weiterhin der Soziologe am „Werken“ ist. Wie er sich in mehreren Statements auch unmissverständlich ausgedrückt hat, versteht er die Malerei als Soziologie mit anderen Mitteln. Mit visuellen Mitteln versucht er, soziologische Aspekte darzustellen, wobei er ein Thema meist in einer Bilderreihe abhandelt. Gezielt wählt er Themen, die ihn berühren, wie Obdachlosigkeit, Armut, Ungerechtigkeit, Ungleichheit, Frauen, das Alter, Beamtentum oder eben die Natur. „Ich versuche, mich dem Lebendigen anzunähern. Kunst ist, was gelebt wird“, erklärt der Künstler. Seine Bilder sind spontan festgehaltene,

beinahe skizzenhafte Augenblicke. „Das Malen ist für mich eine Entlastung des Denkens. Ich kann so Emotionen umsetzen.“ Die Beschäftigung mit der Malerei ist für ihn nichts anderes als Leidenschaft. Wie bereits erwähnt, hat er schon in seiner Jugend, als er viele Sommer lang oberhalb von Oberwald die Kühe und Schafe hütete, immer ein Packpapier oder Ähnliches im Rucksack, worauf er Feldmäuse, Murmeltiere, Gämsen und gelegentlich auch einen Adler zeichnete. Diese flinken, beweglichen und unbekümmerten Tiere waren für ihn Symbole der Freiheit, so dass er feststellen kann: „Meine Liebe gehört der Freiheit und das schönste Geschenk dieser Freiheit in dunkler Zeit war die Wiederentdeckung der Malerei aus meiner Jugendzeit.“

Was ist Kunst?

Für Guido Hischier ist es eine zentrale und auch nicht so leicht zu beantwortende Frage. „Ja, was ist denn überhaupt Kunst“, erklärt der Künstler. „Theater, Musik...und Lieben soll bekanntlich eine sein. Ich muss sie aber enttuschen: Eine gemeingültige Definition gibt es nicht – zum Glück. Jeder Mensch versteht unter dem weitläufigen Begriff „Kunst“ etwas anderes. So soll es auch sein: Man soll sich ruhig darüber streiten, was Kunst ist. Welche Einöde entstände, wenn alle dieselbe Auffassung hätten.“ (Vgl. Zürcher Altstadt Nr. 48, November 1991). Ja, Malen ist für ihn Leidenschaft. (Vgl. Walliser Bote 12. Oktober 1999; WB 12. März 2002; WB 1. April 2004; WB 24. Juni 2004; WB 28. März 2007; WB 14. März 2008; WB 10. November 2012; WB 19. Juli 2018).

Polit-Maler

Guido Hischier ist ein Politmaler aus dem Oberwallis. Nach Abschluss seines Studiums als Soziologe setzte er seine Arbeit im Kampf für das gesunde Kindliche im Menschen als Maler fort. Die Ausstellung von Köpfen der Beamten in Zürich brachte ihm ohne sein Dafürten den Übernahmen Politmaler ein. Die Bezeichnung „Politmaler“ stört Guido Hischier nicht. Setzt er sich doch schon seit jeher mit gesellschaftlichen Fragen auseinander. Hier die „freie Natur“, dort das erstarrte „Beamtentum“ - ist das ein Widerspruch? Höchstens auf den ersten

Blick. Denn im Zeitalter der Ökologie ist Natur längst schon zum Politikum geworden. „Kultur ist, was gelebt wird“, lautet der Grundsatz, dem sich Guido Hischier verschrieben hat. Er betont aber, dass seine Bilder nicht nur eine Provokation sind: „Ich bin ein Mensch mit gesundem Menschenverstand, ein Mann, der Emotionen, Empfindungen hat und zu ihnen steht. Ich teile meine Ängste, meine Befürchtungen, meine Liebe, mein Sein mit meiner Umwelt.“

Panoramen sind Projektionsflächen

Was bedeuten für ihn seine Panoramabilder? Dazu meint der Künstler: „Meine Panoramen sind Projektionsflächen für das, was man als eine Art Naturutopie bezeichnen könnte, die in der Realität – eben weil sie Utopie ist – nur als Bild existieren kann, wobei unter dem Begriff Natur der Künstler nicht jene ‚schicksalhafte Naturgewalt‘ versteht, die gegebenenfalls auch zurückschlagen kann.“ Natur sei gleichermassen lebensführende und lebensdienende Massgabe. So verstanden wird für Guido Hischier Natur, weil wir selber Teil davon sind, zu einem menschlichen Ethos. Eine derartige ethische Grundeinstellung gegenüber der Natur könne zwar die ‚Politik der Ökologie‘ nicht ersetzen; sie sei aber eine unabdingbare Voraussetzung. Um den menschlichen Ethos im Umgang mit Mitmenschen und Natur zu bewahren und wiederzugewinnen, dazu könne man nicht genug tun. In diesem Sinne ist auch klar, welche Aufgabe er der bildenden Kunst zuweist. Nach wie vor ist es eine der vornehmsten Aufgaben der bildenden Kunst, die Menschen – noch im Vorfeld zu jeglicher Politik – für einen solchen verantwortungsvollen Umgang zu sensibilisieren.

Freier Blick auf die Berge

Guido Hischier ist der Ansicht, dass seine Werke nicht in erster Linie für Galerien und Museen, sondern für alltägliche Orte wie zum Beispiel Restaurants, Salons etc. bestimmt sind. Er liebe es, wenn Gäste oder Kunst liebende Leute über seine Bilder ins Gespräch kämen. Er versteht seine Bilder als „Kunst aus dem Quartier für den öffentlichen Raum“.

Der promovierte Soziologe malt seit Jahren Gebirgspanoramen aus der Horizontalperspektive. Er habe die Tradition der gemalten Bergansichten der Bahnhofbuffets weiterführen wollen. Zudem wolle er zeigen, dass mit klassischen Themen wie den Alpen und klassischen Mitteln wie Ölgemälden Gegenwartskunst ge-

schaffen werden kann, die beim Betrachter eine Brücke schlägt zwischen Vergangenheit und Zukunft.

Ein weiterer Grund für seine Malerei sei seine Herkunft. Als Walliser seien für ihn Berge wie „eine Sucht – eine Sehnsucht“. Sie symbolisieren fernab der Heimat ein Stück Freiheit.

«Kunst ist etwas anderes als Kultur - Industrie, die vermeintlich Kunst produziert, dabei jedoch nur unterhält, keinen Gedanken fordert und den Menschen in seiner Verblödung unterdrückt. Kunst bringt Erkenntnis.»

Häuser, Kirchen, Strassen oder Fahrzeuge sind auf seinen Bildern nicht zu finden. Er verzichtet auf jegliche Staffage. Die damit verbundene Rückführung des Landschaftsraums in den Naturzustand ist sein Markenzeichen. Den Verzicht erklärt er damit, dass der Landschaftsraum nur im Naturzustand authentisch wäre. Man muss wieder sehen lernen, was nicht (mehr) ist oder anders sein könnte, ist er überzeugt. Es sei nach wie vor eine der Aufgaben der Kunst, die Menschen für einen verantwortungsvollen Umgang mit der Natur zu sensibilisieren.

Meine Berge sind schön, darum male ich sie

Eines darf man Guido Hischier nicht absprechen: Seine Sehnsucht für die Schweizer Berge ist echt. Seine 360 Grad Panoramen sind in schier unmöglichen Formaten gemalt, das Grösste, das Grimsel-Panorama, ist 18 Meter breit und ein Meter hoch. In den letzten Jahrzehnten sind neben dem Grimsel-Panorama noch viele andere Panoramen entstanden wie z. B. das Seelisberg-Panorama, das Panorama Brig, Glis und Naters, Matterhorn Panorama (Berg der Berge), das Eiger-Mönch-Jungfrau Panorama, das Zürcher Alpenpanorama oder das Simplon Panorama.

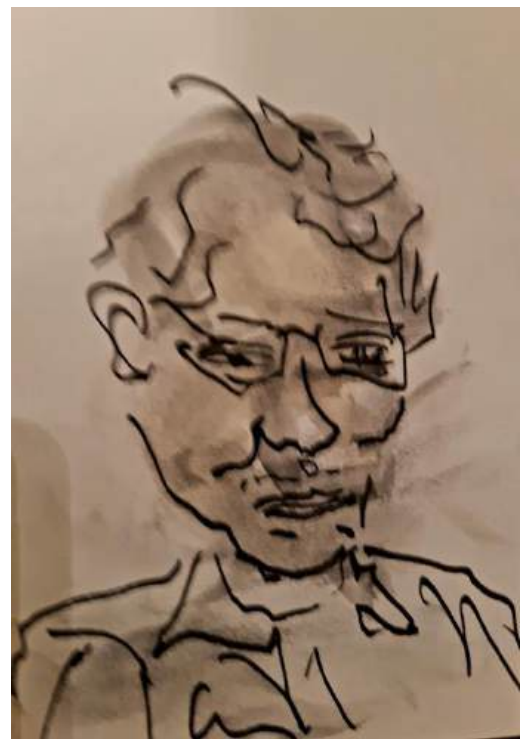
Wie seine Bilder entstehen, erklärte er im Tages-Anzeiger vom 26. September 2007. Meistens male er zuhause. Sein Sohn habe dazu für ihn eine Staffelei hergestellt, mit der es sich auch bei diesen Dimensionen noch in den eigenen Wänden malen lasse. Er habe eigentlich nur an die Tradition der gemalten Bergansichten in den Bahnhofbuffets anknüpfen wollen, möglichst in 360 Grad Rundblick. Diese Art von Malerei ist für ihn zum Markenzeichen geworden. Beeinflusst wurde er vor allem von Hodler, Segantini, Amlet, Turner...

Ideelle und praktische Beweggründe

Wenn man Guido Hirschler fragt, was seine Beweggründe für die Wahl eines Themas sind, nennt er sowohl ideelle als auch praktische: "Der ideelle Grund hat mit meiner Liebe zu den Bergen zu tun. Meine in einem naturalistisch-klassischen Stil gehaltene Malerei erschöpft sich nicht darin, die Berge möglichst naturgetreu wiederzugeben, sondern diese vor dem Hintergrund der archetypischen Bilder zu interpretieren, die sie in meiner Seele zum Leben erwecken."

Als praktischen Beweggrund nennt er folgenden: "In den Ausstellungen, die sich mit dem

alpinen Raum und der Natur befassen, sind heute vor allem Kunstwerke in Form von Aktionen, Interventionen, temporären Objekten und Videoarbeiten gefragt. Klassische Malerei, wie ich sie betreibe, um diese Landschaft darzustellen, wird als nicht mehr zeitgemäss betrachtet." Deshalb möchte er exemplarisch aufzeigen, dass es auch ausserhalb des sogenannten Mainstreams heute noch möglich sei, mit einem klassischen Thema und mit klassischen Mitteln ein Meisterwerk der Gegenwartskunst zu schaffen, das eine Brücke zwischen Vergangenheit und Zukunft schlägt.



Grimsel – Panorama

Das riesige Werk, immerhin ist es 1 Meter hoch und 18 Meter breit, entstand in den Sommermonaten der Jahre 1998 und 1999 auf der Grimselalp ob Oberwald / Gletsch, Obergoms, Kanton Wallis, Schweiz.

Die Grimsel ist eine einmalige Schönheit der Alpen. Im Zentrum Europas, an der Wasserscheide Nord und Süd, West und Ost, ist die Grimsel Ausgangspunkt für traumhafte Wanderungen durch eines der geologisch interessantesten Gebiete des Alpenhauptkammes.

Die Grimsel ist Urgestein. Sie ist vor 55 - 45 Mio. Jahren an Ort und Stelle aus dem Erdmantel entstanden. Dies führte zu einem einzigartigen Reichtum an Granit und Gneiss. Auf Schritt und Tritt begegnet man kristallinen Mineralien. Das Panorama zeigt einen Rundblick vom Gerstenhorn (Aaremassiv) über den Galenstock zum Rhonegletscher, Furka (Übergang zum Gotthard-Massiv) über die norditalienischen

Grenzberge Piz Gallina entlang den Walliser Alpen: Nufenen, Griespass, Blinnenhorn, Binnental, Mischabelhörner, Matterhorn, Weisshorn, Eggishorn, Galmihörner, Walliser Fiescherhörner zurück zum Aaremassiv mit Oberaarhorn, Oberaargletscher, Oberaarsee, Finsteraarhorn, Lateraarhorn, Unteraargletscher, Lauteraarhörner, Grimselseen, Haslitaal, Räterichsbo-densee und Gerstenhorn.

In unserer Darstellung ist bei diesem 360 Grad Alpenpanorama das letzte Bild (5) am rechten Rand (Erste Zeile) und das erste Bild (5) am linken Rand (Zweite Zeile) dasselbe, um auszudrücken, dass es sich um einen zusammenhängenden Bilderstreifen handelt.

Seelisberg – Panorama

Das Seelisberg-Panorama hat einen Umfang von 1,60 x 10 Metern. Auf dem Panorama sehen wir, vom linken Rand aus betrachtet, Hochstuckli, Kleiner und grosser Mythen, Rothenfluh, Fluhberg, Fronalpstock, Kaiserstock, Rophaien, Windgällen, Bristen, Gitschen, Urirotstock und Niederbauen.

Betrachtungen von Guido Hischier zu Mythen, Fronalpstock, Urner Alpen und das Schweizer Selbstverständnis

„Meine Plattform ist das Hochplateau von Seelisberg über dem Vierwaldstättersee, abgehoben und der Welt leicht entrückt. Seelisberg ist ein ausgezeichneter Ausgangspunkt für traumhafte Wanderungen und Ausflüge...

Das Panorama zeigt von links nach rechts einen bedeutenden Ausschnitt aus dem zentralschweizerischen Alpenvorkamm. Links im Bild sind der Grosse und Kleine Mythen. Die beiden Berge sind das nahegelegendste Wander-, Bergsteiger- und Kletterparadies im Einzugsgebiet von Zürich. In der Mitte steht der Fronalpstock, ein Kalkkegel mit zahllosen Dolinen.

Auch für Geologen ist diese Landschaft ein Leckerbissen. Zwischen Mythen, Fronalpstock und den Urner Alpen liegen Verwerfungen und Aufschichtungen aus der kontinentalen Frühzeit. Zu beiden Ufern des Urnersees lassen sich diese massiven Verbiegungen und Gesteinsschichten mit ihren Rissen und Klippen gut erkennen...

Rechts im Bild liegen die Urner Alpen und das Reusstal. Es bildet den Zugang zur kürzesten Alpenüberquerung Europas, dem Gotthard.

Dieses Bild zeigt auch Dinge, die man nicht sehen muss, sondern besser selber erfährt:

Von der Stelle aus, wo ich das Bild gemalt habe, führt ein Weg hinunter zum Rütli, einer kleinen Wiese unweit vom Ufer des Vierwaldstättersees. Für uns Schweizer hat dieses Rütli eine ganz besondere Bedeutung: 1291, so will es die Sage, sollen die Väter der Urkantone Uri, Schwyz und Unterwalden den Eid geschworen haben, sich gegen fremde Herrscher zu wehren. Seither ist das Rütli die Wiege der Nation und die Seele der Schweiz. Es verkörpert das urschweizerische Ideal von Selbstbestimmung, Selbstverteidigung und Demokratie. Das Rütli ist und bleibt Aufhänger, Dreh- und Ankerpunkt unserer nationalen Identität.

Gestatten Sie mir eine ganz besondere „Fuss“-Note“ zu meinem Bild: Ganz unten am Fuss des Seelisbergs steht das grösste und schönste Denkmal, welches unsere Nation jemals einem Schriftsteller gewidmet hat. Einem Obelisk gleich ragt hier ein Fels aus dem Wasser, hart an der Kante zum rauen Urnersee. Exakt dort, wo die Winde sich legen, steht der „Schillerstein“ – im Gedenken an den grossen Deutschen, an Friedrich Schiller, dem Schöpfer der Tells-Geschichte und Vater des schweizerischen Nationalmythos.“

Briglina-Panorama

Das Briglina Panorama ist auf einer Fläche von 1 Meter x 9 Meter hoch gemalt. Guido Hischier hat das Briglina-Panorama vom Lötschberblock in Naters aus gemalt. Der Block mag von aussen gesehen grässlich sein. Dennoch ist der Maler nach wie vor überzeugt davon, dass die Rundsicht von seinen oberen Balkonen aus auf Sinplon, Glishorn, Gebidum, Rhonetal, Munderberg, Natischerberg, Belalp, Riederhorn... kaum von einem anderen Standort aus zu übertreffen ist.

Das Briglina – Panorama zählt gemeinsam mit dem Grimsel-Panorama, dem Seelisberg-Panorama und dem Simplon-Panorama zu den Hauptwerken des Oberwalliser Künstlers mit Wohnsitz in Zürich. Warum malt Guido Hischier in derart grossen Formaten? Bei dieser Frage verweist er vorerst einmal auf den Altmeister Pablo Picasso, der mit seinem Werk „Guernica“ und weiteren Arbeiten ebenfalls die grossformatige Malerei pflegte. Malerei sei

nicht erfunden worden, um damit Wohnungen zu schmücken. Sie sei ein Mittel zum Angriff und zur Verteidigung gegen den Feind. Besser sehen lernen als der Meister, habe Picasso gesagt. Guido Hischier glaubt, dass „Guernica“ nicht zuletzt auch die Alpen sind. Um zu sehen, was aus ihnen geworden ist – wie, warum und von wem auch immer so gewollt – müsse man wieder sehen lernen, was nicht (mehr) sei, beziehungsweise, was anders sein könnte.

Grimsel

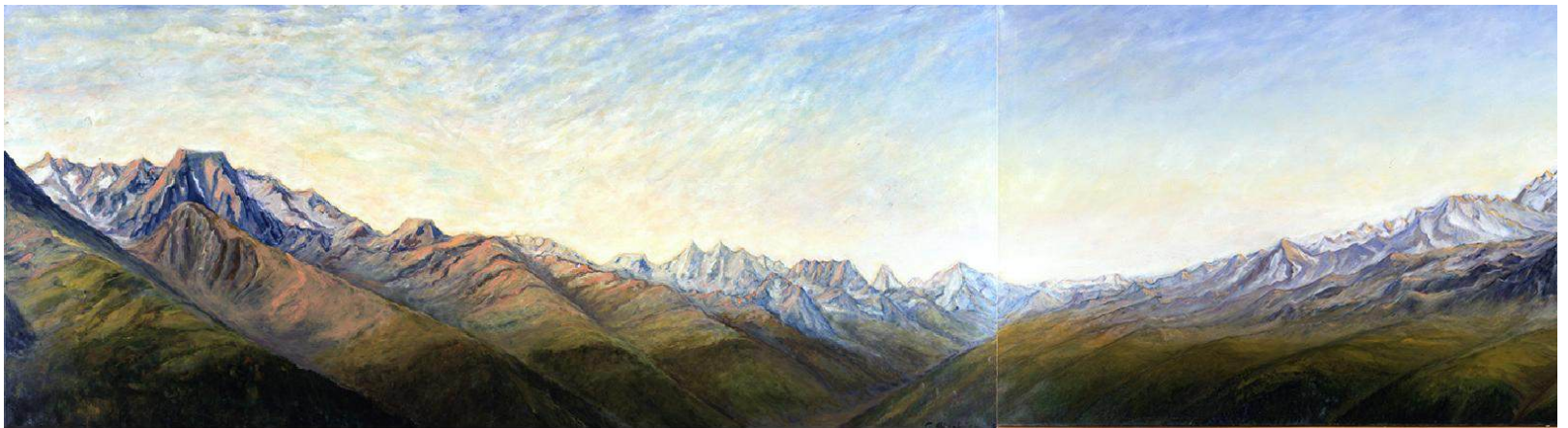
Galenstock / Rhonegletscher / Totensee

Furka / Muttenhörner



Mischabelhörner / Matterhorn / Weisshorn

Galmihörner / Walliser Fiescherhörner



Gerental / Gornerli/ P. Gallina

Nuf



Oberaargletscher / Oberaarsee / Finsteraarhorn

Unteraargletscher / Lauteraarhorn



Nufenen / Gries / Blinnenhorn

Mischabelhörner / Matterhorn / Weisshorn



Unteraargletscher / Lauteraarhörner / Grimselsee

Haslital / Gärstenhörner / Räterichs Bodensee



Hochstukli / Kleiner / Grosser Mythen / Rothenfluh / Fluhberg



Wasenhorn / Hübschhorn / Glishorn



Fronalpstock / Kaiserstock / Rophaien



Wasenhorn, Hübschhorn,
Glisshorn, Gebidem, Rhonetal,
Munderberg, Natischerberg,
Belalp, Sparrhorn, Fusshörner,
Riederhorn

Gebidem / Rhonetal / Munderberg / Natischerberg



Windgällen / Bristen / Gitschen / Urirotstock / Niederbauen



Belalp / Sparrhorn / Fusshörner / Riederhorn



Brief vom Schriftsteller Hans-Uli Müller an Guido Hischier

Deine Arbeits- und Lebensübersicht gefällt mir ausgezeichnet! Das ist sowohl poetisch wie in der Aussage überzeugend.

Weil wir uns nun oft und lange über die Problematiken unterhalten haben, möchte ich – aus meiner Sicht und in meinen Worten – etwas über die Entstehung und Darstellung deines Panoramas sagen:

Du schreibst: *„Dies ist selbstverständlich keine naturalistische Bergschau, vielmehr sind dies erarbeitete innere Bilder eines unverrückbar Äusseren: der Alpen...Also Bild gewordene Darstellung eines inneren Zustandes, einer Befindlichkeit.“*

Meine Panoramen sind Projektionsflächen für das, Was ich im seelischen und geistigen Austausch mit den Menschen empfinde, die ebenso wie ich durch diese Gebirgslandschaft geprägt worden sind...“

Zur „Projektionsfläche Alpen“ möchte ich gern ergänzend folgendes hinzufügen. Man sieht auf diesen Tafeln weder einen Menschen noch ein Tier noch irgendwelche Anzeichen, dass hier Menschen wohnen, wie Häuser, Stromleitungen etc. – warum? Weil Menschen und alles Soziale deines vergangenen Lebens beim höchst aktiven Schaffensprozess mit-gedacht, mit-gefühlt wurde.

„Projektionsfläche Alpen“ erschloss sich dir beim Malen auf den riesigen Leinwänden wohl in doppelter Hinsicht: im inneren wie äusseren Verarbeitungsprozess:

Einmal wurde die Leinwand beim Malen bevölkert von Menschen, die in irgendeiner Weise mit dem Faktum ‚dann bin ich selber seelisch schwer erkrankt‘ standen und stehen –

vorab also solche aus deiner Herkunft. Kindheit, Vergangenheit. Da all diese Geschichten und auch Dramen auf der Leinwand nicht darzustellen waren, blieb diese verschont, leer! Doch der Maler, du, Konntest verarbeitender- und gesunderweise sowas wie eine „innere Darstellung deiner Berge“ auf die Tafeln zaubern! (Meines Erachtens sollte mindestens ein Abglanz dieser wohl verrückten, hochintensiven Arbeitsprozesse zum Betrachter überspringen...)

Es muss anderseits beim Malen bewusst oder mitlaufend ein zweiter, Durchblick und Transparenz schaffender Prozess gespielt haben: Am Werk war der scharfe Beobachter hiesiger wie Walliser etc. Gesellschaft, der gelernte Soziologe Hischier, der bei der Gestaltung ‚seines zweiten Lebens‘ sich zum Soziologen von unten...von den Rändern her etc.) entwickelt (durchgebissen, durchgewühlt...) hat, und der seine Tafeln sozusagen zur zweiten, nach aussen gerichteten Projektionsfläche benützt: selbstredend wiederum ohne Anzeichen menschlicher Existenz...ganz so, wie du, Guido, es am Schluss deiner Betrachtung beschreibst.

Zusammenfassend möchte ich betonen, dass für mich die Ein-Maligkeit deiner Panoramen auch auf die Abwesenheit menschlicher Existenz zurückgeht, doch das ist übers Ganze gelegt noch was anderes, schwer fassbares: eine Art ein-malige Ausstrahlung ist über die Tafeln gelegt – sei's unendliche Wehmut, Trauer, Schwermut, Einsamkeit...und/oder Freude, gar wilde Freude, Spott und gar Hoffnung...

Schwer zu sagen, wirklich.



Aletschgletscher und Belalp



Sparrhorn und Fusshörner



Belalp – Alpe Bel und Lüsga



Glischorn und Hübschhorn



Glischorn



Hübschhorn

Mittleres Aaremassiv – Panorama

*„Wie bereits gesagt ging es damals nicht um den alten Schnee am Sidelhorn oder einem anderen unserer Hörner und Stöcke, sondern um das **Mittlere Aaremassiv**, auch unter dem Namen Grimsel- West bekannt. Ich habe diesem Massiv ein eigenes Bild gewidmet. Dass es nicht nur hüben, sondern vor allem auch drüben gelegentlich*

zu Missverständnissen kam, was meine Tätigkeit auf der Grimsel betraf, ist angesichts dessen, was auf dem Spiel stand, verständlich. Ich bin mit Leib und Seele Soziologe geblieben und meine Malerei lässt sich durchaus als Fortsetzung der Soziologie mit anderen Mitteln betrachten.“





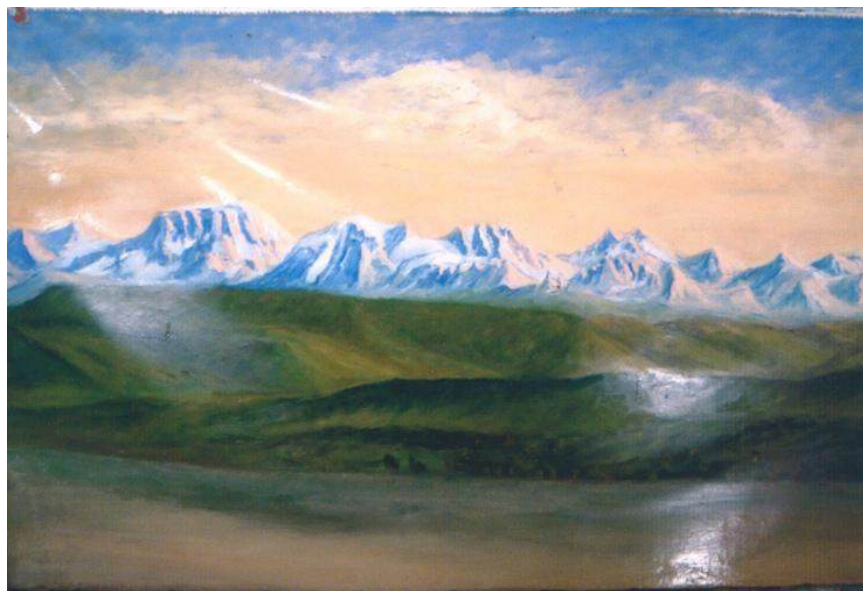
Guido Hischer
Mittleres Aaremassiv
Öl auf Leinwand 200 x 165



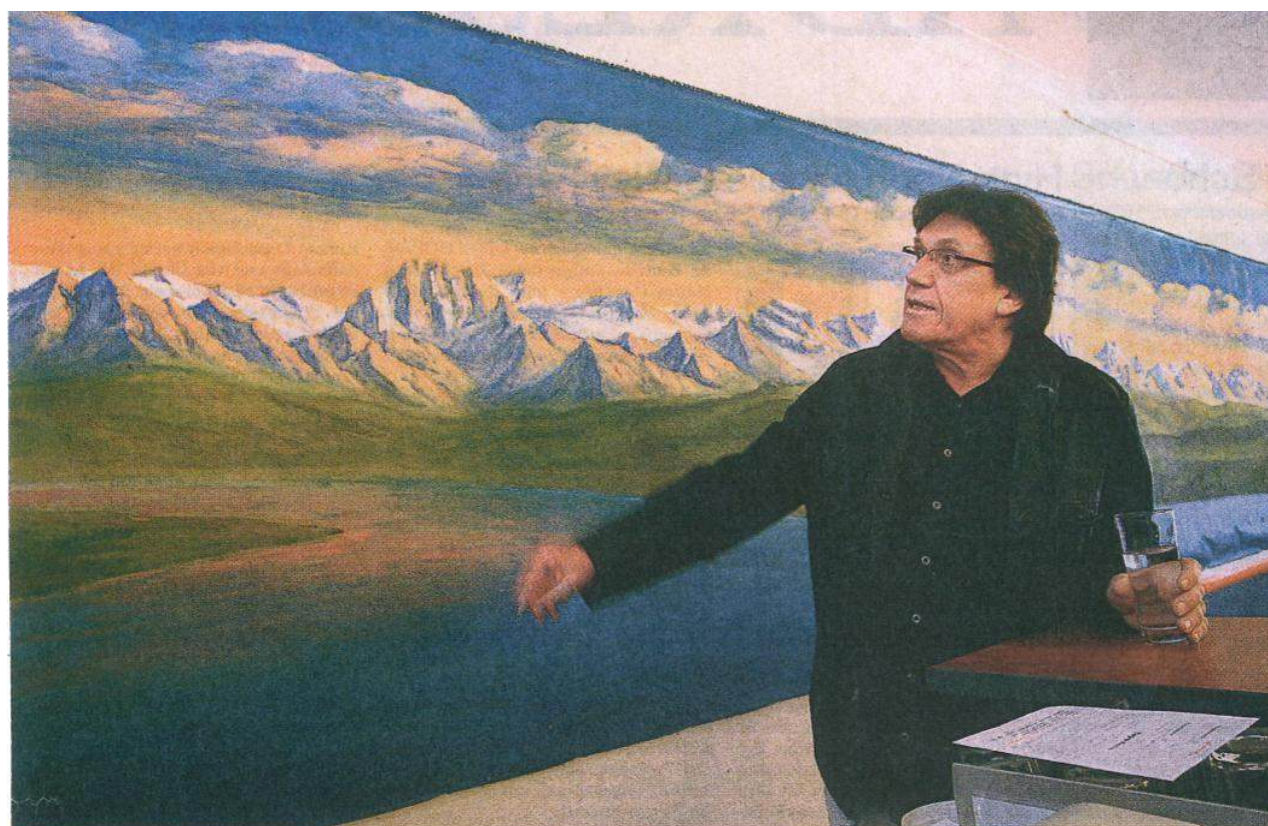
Zürichsee-Panorama

„Im Unterschied zu den anderen Panoramen bilden die Glarner und Urnerberge im Zürichsee-Panorama eine Art Kulisse, hinter der dann eben das Mittelmeer als "Sehnsuchtsort" vermutet wird. Ich habe das Panorama von der Dachterasse eines 6-stöckigen Hauses mitten in Zürich -Wiedikon gemalt. Das Häusermeer im Vor-

dergrund, das die Sicht auf Teile des Sees aus dieser Perspektive verdeckt, habe ich dann weggelassen: Die freie Sicht auf den Zürichsee verschafft dann auch eine freie Sicht auf die Berge, die den See umrahmen. "Freier Blick auf die Berge mitten im Kreis 3" lautete denn auch die Überschrift des Artikels, den der TA dem Panorama gewidmet hat“.







Der Walliser Guido Hischer vor seinem 18 Meter breiten Wandbild «Zürichsee» mit der ungetrübten Ansicht der Glarner und Urner Alpen.

Pilatus und Rigi



Alpstein



Eiger, Mönch und Jungfrau – Panorama



JUNGFRAU PANORAMA 2006
110 x 600 cm - Eiger - Mönch – Jungfrau

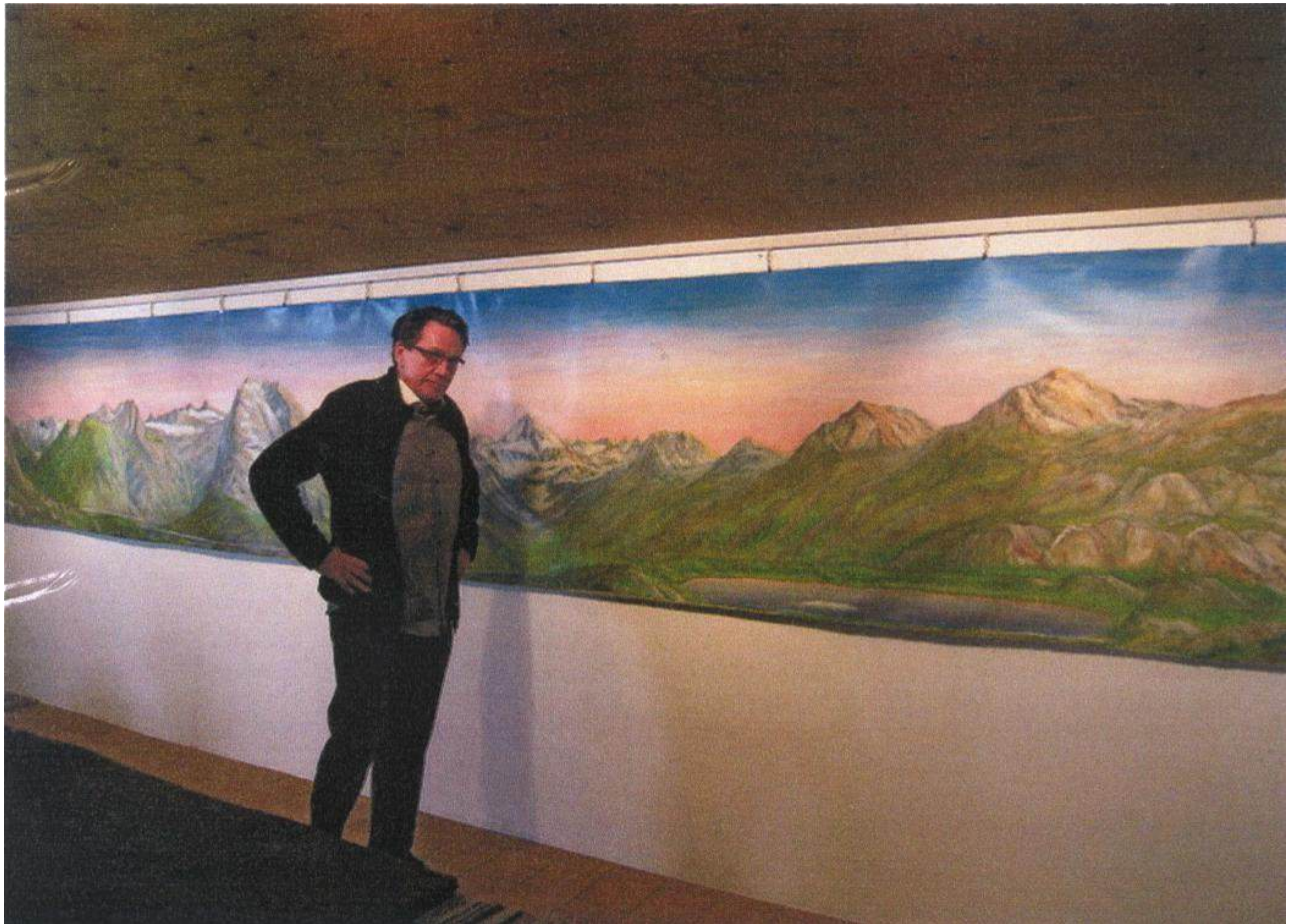
Simplon – Panorama

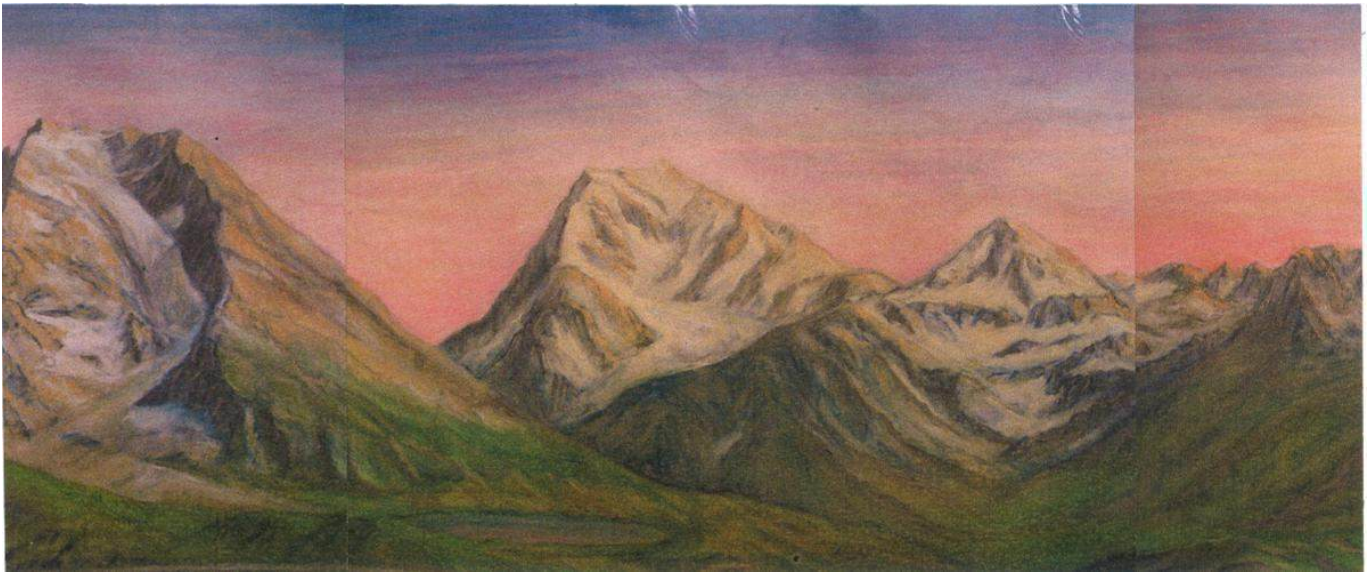
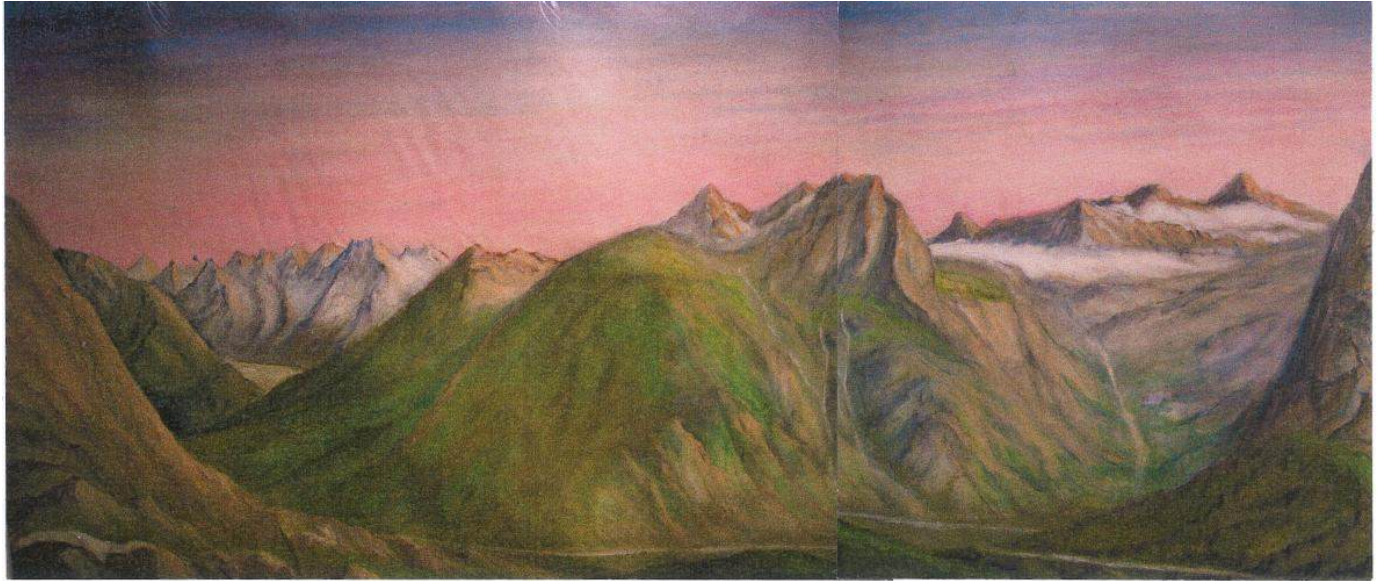
Ein weiteres Werk ist auf dem Simplonpass entstanden. Dazu sagte der Künstler folgendes: „Das Panorama zeigt eine Stimmung auf dem Simplon bevor sie wieder schießen - die Militärs. Als Künstler versucht man den Menschen die Schönheit und den Frieden näher zu bringen und nicht den Krieg.“

Guido verbrachte seine Sommerferien 2017 auf dem Simplon-Pass nahe dem Hopschensee. Die

dort entstandenen Skizzen der umliegenden Landschaft und Berge präsentierte er Ende des Sommers den Bewohnern der Alpe in einer Ad-Hoc Veranstaltung im Freien.

Zurück in Zürich entstand aus den Skizzen das 360-Grad Panorama der Simplon-Pass-Landschaft. Mit den Massen 1 x 6.40 Meter, in Öl auf Leinwand, zeigt es den Gebirgspass, fast ohne menschliche Eingriffe.





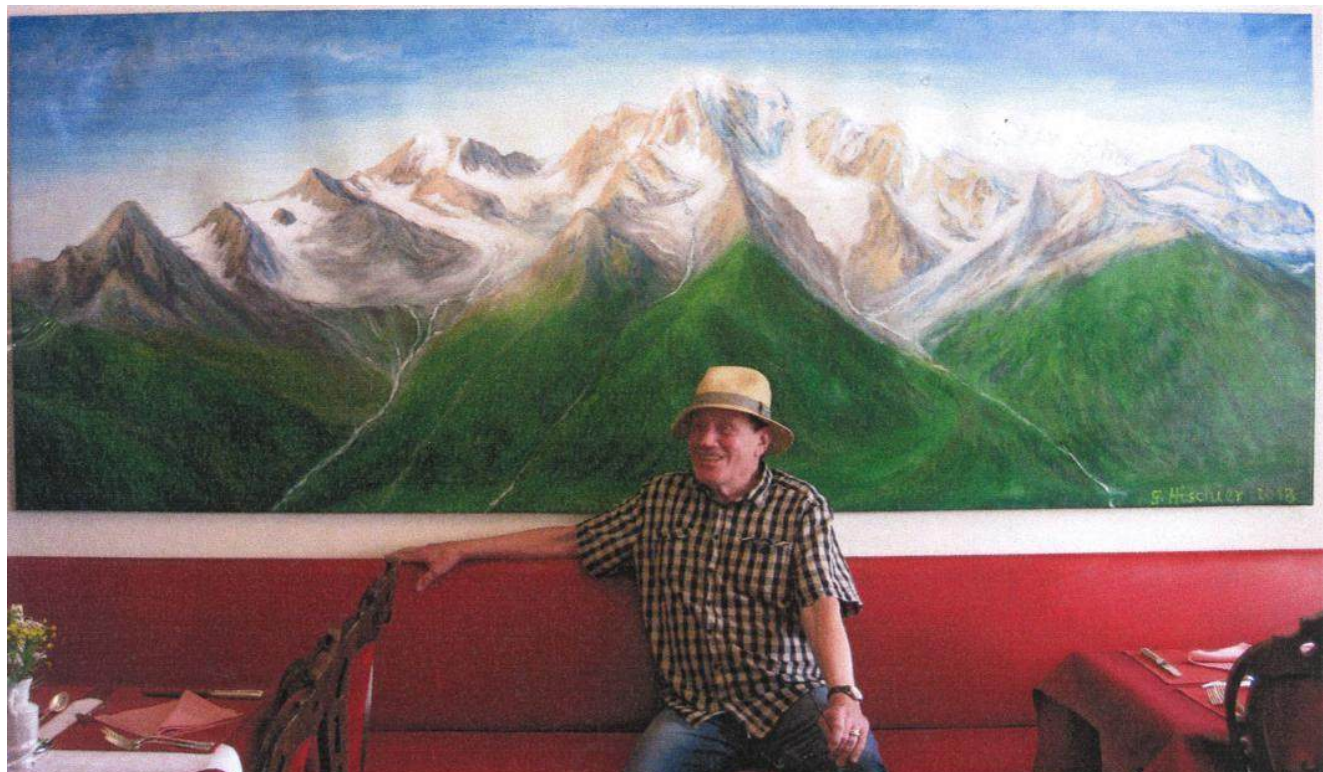
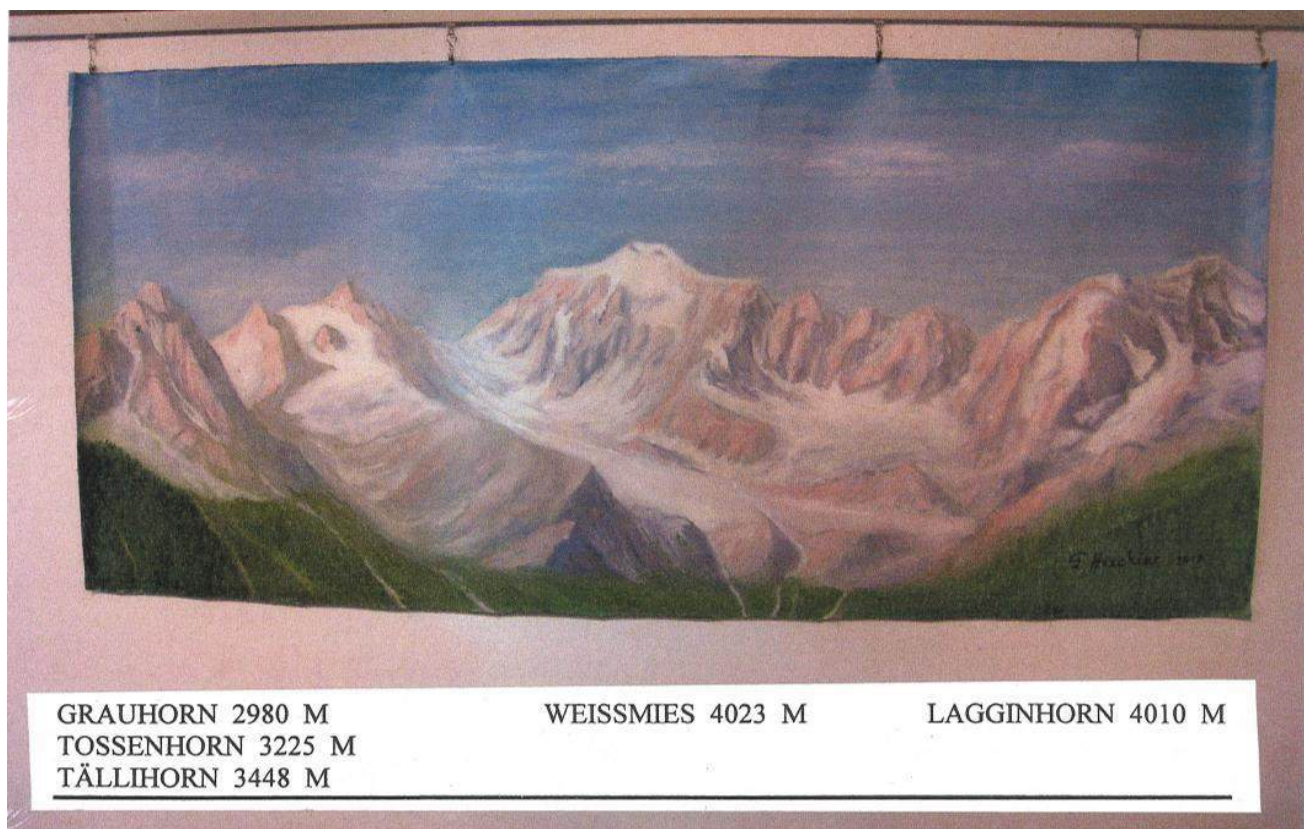
Gerental

Das Bild **Gerental** bezeichnete der Maler als seinen Sonnenstrahl. Er habe in seiner Jugend entlang der Dampfbahnstrecke, die zwischen Oberwald und Gletsch wiedereröffnet worden

ist, mehrere Sommer lang die Kühe gehütet und sei danach drei Sommer in den Bergen oberhalb des Gerentals als Schafhirte tätig gewesen. Er denke gerne an diese Zeit zurück.



Laggintal - Panorama







Matterhorn – Berg der Berge

Mit dem Bild als Transparent hat Guido Hirschier mit seinen Genossen und Genossinnen zur 150 Jahrfeier der Erstbesteigung des Matterhorns in Zermatt demonstriert. Das Bild war längere Zeit im Hotel Schwarzsee ausgestellt, wo es dann später während der Renovation des Hotels spurlos verschwunden ist.

Das Matterhorn als Monument und Denkmal

Das Matterhorn ist ein Monument, ein Denkmal - und - ein Grenzstein. Zunächst ist es im wahrsten Wortsinn ein Grenzstein zwischen der Schweiz und Italien, wo das Matterhorn "Monte Cervino" heisst. Das Matterhorn markiert aber auch eine weniger bekannte Grenze, nämlich die geologische Grenze zwischen dem afrikanischen alten Kontinent und Europa. Was sich vor uns auftürmt ist ein Afrikat: ein Aufschiebung der afrikanischen Kontinentalplatte gegen die Europäische. Das Matterhorn ist ein markanter Hinweis auf die Entstehungsgeschichte der Alpen. Die ganze Gegend um Zermatt ist durchsetzt mit solchen tektonischen Durchbruchstellen und Überlagerungen.

Der Berg ist archetypisch

Kein Berg schlägt das Matterhorn an Attributen: Kantig, steil, kontrastreich – schlicht und einfach pyramidal. Das Matterhorn strahlt in Farbe und Form eine Magie aus, die nicht erklärt werden muss.

Das Matterhorn als Bühne

Das Matterhorn und seine Spitze waren schon immer Tummelplatz und Ziel der Begierde von Gipfelstürmern. Es war, ist und bleibt Bühne und Handlungsort zahlloser vorprogrammierter Bergdramen. Zu viele suchen die Selbstbestätigung, dort oben gewesen zu sein.

Das Matterhorn und die Sehnsucht der Flachländer

Das Matterhorn hat nicht nur für die Schweiz eine emblematische Bedeutung. Es ist Objekt und Projektionspunkt der Sehnsüchte der Flachländer. Man sieht es überall: Als Wandschmuck auf einer Fazenda im Pantanal, als Bild in einem Nebenraum irgendwo in der Sahara, in Afrika, Australien, in Holland oder Texas. Dort wo's flach ist, wird das Matterhorn zum echten Star. Man klebt es sich an die Wand wie die Traumfrau: Unerreichbar – aber schön.

Das Matterhorn und die markanteste Kante

Für künstlerisch Ambitionierte ist das Matterhorn eine Herausforderung im Spiel mit Perspektive und Aspekt. Mein Ausschnitt zeigt die klassische Aufstiegsroute zum Matterhorn vom Schwarzsee aus, das heisst die markanteste und bekannteste Matterhornkante. Sie ist ein beliebtes Sujet für Fotografen und andere Hobbymaler...

Matterhorn – Berg der Berge





MATTERHORN - IM ZEICHEN DER ZEIT

Vollmond über Uri

Neben seinem 18 Meter langen Grimselpanorama malte Guido Hirschier auch kleinere Bilder wie den Vollmond über Uri mit dem eigenwilligen urtümlichen Licht. Zum Bild äusserte sich der Künstler in einer seiner Ausstellungen folgendermassen: „Das Bild ‚Vollmond über Uri‘ wurde durch das Buch von Eduard Renner ‚Goldener Ring über Uri‘ inspiriert, in dem er das

magisch-animistische Denken der Bergler beschreibt. Zentral in diesem Denken ist die Intuition im Umgang mit der Natur und die Gewissheit, dass sie sich auf diese Intuition verlassen konnten, und zwar auch dann, wenn diese ihnen sagte, gewisse Dinge zu unterlassen aus dem schlicht und einfachen Grund: „Es mags nit liide“. (Vgl. Urner Wochenblatt, 30. Juni 2004)



Höhenfeuer

Zum Bild Höhenfeuer erklärte der Maler: „Diese Feuer haben Tradition in unserem Land und sie werden zumeist am Nationalfeiertag entfacht. Wer die Geschichte unseres Landes kennt, die wie so vieles andere auch ihren Ausgang von unseren Bergen genommen hat, weiss aber, dass diese Höhenfeuer nicht immer nur Freudenfeuer, sondern vielfach auch Warnfeuer waren. Das Feuer, das am Abend jenes denkwürdigen 1. Au-

gust unweit meines Alpenateliers brannte und weit ins Tal hinab leuchtete und für das ich die alleinige Verantwortung übernommen habe, war als Freudenfeuer wie auch gleichermassen als Warnfeuer konzipiert.“

Das Bild schenkte der Künstler der Gemeinde Oberwald als Erinnerung.



Dampfbahn

„Mein Schlüsselbild an dieser Ausstellung heisst Vietnam. Im Vordergrund steht dabei für einmal nicht die Landschaft und ich habe darauf verzichtet, die Schäden zu verzeichnen, die durch Brandrodungen und den unseligen Agent Orange entstanden sind. Im Zentrum steht vielmehr der gute alte «Choli», wie wir ihn damals als Kinder genannt haben. Ich habe ihn aus der Erinnerung und anhand des historischen Fotos gemalt, auf das ich im schönen Dampfbahnkalender aus dem Jahre 1996 gestossen bin. Es ist wahrlich ein Zeitdokument.

Wie Sie sehen, ist er etwas müde und abgekämpft und dennoch zufrieden über das, was er

für den Wiederaufbau eines Landes geleistet hat, in dessen Dschungel auch alte amerikanische und sowjetische Panzer vor sich hinrosten. Vielleicht hatte er nicht zuletzt deswegen immer auch ein bisschen Heimweh nach dem Wallis. Seine Rückkehr aus Vietnam ist für mich ein Beispiel dafür, was man sich unter Verwirklichung von Naturutopie heute wohl vorzustellen hat, von der ich andernorts gesprochen habe, und zwar als Wiederbelebung der Vergangenheit im Sinne einer Renaturalisierung, was nicht zu verwechseln ist mit Musealisierung, mit der man vielfach immer noch glaubt, die Vergangenheit ein für alle mal ad acta legen zu können.“





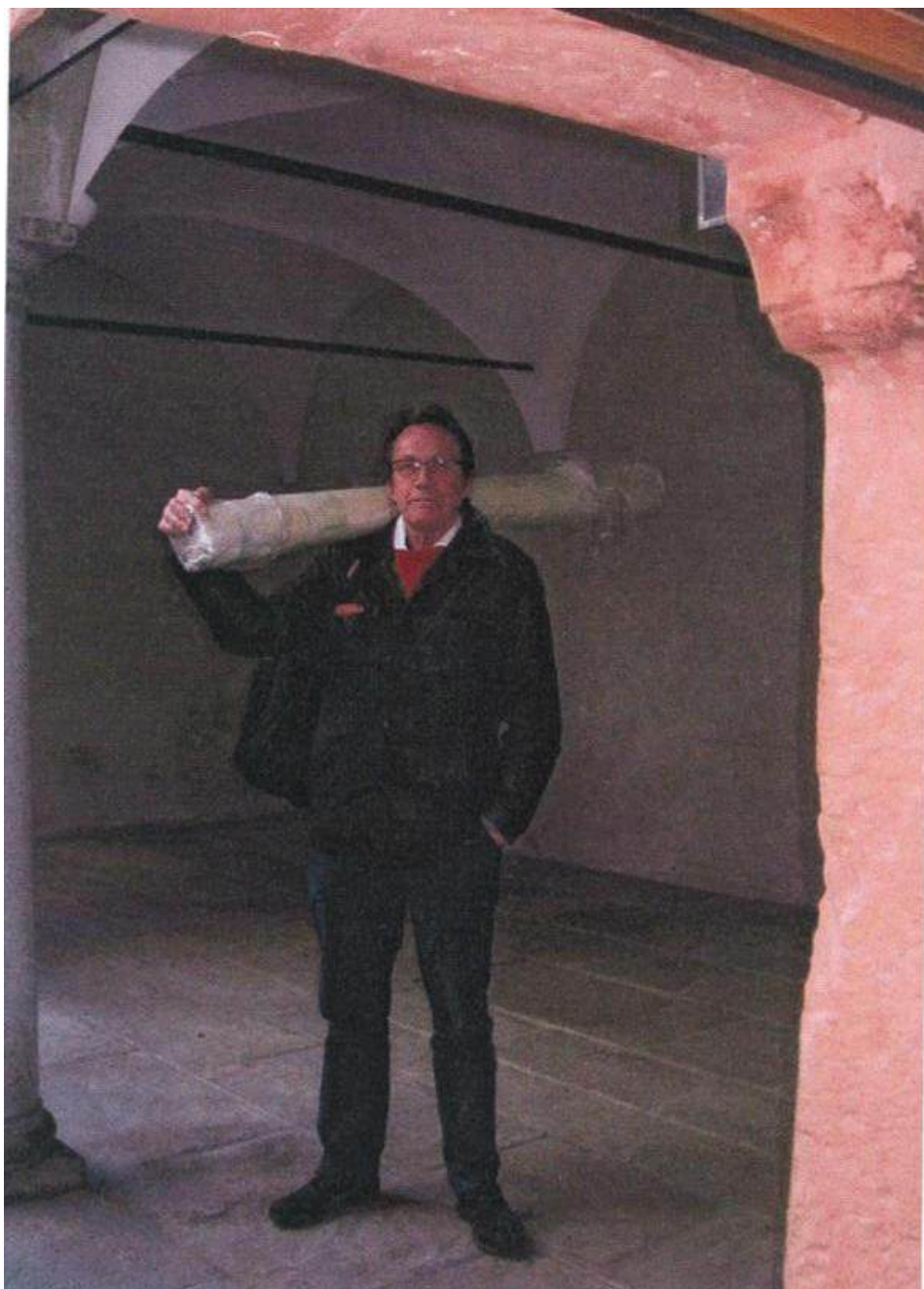
„Damit noch einmal zurück zum „blauen Zügli“. Hier sehen Sie es von Muttbach herkommend vor der Kulisse von Rhonegletscher und Belvédère und für einmal hat ihre Lokomotive aus der Perspektive, aus der das Bild gemalt ist, dem Staatshotel, das üblicherweise mit Gletsch assoziiert wird, die Show gestohlen. Im unteren Bild, das ich als eine Art Vorschau auf die Zukunft verstehe, sehen Sie das „blaue Zügli“ bereits in der ersten Steigung von Oberwald tapfer in Richtung Gletsch fahren. Der Hungerberg ist vom Dampf umhüllt, so dass man auf dem Bild nicht erkennen kann, dass dort dank der Dampfbahn Hochbetrieb herrscht.“



Vierter Teil

Guido Hischer

als engagierter Zeitgenosse



Ästhetik des Widerstands

Wie wir im vorangegangenen Kapitel gesehen haben, ist für Guido Hischier die Frage im Spannungsfeld von Kunst und Politik nicht leicht zu beantworten. Da jeder Mensch unter den weitläufigen Begriffen von „Kunst und Politik“ etwas anderes verstehe, solle man sich ruhig darüber streiten. Welche Einöde würde entstehen, wenn alle dieselbe Auffassung hätten.

Wie der Philosoph Louis Althusser einmal geschrieben hat, sind wir auch der Meinung, dass man nicht selten Umwege in Kauf nehmen müsse, um an das erhoffte Ziel zu gelangen. Wir wählen deshalb den Umweg über den Schriftsteller Peter Weiss. In Anlehnung an sein epochales Werk „Ästhetik des Widerstands“ diskutieren wir das Spannungsverhältnis von Kunst und Politik.

Im Spannungsfeld von Kunst und Politik

Der Schriftsteller Peter Weiss behandelt in seiner im Zeitraum zwischen 1937 und 1945 angesiedelten Trilogie „Ästhetik des Widerstands“ über weite Strecken das Verhältnis von Kunst und Politik, indem er anhand von Werken der bildenden Kunst und der Literatur Modelle für die Aneignung des Kampfes gegen die Unterdrückung entwickelt. Im Mittelpunkt steht die Auseinandersetzung mit einer Ästhetik, die versucht, künstlerische Kategorien mit sozialen und politischen Einsichten zu verbinden. Widerstand, Widerspruch und Zweifel sind dabei Herzstücke einer „kämpfenden Ästhetik“, die den Keim einer schöpferischen Kraft in sich trägt. Die Kunst stellt die Schwelle dar, das gesellschaftliche Sein zu verändern.

«Kunst ist etwas anderes als Kultur-Industrie, die vermeintlich Kunst produziert, dabei jedoch nur unterhält, keinen Gedanken fordert und den Menschen in seiner Verblödung unterdrückt. Kunst bringt Erkenntnis.»

Erkenntnis und Bildung sind Voraussetzungen jeder Befreiung. Die Kunst spielt dabei eine zentrale Rolle. Die Auseinandersetzung über ihre ästhetischen Strategien bildet einen Reflexionsraum, in dem sich das Individuum freimacht vom Mainstream, der das immer gleiche Wechselspiel des Immer-Gleichen entfesselt

und sich als eine hektische Bewegung des Scheins erweist, die ewig unbefriedigt vorwärts treibt, ohne wirklichen Wandel zu hinterlassen. Das Weiter-So entpuppt sich als eine Katastrophe. Die Kunst verkommt, wenn sie nur noch kommerziellen Zwecken dient und zum Bestandteil derjenigen Gesellschaft wird, die sie kritisiert und die Rolle eines PR-Lieferanten übernimmt, für den die Dinge, für die er wirbt, beliebig austauschbar sind.

Kunst ist etwas anderes als Kulturindustrie, die vermeintlich Kunst produziert, dabei jedoch nur unterhält, keinen Gedanken fordert und den Menschen in seiner Verblödung unterdrückt. Kunst bringt Erkenntnis. Sie fordert den Geist, schafft Bewusstsein. Falsches Bewusstsein dagegen hält am Bestehenden fest, sieht es als naturgegeben und unveränderbar an.

Kunst soll die Phantasie befreien, die Sinne schärfen und den Blick für eine menschenwürdige Zukunft öffnen. Die Mittel der Kunst müssten bewirken, was politischer Vernunft so schwer fällt: die Schöpfung einer gerechteren Gesellschaft, in der Trieb und Verstand nicht zerfällt. Ein Künstler ist deshalb ein Mensch, der im Grunde am Politischen, an der wechselseitigen Zerfleischung der Menschen, an ihrem absurden Kampf um Macht, Posten und Einflussphären leidet.

Wahrnehmung der Sinne

Ästhetik ist eine „sinnlich menschliche Tätigkeit“, die eben nicht kontemplativ oder gar passiv vor der Kunst verharret, sondern die befähigt, mit der Kunst die „Weltgesellschaft“ zu erkennen und sie sich praktisch anzueignen. Kunst ist ein soziales Verhältnis, das all das ausdrückt, was Guido Hischier in seine Bilder hineinlegt. Eine Empfindungslehre des kollektiven Widerstands in Form von Bildern und Texten sowie Erinnerungen geschichtlicher und subjektiver Empfindungen. Sie erkundet, wie das Leben in der Perspektive von unten geformt wird. Um nicht selbst zum Monster zu werden, braucht es eine innere Gegenkraft, ein lebendiges Vorstellungsvermögen, das die dinglichen Grenzen des Hier und Jetzt durchdringt und uns über unser Sosein hinaushebt und neue Lebensenergien erschliesst. Zugleich kann Kunst als umfassende Umwertung aller Werte, als ein neues reiches Netzwerk an Wissen und Werten, Bedeutungen und

Erfahrungen verstanden werden. Sie ist bildend in die Zukunft eines erneuerbaren Projektes gerichtet, das solidarisch die Gesellschaft umgestaltet.

Das Unbewusste, Triebe und Träume

Mit der „Ästhetik des Widerstandes“ unternimmt Peter Weiss auch den Versuch, in die Schattenwelt der Triebe und Träume hinabzusteigen. Dabei geht es aber nicht nur um sein eigenes Innenleben, denn der Künstler weiss sehr wohl, dass er in seiner Arbeit auf die äussere Erstarrung antwortet, die er mit all seinen Möglichkeiten zu verändern versucht. Deshalb ist er auf seine Art bestrebt, Innen und Aussen in einer kritischen Haltung in Übereinstimmung zu bringen, einen Zusammenhang zwischen dem Ich und der Gesellschaft herzustellen.

An der Grenze zwischen Traum und Wachwelt, zwischen Leben und Tod, ist die Ästhetik angesiedelt, die in einer Sprache der Solidarität ihren Ausdruck findet. Über dem Abgrund müsse ein Gewebe der Erinnerung an das Leben der Menschen gespannt werden, die einander Halt geben im Haltlosen.

Kunst leuchtet dort auf, wo die Grenzen des Unerträglichen überschritten werden, wo Hoffnung trotzallem zu blühen beginnt.

Kunst wird auch so verstanden, dass sie eine Beziehung zum Unbewussten herstellt: zu den Träumen, zu den stummen Schreien der Verzweiflung. Aber auch zum Unabschliessbaren, zum Weitertreibenden, zum Weiterdenken. Eine progressive Kultur ist von entscheidender Bedeutung für den Widerstand. Der Künstler hat, weil er sich auch von seinem Unbewussten und seinen Träumen leiten lässt, intuitiv mehr Weitsicht als der Politiker. Weil die Kunst umfassend aus der erinnerten Erfahrung des Menschen gespeist wird, kann sie eine visionäre Kraft entwickeln, die der Politik wichtige Impulse zu vermitteln vermag. Wer deshalb die Kunst einengt und ihre von der Intuition geleitete Wahrheitsfindung unterbindet, beraubt die Gesellschaft wichtiger Impulse.

Der Tod – mitten im Leben

Kunst ist Erinnerung, die im Augenblick der Gefahren aufblitzt, und die fähig ist, den Funken der Hoffnung zu entfachen d.h. die abgebrochene Lebenskraft der Toten wiederzuerwecken. Sie ist dazu da, die Lebenskraft zu verdichten, die noch über den Tod hinaus nachwirkt und für jeden abrufbar bleibt, der sich ihrer erinnert, sich auf die Kämpfe einlässt, um in den eigenen zu bestehen.

Der Bezug auf den Tod hilft gegen das Sich-Einrichten, die Erstarrung. Es ist die Erfahrung des Todes mitten im Leben, die sich dem Selbstverständlich-Werden von Besitz, Reichtum und allen Formen der Macht, die auf der Ohnmacht der Unterdrückten beruhen, entgegenstellt. Der Schrecken des Todes und des Vergehens soll überwunden werden, indem man die Zeichen, die er hinterlässt, zu deuten vermag, um das eigene Leben in tiefgründiger Form zu überdauern. Das Unerträgliche soll zur Sprache gebracht werden.

„Gibt es ein Leben vor dem Tode?“. Diese verrückende Gegenfrage muss nicht trübe mystizistisch ausgelegt werden. Das Leben, das um den Tod weiss, kann sinnvoller gelebt werden. Die Vertagung dessen, was sinnvoll wäre, wofür es sich zu leben lohnte, ist mit dem Gedanken an den Tod unverträglich.

Kunst leuchtet dort auf, wo die Grenzen des Unerträglichen überschritten werden, wo Hoffnung trotzallem zu blühen beginnt, wie im Drama von Fernando Arrabal „...und sie legen den Blumen Handschellen an“. Es ist ein engagierter Aufschrei, ein poetischer Protest gegen jede Form von Gewalt, die anderen zugefügt wird.

„Wann werdet ihr sehen lernen / Wann werdet ihr endlich verstehen“.

Kehren wir - nach diesem Umweg – nun wieder zu unserer Publikation zurück und hören wir in den nachfolgenden Ausführungen unserm Autor zu, was er uns zu sagen hat: Die Bilder und Texte werden uns nicht nur einen tiefgründigen Einblick in sein malerisches Schaffen vermitteln, sondern uns auch in die Erlebnis-Welt um Tod und Leben, Liebe und Hoffnung, Zorn und Niederlage usw. entführen.

A) Kultur und Politik

1. Laudatio von Guido Hischier

zur Buchvernissage des Photographen Primo Martinelli „Züri Drüüü“

Wir publizieren einige Passagen daraus, weil sie beispielhaft zum Ausdruck bringen, was Kunst als performativer Akt sein könnte:

...Das Empfinden für Schönheit hat nämlich auch mit der zeitlosen Zeit zu tun, die man Ewigkeit nennt. Sie ist im Grunde genommen in unserer Wahrnehmung nichts anderes als Gegenwart. Sie gönnt uns immer nur einen Augenblick - und dann ist sie schon vorbei. Gerade weil Schönheit vergänglich ist, hat es immer Menschen gegeben, die versucht haben, sie zu „verewigen“, wie man dies treffend in der Umgangssprache sagt. Nicht nur alle Lust, sondern auch alle Schönheit will Ewigkeit. Diese zu vergegenwärtigen und zur Anschauung oder wie in der Musik zum Erklingen zu bringen, das ist Kunst.

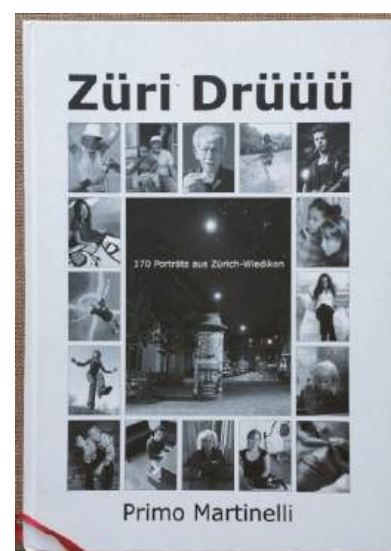
...Nun ein paar Worte zur sozial-interaktiven Komponente des Projekts, d.h. zum soziologischen Ansatz, der seinem Projekt zugrunde liegt. Dieser Ansatz ist nicht systemisch, d.h. auf Grund von systematischen Kriterien einer wie auch immer gearteten Repräsentativität verpflichtet, sondern interaktionistisch und damit einer Lebenswelt verpflichtet, die sich selbst repräsentiert. Soziale Interaktion bedeutet eine Wechselbeziehung zwischen Menschen. Das Soziale in einer solchen Beziehung entsteht aber erst, wenn die Beteiligten sinnhaft - und das heisst lebensweltlich - aufeinander bezogen sind.

...Wir sind Wiedikon" steht hier als Teil für das Ganze, d.h. **pars pro toto für alle möglichen sozialen Interaktionsfelder**, in denen ein solches Projekt durchgeführt werden kann. Alle sozialen Beziehungen und Kontakte setzen nämlich genau ein solches vorgegebenes „Wir“ voraus...Dieses „Wir“ richtet sich nicht direkt an den Verstand, sondern an ein bestimmtes Gefühl, das durch die Zugehörigkeit zu einer Gruppe, zu einer wie auch immer definierten Gemeinschaft oder Gesellschaft entsteht. Dieses „Wir“ wird von Oben wie von Unten und von Links wie von Rechts in Dienst genommen, um an ein solches Zugehörigkeitsgefühl zu appellieren, wenn es darum geht, gemeinsame Interessen durchzusetzen oder zu verteidigen. Problematisch, ja gefährlich

wird dieses „wir“ aber immer dann, wenn es durch Propaganda und Demagogie emotional derart aufgeladen wird, dass der Verstand ausgeschaltet und damit jedes vernünftige Denken verunmöglicht wird, so dass man dann so richtig blindwütig aufeinander losgehen kann. „Die schlimmsten Urteile“ - so der Soziologe Peter Heintz - „sind die Vorurteile, denn sie trüben die Wahrnehmung“.

...Stand, Rang und Namen, Status, Macht und Prestige und auch alle sonstigen Merkmale, anhand derer sich Menschen gegenseitig beurteilen oder auch verurteilen, interessieren ihn nicht. Er wollte keine durch derartige Raster verzerrten Charaktermasken porträtieren, sondern **Menschen, die nicht artig und auch nicht andersartig, sondern als Menschen eben einzigartig sind**. Die Authentizität seiner Porträts stellt den Beweis dafür dar, dass ihm dies auch gelungen ist. Situationen, in denen ihm seine eigenen Vorurteile oder die anderer in die Quere kamen, ist er aus dem Weg gegangen.

...Die Liebe zur Kunst kann die Kunst der Liebe nicht ersetzen. Jeder Künstler hat seine Mona Lisa(s), die er wegen ihrer Schönheit begehrt. Warum dies so ist, bleibt wie ihr Lächeln sein Geheimnis...



2. Einblick in das Skizzenbuch

Wie so viele KünstlerInnen führt auch Guido Hirsch ein Skizzen-Buch, in das er spontan seine Illustrationen und Bilder zeichnet. Er habe im Verlaufe der Zeit Hunderte solcher Skizzen gemacht und die meisten davon jeweils an die Menschen verschenkt, die ihn dazu inspiriert hätten. Er treffe immer wieder Leute, die ihn auf die "Porträts" ansprechen, die er vor Jahren von ihnen gemacht hätte und sie sich immer noch darüber freuen. Auch wenn er sich vielfach gar nicht mehr erinnern könne, wann und wo er sie getroffen habe, freue ihn diese Äusserungen. Er stellt dann aber fest: „Aber den Leuten damit Freude zu bereiten, war nicht der Hauptgrund, warum ich in meiner "Freizeit" immer wieder zum Skizzenblock gegriffen habe (ähnlich wie Leute heute zum Handy greifen). Der Grund war viel prosaischer: Ich wollte ganz einfach nicht aus der Übung geraten, was die

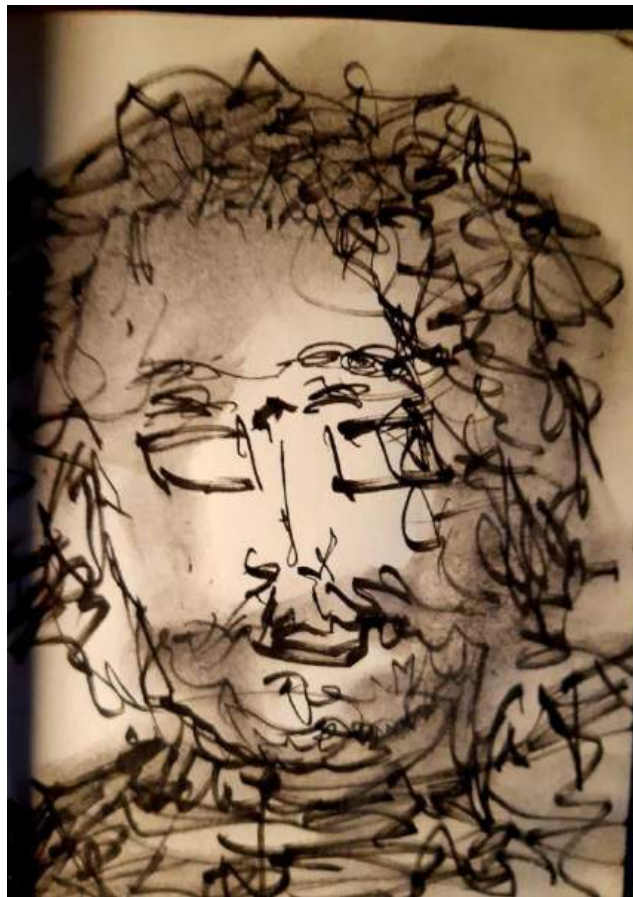
Spontanität des künstlerischen Ausdrucks betraf. Vor allem die Panoramen und grossformatigen Bilder forderten an Ausdauer einiges ab, was dann vielfach auch auf Kosten der Spontanität ging.“ Deshalb habe er sich immer wieder sagen müssen, wenn er die Sache durchziehen wollte: „Zuerst kommt die Arbeit, dann das Spiel. Das gilt nicht nur in Bezug auf die Herstellung von Bildern, sondern auch von Texten, die nicht nur dem Verfasser, sondern auch der LeserIn einiges an Ausdauer abfordern. Das freie Spiel der Linien, aus dem diese spontanen Porträtskizzen hervorgezaubert werden, stellt nicht nur einen Kontrast zur "Abstraktion des Spontanen" in den Texten dar, sondern sie beleben diese auch, da sie ja letztlich auf die selbe Quelle der kreativen Energie zurückzuführen sind.“ Wie er bemerkt, solle ich mich bei einer Selektion auf meine Intuition verlassen.

















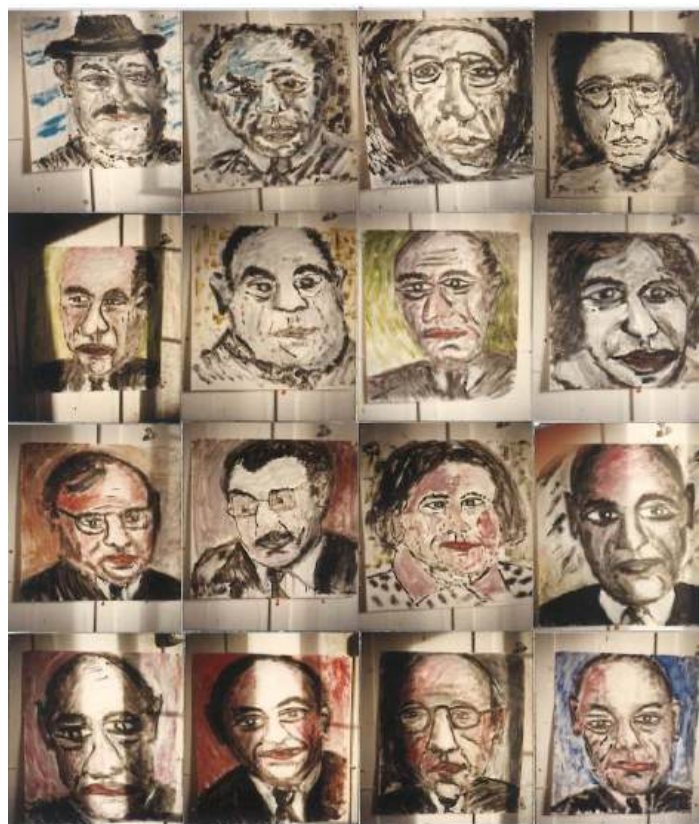
3. Die „Beamtensammlung“

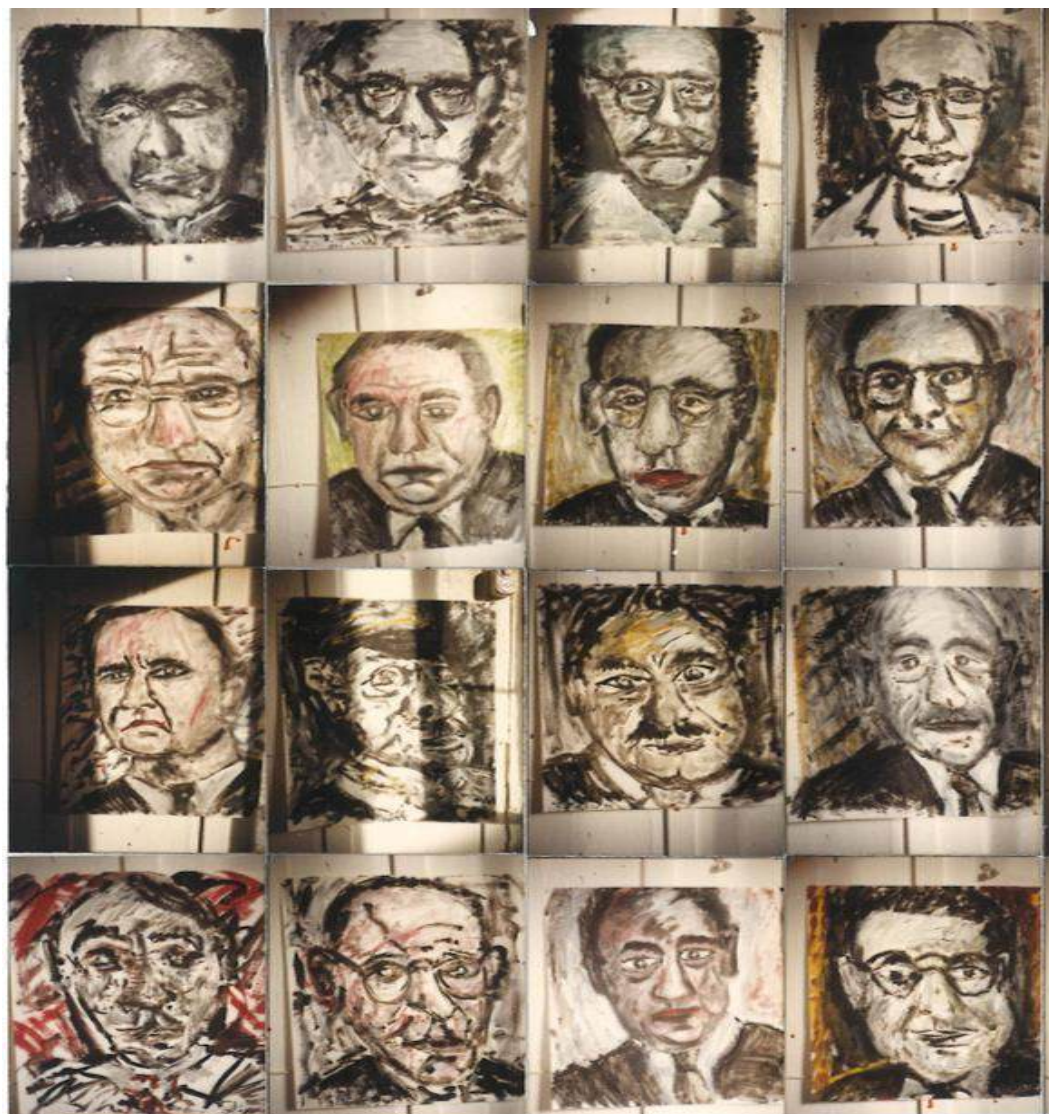
Guido Hirsch hat die „Beamten“ (36 Plakate in Weltformat) im Hinblick auf die 700-Jahrfeier der Schweizerischen Eidgenossenschaft 1991 gemalt, sechs Tage lang sechs Stück pro Tag. 1992 hat er der Präsidialabteilung der Stadt Zürich den Vorschlag gemacht, die „Beamten“ im Stadthaus aufzuhängen. Der Vorschlag ist allerdings auf keine Gegenliebe gestossen. Wie aus dem Schreiben hervorgeht, wurde ihm mitgeteilt, dass die „Beamten“ als Kunstwerke nicht gezeigt werden können (sic!) und als Dokumentation zu wenig aussagekräftig seien. So blieb ihm das Schicksal erspart, vielleicht dann doch noch irgendwann als Hofmaler oder vielleicht sogar als Hofnarr engagiert zu werden. Und auch vor allfälligen Staatsaufträgen brauchte er sich nicht mehr allzu sehr zu fürchten.

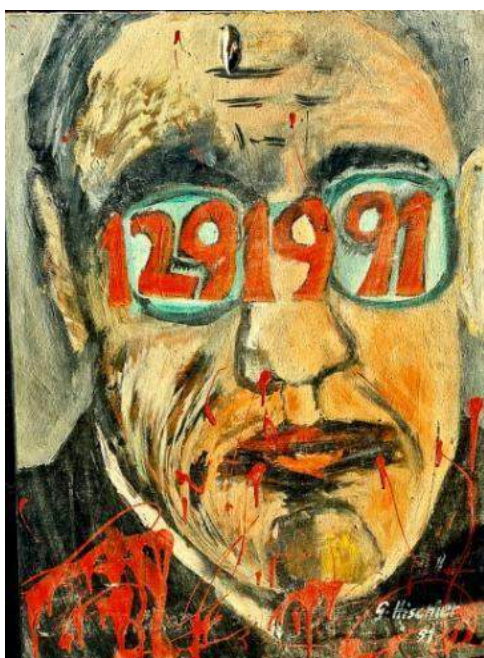
Von der Schweizerischen Bundesanwaltschaft ist er zudem im Jahre 1968, ohne dass er dies wusste, zur „Nichtanstellung empfohlen“ worden. Nachdem der Fichenskandal aufgefliegen war und er von dieser „Liebenswürdigkeit“ Kenntnis erhalten hatte, hat er seine Wut über die Arroganz der Macht nicht einfach in sich hineingefressen, sondern mit der Malerei

ein Mittel gefunden, um diese zu „externalisieren“. In diesem Sinne diente ihm die Malerei als Selbstreflexion sowie als Fortsetzung der Soziologie mit anderen Mitteln.

Auf Reaktionen musste der Künstler nicht lange warten: Nachdem er mit der „Beamten-sammlung“ durch das Raster der Staats- und Kulturbehörden gefallen war, hat er sie 1993 in einer Gruppenausstellung im Foyer des Theaters Rigiblick zum Durchblättern aufgelegt, wo sie, wie durch die Zürcher Kulturnotizen in der NZZ vom 25. Mai belegt ist, durchaus zur Kenntnis genommen wurde. Allerdings hat der Korrespondent das Zitat aus der Rechtsphilosophie von Hegel übersehen, dass er den Besuchern im Zusammenhang mit seiner Beamtenmappe zu bedenken gab: „Die Macht des Staates ruht in seiner Beamten-schaft“. Als er schliesslich 1994 in der ZÜSPA die „Beamtenwand“ präsentierte, hat diese für viel Spott, aber auch für viele ernsthafte Diskussionen gesorgt. „Politik ist auch für einen politisch engagierten Künstler kein Spiel, sondern es geht immer um Menschenleben“, erklärte daraufhin der Künstler.







4. Performance: Der Idaplatz und der Schutzengel

Die Geschichte mit dem blauen Himmel, aus dem dann ein Engel auftaucht, ist ein Teil der Quartiergeschichte, bei der alte Bäume und auch Quartierbeizen, für die er Wandbilder gemalt habe, der "Gentrifizierung" weichen mussten.

Dazu erklärte der Maler: *„Mit der künstlerischen Aktion wollte ich darauf hinweisen, was unter ‚eingreifendem Denken‘ mit den Mitteln der Malerei gemeint sein könnte. Gegen die kreischenden Motorsägen, die als Werkzeuge eingesetzt wurden, um die alten Bäume zu fällen, lässt sich mit dem "Griffel" des Schriftstellers oder Journalisten zumeist nur nachträglich protestieren. Mit dem Pinsel des Malers konnte diesem Protest vor Ort, ohne grosse Worte zu verlieren, ein künstlerischer Ausdruck verliehen*

werden. Und die wirklich grossen Künstler waren ja die Kinder, die ihren Protest zuvor auf die leere, mit weissem Packpapier umwickelte Plakatsäule gemalt haben und mein Engel war nicht mehr und nicht weniger als ein Schutzengel dieser kleinen Künstler gedacht, die auch einmal gross werden.“

N.B. „Gentrifizierung“ bezeichnet zumeist die Verdrängung einkommensschwächerer Haushalte durch wohlhabendere Haushalte in innerstädtischen Quartieren, somit einen wichtigen Aspekt der Auswirkung sozialer Ungleichheit auf den Wohnungsmärkten.



Hans-Uli Müller: Studienskizze zur Performance am Idaplatz

Guido Hischier arbeitet mit Pinsel und Filzstift an der Plakatsäule auf dem Idaplatz

Montagnachmittag im Café „Piazza“, die Zeitung weggelegt, blicke ich gedankenverloren durch die grosszügige Frontscheibe auf den verregneten Idaplatz, wo zweierlei bemerkenswerte Aktivitäten stattfinden:

Vom prasselnden Dauerregen durchnässte städtische Arbeiter machen sich mit Motorsägen daran, mindestens fünf ausgewachsene Bäume zu fällen, zu eliminieren wegen des lange geplanten Umbaus des Idaplatzes. Alles vom Tiefbauamt vorbildlich angekündigt! Gleichwohl löst die Aktion angesichts des Sterbens der altgedienten Laubbäume bei den stumm Zuschauenden Trauer, gar einen Schock aus...

Es ist wahr, viele Menschen sind ökologisch sensibler, empfindlicher, aufmerksamer, politischer geworden. Auch für mich, den Entsorgungsmuffel, sind Bäume und Pflanzen längst mehr als „Organismen“. Wird ein Baum, egal ob gesund oder krank, gefällt, stirbt ein Lebewesen gewaltsam...

Haben Bäume und Pflanzen Seelen? Ich weiss es nicht. Dass Pasqua, meine alte Hündin und treue Begleiterin über viele Jahre, eine Seele – nicht nur Tier- oder Hundeseele – hat, ist für mich eine Tatsache...

Nun denn, von meinem Platz im Café „Piazza“ aus beobachte ich nebst dem Bäume fällen eine zweite Aktion, die ist ganz dem Leben gewidmet und ereignet sich quasi „Arsch an Arsch“ mit dem Wüten der in höchsten Tönen singenden Motorsäge! Nämlich inmitten der aufgehäuften Blätterkronen und Äste, steht unerschütterlich eine stattliche Plakatsäule, rundum bemalt von Kinderhänden anlässlich des total verregneten Idafestes vor drei Tagen. Ein grosser kräftiger Mann im Arbeitsoverall ist dabei, das oberste Drittel der Plakatfläche mit Pinsel und breitem Filzstift zu bearbeiten. Es ist mein langjähriger Freund Guido, Maler eindrücklicher Alpenpanoramen. Guido streckt sich, reckt sich, seine grossen Hände zaubern – ich kann's von meinem Platz aus beobachten – auf die weisse Fläche einen Himmel, einen Hintergrund. Bis dort hinauf reichen am Idaplatz Kinderhände nicht. Guido, der Maler schliesst die Lücke, vollendet das vor drei Tagen vollendete Werk quasi „im Nachschlag“...

Welch ein Kontrast! Arbeiter fahren mit kreischender Motorsäge drein, schaffen Raum für Neues – „Arsch an Arsch“ – mit ihnen, schert sich der robust gebaute Mitfünfziger keinen Deut um das Geschehen in seinem Rücken, setzt unbeirrt der einsamen Plakatsäule und wohl der Welt von heute eine Art Krone auf, einen kräftig gemalten Himmel, schwebend über Zeichnungen von Kinderhand, die bekanntlich nichts als die reine Wahrheit erzählen...

Höchst spannend, was draussen passiert!

Während Arbeiter gefällt Bäume tranchieren, entfernt sich der Maler von der Plakatsäule. Kurz darauf taucht er wieder auf, eine alte Holzbank schleppend. Alle Holzbänke wurden tags zuvor abmontiert und für den Wegtransport am Rand des Idaplatzes gelagert.

Der Maler stellt die Holzbank dicht an die Plakatsäule. Er steigt drauf, und ist so näher am Himmel. Muss sich nicht mehr strecken und langmachen zur Vollendung des Werks.

*

Dies spannende Nebeneinander vor Augen, zögere ich, hinauszugehen zu meinem Freund, dem Maler. Warum dies Zögern? Weil ich unsicher bin, wie der Freund mich empfängt! Was mich erwartet!...

So bleib ich, träger Arsch, sitzen im Café, weil: Ein bisschen fürcht' ich mich vor meinem Freund draussen! Vor seiner aktuellen radikalen Kraft! Vor seiner heftigen Umarmung sprich Vereinnahmung oder dem puren Gegenteil, einem glatten Übersehenwerden; vor dieser höchst irritierenden Wirkung auf den anderen, den nächstbesten, der solch gleichermassen gebündelter wie verfliegender „unbändig-manischer Kraft des Archaisch-Anarchischen“ übern Weg läuft: Ein armer Siech ist das in der Regel, zufälliges hilfloses Opfer eines Wirbelsturms, der allermeist als verstörend, zerstörend, wirr, destruktiv erlebt wird, kaum aber als „aufrüttelnd“, „rebellisch“, „subversiv-luzid“...

Wir Irr-Wirren! Wir Aufrührer ohne Rückhalt, ohne Anhänger! Für uns selbst stehen wir, einsame Solisten, jeder für sich. Publikum brauchen wir keins, nicht eine Wählerstimme, denn wir sind jetzt stark, jetzt eigenständig genug, um im Handumdreh'n Menschen ganz für und oder gegen uns einzunehmen...

Was will der Rebell mehr...?!

*

Diesen gewaltigen Zusammenhang vor Augen, pressiert's mir plötzlich. Hastig erhebe ich mich, werfe Münz auf den Tisch und eile hinaus, meinen alten Freund Guido, den Maler und Mann an der Plakatsäule, nicht zu verpassen.

„Hallo“, rufe ich, mit grossem Schritt einen dicken Baumast mit grünen Blättern übersteigend, „ich sehe, du wirkst und wütest.“ Das war das Falsche. Der Maler auf der ausran-

gierten Holzbank, pitoresk im farbenbeka-
ckelten hellen Arbeitsoverall, dreht den Kopf,
mustert mich kurz von oben mit einem Blick,
der Abwesenheit und höchstes Befremden
ausdrückt.

„Ich wüte nicht, ich male“, werde ich belehrt.
Ohne mich weiter zu beachten, macht Guido
sich mit sicherem Pinselstrich an die Arbeit.

Einige Minuten beobachte ich schweigend den
Maler, einmal mehr fasziniert und irritiert von
dieser überzeugten Zielstrebigkeit, mit wel-
cher mein Freund eine Sache zu Ende führt.



5. Performance: Die Blumenfrau in Öl

Der „Platzspitz“ hat es unter dem Namen „Needle Park“ bis in die Weltpresse geschafft, der „Letten“ wenigstens bis in die lokalen Todesanzeigen und die „Hellmi“, wo Guido dann nach dem Rausschmiss aus der Uni gelandet ist, in ein Buch (Hannes Lindenmeyer: Hellmut: Die lange Geschichte einer kurzen Strasse, 2018). Im Ergänzungsheft dazu, das 2018 im Paranoia City Verlag erschienen ist, wird unter dem Titel: „Ein Kämpfer malt eine Blumenfrau in Öl“ ein von Guido 1990 gemaltes Bild gewürdigt: *„Dem Blumenladen setzte er mit einem geheimnisvollen Bild ein Denkmal: Die Blumenfrau mit Mondsichel als Haarschmuck, ein grüner Vogel im Gesicht ist das der Jynx, der Wendehals, der in der griechischen*

Mythologie den Mondgottheiten zugeordnet ist? Sind damit die Wendehälse gemeint, die nach dem Mieterkampf an der Hellmi in den Abbruch einwilligten? Und neben dem Jynx ein Schwan. Vom Reformator Jan Hus wird berichtet, er habe auf dem Scheiterhaufen prophezeit: „Ihr bratet eine Gans (tschechisch husa bedeutet Gans). Aus der Asche wird ein Schwan auferstehen.“ Was wird aus diesem verlorenen Häuserkampf Neues entstehen? Hinter der Blumenfrau droht schon der Kran, der „eiserne Besen“, mit dem der anarchistische Unrat aus seinem geliebten und beschworenen Aussersihl gekehrt wird (Zitat aus einem Brief eines Neubau-Gegners)



Hischier, Guido _ Letzter Bewohner des einzigen Wohnhauses, das auf dem Hellmi-Areal zugunsten des Wogeno-Neubaus abgerissen wurde. Er setzt sich für dessen Erhalt ein. Guido malt ein geheimnisvolles Bild *Blumen Zamboni Aussersihl*

6. Performance: Das Matterhorn im Zeichen der Zeit

Mit dem Bild des Matterhorns als Transparent demonstrierten Einheimische und Gäste zur 150 Jahrfeier der Erstbesteigung im Jahr 2015 in Zermatt. Das Bild war längere Zeit im Hotel Schwarzsee ausgestellt, wo es dann später während der Renovation des Hotels spurlos verschwunden ist.

Zum Matterhorn meint der Künstler: „Wenn das Matterhorn als Werbeträger für alles Mögliche herhalten soll, stellt sich zudem die Frage, ob wir es nicht auch für unsere weitschweifende Sicht und humanitäre Tradition einsetzen sollten. Wenn man genau hinschaut, ist der Stern

on the Top of the Matterhorn einer der 13 Sterne der Walliser Fahne. Und wenn man den föderalistischen Aufbau der Weltgesellschaft in konzentrischen Kreisen aus der Perspektive von unten betrachtet und diese auf das Matterhorn als Symbol des Berges, der für alle Berge steht, anwendet, gehört das Matterhorn zunächst den Zermattern, dann den Wallisern, aber auch den "Ausserschweizern" und es ist nicht einzusehen, wieso dieser Berg, den auf der ganzen Welt jedes Kind kennt, nicht auch den Europäern oder Weltbürgern, gehören sollte, die ja schliesslich auch alle "Ausserschweizer" sind.“

Matterhorn – Berg der Berge





MATTERHORN - IM ZEICHEN DER ZEIT





150 Jahre Erstbesteigung des Matterhorn 1865



7. Performance: Der Coiffeurladen

Das Bild mit den bemalten Fensterläden ist "eigenmächtig" und das heisst in der Beamtensprache "illegal" entstanden. Ohne jemanden nach Erlaubnis zu fragen, fand die Aktion anlässlich der Ausstellung in der Coiffeur-Galerie Simone im Zürcher Niederdorf unter dem Motto: Jeder Mensch ist eine Blume (Alter Zürcher Niederdorf Spruch) statt.



Und sie legen den Blumen Handschellen an...

...erinnert an das Drama von Fernando Arrabal und die Geschichte Spaniens unter Francos Herrschaft. Es ist ein engagierter Aufschrei, ein poetischer Protest gegen jede Form von Gewalt eines Menschen oder einer Gruppe, die anderen zugefügt wird.



... ,und sie legen den Blumen Handschellen an*

8. Performance: Circus Salami

Mit dem Circus Salami wird bildhaft die Geschichte von profitgierigen Unternehmungen erzählt. Die "Rennschweine" in der Arena des Circus verkörpern das Wettbewerbsprinzip, das in der freien Marktwirtschaft das Tun und Lassen der "Wirtschaftssubjekte" immer wieder beherrscht. Diesem Prinzip sind nicht nur die kleinen und mittleren Unternehmen, sondern vor allem die Multinationalen Unternehmungen unterworfen.

Die "Dompteuse" steht für die Politik, die für einen geregelten Ablauf des Rennens sorgt und als Moderatorin das Publikum bei guter Laune zu halten versucht.

Sollte die "Dompteuse" versagen, steht hinter ihr der Metzger mit dem Schlachtbeil bereit, um an ihre Stelle zu treten. Dass die "Schweine" von heute die Schinken von morgen sein

werden, wie es der Schlächter dem "Volk" grossmäulig verspricht, darf wohl in Zweifel gezogen werden..

Das Bild von der zum Circus Salami gehörenden "Heinecken- Bar", die vom Publikum bei Einweihung des Bildes sogleich in "Schwein-ecken-Bar" umgetauft worden ist, zeigt, wie entspannt und liebevoll Schweine zueinander sein können, wenn sie nicht mehr in Konkurrenz zueinander stehen und sich nach Feierabend in der sogenannten Happy hour ein Bier oder auch ab und zu einen Joint gönnen. Sie werden vom Maler geradezu vermenschlicht und zwar durchaus auch im Sinne eines Ausspruchs des (umstrittenen) Dichters Gottfried Benn : "Die Krone der Schöpfung, das Schwein der Mensch!"







9. Die schlafenden Hunde von Chile

Ich habe noch nie so viele schlafende Hunde gesehen wie in Chile. Sie schlafen auf Strassen und Plätzen in der Hauptstadt Santiago de Chile, in Valparaíso, Viña del Mar und Concón am Pazifik, in San Pedro und Calama in der Atacama-Wüste, in Castro und Conchi auf der Insel Chiloé, in Punto Arenas und Puerto Natales in Patagonien und selbst in Porvenir auf Feuerland, wo man sich auch im Sommer nach weniger windreichen und wärmeren Gegenden zurücksehnt, wenn man nicht als Pinguin geboren ist oder wie die Ureinwohner über Felle verfügt, die man ihnen im Verlaufe der Kolonisierung über die abgeschnittenen Ohren gezogen hat. Bezahlt wurde in Stückpreisen pro abgeschnittenes Ohr der erlegten «Schafdiebe».

Die schlafenden Hunde sind für mich zu einem Sinnbild für eine Erinnerungskultur geworden, mit der sich einfache Leute – ich habe in Chile aus Zeitgründen keine komplizierten Leute getroffen – nach dem Vernichtungskrieg von Pinochet und seinen Schergen immer noch schwertun, so dass sie selbst der heutigen Staatspräsidentin Michelle Bachelet nicht ganz trauen. Sie hat in ihrer ersten Amtszeit in Santiago das Museum der Erinnerung und der Menschenrechte eingeweiht. Was ich dort gesehen habe, hat mich zutiefst erschüttert. Aber die einfachen Leute gehen ja nicht ins Museum, um über ihre Angehörigen und Freunde zu trauern.

Es hat mich immer wieder berührt, wie liebevoll die Leute mit ihren schlafenden Hunden umgehen. Und ich konnte mich des Gedankens nicht erwehren, dass diese, die allen und niemandem gehören, die kollektive Trauer eines Volks verkörpern, das man als erstes in der neoliberalen Konterrevolution verheizt hat. Die Demokratie in Chile, die 1973 mit Allendes Volksfront an Realität gewann, musste, so Pinochet, in ihrem eigenen Blut gebadet werden, um ein Exempel zu statuieren, das keine Missverständnisse mehr darüber aufkommen liess, was mit dieser von der CIA unterstützten Konterrevolution gemeint war. Diese hat sich inzwischen inmitten der wie Pilze aus dem Boden geschossenen Glaspaläste von «Sanhattan» mit dem höchsten Tower von ganz Lateinamerika ihr eigenes Denkmal gesetzt.

Neben der grössten Kupfermine der Welt, die auch unter dem Pinochet-Regime in Staatseigentum geblieben ist, den für den Tourismus

erschlossenen Nationalparks sowie städtischen Grünanlagen, Museen und Kirchen gibt es in Chile ausser den schlafenden Hunden kaum mehr etwas, das nicht privatisiert worden ist. Selbst für die Benutzung von Strassen, die mit öffentlichen Geldern gebaut worden sind, müssen die Leute Gebühren entrichten, nachdem sie an Private verkauft worden sind.

Die schlafenden Hunde tragen kein Halsband, an dem man eine Leine befestigen könnte. Es gibt sie hier wie anderswo auch, die registrierten Hunde mit schmucken Halsbändern, die brav neben ihren Herrschaften an der Leine daher trotten; oder auch Schosshündchen, die keck aus den Designertaschen herausschauen, die von modisch gekleideten Damen mitgetragen werden. Neben gepflegten weissen, braunen und schwarzen Pudeln, cognacfarbigen Königspudeln, gestylten Jagdhunden, Terriers und Collies aller Arten, Windhunden, Doggen und was auch immer – sogar ab und zu ein Bernhardiner ist zu sehen –, gibt es auch Blindenhunde, Drogenhunde, Polizeihunde und auch sehr, sehr viele Wachhunde, die das Leid ihrer Gefangenschaft besonders kräftig hinter den Gittern der Villen mit oder ohne Swimmingpool in den Himmel über den Kordillern hinausbellern. Dieser Himmel nimmt vor allem bei Sonnenuntergang über der Hauptstadt manchmal eine dermassen intensive orangefarbene-braune-blau-violette Farbe an, dass man ob der überwältigenden Schönheit dieses Farbenspiels für einen Moment lang vergisst, dass dieses dem Smog zu verdanken ist. Dadurch wird die Lebensqualität, die für Millionen von Menschen ohnehin nicht besonders hoch ist, vor allem zur Winterszeit in einem erheblichen Mass zusätzlich beeinträchtigt.

Ich kann mir vorstellen, dass es in den schneebedeckten Anden, die an schönen Sommertagen die Menschen in der Hauptstadt aus der Ferne grüssen, auch Lawinenhunde gibt. Es ist mir nämlich aufgefallen, dass vor allem in Patagonien zur Grenze nach Argentinien hin viele Jugendliche mit Skiern und Snowboards unterwegs sind, um ihrem Vergnügen zu frönen. Die meisten davon sind Touristen aus aller Welt, die sich in Kleidung, Ausrüstung und Konsumverhalten kaum von jenen unterscheiden, die auch auf den Schneehängen in unseren Alpen vielfach ausserhalb der markierten Pisten ihre riskanten Touren und halsbrecherischen Fahrten im Tiefschnee unternehmen.

Aber auch um diese Lawinenhunde geht es mir hier nicht und auch nicht um die Pumas, Säbelzahn timer und all die hunde- und katzenartigen Fabeltiere in ihren Höhlen, von denen Sagen rund um die schneebedeckten Gipfel der Anden erzählen. Es geht mir hier vielmehr um die unübersehbaren hundsgewöhnlichen Hunde, die zumeist schlafend auf öffentlichen Plätzen, in Parks und entlang der Strassen anzutreffen sind. Natürlich schlafen diese auch tagsüber nicht immer, und einige davon haben es sich nicht nehmen lassen, uns jeweils zu begleiten, wenn wir auf unseren ausgiebigen Exkursionen in den Barrios unterwegs waren, in die sich ansonsten kaum Touristen verirren. Unser Weg hat sich gelegentlich mit dem einer Gruppe von Kindern gekreuzt, die ebenfalls in Begleitung einer stattlichen Anzahl von Hunden daher kamen.

In einem der übrigens ausserordentlich gut gepflegten Parks mitten in Santiago, der von schlafenden Hunden und Liebespaaren im Schatten der Bäume geradezu übersät war, habe ich beobachtet, wie einer und dann auch andere dieser Hunde plötzlich hellwach waren und einen alten Mann angebellt haben, der an seinem Stock daherkam. Es waren wohl nicht so sehr die Schritte des alten Mannes, die sie geweckt und zum Bellen gebracht haben, sondern vielmehr der Stock, den er mit sich führte und den er jeweils ziemlich hart auf dem Kiesweg aufschlug, als ob er damit gegen die Freizügigkeit der Jugend unter den Bäumen mit all ihren schlafenden Hunden darum herum protestieren wollte. Ich habe aber auch wiederholt beobachtet, wie eine ganze Meute von Hunden hinter einem Automobil herjagte, das offensichtlich in ihrem Revier nichts zu suchen hatte und bei dem sie dann voller Wut ihre Zähne in dessen Pneus einzugraben versuchten, während der Fahrer ein gewagtes Wendemanöver unternahm, um der Hundemeute zu entkommen. Dass diese Jagden und die dazugehörigen Wendemanöver für die Beteiligten nicht ganz ungefährlich sind, wurde mir spätestens dann bewusst, als ich unter den Hunden, die sich ziemlich schnell wieder beruhigten und zu ihren Schlafplätzen zurückkehrten, auch den einen oder anderen mit nur mehr drei Beinen entdeckte.

Ich habe mich gefragt, wovon sich die schlafenden Hunde ernähren, denn sie sehen alles andere als heruntergekommen aus, sie haben zumeist ein schönes Fell, und als wir ihnen ge-

legentlich etwas zusteckten, waren sie alles andere als gierig. Ganz offensichtlich stellen ihnen die Leute in den Barrios Wasser und auch Futter hin, weil es ihre Hunde sind, mit denen sie ebenso namenlos wie diese aufgewachsen sind. Ich habe ausser den oben geschilderten Begebenheiten nie jemanden gesehen, der einen dieser Hunde aufgeweckt und von seinem Schlafplatz vertrieben hätte. Als wir uns in der Silvesternacht nach einem monumentalen Feuerwerk, das auf Schiffen im Pazifik vor Valparaiso, Vina del Mar und Concón gezündet worden war, mitten unter hunderttausenden von Menschen auf dem Heimweg befanden, hat unser Begleiter uns in eine Permanence geführt, wo es auch eine öffentliche Toilette gab. Mitten in der Eingangshalle unter all den Leuten, die auf ärztliche Versorgung warteten, lag ein grosser schwarzer Hund, den man in der dort herrschenden Stille sogar atmen hörte. Dabei ist mir aufgefallen, dass selbst das Pflegepersonal, das es eilig hatte, jeweils einen Bogen um ihn gemacht hat, um ihn nicht zu wecken.

Allerdings hat die kollektive Trauer, zu deren Sinnbild die schlafenden Hunde für mich geworden sind, eine nächtliche Kehrseite, in der dieselben Hunde für mich zur Verkörperung des unsäglichsten Schmerzes und der kollektiven Wut all jener geworden sind, die durch Pinochets mörderische Konterrevolution ihre Angehörigen und Freunde verloren haben. Auch ich bin nicht bloss einmal mitten in der Nacht von einem zunächst kaum vernehmbaren und dann immer lauter werdenden Geheul dieser Hunde aus dem Schlaf geschreckt worden, die sich irgendwo in der Dunkelheit zusammengerottet hatten. Es müssen jeweils sehr viele gewesen sein, die abwechselungsweise in Gruppen in dieses Geheul einstimmten, um schliesslich im Kollektiv jenes lang andauernde Heulen hervorzubringen, das mich mit seiner Abfolge von hohen und tiefen Tonlagen an eine Sirene erinnerte. Dieses Heulen ging nicht bloss mir durch Mark und Bein. Nachdem auch in den umliegenden Häusern Lichter angingen und Leute an die Fenster traten, um diese zu schliessen, hörte das Heulen ebenso plötzlich auf, wie es begonnen hatte. Ich fand dann in solchen Nächten, die jeden meiner Träume in einen Alptraum zu verwandeln drohten, kaum mehr in meinen Schlaf zurück. Als es einmal am frühen Morgen nach einer solchen Nacht an der Tür klopfte, sprang ich auf und sagte zu meiner Gefährtin: «Jetzt kommen sie und holen uns

ab.» Sie wurde darob ziemlich ungehalten und forderte mich auf, derartige Scherze fortan zu unterlassen. Natürlich war es unsere Tochter, die an die Tür geklopft hatte, um zu vermelden, das Frühstück stehe bereits auf dem Tisch und wir würden in einer halben Stunde abgeholt, um uns auf eine Tagesexkursion zu begeben.

Wenn ich mich nach diesem eigenartigen Verhalten der Hunde erkundigte, die tagsüber so friedlich schlafen und sich in der Nacht in heulende Wölfe zu verwandeln scheinen, zuckten die Leute jeweils mit den Achseln oder sagten in etwa: «Das tun sie eben, unsere Hunde», was mir in der Geschichte, die ich mir über diese Hunde als Sinnbild der Erinnerungskultur in Chile zurechtlegte, nicht besonders weiterhalf. Erst als ich einmal einen älteren Herrn, der uns den Weg zur Strasse wies, an der Pablo Neruda gelebt hatte, nach dem Grund dieses schauerlichen nächtlichen Cantos der Hunde fragte, meinte dieser lapidar: «Sie haben Angst.» Als ich ihm sagte, ich hätte überhaupt nicht den Eindruck gewonnen, dass diese Hunde vor irgendjemandem Angst hätten, sagte er: «Nicht die Hunde, die tagsüber schlafen und in der Nacht heulen, haben Angst, sondern die Bluthunde.» Damit waren ganz offensichtlich die Mörder und Folterknechte des Pinochet-Regimes gemeint, die nunmehr eine Generation später unbehelligt in den Ruhestand treten möchten, den sie nach Meinung der Leute, die am meisten unter diesem Regime gelitten haben, nie und nimmer verdient haben. Und als ich ihn fragte, wovor denn diese Bluthunde Angst hätten, gab er mir zur Antwort: Vor der Funa. «Si no hay justicia hay funa.» («Wenn es keine Gerechtigkeit gibt, gibt es die Funa.»)

Bei der Funa handelt es sich um eine Aktionsform von engagierten Bürgern, die die öffentliche Anklage von Tätern, die während der Diktatur an Menschenrechtsverletzungen nachweislich beteiligt waren, selbst in die Hand genommen haben, weil die Justiz untätig geblieben ist. Anschuldigungen werden von einer Kommission von Menschenrechtsvereinigungen sorgfältig überprüft, damit ganz sicher festgestellt werden kann, dass es sich um einen Täter handelt. Bekanntlich kommt in einem Rechtsstaat jedem Täter auch das Recht auf seine verdiente Strafe zu. Wo die Rechtsstaatlichkeit erst mühsam wiederhergestellt werden muss wie in Chile – die Revisionen der Verfassung, die die Diktatur dem Land gegeben hat, sind immer noch im Gang –, kommt die Gerech-

tigkeit der Strasse zum Zug, die dem Täter zu seiner verdienten Strafe verhilft. Diese besteht nicht etwa darin, dass er in einem Käfig auf einen öffentlichen Platz getragen und dort von einem wütenden Mob gelyncht wird. Sondern er wird in einer Kulturnation voller Lieder und Poesie, wie es Chile ist, mit dem Lied der Funa beglückt, das an seine persönliche Adresse gerichtet zumeist auch seinen gesellschaftlichen Exitus bedeutet: «Olé, olé / olé, ola / come a los nazis / les va a pasar / a donde vayan / los iremos funar.» («Olé, olé / olé, ola / Wie gegen die Nazis / soll es gescheh'n / wir prangern sie an / wohin sie auch gehn.»)

Boris Schöppner schreibt dazu in seinen eindrücklichen Reportagen und Interviews über das «Nachbeben: Chile zwischen Pinochet und Zukunft», so der Titel seines Buchs: «*Wenn dieses Lied in irgendeiner Strasse in Santiago ertönt, meist begleitet von kräftigen Trommelschlägen, steht wohl so manchem Folterer der Angstschweiss auf der Stirn. Haben sie mich jetzt entdeckt?* Vermutlich atmen sie dann tief durch, wenn die Demonstranten nicht vor ihrem Wohnhaus oder Arbeitsplatz halt machen, sondern an eine andere Adresse ziehen. Verwunderlich ist für Menschen aus Deutschland der vermeintlich positive Bezug auf die Naziverfolgung in dem Liedchen, erfreute sich doch die über-grosse Mehrheit der Täter auch nach dem Zweiten Weltkrieg absoluter Straffreiheit, machten viele stramme Nazis von einst sogar Karriere im Staatsdienst der Bundesrepublik.» (S. 212f.) Bekanntlich sind viele dieser Nazis damals auch nach Chile ausgewandert, um sich einer Verfolgung zu entziehen.

Das Lied der Funa stammt ursprünglich aus Argentinien und bezieht sich auf den Nazijäger Simon Wiesenthal. Die Aktionsform, die mit diesem Lied inszeniert wird, wurde von den chilenischen Menschenrechtsaktivisten übernommen und an die politischen Realitäten angepasst, mit denen sie konfrontiert sind. Ausschlaggebend für die Gründung der Comisión Funa, die sich seitdem dieser Aktionsform bedient, waren die Erfahrungen mit Justiz und Politik der Concertación nach der Festnahme Pinochets in London im Jahre 1998, der sich dann trotz Zusicherung des Gegenteils nie vor einem chilenischen Gericht für seine Verbrechen gegen die Menschlichkeit zu verantworten hatte.

Die Funa als eine direkte Aktionsform der Vergangenheitsbewältigung geht die Themen der

Menschenrechtsverletzungen und der immer noch fehlenden Gerechtigkeit auf eine aktive, dynamische, kreative, durchaus fröhliche und zukunftsgerichtete Art und Weise an, die allerdings nicht darüber hinwegtäuscht, dass es dabei kein Vergeben und auch kein Vergessen gibt. In einer Funa leben die unmittelbar von den Gewaltexzessen der Diktatur Betroffenen ihre ganze Trauer, aber auch ihren ganzen Schmerz und ihre Wut noch einmal in einem Wechselbad von allen möglichen Gefühlen durch, zu denen Menschen überhaupt fähig sind, wenn sie plötzlich ihren Folterern Auge in Auge gegenüberstehen. Dass die unmittelbar Betroffenen in einer solchen Situation das Bedürfnis verspüren, auf ihre damaligen Peiniger blindlings einzuschlagen, ist verständlich. Dennoch wird jede Form der physischen Gewalttätigkeit von den jeweils 80 bis 100 AktivistInnen, die sich an einer Funa beteiligen, strikt abgelehnt.

Man kann aber nicht behaupten, dass die Funa und ihr Lied pazifistisch sind. *«Ich glaube, unsere Aktion ist in gewisser Weise gewalttätig, denn wenn du bei denen zu Hause oder am Arbeitsplatz auftauchst und sagst: «Du bist ein Folterer, du bist ein Mörder», und die Familie erfährt dies auf diese Weise, dann ist das Leben am Arsch.»* Schöppner dazu: *«Denn nicht selten legen die Nachbarn nach, sammeln Unterschriften, der Bäcker weigert sich, dem Folterer Brot zu verkaufen. Mitunter sehen sich die Geouteten genötigt, wegzuziehen. Zwei haben sich nach einer Funa das Leben genommen.»* (S. 208).

Dass es sich bei dieser Aktionsform, die gewissermassen ein Psychodrama in Echtzeit darstellt, nicht um ein Spiel handelt, sondern dass es dabei immer auch um Menschenleben geht, war mir schon vor meiner Reise nach Chile bewusst. Die Rückkehr zur sogenannten politischen Normalität war und bleibt für all jene, die sich aktiv am Widerstand gegen eine der brutalsten Diktaturen der neueren Geschichte beteiligt und diese überlebt haben, ein langer und steiniger Weg. «Solange auf uns geschossen wurde, konnten wir natürlich keine Blumen verteilen», meinte einer dieser Überlebenden.

Die Hoffnung, dass die Redemokratisierung der Gesellschaft neben der Gerechtigkeit auch wieder das Recht auf Bildung für alle zurückbringt, wird vor allem durch die «Pinguine» verkörpert, wie die Schüler, die zusammen mit den Studenten für dieses Recht kämpfen, wegen

ihren dunkelblau-weißen Schuluniformen im Volksmund liebevoll genannt werden. Sie haben aus dem Wahlkampfslogan, mit dem ihre Präsidentin Michelle Bachelet angetreten ist («Estoy contigo» / «Ich stehe zu Dir») ihren eigenen Slogan gemacht («Michelle, estás conmigo» / «Michelle, stehst Du zu mir»), mit dem sie ihr Anliegen propagieren.

Da sich die «Pinguine» in den Schulferien befanden, mussten wir uns mit der Beobachtung einer Versammlung der real existierenden Pinguine auf der Forschungsstation in Feuerland begnügen, auf die die Chilenen ebenfalls sehr stolz sind. Beim Umzug, den wir an einem Sonntagmorgen vom Fenster unseres Hotelzimmers mitten in Santiago beobachten konnten und der von berittener Polizei in ihren schmucken Uniformen und einer Musikkapelle angeführt wurde, handelte es sich schon von der Zahl der Teilnehmer her gesehen nicht um eine der vielen Massenprotestdemonstrationen, die das Land seit dem berühmten NO des Plebiszits, mit dem die Diktatur 1988 offiziell beendet wurde, wieder zu verzeichnen hat.

Die kleinen wendigen braunen Wasserwerfer, mit denen die Ordnungshüter bei solchen ihren missliebigen Protestdemonstrationen die Strassen und Gassen der Hauptstadt wieder leerfegen, werden im Volksmund «Guanacos» genannt. Sie leiten ihren Namen von den real existierenden Guanacos her, denen wir auf unseren Ausflügen in Patagonien zu Hunderten begegnet sind. Wir konnten uns vor Ort davon überzeugen, dass sie weit spucken und auch gegen den Wind, der über die Pampa fegt. Bei den «Guanacos», die unauffällig an irgendwelchen Strassenecken parkiert sind, dürfte es sich wohl kaum um Museumsstücke handeln, auch wenn sie schon viele Dienstjahre auf dem Buckel haben.

Dass neben Protestdemonstrationen auch Streiks als Mittel zur Durchsetzung von legitimen Interessen der Arbeiter und Angestellten heute nicht mehr einfach durch Repression verhindert werden können, wurde uns klar, als wir zwei Tage auf der Insel Chiloé festsassen, weil sämtliche Inlandflüge mitten in der grössten Reisezeit lahmgelegt worden waren. Wir haben es dann trotzdem noch knapp geschafft, rechtzeitig in Santiago einzutreffen, um dort mit unseren Freunden Weihnachten zu feiern. Diese Weihnachtsfeier in einem der Barrios, zu der wir eingeladen waren, stellt alles in den Schatten, was ich diesbezüglich bisher erlebt

habe, und auch sie wäre eine Geschichte wert. Den Platz der Schafe, die sich traditionellerweise um die Weihnachtskrippe lagern, nahmen diesmal schlafende Hunde ein. Ich vermisse sie,

die Menschen, denen ich in Chile begegnet bin, und auch meine liebgewonnenen Hunde.



10. Die doppelte „Rahmung“ des Ukrainekrieges

Die Kulturanalyse versucht die „Rahmen“ zu erschliessen, die von den ProduzentInnen von Texten, Fotografien und Filmen über die Wirklichkeit des Krieges benutzt werden, um den Krieg zu legitimieren bzw. ihn in der Öffentlichkeit als illegitim darzustellen. Die Wirklichkeit des Krieges kann nicht als solche repräsentiert werden, sondern die beobachteten Fakten und Ereignisse werden jeweils unter Benutzung von bestimmten Annahmen miteinander verknüpft, die durch den jeweiligen „Rahmen“ gegeben sind. Diese Annahmen sind nicht das Ergebnis von individuellen Entscheidungen, sondern sie sind weitgehend durch den öffentlichen Diskurs vorgegeben. Die Verankerung der „Rahmen“ im öffentlichen Diskurs ist geradezu eine Voraussetzung dafür, dass die Kriegsberichterstattung ihr Zielpublikum erreicht.

Im Folgenden sollen die beiden Rahmungen, die den Diskurs in der Öffentlichkeit bestimmen, kurz skizziert werden. Der „geopolitische“ Rahmen stellt das Vorgehen Russlands in der Ukraine als „legitime“ Gegenaktion dar, um sie vor „dem Westen“ zu retten. Demgegenüber stellt der zweite „demokratiepolitische“ Rahmen ein Entwicklungsmodell dar, das die UkrainerInnen für sich selbst gewählt haben. Es ist der Wille, dieses Modell auch mit Gewalt zu verteidigen, das die ukrainische Bevölkerung heute in diesem Krieg eint.

Die geopolitische Rahmung

Die Aufteilung der Welt in die Segmente der beiden Supermächte USA und UdSSR einerseits und in das Segment der blockfreien Nationen andererseits stellte einen vergleichsweise stabilen geopolitischen Rahmen für die Aussenpolitik von Ländern dar. In der Epoche des „Kalten Krieges“ waren sämtliche Konflikte zwischen souveränen Staaten dem dominanten Ost-West Konflikt und dem damit verbundenen Nord-Süd-Konflikt untergeordnet. Je mehr diese zentralen Konfliktdimensionen an Bedeutung verloren haben, desto stärker rückten regionale Konflikte und damit verbundene national-kulturelle Identitäten in den Vordergrund. Die Revitalisierung von historisch älteren Kulturschichten stellt ein Mittel dar, mit dem sich Autokraten eine von den sozio-ökonomischen Entwicklungswerten unabhängige Massenbasis zu schaffen versuchen.

Letztere sind zusammen mit den Menschenrechten und dem Völkerrecht Teil einer Weltkultur, die nach dem Ende des zweiten Weltkrieges vor allem mit Hilfe der UNO institutionalisiert worden ist. Angesichts des Zerfalls dieser Weltkultur und der damit verbundenen Schwächung der UNO greift die Rede von einem „Stellvertreterkrieg“ zwischen Ost und West, der angeblich in der Ukraine geführt wird, eindeutig zu kurz. Wladimir Putin, für den der Zusammenbruch der Sowjetunion die grösste geopolitische Katastrophe des vergangenen Jahrhunderts darstellt, ist weit davon entfernt, durch den Krieg in der Ukraine die verlorene Grossmachtstellung der früheren Sowjetunion wieder herzustellen. Die Propagierung einer „russischen Welt“, mit der er die völkerrechtswidrigen Angriff auf die Ukraine zu legitimieren versucht, stand ganz klar im Dienste einer regionalen Politik, die auf die Schaffung einer Eurasischen Union als eigenständigem wirtschaftlichem und politisch-militärischen Machtblock zwischen der EU und China ausgerichtet war und in der das sozio-ökonomische Potential der Ukraine eine zentrale Rolle spielen sollte. Da die Mehrheit der ukrainischen Bevölkerung Putin's Prestigeprojekt gegenüber keine Begeisterung zeigte, liegt die Vermutung nahe, dass die „Spezialoperation“ zur angeblichen „Entnazifizierung“ auf einen Regimewechsel abzielte, der dann bekanntlich nicht stattgefunden hat.

Die demokratie-politische Rahmung

Das wichtigste Ereignis in der jüngeren Geschichte der Ukraine unter demokratiepolitischem Gesichtspunkt stellt die Orangene Revolution von 2004 dar. Die Revolution wurde als ein Handlungsmodell in den Händen der Zivilgesellschaft gesehen, die ihre politischen Interessen auf demokratischem Wege gegen korrupte und autoritäre Herrscher durchzusetzen versuchte. In dieser Rahmung wird Politik nicht als ein von oben nach unten gerichteter administrativer Vorgang verstanden, sondern als ein von den betroffenen Akteuren ausgehandelter Prozess mit den Inhabern der politischen Macht. Die Orangene Revolution hat zwar wesentlich zur Stärkung der formalen Regeln in der politischen Auseinandersetzung beigetragen. Die Umsetzung von politischen Forderungen, welche die Demokratisierung von Staat und Gesellschaft betrafen,

wurden aber von den Machteliten weitgehend blockiert.

Viktor Juschtschenko (2005-2010), der nach einer fragwürdigen nachrevolutionären Wahl die politische Macht übernahm, stand für ein Nationsbildungsprogramm, das eigenständige kulturelle Symbole der Ukraine innenpolitisch in den Vordergrund rückte. Er verfolgte in seiner Aussenpolitik einen pro-westlichen Kurs mit dem langfristigen Ziel einer Integration in die EU. Konfrontiert mit massiven Korruptionsvorwürfen hat er sein ganzes Renommé gegen Ende seiner Amtszeit nahezu komplett verspielt.

Sein Nachfolger Viktor Janukowitsch (2010-2014) setzte den prowestlichen Kurs seines Vorgängers zunächst fort. Auch unter seinem Regime grassierte Korruption und Vetternwirtschaft. Wie in Russland erwarben einige Oligarchen riesige Vermögen, indem sie sich Immobilien aneigneten, häufig mit Bestechungen, Drohungen und Gewalt. Er brach dann die Assoziierungsverhandlungen mit der EU ziemlich abrupt ab und sprach sich für einen Beitritt der Ukraine zur Eurasischen Union zusammen mit Russland, Weissrussland und Kasachstan aus. Der Grund für diesen Kurswechsel war der Druck aus Moskau, hing doch die Ukraine von den Erdgaslieferungen ihres mächtigen Nachbarn ab. Allerdings hatte Janukowitsch mit seinem Kurswechsel die Rechnung ohne den Wirt gemacht, denn dieser löste insbesondere auf dem Maidan, dem Unabhängigkeitsplatz in Kiew, Massenprotestdemonstrationen mit Hunderttausenden von Teilnehmern aus, die z.T. in Gewalttätigkeiten ausarteten und verschärfte staatliche Repression nach sich zogen. Der gestürzte Präsident flüchtete in einem Helikopter zunächst in die Ostukraine und von dort nach Russland.

Die Machtdemonstration, die Putin mit der Annexion der Krim aller Welt vor Augen führte, kann als eine direkte Antwort auf die Folgen des Euromaidan gesehen werden. Die russischen Medien feierten die Annexion der Krim als einen grossen nationalen Triumph.

In den Grenzgebieten zu Russland kam es zu prorussischen Demonstrationen, die ab Mitte März 2014 eskalierten und sich in bewaffnete Auseinandersetzungen verwandelten zwischen separatistischen Rebellen, die von russischen Paramilitärs unterstützt wurden, und ukrainischen Kräften. Die Wahlen im Herbst

desselben Jahres standen ganz im Zeichen dieses regionalen Konfliktes, der bereits hunderte von Todesopfern gefordert hatte. Im Wahlprogramm der „Volksfront“, die als stärkste Partei aus den Wahlen hervorging, wurde als Reaktion auf die äussere Aggression eine Stärkung der nationalen Identität gefordert:

„Ohne die zielgerichtete Arbeit zur patriotischen Erziehung der Bürger, ohne eine Politik der Bildung einer gemeinsamen nationalen Identität und ohne den Schutz des nationalen Informationsraums ist unsere Gesellschaft sehr anfällig für destruktive feindliche Einflüsse.“ (Polo Lehmann und Sven Regel, Putins Erzählung vom wachsenden Nationalismus und was die ukrainischen Wahlprogramme dazu sagen. S.2)

Alle Bemühungen, diesen regionalen Konflikt zu beenden einschliesslich derer des neugewählten ukrainischen Präsidenten **Petro Poroschenko (2014-2019)**, eines der reichsten Oligarchen der Ukraine, der bereits den Wahlkampf von Juschtschenko finanziert hatte, blieben vergeblich. Putin hatte es offensichtlich darauf abgesehen, die ganze Ukraine zu destabilisieren, um zu verhindern, dass sie in die westliche Umlaufbahn gezogen wird. Wenn die Bevölkerung davon überzeugt gewesen wäre, dass die Anbindung an die EU eine Stärkung des ukrainischen Nationalstaates mit sich bringt, die einer solchen Destabilisierung entgegenwirkt, hätte sie bei den Wahlen 2019 erneut für Poroschenko und seine Partei „Europäische Solidarität“ stimmen müssen. *Stattdessen hat sie mit der Wahl von Selensky und seiner Partei „Diener des Volkes“ ihren Wunsch nach Korruptionsbekämpfung und mehr Demokratie zum Ausdruck gebracht.* Angesichts des Krieges bleibt die Frage offen, ob dem derzeitigen Präsidenten der Ukraine ein effektiver Abbau der Korruption verbunden mit einer Politik der Demokratisierung als Voraussetzungen für eine wirtschaftliche Modernisierung des Landes gelungen wäre.

(Auf einer Wahlzeitung aus dem Jahre 2019 mit dem Titel „Diener des Volkes“ lautet die Schlagzeile über Selensky: *„Beim Präsidenten sollte es sich vor allem um einen anständigen Menschen handeln. Das ist die Hauptsache.“* Leider kann man dies vom russischen Präsidenten Putin heute nicht mehr sagen.)

Der Rückgriff auf historisch ältere Kulturschichten in der imperialistischen Propaganda

Die geopolitische Rahmung des Ukrainekriegs in der russischen Propaganda blendet die Bedrohung weitgehend aus, die dem autokratischen Regime durch Demokratiebewegungen in seiner unmittelbaren Nachbarschaft erwächst. Der Kreml weiss nicht erst seit dem „Euromaidan“, dass Protestbewegungen eine Eigendynamik entfalten können, die ein Regime zu Fall bringen können. Signalwirkung kam bereits vor der Ukrainekrise 2014 der „Rosenrevolution“ in Georgien (2003), der „oranigen Revolution“ in der Ukraine (2004) und der „Tulpenrevolution“ in Kirgistan (2005) zu. Unvergessen geblieben sind aber auch die Ereignisse des „arabischen Frühlings“ ab 2011, die zu friedlichen Regimewechseln geführt, z.T. aber auch in Chaos und Bürgerkriegen geendet haben. Auf Proteste im eigenen Land reagiert das Putin-Regime seither sehr heftig in einer Eskalationsspirale, die die Repression verstärkt.

Neben der direkten Repression gegen Oppositionelle begann eine umfassende Kampagne gegen Versuche der „Falsifizierung der Geschichte zum Nachteil der Interessen Russlands“, die auf pseudowissenschaftlichen Theorien zur Wiederherstellung des russischen Imperiums basierte. Mit dem Rückgriff auf historisch ältere Kulturschichten des Russischen Kaiserreichs oder sogar älterer Zeiten des Moskauer Zarenreichs und der Kiewer Rus sollte die Bevölkerung mit dem Anspruch einer „legitimen“ geografischen Ausdehnung des neuen Imperiums vertraut gemacht werden. Bei der Revitalisierung dieses imperialen Konzept kam der Russisch-Orthodoxen Kirche eine Schlüsselrolle zu. Sie unterstützt nicht nur die „Militäraktion“ in der Ukraine, sondern sie stellt auch die Menschenrechte und universelle Werte in Frage. Man kann im Zusammenhang mit diesem imperialen Konzept einer „russischen Welt“, die von den dekadenten Einflüssen der westlichen Kultur gesäubert werden soll, durchaus von einem „Geschichtskrieg“ sprechen, mit dem die Bevölkerung durch jahrelange Propaganda auf den wirklichen Krieg vorbereitet worden ist, der derzeit in der Ukraine im Gange ist. Ob-

wohl der völkerrechtswidrige Angriff Russlands auf die Ukraine in der Weltöffentlichkeit in hohem Masse als illegitim betrachtet wird und entsprechende Sanktionen nach sich gezogen hat, scheint der Verlust an internationalem Ansehen bisher kaum negative Auswirkungen auf die interne Legitimität des russischen Regimes zu haben. Dies etwa im Gegensatz zum Vietnamkrieg, in dem Antikriegsproteste in einem wesentlichen Masse dazu beigetragen haben, dass die Regierung unter dem Druck der Bevölkerung ihre Kriegspläne schliesslich aufgeben musste.

Von Antikriegsprotesten geht derzeit keine Gefahr für das autoritäre Regime in Russland aus. Der Protest bleibt anonym, unorganisiert und schwach. Dies hat nicht nur damit zu tun, dass die Opposition und damit jede gesellschaftliche Selbstorganisation präventiv mehr oder weniger komplett ausgeschaltet worden sind, sondern dass die Kriegspropaganda, wonach sich Russland gegen die Einmischung des Auslandes in seine inneren Angelegenheiten wehren müsse, bei der Mehrheit der Bevölkerung auf fruchtbaren Boden fiel. Ein Hauptgrund dafür dürfte darin liegen, dass es dem „informationalen Autoritarismus“ Putins gelungen ist, die Bevölkerung mittels modernster Informationstechnologien sukzessive gegen den Informationsraum abzuschirmen, der durch die globalen Kommunikationsmöglichkeiten eröffnet worden ist. Der „Informationskrieg“ hat seinen Höhepunkt kurz nach der Invasion in die Ukraine mit einer Änderung des Strafgesetzbuches im Eilverfahren erreicht: Die Verbreitung von „Falschinformationen“ über die „Spezialoperation“ und die Diskreditierung der russischen Armee können seither mit bis zu 15 Jahren Haft bestraft werden.

Die russische Philologin und Medienanalytikerin Irina Zaffirian spricht im Zusammenhang mit diesem „Informationskrieg“ auch von einem „linguistischen Krieg“, in dem der russischen Kultur ein enormer Schaden zugefügt wird.

Zusammenfassend in Bezug auf den gegenwärtigen Ukrainekrieg kann man sagen: Das erste Opfer dieses Krieges war nicht die Wahrheit, denn diese war schon längst zuvor gestorben.

Ich habe anlässlich der Friedenskonferenz vom 15. und 16. Juni 2024 auf dem Bürgenstock ein Bild gemalt (100 × 185 cm), das den Titel trägt: "Warten auf die Friedenstaube".



B) Kritik, Aufbruch und Hoffnung

1. Nachdenken über „Heimat“

Ich habe den in der 68-er Generation verbreiteten „Antiamerikanismus“ nie geteilt, weil ich der Auffassung war, dass man die kriegsführende politisch-militärische Machtelite in den USA nicht einfach mit der Bevölkerung in denselben Topf werfen konnte. Die amerikanische „Nation“ war in der Frage des Vietnamkriegs von allem Anfang an gespalten. Dass schliesslich die **Mehrheit der Bevölkerung** der Machtelite ihre Unterstützung entzog und die „Heimatfront“ zusammenbrach, hat einen nicht zu unterschätzenden Einfluss auf die Wende in diesem Krieg gehabt.

„Heimat“ war mir damals weit weg von der Schweiz erstmals zu einem echten Problem geworden, als ich an einer Abschiedsfeier für „die Boys“, die in den Vietnamkrieg ziehen mussten, auch ein paar Worte an sie richten sollte. Über **„Heimat“** jetzt im Zusammenhang mit dem „Ernstfall“ nachzudenken, der nun für diese „Boys“ eingetreten war, wurde für mich zur Tortur und hat mir einige schlaflose Nächte bereitet: Würde auch ich für meine „Heimat in den Krieg“ ziehen? Müsste nicht auch ich zu unserer Verteidigung bereit sein, wenn „wir“ angegriffen werden? Aber was suchen denn die so weit weg und was verteidigen sie dort überhaupt? etc.

Ich habe dann an dieser Abschiedsfeier zuerst von der Liebe zu meiner eigenen „Heimat“ gesprochen („my home country“), die nicht zuletzt auch darauf beruhe, dass mein Land neutral sei und sich aus kriegerischen Auseinandersetzungen herauszuhalten versuche. („So we can produce chocolate, cheese, watches and some other things in peace“, was allgemeine Heiterkeit auslöste.) Ich hätte nun aber erfahren, wie sehr auch die Menschen, die ich hier in Amerika kennenlernte, ihr Land lieben. Wenn aber ich als Schweizer meine „Heimat“ und sie als Amerikaner ihre „Heimat“ lieben, müssen wir davon ausgehen, dass auch die Nordvietnamesen dies tun und ihre „Heimat“ vor der Zerstörung durch den Krieg bewahren wollen. Ich schloss **mit der Hoffnung auf baldige Friedensverhandlungen** und dem Wunsch, dass die „Boys“ wohlbehalten zurückkehren mögen. Allerdings ging dieser Wunsch dann nicht in Erfüllung, weil bereits einige Monate später zwei der „Boys“ in Särgen zurückge-

bracht wurden, die mit dem „Stars Sprangled Banner“ drapiert waren. Jetzt waren ausnahmslos alle, die an der Abschiedsfeier dabei gewesen waren, gegen den Krieg.

Gelebte Demokratie in der Familie und der Schule

Es war nicht dieser unmittelbar erfahrene Vietnamkriegsschock, der mich nach meiner Rückkehr zum „Revoluzzer“ werden liess, wie der damalige Rektor des Kollegiums mich und meinesgleichen zu bezeichnen beliebte, sondern es war die gelebte Demokratie, die ich in meiner amerikanischen Familie und Schule kennengelernt hatte und von der meine Herkunftsfamilie und die Schule, in die ich zurückkehrte, noch weit entfernt waren. Im Grunde genommen ging es bei der antiautoritären Revolte, die sich gegen den Gottesdienstzwang richtete, um einen Pappenstil. Wer sich diesem Zwang widersetzte, legte einen „schlechten Geist“ an den Tag. Und dieser „schlechte Geist“ war, wie es explizit im Schulreglement stand, jederzeit ein Grund für den Ausschluss aus der Schule. Der Hinweis auf **die von der Bundesverfassung gewährte Glaubens- und Gewissensfreiheit** genügte, um dieses Reglement ausser Kraft zu setzen und der bisherigen klerikalfaschistischen Willkürherrschaft ein Ende zu bereiten. Im Grunde genommen waren wir „Verfassungspatrioten“, wie man heute sagen würde, die für die Durchsetzung des Rechtsstaatsprinzips und die Trennung von Staat und Kirche in ihrer katholischen „Heimat“ kämpften, wie das vor uns schon andere getan haben. Der Kampf für soziale Gerechtigkeit, gegen Korruption etc. kam dann erst später dazu.

Heimat als soziale Tatsache

„Heimat“ bedeutete für mich zunächst meine Familie, die Verwandtschaft und das Dorf. Dann kamen all die Orte und Täler dazu, über deren Eigenart ich vieles von meinen Mitschülern in der Internatsschule erfahren habe. Man vergesse nicht, dass wir schon als 12-Jährige den grossen Teil des Schuljahres (mit Ausnahme von Weihnachten und Ostern) von daheim weg waren. Fast ein jeder, den ich kannte, hat gelegentlich „Heimweh“ gehabt. So hat man

sich dann jeweils mit denen zusammengetan, deren „Heimat“ der eigenen am nächsten lag, sowohl räumlich- geografisch wie auch von den jeweiligen sozialen Gepflogenheiten her gesehen, da beides sich ja nicht trennen lässt.

Wenn ich heute gelegentlich von Leuten im Quartier oder auch anderswoher nach meiner „Heimat“ gefragt werde, sage ich jeweils stolz, dass ich Stadtzürcher mit Walliser Migrationshintergrund bin. Mit diesem Migrationshintergrund meine ich nicht bloss mein Dorf, die Internatsschule, den Rhonegletscher oder das Matterhorn, sondern „Republik und Kanton Wallis“, der bzw. dem ich mein Maturitätszeugnis zu verdanken habe, mit dem ich in die weitere Welt entlassen worden bin. Als politisch denkender Mensch ist mir mein „Heimatkanton“ alles andere als egal, auch wenn ich das, was in und mit diesem Kanton geschieht, nur noch von aussen zur Kenntnis nehmen kann, da man ja nicht überall zuhause sein kann. Als meine zweite „Heimat“ würde ich nun aber nicht einfach die Stadt Zürich bezeichnen, die mir das Bürgerrecht verliehen hat, sondern **Züri Drüüü, das Quartier, in dem ich wohne**. „Heimat“ ist für mich in einem doppelten Sinne eine soziale Tatsache, die mich geprägt hat und immer noch prägt.



Ein heimatverbundener Kosmopolit

Es ist klar, dass es „Heimat“ als soziale Tatsache ohne gewisse emotionale Bindungen an „Land- und Leute“, d.h. ohne ein bestimmtes „Heimatgefühl“ nicht gibt. Dieses geht aus dem Bedürfnis nach Geborgenheit, Vertrauen oder,

wie es heute heisst, auch Sicherheit hervor. Es ist nicht dieses „Heimatgefühl“ per se, das Vorurteile schafft und den Blick auf die Umgebung trübt, sondern dessen politisch motivierte Manipulation zum Zwecke der Abgrenzung und Ausgrenzung alles dessen, was nicht dem eigenen Bilde von „Heimat“ entspricht. Für die sogenannten Kosmopoliten, die sich auf universalistische Werte berufen und sich selbst als „Weltbürger“ und „Antifaschisten“ verstehen, stellt „Heimat“ bloss ein Konstrukt dar, das sich aus Rückständigkeit, Sentimentalität und Resentiments zusammensetzt und auf das man getrost verzichten könne. Man vergisst dabei, dass das Recht, eine „Heimat“ zu haben, für all jene von **existenzieller Bedeutung** bleibt, für die das Recht, überhaupt Rechte zu haben, keine Selbstverständlichkeit ist. Wenn ich mich selbst heute als einen „heimatverbundenen Kosmopoliten“ bezeichne, ist das keineswegs ein Widerspruch in sich. Ich bringe damit zum Ausdruck, dass ich mich mit dem Land, das mir dieses Recht auf „Heimat“ eingeräumt hat, nach wie vor auch emotional verbunden fühle.

Der Ethnopschoanalytiker Paul Parin, dessen Schriften ich sehr schätze und den ich auch persönlich kennengelernt habe, macht es sich meiner Meinung nach doch etwas zu einfach, wenn er als Antwort auf die Frage: „Wieviel Heimat braucht der Mensch?“ (im Internet nachzulesen) „Heimat“ als eine „seelische Plombe“ bezeichnet, die der Seele wieder zu jenem „Selbstgefühl“ verhelfen soll, welche sie von dem ihr Leid verursachenden „Heimatgefühl“ erlöst: „Wer ein gutes Selbstgefühl hat, hat Heimat. Wem es daran gebricht, der habe Heimat!“ Vor dem Hintergrund des Gesagten sollte klar geworden sein, dass „Heimatgefühl“ und „Selbstgefühl“ für mich keine Gegensätze sind, sondern in einem komplementären Verhältnis zueinander stehen und es ist mir bisher noch nie in den Sinn gekommen, dass ich mir meine „Gefühle“, auf die ich mich durchaus verlassen kann, von irgendwem auch noch beschneigen lassen sollte.

In einer kleinen informellen Umfrage unter Leuten mit und ohne Migrationshintergrund wollte ich wissen, wie es denn mit ihrem „Heimatgefühl“ bestellt ist. Dabei ist mir aufgefallen, dass „Heimat“ für ausnahmslos alle auch so etwas wie eine „ästhetische Komponente“ beinhaltet, das heisst, dass „Heimat“ bzw. die Erinnerung daran auch mit unmittelbaren Sinneseindrücken zu tun hat. Da war von der hei-

matlichen Küche die Rede, von Gerüchen und unverkennbaren Geräuschen, aber auch vom visuellen Eindruck von Landschaften etc. Was kaum zur Sprache kam, war das **über den Tastsinn vermittelte „Heimatgefühl“, der neben dem Gesichtssinn**, was die Erinnerung betrifft, für mich persönlich eine wichtige Rolle spielt.

Bewegungs- und Freiheitsdrang

Wie ich andernorts bereits geschrieben habe, war es ein Glück für mich, dass ich meinen unbändigen Bewegungs- und Freiheitsdrang viele Sommer lang fern ab vom Dorf in der „freien Natur“ ausleben und mich zugleich als Hirte von Kühen und Schafen für die Dorfgemeinschaft nützlich machen konnte, der mein Vater 8 Jahre als Gemeindepräsident vorstand. Mein Pech war es, dass mein Vater auch der Dorflehrer war, bei dem ich zur Schule gehen musste. Weil ich nicht genau dem Vorbild entsprach, das ich für meine zahlreichen Brüder und Mitschüler hätte sein sollen, half er immer wieder mit dem Ledergurt nach, so dass ich froh war, endlich in die Internatsschule gehen zu dürfen, wo ich dann allerdings vom Regen in die Traufe geraten bin. Sicherlich hatte ich von zu Hause her ein „Autoritätsproblem“, aber es wäre falsch, zu glauben, dass ich dieses nun tel-quel auf die geistlichen Herren in dieser Schule übertragen hätte, die ich, von ganz wenigen Ausnahmen abgesehen, immer in guter Erinnerung behalten habe.

Mein Problem in der Internatsschule war ein ganz anderes, nämlich **das Züchtigungsritual**, das die Burschen der oberen Klassen für die jüngeren und allzu wilden Internatszöglinge wie mich bereithielten. Es ist ihnen über Jahre hinweg immer wieder gelungen, mich einzufangen und, um mich für fünf, zehn oder einmal sogar fünfzehn Runden um den grossen Baum auf der „Burg“ zu schicken, wo sie dann mit frisch geschnittenen Ruten vielfach in zwei Reihen sich ablösten, um mit voller Wucht auf meinen Rücken und mein Hinterteil einzuschlagen, bis beides kreuz und quer mit blutigen Striemen überdeckt war, so dass mir das Sitzen in der Schule wochenlang zur Qual wurde. Ich glaube nicht, dass in all den Jahren irgendein Internatszögling mehr Runden laufen musste als ich und selbst als ich einmal nach einem solchen Züchtigungsritual bewusstlos in den Schlafsaal getragen werden musste, hat

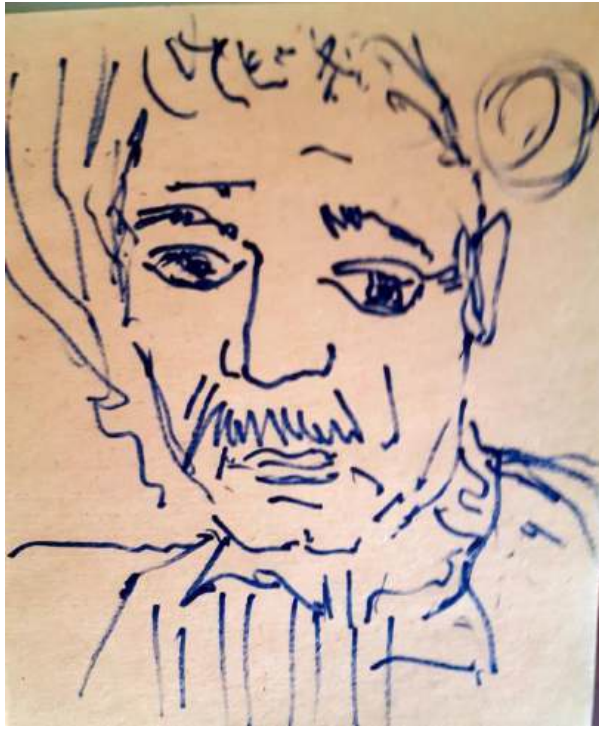
niemand diesem Treiben Einhalt geboten. „Wer nicht hören will, muss fühlen!“ hiess es dann. Es ist mir nicht entgangen, dass zwischen dem Sadismus dieser Schlägertypen und dem „Korpsgeist“ des „Vereins“, dem sie angehörten, ein Zusammenhang bestand. Als mir der „Verein“ nach meiner Rückkehr aus Amerika das Angebot machte, mich als v/o „Trotzky“ in den „Fuchsstand“ zu versetzen, habe ich dankend abgelehnt, zumal ich weder Trotzkyist war noch ein besonderes Flair für den „Korpsgeist“ hatte.

Der Traum von der Freiheit

Die physische Gewalt, die ich in meiner Jugendzeit erfahren habe, hat sich – um mit Foucault zu sprechen – direkt in meinen Körper „eingeschrieben“: Ich zucke auch heute noch unwillkürlich zusammen, wenn jemand mich unversehens und unerwartet von hinterrücks berührt. Meine Kinder machten sich geradezu einen Spass daraus, immer wieder diesen unwillkürlichen Reflex bei mir auszulösen, um dem Geheimnis auf die Spur zu kommen, warum ich „chlupfig“ bin. Ganz offensichtlich wollte man mir den **Traum von der Freiheit** damals mit Ledergurt und Ruten austreiben, hat damit aber nur das Gegenteil bewirkt: Ich bin immer noch dran, ihn zu verwirklichen und „unsere kleine Kulturrevolution“ damals, im schönen Wallis, war ein erster Schritt dazu.

Allem voran bin ich meinem Freund Adam Wyden von der Galerie Jodok in Brig zum Dank verpflichtet, die nicht nur den Geist von 68 wach behalten hat, sondern es mir auch persönlich ermöglicht hat, meinen Traum der Freiheit weiter zu verwirklichen, nachdem ich Ende der 80er Jahre unfreiwillig auf die weitere Ausübung meines Berufs als Soziologe verzichten musste. **Die schönste Tochter der Freiheit ist seither für mich die Malerei geworden** und es ist kein Zufall, dass ich mich immer wieder malenderweise mit den „heimatlichen“ Bergen befasst habe. Das Fehlen jeglicher „Staffage“, d.h. menschlicher Behausungen ist dabei zu meinem Markenzeichen geworden, was sicherlich auch damit zu tun hat, dass mich diese Behausungen allzu sehr an die manchmal beengenden Verhältnisse erinnern, die mir im Dorf und in der Internatsschule zu schaffen machten. Aber all das mit dieser „Staffage“ ist Gegenstand der Geschichte, der Volkskunde, der Soziologie oder auch der Psychologie, aber nicht meiner Malerei. Damit hielt ich es von

Anfang an mit William Turner: „Ich male, was ich sehe, und nicht, was ich weiss.“



2. Peter Heintz zur 68-er Jugendrevolte

An den Anfang des Artikels möchte ich zuerst ein Zitat von Peter Heintz stellen: „Der Gegensatz zwischen dem Erfolg des klassischen Entwicklungsmodells (dem Vorsprung der industriellen Technik vor der Kultur, dem wir die enorme Erhöhung des Lebensstandards zu verdanken haben, G.H.) und der Sättigung des Entwicklungswertes tritt in der Tat immer deutlicher in Erscheinung. Während multinationale Industriekonzerne immer mehr die Rolle von selbständigen Agenten übernehmen, die das Modell des technischen Vorsprungs in der Dritten Welt verbreiten (und dadurch die wirtschaftliche Abhängigkeit dieser Länder verstärken), verliert der Wert der Entwicklung seine frühere Bedeutung in den reichen Nationen, deren wirtschaftliche Institutionen daher an Legitimität einbüßen. **Der Illegitimierungsprozess in den reichen Ländern wird überdies durch den gleichzeitigen Zerfall der kasten-ähnlichen Beziehungen zwischen Jung und Alt beschleunigt. Die Verschlechterung dieser Beziehungen kommt deutlich in den zahlreichen Kontrakulturen, in der Revolte mindestens eines Teils der Jugend gegen die Autorität als solche zum Ausdruck** (Hervorhebung von mir).“ (Peter Heintz: Die Zukunft der Entwicklung, (1974))

Im folgenden fasse ich zusammen, was Heintz über die kasten-ähnlichen Beziehungen und deren Folgen in seinem Artikel über „Jugendrevolte contra Bildungsrevolution?“ (Schweizer Monatshefte: April 1972) schreibt, wobei ich auf die damals noch ausstehende und von ihm als dringende Option bezeichnete Bildungsrevolution hier nicht näher eingehe.

Ein erstaunlicher Innovationsprozess

Neben dem Verhältnis zwischen den Geschlechtern war das kasten-ähnliche System zwischen Alt und Jung das letzte bedeutsame historische Feudalsystem, das die nach Altersgruppen geschichtete Sozialisierung der Jugendlichen unter der Kontrolle von Erwachsenen garantiert hat. Neben der Partizipation an Massenmedien und an Statussymbolen der Erwachsenen, die dem Bereich des Konsums entnommen wurden, hat vor allem auch die intergenerationelle Erhöhung des Bildungsstandes dazu beigetragen, dass die Autorität der Erwachsenen einem tiefgreifenden Prozess der

Entlegitimierung unterworfen worden ist. Weil das **antiautoritäre Potential der Jugend** für die Durchsetzung seiner Ansprüche kaum Alliierte unter den Erwachsenen gefunden hat und der Zugang zur institutionalisierten Macht versperrt war, legte es einen erstaunlichen Innovationsprozess an den Tag, was die Mittel betraf, die zu einer effektiven Störung im Funktionieren der Gesellschaft führten. Das Unverständnis bzw. Nicht-Einverständnis der Erwachsenen, die zum sogenannten „**Establishment**“ gehörten, führte dann dazu, dass die institutionalisierten Machtmittel gegen die rebellierenden Jugendlichen eingesetzt worden sind mit der Folge, dass beide Gruppen immer stärker voneinander segregiert worden sind. Die Subkultur, die auf der Grundlage dieser Segregation entstanden ist, war relativ autonom und konnte deshalb nicht mehr als Reaktion auf den durch die Gesellschaft vorgegebenen institutionellen Rahmen erklärt werden. Sie konnte deshalb auch nicht mehr durch die Erwachsenen zur Durchsetzung ihrer eigenen Ziele instrumentalisiert werden.

Der politische und der apolitische Flügel

Nach der Niederschlagung der Revolte hat sich die **Subkultur**, innerhalb der und durch die sich das antiautoritäre Potential der Jugend artikuliert hat, in einen politischen und einen unpolitischen bzw. apolitischen Flügel gespalten. Der **politische Flügel** verlangte eine völlig neue Gesellschaft und sprengte damit den ursprünglichen Bezugsrahmen, in dem sich das strukturelle Problem, d.h. die Diskriminierung innerhalb des feudalen Altersschichtungssystems gestellt hat. Die Generalisierung dieses Problems für die gesamte Gesellschaft hat es dem politischen Flügel des antiautoritären Potentials ermöglicht, die auf Grund der Diskriminierung erfahrene Spannung zu externalisieren und damit den Kampf von neuem und mit anderen Mitteln wieder aufzunehmen und fortzusetzen. (Die Geschichte der sozialen Bewegungen ausserhalb des Parteiensystems, aber auch der „lange Marsch durch die Institutionen“ etc. hängt ohne die Bezugnahme auf diesen politischen Flügel des antiautoritären Potentials im leeren Raum, der es arrivierten 68ern ermöglicht, ihren Antiautoritarismus von damals als „Jugendsünde“ abzutun oder gar zu verleugnen).

Demgegenüber hat der **unpolitische bzw. apolitische Flügel** des antiautoritären Potentials den Kampf aufgegeben und die aufgrund der Diskriminierung erfahrene Spannung internalisiert. Die Gesellschaft als Bezugsrahmen, in dem wir alle wohl oder übel leben bzw. überleben wollen, interessierte sie nicht mehr. Neben der Drogenkultur gab es eine Vielzahl von Absetzungsversuchen, die unter dem Begriff der Hippie-Kultur zusammengefasst werden können. (Nicht alle konnten es sich leisten, an der einen und/oder der anderen dieser Subkulturen zu partizipieren, um aus der Aura, die das „authentische Leben“ umgibt, einen Kult zu machen. Obwohl auch mir völlig klar ist, dass Kultur nichts anderes ist als das, was gelebt wird bzw. gelebt worden ist, möchte ich hier darauf nicht weiter eingehen).

Ein enormes Ideologiebedürfnis

Aus der Sicht von Peter Heintz waren die Interessen des politischen Flügels des antiautoritären Potentials, die in das **Modell einer neuen Gesellschaft** hätten eingehen können, in hohem Masse unstrukturiert und das Ideologiebedürfnis unter dem Druck, die umfassende Forderung irgendwie zu legitimieren, war enorm. Die hauptsächlichen Quellen für die Gesellschaftsbilder, die sich die „Revolutionäre“ zu eigen machten, waren Marcuse, Marx, Mao etc. Konsequenterweise suchten sie, um ihre Forderungen durchzusetzen, „den Anschluss an

andere diskriminierte Gruppen, insbesondere an die soziale Unterschicht und an irgendwelche ethnische Minoritäten. Auch das Interesse für die Entwicklungsländer gehört zum Teil in diesen Zusammenhang." (Heintz, a.a.O. S. 26)

Mein Interesse für die Entwicklungsländer wurde nicht erst durch Peter Heintz geweckt, sondern durch die Diskriminierung, die ich erfahren habe, weil ich aus dem „Entwicklungsland Wallis“ stamme. Dass „mein Wallis“ und „meine Schweiz“ und ich darf auch anfügen „mein Europa“ schliesslich in seiner **„Weltgesellschaft“** ihren Platz gefunden haben, verdanke ich allerdings ihm und sonst niemandem. Es war eine persönliche Tragik für ihn, dass das soziale Experiment im Weltmassstab, das nach dem Ende des 2. Weltkrieges unter dem Begriff der „Entwicklung“ lanciert worden ist und an dem er mit seiner Soziologie an vorderster Front aus der „Perspektive von unten“ beteiligt war, schon zu seinen Lebzeiten auf der ganzen Linie gescheitert ist. Ich habe mir damals, als ich in dem von Heintz gegründeten Soziologischen Institut zu studieren begann, nicht bloss symbolisch den Status des Studenten zu eigen gemacht, sondern wirklich studiert und man glaubt es kaum: Ich studiere immer noch und habe bisher keinen Grund entdeckt, die «Perspektive von unten» aufzugeben.



NZZ, 8. Januar 1985

Held, Prof. Heintz und die neue Weltgesellschaft

Der NZZ vom 11. Dezember 1984 habe ich die Meldung entnommen, dass der Soziologe Thomas Held ein Angebot als Verlagsdirektor bei Ringier unter anderem deshalb angenommen haben soll, "weil er heute im Sinne seines Soziologielehrers Prof. Peter Heintz in den Privatunternehmungen die innovativen Kräfte einer 'neuen Weltgesellschaft' angesiedelt sieht."

Dadurch könnte beim Leser fälschlicherweise der Eindruck entstehen, dass der Heintzsche Entwurf einer Soziologie der Weltgesellschaft die Grundprämisse jener technokratischen Konzeptionen teilt, die die Weltgesellschaft mehr oder weniger ausschliesslich als Produkt der Verhaltenssteuerung durch die wirtschaftlich mächtigen Akteure, d.h. aus seiner Perspektive von oben betrachten. Dem ist aber nicht so. Bekanntlich dienen Innovationen im industriellen System heute in erster Linie dazu, immer kapitalintensivere Techniken zu entwickeln, die Teil des normativen Steuerungsmechanismus der Macht darstellen. Gerade darin sieht Heintz einen der hauptsächlichen Gründe dafür, dass das Entstehen neuer Formen von Produktion und Technik, die auf der Nutzbarmachung der menschlichen Lern- und Neuerungs-fähigkeit auf individueller wie auch gesellschaftlicher Ebene beruhen, erschwert oder verhindert wird. So schreibt er z.B. in seinem Buch "Die Zukunft der Entwicklung", dass im derzeit dominanten Produktionsmodus *"die von einer kleinen Elite von Technikern und Managern hervorgebrachten Neuerungen in der Weise institutionalisiert werden, dass sie die Beschäftigungsrollen der Mehrheit determinieren. Für diese Rollen braucht es daher wenig Lern- und Neuerungs-fähigkeit. Die wichtigste mit ihnen verknüpfte Erwartung besteht im Empfangen und Ausführen von Befehlen. Auch Maschinen sind dazu da, Befehle auszuführen."* (S. 181)

Freilich mag eine theoretische Konzeption, die im Lern- und Neuerungspotential der gesamten Bevölkerung die strategisch entscheidende Ressource im Hinblick auf die Schaffung einer zukünftigen Weltgesellschaft sieht, aus der besagten "Perspektive von oben" als nicht besonders relevant erscheinen. Dies umso mehr als die Privatunternehmungen dank den innovativen Kräften, über die sie verfügen, heute anscheinend problemlos ihre wirtschaftliche

Macht zu vergrössern vermögen. Allerdings sollte dabei aber auch nicht übersehen werden, dass diese wirtschaftliche Macht in weiten Teilen der gegenwärtigen Welt immer mehr des Schutzes durch die politische und militärische Macht bedarf.

Umso wichtiger scheint mir in diesem Zusammenhang der Hinweis zu sein, dass ein bleibendes Verdienst des wissenschaftlichen Lebenswerks von Peter Heintz nicht zuletzt gerade darin besteht, den Blick auf die Weltgesellschaft aus einer "Perspektive von unten" freigelegt zu haben, die sich jeglichem Kult der Macht entzieht und die sich deshalb nur schwerlich zum Zwecke der Legitimation von partikulären Interessen vereinnahmen lässt.

Guido Hischer, Assistent am Soziologischen Institut der Universität Zürich



3. Popkultur zwischen Politik und Kommerz

Die Popkultur stand schon von allem Anfang an im Spannungsfeld zwischen „Emanzipation und Konservatismus, Zukunftszugewandtheit und Traditionsseligkeit“ und so könnte man aus heutiger Sicht anfügen „Weltoffenheit und Heimatverbundenheit“. Die bis heute weit verbreitete These einer engen Verbindung zwischen Popkultur und Politik, die mit emanzipatorischen Forderungen nach einer Veränderung der Gesellschaft verbunden war, mag für die späten Sechziger und frühen Siebzigerjahre zutreffen. Wer aber Popmusik und ihr künstlerisches Pendant, die Pop-Art, generell mit Protest gleichsetzt, vergisst, dass „die Kinder von Marx und Coca-Cola (Jean-Luc Godard), die damals auf die Strasse gingen, zur ersten Generation nach dem 2. Weltkrieg gehörten, die **aus vergleichsweise wohlhabenden Elternhäusern stammten** und sich den Luxus von Pop-Konzerten und Langspielplatten leisten konnten. Diese Generation hat, so paradox es klingen mag, mit ihrer Kapitalismus- und Kulturkritik nicht zuletzt auch jener Kulturindustrie zum Aufschwung verholfen, die in den kommenden Jahrzehnten dank MTV und Internet Teil einer gigantischen Werbeindustrie geworden ist, die nahezu alles, was an Gegenkultur noch vorhanden war, in das farbenfrohe Spiel von Mode und Konsum verwandelt hat. Dazu gehört auch die Zirkulation von popkulturellen Zeichen, die sich längst von ihren ursprünglichen Inhalten abgelöst haben oder in ihr Gegenteil verkehrt worden sind.

Wie Jens Balzer (2019) („Das entfesselte Jahrzehnt. Sound und Geist der 70er Jahre“) schreibt, beginnt das planetarische Zeitalter der Popkultur nicht mit „Woodstock“, sondern mit „Aloha from Hawai via Satellite“: *„Mit dem alternden Rock-n-Roll-Star Elvis Presley beginnt im Januar 1973 das Zeitalter der popkulturellen Globalisierung. Sein Konzert im International Center in Honolulu wird im ganzen pazifischen Raum live übertragen und geht in den folgenden Monaten einmal rund um die Welt.“* (S. 201). Die Zahl der Zuschauerinnen und Zuschauer dieser Show soll jene des bis dahin grössten Fernsehereignisses überstiegen haben, nämlich jenes der Mondlandung von Apollo 11. Wenn man weiss, dass der grösste Popstar der westlichen Welt 1970 sein Idol, den US-Präsidenten Richard Nixon, im Weissen Haus besucht hat und sich bei ihm über die „kommunistischen Umtriebe“ und die „Drogenkultur der Hippies“ beklagt hat, wird klar, dass es sich hier nicht

mehr um Protestkultur gehandelt hat, sondern um staatstragende Unterhaltung. Um sich gegenüber den Anhängern der Autoritäten abzugrenzen, gegen die sich der politische Widerstand der Protestkultur richtete, kam der Begriff „Underground“ auf, der dann selbst auf Bands angewandt worden ist, deren Platten auf grossen Labels erschienen.

Emanzipatorischer Fortschritt und Befreiung?

Die **Transformation der Hippiebewegung in die Umweltbewegung** begann im Herbst 1970 mit einem Benefizkonzert für eine Gruppe von Aktivisten, die nach der Aleuteninsel Amchitka unterwegs waren, um vor Ort gegen einen Atomtest der US-amerikanischen Armee zu intervenieren. Die Gruppe nannte sich Greenpeace. 1971 wurde der Bericht des Club of Rome über die „Grenzen des Wachstums“ veröffentlicht und 1973 ging mit der Ölkrise das „Wirtschaftswunder“ zu Ende. Rückblickend wird man die in dieser Zeit entstandene Anti-AKW-Bewegung als einzige klassenübergreifende und politisch relevante Gegenkultur für die gesamte Gesellschaft zu würdigen haben, aus der dann die Partei der Grünen hervorgegangen ist, die mit ihren Anliegen allerdings dann fast eine Generation lang warten mussten, bis die damaligen Erkenntnisse über den Zustand unseres arg malträtierten Planeten beim Mainstream angelangt sind. (vgl. dazu den Film auf You Tube „The road not taken“ über das von Jimmy Carter ausgerufene Solarzeitalter, der übrigens von zwei Schweizer Künstlern gemacht worden ist.) Der universelle Anspruch der Woodstock-Generation mit ihrer Utopie eines befreiten Miteinanders und der Hoffnung auf emanzipatorischen Fortschritt und Befreiung von Normen und Diskriminierungen war inzwischen in eine Patchwork-Kultur der Discos zerfallen, die in ihren Anfängen z.T. auch als Schutzräume von Minderheiten gedient haben, in die man sich zurückziehen konnte, um auf bessere Zeiten zu warten. Die Hoffnung aber, dass sich daraus noch einmal so etwas wie eine gesellschaftliche Veränderung ergeben könnte, schwand dahin und das Resultat war ein resignatives „No Future“ und „keine Macht für Niemand.“

Gegen Ende der 70-er Jahre kam es dann mit dem Punk-Rock noch einmal zu einem **Aufstand jugendlicher Subkulturen** gegen das

Establishment und einer Abrechnung mit der neuen Kleinbürgerlichkeit, in die sich viele Protagonisten der 68-er Protestgeneration inzwischen zurückgezogen hatten. Als Beispiel für vieles, was die Punks vorweggenommen und mit dem wir uns heute herumzuschlagen haben, möge das Stück „Linke Spiesser“ der Hamburger Punkrockgruppe Slime (1983) dienen: *„Ihr seid Lehrer und Beamte/ seid Gelehrte sogenannte/ ihr schreibt Bücher, seid im Fernsehen/ und ihr glaubt, dass wir euch gern sehen/ immer kritisch und politisch/ Marx und Lenin auf dem Nachttisch/ doch ihr habt was gegen Rabatz/ und macht den Bullen gerne Platz/ ihr seid nichts als linke Spiesser/ ich frag mich was wart ihr früher/ ihr seid nichts als linke Spieser/ ihr habt nichts dazu gelernt/ ihr seid nichts als linke Spiesser/ eigentlich wart ihr es schon immer/ und werden wir mal aggressiv/ seid ihr auf einmal konservativ.“* (zit. nach Balzer, S.270). Wenn man die 68er-Generation als „linke Spiesser“ bezeichnet, heisst das noch lange nicht, dass man selber rechts steht. Bereits 1976 hat Hans Magnus Enzensberger selbstkritisch in einem Essay im „Kursbuch“ mit dem Titel „Wir sind alle Kleinbürger“ den 68ern (d.h. uns) einen Spiegel vorgehalten.

Rassistische Stereotypen?

Die Punk Revolte kam aus der Unterschicht, die sich vorwiegend aus dem neu entstehenden Dienstleistungsprekariat zusammensetzte. Die neuen „Working-Class Heroes“, die sich proletarisch ungehobelt, obszön, sexistisch und später z.T. auch rassistisch gaben und nicht nur mit Kleiderstil und Haarfrisur, sondern auch mit Tattoos und Piercings ihre Zugehörigkeit zu Gleichgesinnten bekundete, hatte mit dem aus der Mittelschicht stammenden kulturellen Lumpenproletariat der Hippies nichts mehr am Hut. In einer Titelstory schrieb der Spiegel 1978 wegen der allgegenwärtigen Hakenkreuze und ihrer Anti-Hippie- und Anti-68er-Haltung von einer neuen „Nazi-Bewegung“, wobei er die Überbringer der Botschaft, dass die Zeit wieder reif für eine solche Bewegung zu sein schien, bereits für die Bewegung selber hielt. Für Kritiker in einer linken Tradition war klar, dass sie Punk in der Öffentlichkeit trotz der NS-Symbolik als eine linke Bewegung beschreiben mussten, um damit zu verhindern, dass das Ganze in die gegenteilige Richtung kippt. Dazu Balzer: *„Bis heute wird Punkrock als linke Jugendkultur wahrgenommen, in der nur zur Provokation NS-Symbole zur Schau getragen*

wurden. Das ist aber nicht die ganze Wahrheit. Ein wesentlicher Strang führt vom Punkrock direkt zum Nazi-Rock; auch der Gründer des rechtsextremen Netzwerks „Blood and Honour“ begann seine Karriere als ein Sex-Pistols-Fan.“ (S. 353)

Mit dem Argument der Mehrdeutigkeit des Gebrauchs von NS-Symbolen und rassistischen Stereotypen lassen sich derartige kalkulierte Grenzüberschreitungen ins Antiliberale nicht entschuldigen. Wie Balzer zurecht schreibt, umfasst die Mehrdeutigkeit auch die Deutungsmöglichkeit, dass man es mit diesen Symbolen durchaus ernst meint. (S.352) Man erinnere sich, dass die SVP in einem ihrer früheren Wahlkampfvideo auch tanzende Girls mit 88 - T-Shirts auftreten liess und dass man das allenthalben als Gag durchgehen liess. Man sollte sich aber bewusst sein, dass es in erster Linie die Subkulturen im Schnittfeld zwischen Punkrock und Nazirock sind, aus denen die Stacheldrahtnationalisten neue Anhänger zu gewinnen versuchten. Und viele dieser Anhänger meinen es mit ihrer Gewaltverherrlichung und ihrer Nazi-Bewunderung absolut ernst. Die Ironie der Geschichte will es, dass sie dies erst eine Generation später öffentlich auf den Strassen bekunden.

Der ebenfalls in den 70er Jahren in den urbanen afroamerikanischen Vierteln entstandene Hiphop hingegen, der u.a. von Rap, Breakdance und Graffiti als kreative Ausdrucksformen des Protests begleitet war, blieb bis in die 80er Jahre, als sich die Musikindustrie auch für diese Musikrichtung zu interessieren begann, ganz klar ein Sprachrohr von benachteiligten urbanen Subkulturen. (Zu dieser und anderen Musikrichtungen über Techno bis zur Gegenwart vgl. Martin Büsser (2004) „On the Wild Side. Die wahre Geschichte der Popmusik“.)

Zusammenfassend kann man sagen, dass die Popkultur als eine Folge der globalisierungsbedingten Individualisierung in den 70er Jahren immer mehr zu einer Kultur der Neuerfindung von Identitäten und Gemeinschaften geworden ist, in denen sich Jugendliche sammeln, um der mit der Individualisierung einhergehenden Vereinsamung entgegenzuwirken: *„Sie sammeln sich in Bewegungen, Szenen, Milieus, Alternativ- und Gegenkulturen; sie sammeln sich als Hippies, als Ökos oder als Punkrocker, die alle Hippies und Ökos hassen; sie sammeln sich in der Frauenbewegung, in der Disco-Kultur, in der Schwulen- und Lesbenbewe-*

gung; sie sammeln sich – auch das gehört zu den Siebzigern – als Nazirocker, Skinheads, Okkultisten und Terroristen.“ (Balzer, S. 427). Die Popkultur, die ihren Aufstieg in der zweiten Hälfte der sechziger Jahre begann und im Kampf um die kulturelle Hegemonie eine nicht zu unterschätzende Rolle spielte, scheint sich inzwischen als Folge der Kommerzialisierung im Mainstream- Entertainment nahezu vollständig

aufgelöst zu haben. Sie wird wohl kaum mehr als Pop-Phönix aus der Asche wieder aufsteigen und noch einmal entscheidend in den semiotischen Bürgerkrieg eingreifen. Nicht einmal anständige Reaktionäre haben gegen den alles beherrschenden medialen Marktliberalismus eine Chance (Vgl. Markus Metz / Georg Seesslen „Blödmaschinen. Die Fabrikation der Stupidität.“ Suhrkamp, 2011, S.341).



4. Studentisches Protestpotential und Repression

Die Reaktion auf das studentische Protestpotential, das Forderungen nach Autonomie, Partizipation und Transparenz artikulierte, war die staatliche Überwachung und Repression von linken Aktivisten, soweit sie sich nicht auf sozialdemokratischen und/oder gewerkschaftlichem Wege in das System der Parteienkonkurrenz integrieren liessen. Wer den von den etablierten Parteien diktierten Konsens weiterhin kritisch in Frage stellte, galt fortan als **Dissident**. Der Demobilisierung des Protestpotentials an den Universitäten durch eine restriktive Bildungspolitik kam dabei eine Schlüsselrolle zu, da vor allem diese als Produktionsstätten von Dissidenten verantwortlich gemacht wurden.

Ein augenscheinliches Beispiel, wie der Zugang zur Universität durch eine restriktive Bildungspolitik fortan neu geregelt werden sollte, stellt die generalstabsmässige Schliessung der Universität Zürich durch den neuen Bildungsdirektor Alfred Gilgen dar, als Antwort auf die „antifaschistische, antikapitalistische Aktionswoche“, die u. a. durch die studentische Gruppe organisiert worden war, die den „Hochschulkampf“ herausgab. Ein nackter Gilgen auf dem Titelblatt mit unverkennbaren Nazi-Symbolen-Tattoos auf den Armen sorgte für gehörigen Aufruhr und war natürlich eine **Provokation**, die nicht gerade dem entsprach, was man heute unter „political correctness“ versteht.

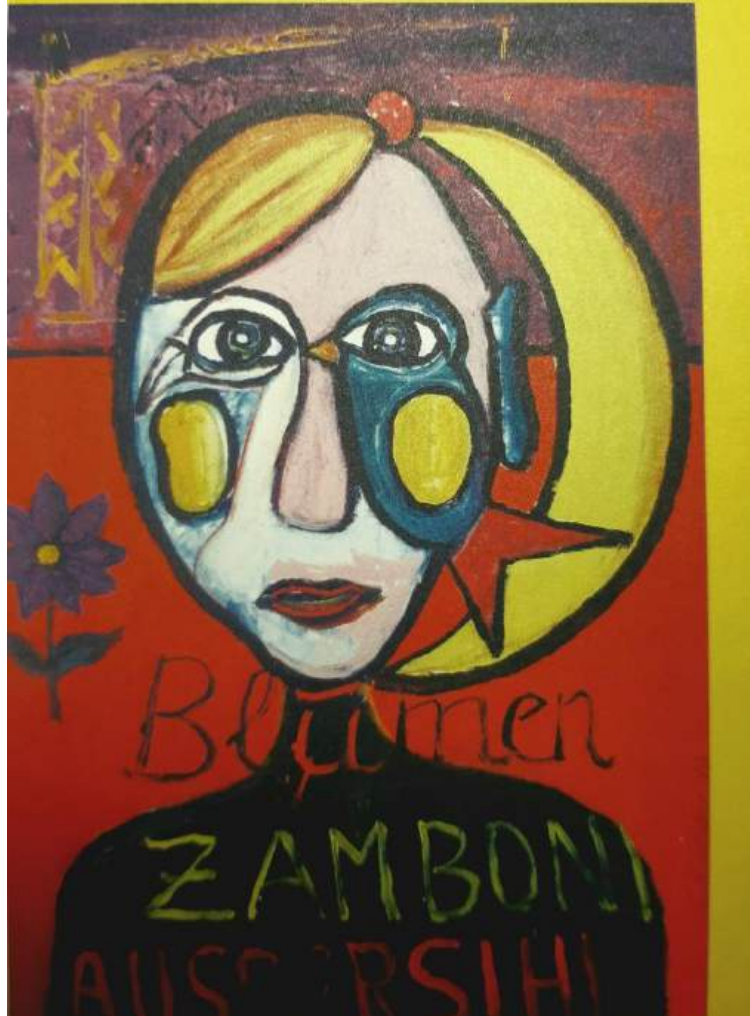
Die Aktionsformen in dieser von Studenten organisierten Woche waren für universitäre Verhältnisse doch etwas ungewöhnlich. So kamen in dem mit den überlebensgrossen Ikonen der damaligen Zeit dekorierten Lichthof auch Megaphone zum Einsatz, deren Gebrauch dann aus durchaus verständlichen Gründen wegen ihrer Lautstärke und ihres Widerhalls vom Rektor verboten worden ist, weil man aus dem Lichthof nicht einen Schallhof machen lassen wollte. Ich erinnere mich noch an die Stapel von Flugblättern des Rektorats vor den Eingängen der Universität, in denen der Rektor sein Verbot u.a. mit dem Satz gerechtfertigt hat: „*Das Megaphon ist der kleine Bruder des Maschinengewehrs*“, und wie alle diese Stapel kurzerhand verschwunden waren, um mit der in fetten Lettern quer darüber geschriebenen

Antwort nach knapp einer Stunde wieder vor den Eingängen zur Universität auf die Studenten zu warten, damit diese sich der auf den neuesten Stand gebrachten Flugblätter behändigen konnten. Die Antwort in fetten Lettern lautete: „**Der Rektor braucht kein Megaphon. Der Staat hat Maschinengewehre.**“

Weil ich dies alles und noch viel mehr als Soziologiestudent teilnehmend beobachtet habe, wurde ich vom **Staatsschutz** als Sympathisant der Revolutionären Aufbauorganisation Zürich gewürdigt: „Über seine (d.h. meine G.H.) Tätigkeit in dieser Organisation kann z. Z. nichts ausgesagt werden.“

Mit dem sogenannten „Grauzonenentscheid“ hat man dann allerdings, nach dem Deutschen Herbst, auch hierzulande eine neue Kategorie des präventiven Staatsschutzes geschaffen, die sog. „Terrorssympathisantenzone“, und war damit bestens gerüstet, auf die selbstdeklarierten „Kulturleichen“ der Stadt loszugehen, die in einer Art Reenactment des Globuskrawalls mit dem Opernhauskrawall 1980 noch einmal zu einem neuen Leben erwachten. Ich hatte wiederum Gelegenheit, diese Bewegung aus nächster Nähe teilnehmend zu beobachten und fragte mich schon damals: Wo sind sie, die 68er geblieben, als 12 Jahre später die **Aktivisten der jugendlichen Subkulturen**, die inzwischen an der Basis von grossstädtischen Herrschaftsstrukturen entstanden waren, mit den immer noch legitimen Forderungen nach Autonomie, Partizipation und Transparenz noch einmal auf die Strasse gingen, (konkret wiederum mit der Forderung nach einem Autonomem Jugendzentrum, Freiräumen, bezahlbaren Wohnungen...), um dann mit brutaler Polizeigewalt in die neuen Ghettos der Selbstvernichtung zurückgetrieben zu werden. Der „Platzspitz“ hat es unter dem Namen „Needle Park“ bis in die Weltpresse geschafft, der „Letten“ wenigstens bis in die lokalen Todesanzeigen und die „Hellmi“, wo ich dann nach dem Rauschmiss aus der Uni selbst gelandet bin, in ein Buch. (Hannes Lindenmeyer (2018) „Hellmut. Die lange Geschichte einer kurzen Strasse.“ Rotpunkt; Vergleiche dazu auch den Abschnitt in diesem Buch: 4. Performance: Die Blumenfrau in Öl)

Guido Hirschier: *Blumen Zamboni Aussersihl*,
um 1990.



5. Unsere kleine Kulturrevolution im Oberwallis 1965 – 1975

Ich habe bloss die Rezensionen zum Buch von Gerd Koenen (2011) „Das rote Jahrzehnt. Unsere deutsche Kulturrevolution 1967 – 1977“ (Mord von Ohnesorg bis zur Ermordung von Schleier) gelesen, dessen Titel mir deswegen ins Auge gestochen ist, weil im selben Zeitraum auch die Grosse Kulturrevolution in China stattgefunden hat, was vielfach vergessen bzw. verdrängt worden ist. Im Hinblick auf einen regionalhistorischen Beitrag zur 68-Forschung stellt sich die Frage, welche politischen Strategien, Aktions- und Verhaltensformen Eigenentwicklungen waren und welche wir mit anderen „mouvements gauchistes“ in der Schweiz und dann natürlich auch auf globaler Ebene gemeinsam hatten. Auf das Buch von Norbert Frei (aktualisierte und erweiterte Neuausgabe 2017) „1968 Jugendrevolte und globaler Protest“ wird man in diesem Zusammenhang wohl kaum verzichten können. Aber weitaus wichtiger für uns, weil es einen direkten Anknüpfungspunkt für die linksalternative Bewegung und deren Verhältnis zur Neuen Linken mit ihren Aufbauorganisationen und sozialen Bewegungen zur klassischen Linken bietet, ist das Widerspruch- Heft 15, (Juni 1988) „68 – Bruch und Kontinuität“. In Anlehnung an den Satz von Horkheimer „Wer aber vom Kapitalismus nicht reden will, sollte auch vom Faschismus schweigen“, leitet der Redaktor Pierre Franzen sein Editorial mit dem für uns nun viel wichtigeren Satz ein: „Wer von 1968 redet, kann nicht über den **Vietnamkrieg** schweigen“.

Ich hatte die Gelegenheit, als „Youth Ambassador of Switzerland“ vom Sommer 66 bis Sommer 67 vor Ort die Omnipräsenz dieses Krieges mitzuerleben. Es war „ein totaler Fernseh-Krieg, der tagtäglich in Millionen Wohnungen einschlug, Nationen, Parteien, Schulen und Familien tief spaltete.“ Zu den Flüchtlingen auf dem „underground railway“, benannt nach dem Netz von Unterkünften und Einrichtungen zur Versorgung flüchtiger Sklaven im letzten Jahrhundert, gehörten auch Charlie, mein älterer Gastbruder und seine Freunde. Sie wurden zu waschechten Hippies, weil sie unfreiwillig auf viele Annehmlichkeiten verzichten mussten. Auf was sie aber um keinen Preis verzichteten, war die **Musik** und diese sollte sich als das weitaus stärkste Mittel der Massenmobilisierung gegen den Krieg erweisen, der schliesslich zum Zusammenbruch der „Heimatfront“ führte. (Charlie und seine Freunde haben diesen Zu-

sammenbruch von ihrem Exil in Canada aus mitverfolgt, wo sie heute immer noch leben...)

Die antiautoritäre Revolte und die Geburtsstunde der neuen Rechten

Die „Draft Resistance“ war ursprünglich eine Kampagne der Avantgarde der amerikanischen Studentenbewegung, deren Querverbindungen mit der Black-Power-Bewegung sich von selbst ergaben und die sich dann als politische Wehrdienstverweigerung auf immer weitere Schichten der Bevölkerung ausdehnte. Die Hippies, die in ihrer überwiegenden Mehrheit aus der Mittelklasse stammten, wurden vor allem deshalb zu einem nicht zu unterschätzenden Element der Systemopposition, weil sie aus der Sicht des Establishments die Moral mit „Sex, Drugs und Rock’n Roll“ untergruben. Man warf dem „kulturellen Lumpenproletariat“ vor, dass es unpolitisch sei und im Unterschied zu den „wirklichen Revolutionären“ die Machtfrage vergessen habe. Es war nicht der Vietnamkrieg als solcher, der als Katalysator des Protestes diente, sondern der Rock’n Roll, der diesem globalen Protest zu jener unvergleichlichen Geschichte der 68er verholfen hat, die natürlich auch in Zürich nicht erst mit dem „Stones-Konzert“ und dem Globuskrawall begonnen hat. (Vgl. Martin Schäfer (1988) „1968 und die Utopie der Rockmusik“ im zitierten Widerspruch-Heft).

„68“ war kein revolutionärer Bruch mit dem „System“, aber auch kein blosser Einschnitt in einer wie auch immer definierten Kontinuität, sondern **Symptom für die heraufziehende Krise des Nachkriegsmodells** der kapitalistischen Entwicklung, die mit einer „Umwertung von Werten“ verbunden war, welche durchaus den Charakter einer Kulturrevolution annahm. In der neueren Forschung zu 68 wird das Entstehen der Neuen Linken, die diese „Kulturrevolutionen“ in den einzelnen Ländern politisch massgeblich geprägt hat, direkt mit der atomaren Bedrohung in Zusammenhang gebracht, die zur Aufteilung der Welt in die Segmente der beiden Supermächte USA und UdSSR einerseits und das Segment der Blockfreien andererseits führte. Dass die Neue Linke sich mit den anti-imperialistischen und antikolonialistischen Bewegungen in der damals so genannten Dritten Welt solidarisierte, braucht nicht eigens erwähnt zu werden. Man sollte sich aber auch

bewusst sein, dass „68“ auch die Geburtsstunde einer Neuen Rechten war und es ist kein Zufall, dass diese den Kampf um die Deutungshoheit in der politischen Öffentlichkeit erst nach der „globalen Wende“ 1989 aufgenommen hat, mit der dann der „Stacheldrahtnationalismus“ aus der Mottenkiste der Geschichte wieder hervorgeholt worden ist. Wer heute rückblickend von der antiautoritären Revolte der 68er sprechen will, muss dies auch vor dem Hintergrund bzw. unter Einbezug der autoritären Revolte der 89er tun, wenn das Reden über 68 überhaupt noch von politischer Relevanz für die jüngere Generation sein soll, die dann selber entscheiden möge, ob sie es lieber ein bisschen autoritärer oder anti-autoritärer haben möchten. (Zum Gedankengut der „Evolaner“ vgl. Thomas Wagner (2017) „Die Angstmacher, 1968 und die Neuen Rechten“ und Volker Weiss (2017) „Die autoritäre Revolte. Die Neue Rechte und der Untergang des Abendlandes.“)

Der kritische Geist im Oberwallis

Im Folgenden möchte ich nun an einem Beispiel verdeutlichen, wie man die Geschichte unserer kleinen Kulturrevolution im Oberwallis im Sinne von Walter Benjamin und dem Engel von Klee (1), auf den er sich bezieht, gegen den Strich bürsten kann. Lassen wir diese Geschichte mit der Aufbruchsstimmung beginnen, die Land und Leute erfasst hat, als das 2. Vatikanische Konzil im Jahre 1965 feierlich zu Ende ging. Was die Liturgiereform betraf, kam im buchstäblichsten Sinne Bewegung in die Reihen. Ich war damals 16 und kann mich noch gut an die Worte des alten Gregor erinnern, als der Pfarrer das Handzeichen zum Absitzen gab: „Ich habe schon viele Religionen überlebt und jetzt haben sie sogar das Turnen eingeführt.“ Martin Mosebach, der 2002 im rechten Karolingerverlag eine Streitschrift veröffentlicht hat mit dem Titel „Häresie der Formlosigkeit. Die römische Liturgie und ihr Feind“, schreibt in Bezug auf das „Turnen“: „Wir glauben mit den Knien, oder wir glauben gar nicht.“ Denn der Kern des katholischen Ritus liege in der „Unterwerfung unter die Form, die jede Spur vom Subjektiven auslöscht“. Und wie Recht der Mann da hat! Der Einfluss der Achtundsechziger und ihre emanzipatorischen Ideen habe die von Gott geschaffene und bis dahin fraglos gültige (klerikalfaschistische) Tradition zerstört (das hat sie in der Tat) und nun sogar den Kleus in einen „Achtundsechziger Rausch“ ver-

setzt. Gewissermassen als Kollateralschaden, wenn man eine gottgegebene soziale Ordnung von innen her zu reformieren versucht, gerieten dann auch Werte wie Ehrgefühl, Patriotismus, Heimatliebe, Nationalstolz und Disziplin in Misskredit. Markus Willinger (2013) „Die identitäre Generation. Eine Kriegserklärung an die 68er“ gibt dann noch einen drauf, wenn er die 68er zur Rechenschaft ziehen will für die Verbrechen, für die er sie verantwortlich macht: Verlust des christlichen Glaubens, Auslöschung des Staates, Zerrüttung der Familien, Zerstörung der Liebe, Legalisierung des Schwangerschaftsabbruchs u.a.m. Allerdings liest sich die Kriegserklärung dieses grossspurig daher schwafelnden „Angstmachers“ wie ein Abklatsch der wirklichen Kriegserklärung, mit der der Nachfolger des Konzilpapstes den eingeleiteten Reformkurs abzuwürgen versuchte. Diese Kriegserklärung, in eine päpstliche Enzyklika verpackt, war das auslösende Moment, das dann unsere kleine Kulturrevolution im Oberwallis erst so richtig in Schwung brachte. Es ging jetzt nicht mehr um das „Turnen“ in den Kirchenbänken und rund um die Beichtstühle herum, sondern um den „Bettsport“ der Baby-Boomer, der sich dank der Anti-Baby Pille immer grösserer Beliebtheit erfreute und dem mit der Verkündigung einer restriktiven Sexualmoral Einhalt geboten werden sollte. Was der Papst, im Volksmund auch liebevoll Pillen Päuli genannt, mit seiner Kriegserklärung erntete, war Hohn und Spott. Das war der Dünger des fruchtbaren Bodens, auf dem der kritische Geist gedieh, der mit blühender Phantasie auch im Oberwallis Einzug hielt.

Die drei Flügel der Mühle 68, die vom Sturmwind angetrieben worden sind, der von den energetischen Paradiesen her wehte, hiessen „Emanzipation“, „Partizipation“ und „Transparenz“. Was die Forderung nach „Partizipation“ betrifft, werden wir in der aktuellen Debatte über das schwierige Verhältnis zwischen liberaler Demokratie und Islamismus wohl auch auf Argumente stossen, mit denen man zu unserer Zeit rechtskatholische Positionen zu rechtfertigen versuchte. Und die Forderung nach „Transparenz“ war natürlich ein gefundenes Fressen in einer Republik, in der das hauptsächliche Ziel der staatlichen Verwaltung darin besteht, sich selbst und damit auch die politische Macht in den Händen einer klientelistisch strukturierten, durch und durch kor-

rupten Mafia zu reproduzieren, die dem Staate dient, indem sie sich selbst bedient.

Es sollte vor dem Hintergrund des oben über die Bedeutung des Vietnamkrieges Gesagten klar sein, dass wir die Geschichte unserer kleinen Kulturrevolution im Jahre 1975 enden lassen, in dem auch dieser Krieg zu Ende ging. Neben all dem Leid und dem Schrecken, den er über die Menschheit gebracht hat, blieb die Genugtuung, dass es doch nicht immer dieselben sind, die gewinnen und dieselben, die verlieren, sondern dass es sich lohnt, für eine gute Sache zu kämpfen. **Und ich glaube, dass es sich auch bei unserer kleinen Kulturrevolution im Oberwallis um eine gute Sache handelte und ich bin stolz, dabei gewesen zu sein!**

Hinweis zum „Angelus Novus“ von Paul Klee

(1) Auf die Frage, ob es eine Beziehung zwischen dem Engel von Walter Benjamin und ihm gebe, antwortete Guido Hischer: *„Ja natürlich gibt es diese Beziehungen zwischen meinem Schutzengel und dem Engel von Klee in der Interpretation von Walter Benjamin. Es ist der vom Sturm des Fortschritts in die Zukunft fortgerissene Engel der Geschichte, der zurückgekommen ist, um zu retten, was gescheitert ist. Es ist wohl das, was Benjamin meint, wenn er davon spricht, dass man die Geschichte gegen den Strich bürsten soll. Auf alle Fälle ist in jedem performativen Akt einer freien Kunst die Möglichkeit des Scheiterns von allem Anfang an einbezogen, sonst ist es eben keine freie Kunst.“*



6. Zur Politik des KO in der ersten Hälfte der 1970-er Jahre

Für das KO beinhaltete die regionale Unterentwicklung ein politisch noch kaum ausgeschöpftes Konfliktpotential. Dazu gehörte die Ausbeutung der Wasserkraft als Rohstoff, das niedrige Lohnniveau der einheimischen Arbeitskräfte in den Zweigniederlassungen von Grosskonzernen und der weitgehend unentgeltlichen Beanspruchung von knappen Bodenressourcen durch Militäranlagen, insbesondere Flugplätzen.

Die wirtschaftliche und damit verbundene politische Abhängigkeit liess nur **wenig Raum für autonome Entwicklungsmöglichkeiten**. Die „Basis“, die die Politik des KO für die Randgebiete unterstützte, setzte sich aus Arbeitern in der Grossindustrie, Gewerbetreibenden im Tourismus, besonders benachteiligten Gemeinden und Bergbauern zusammen. Gemeinsam war dieser „Basis“ kein übergreifendes „Klasseninteresse“, sondern ein ebenso übergreifendes Gefühl, dass ihre „Entwicklungsinteressen“ durch das herrschende Parteiensystem nicht mehr wahrgenommen würden.

Das Misstrauen gegenüber dem herrschenden Parteiensystem lag vor allem darin begründet, dass die vom „Monopolkapital“ abhängige „Kompradorenbourgeoisie“ die „Entwicklungsinteressen“ nur insoweit berücksichtigte, wie dadurch ihre eigene Machtgrundlage nicht gefährdet worden ist. Sie musste deshalb mit allen Mitteln verhindern, dass es zu einer politisch relevanten Spaltung der wirtschaftlichen Macht kam zwischen einem **„monopolistischen Sektor“**, der einer „autonomen wirtschaftlichen Entwicklung“ gegenüber indifferent oder feindlich eingestellt war, und einem **„nicht-monopolistischen Sektor“**, der sich das aus der Zentrum-Peripherie-Spannung abgeleitete politische Potential für eine „unabhängige, selbstgesteuerte Entwicklung“ zu Nutzen machen versuchte.

Erfolgreich betriebene Regionalpolitik

Das KO wurde nicht wegen seiner „Religionspolitik“, sondern wegen seiner erfolgreich betriebenen „Regionalpolitik“ von den Herrschenden als eine Bedrohung empfunden, weil es dem Keil, der die Spaltung der wirtschaftlichen Macht vorantrieb, ein Paar wuchtige und damit auch wichtige Hiebe versetzt hat.

Fairerweise muss man nun sagen, dass es nicht die Sozialistische Partei Oberwallis (SPO) und auch nicht die SP waren, die abgesehen von Lippenbekenntnissen das Erbe der „Regionalpolitik“ des KO der frühen Siebzigerjahre antreten haben. Im Herbst 1973 beteiligte sich das KO auch an den Grossratswahlen und eroberte auf Anhieb einen Sitz. Dieser **parlamentarische Erfolg** verhalf dem „nicht-monopolistischen“ und politisch „dissidenten“ Sektor innerhalb der CVP auf die Sprünge, um das Konfliktpotential, das das KO mit seiner „Regionalpolitik“ zu Tage gefördert hat, in seinem eigenen Interesse weiter zu nutzen. Die CVP-interne Opposition, die sich diesem Thema widmete, fand sich unter dem Motto „Jugend und Politik“ im Juli 1974 in einer „Landsgemeinde“ zusammen, auf der der Beschluss gefasst wurde, eine „unabhängige Jugendpartei“ zu gründen. Die Gründung der Jungen CVP mit insgesamt rund 90 Jugendlichen fand dann erst am 20. September 1975 statt. Sie ist allerdings, nachdem sie mit ihrer „Proporzinitiative“ wie das KO zuvor mit seinen „Aktionen“ gesamtschweizerisch zu reden gegeben hat, anfangs der 80er Jahre in der Versenkung verschwunden.

Soziologische Forschungsgruppe

Armin Baumann, ein Mitarbeiter der von Hanspeter Kriesi geleiteten Forschungsgruppe über „Bewegung in der Schweizer Politik“ (1981) am soziologischen Institut an der Uni Zürich hat nicht ganz zufällig „Die Proporzinitiative der Jungen CVP im Wallis“ zum Gegenstand seiner Fallstudie gemacht. Sie war *„eine indirekte Kampfansage an all jene CVP-Gewaltigen, die ihre Position dem auf Intrigen und Bestechungen beruhenden Majorzwahlsystem verdanken.“* (Baumann S.138). Er verweist hier v.a. auf das System der Delegiertenwahlen, *„das noch heute wesentlich vom Prinzip des Klientelsystems beeinflusst ist und darin besteht, durch gezielte Manipulation möglichst vieler Delegierte für einen Clan zu gewinnen, der dann keine Mühe hat, den eigenen Wahlkandidaten durchzubringen.“* (Baumann, Fussnote 19, S. 155)

Mit dem **Stichwort des „Klientelismus“** liefert er eine Erklärung, warum sich die konservative Oligarchie dieses Prinzips zur Absicherung ihrer politischen Macht weiterhin bedienen

konnte, auch wenn er dieser Frage nicht weiter nachgeht. Im Folgenden einige Überlegungen dazu:

Klientelismus ist eine soziale Interaktionsform, die Gemeinschaft stiftet und im Unterschied zu den auf Vertrag beruhenden Beziehungen in kapitalistischen Gesellschaften auf Vertrauen und auch einem gewissen Masse von Solidarität beruhte. In den agro-pastoralen (vorkapitalistischen Gemeinschaften) im alpinen Raum war diese soziale Interaktionsform Teil der Produktionsverhältnisse, auch wenn die Beziehung zwischen „Schutzpatron“ und „Gläubige(r)n durch den Katholizismus in Form der Prinzipien des „*suum cuique*“ und der „Subsidiarität“ ideologisch überhöht worden ist und die profane Alltagswirklichkeit ihre „Verdoppelung“ auch im Überbau gefunden hat. Ich stimme Anderegg zu, dass es den klientelistisch organisierten Oberwalliser Bauern bereits im 13. Jh. gelang, durch eine geschickte Bündnispolitik die „adeligen Fesseln“ abzuschütteln. Hingegen bezweifle ich, dass ihnen dies auch in Bezug auf die „klerikalen Fesseln“ wirklich gelungen ist. (Vgl. Anderegg u.a. 1981, Identitäten in einer Region der deutschen Schweiz)

Klientelismus im Dienste der neo-feudalen Klassenherrschaft

Charakteristisch für das traditionale, auf dem gemeinschaftsstiftenden (ökonomischen) Prinzip des Klientelismus basierenden System war, dass es aus sich heraus kein Veränderungspotential zu generieren vermochte, sondern dass es erst durch externe Veränderungen untergraben und der Klientelismus damit seine ökonomischen Wurzeln verloren hat. (Das Symbol der Mazze steht in gewissen Sinne für diese Wurzeln und es richtete sich jeweils dann gegen die Obrigkeit, wenn sich deren Macht und Ansehen zu verselbständigen drohte). Durch externe Einkünfte aus Handel und Söldnerwesen und die Besetzung politischer Ämter gelang es einflussreichen Patrizierfamilien, übergreifende Beziehungssysteme eines nunmehr politischen Klientelismus im Dienste einer neo-feudalen Klassenherrschaft aufzubauen. Der Einbruch des Kapitalismus und sein dynamisierender Effekt in eine geschlossene agro-

pastorale Gesellschaft ist ein auch unter HistorikerInnen verbreitetes **Märchen, das die neo-feudale Klassenherrschaft ausblendet**, welche einer kapitalistischen Entwicklung feindlich gegenüberstand und diese blockierte, soweit sie die Interessen ihrer Machterhaltung tangierte. Die mit dem politischen Klientelismus einhergehende Korruption ist nicht Ursache, sondern Folge dieser Blockierung.

Neben dem **Klerikalfaschismus, der zur Verteidigung dieser neo-feudalen Klassenherrschaft diente**, konnte sich diese auf eine im historischen Gedächtnis tief verankerte bäuerliche Besitzideologie stützen, deren reale Grundlage im Kleineigentum an Boden und dem weitgestreuten Häuserbesitz im Wallis beruhte. Die traditionelle Politik auf der Grundlage dieser Besitzideologie liess sich dann unter kapitalistischen Voraussetzungen in eine Politik mit Zweitwohnungen überführen, an der vor allem CVP-Bauunternehmer verdient haben, sowie in einen Handel mit Grundstücken, an denen sich Spekulanten bereichert haben.

Ich glaube, dass die Wirksamkeit und Überlebensfähigkeit dieser Besitzideologie, die geradezu Teil der „Walliser Identität“ darstellt, damals sowohl vom KO wie von der Jungen CVP unterschätzt worden ist.

Zum Abschluss noch ein Zitat von Baumann, wie er damals von aussen her das Verhältnis der beiden oppositionellen Gruppierungen zueinander gesehen hat: *„Als direkte Konkurrenz der Jungen CVP war das KO natürlich nicht interessiert, die Proporzinitiative zu unterstützen. Allerdings hat sie diese auch kaum aktiv bekämpft, sondern allenfalls als Produkt des CVP-Machtklüngels kritisiert (RA, 30. Nov. 78) Das KO änderte seine Meinung und leistete informelle Hilfe bei der Unterschriftensammlung erst dann, als die Junge CVP mehr und mehr Mitglieder und damit an politischer Stosskraft verlor (RA 30. Nov. 1980) Wenig Anlass zu direkten Konfrontationen gab es auch deshalb, weil die JCVP oft ähnliche politische Stellungnahmen abgab und die KO-Politik zum Teil unterstützte. Auch die Haltung der SP war vorerst von Misstrauen geprägt. Mit den „Studenten“ wollten sie nichts zu tun haben.“* (Baumann S. 143).

C) *Tod und Liebe*

1. Abschiedsrede für Peter Graf

Gemeinschaftsgrab, Friedhof Sihlfeld, Zürich,
10. 10. 1997



Liebe Freunde, Freundinnen und Bekannte von Peter Graf. Ich danke Euch, dass ihr gekommen seid, um von Peter Graf auf eine würdige Weise Abschied zu nehmen. Im ersten Teil meiner Rede möchte ich etwas Allgemeines über die Umstände sagen, unter denen Peter verstorben und dann in diesem Gemeinschaftsgrab beigesetzt worden ist. Anschliessend wird der Musiker Richard Hager zu Ehren von Peter auf der Posaune "Sarabande" von Johann Sebastian Bach spielen. Im zweiten Teil werde ich sodann versuchen, den Menschen und Freund Peter Graf zu würdigen, wie ich ihn seit nunmehr fast 20 Jahren gekannt habe. Anstelle eines Zereemoniells wird Richard Hager zum Schluss eine von ihm eigens zu diesem Anlass komponierte Fanfare ertönen lassen, die den Titel trägt: "Ein letzter Gruss für Peter Graf".

Die Umstände des Todes

Peter Graf ist nach Auskunft der zuständigen Amtsstelle am 17. Juni dieses Jahres in seiner Wohnung im 13. Stock des Locherguts an einer Überdosis an Schlafmitteln gestorben. Nachdem sich seine Nachbarn über den Verwesungsgeruch beschwerten, den sein Leichnam verströmte, wurde seine Wohnung einige Wo-

chen später geöffnet und nach Abklärung der Todesursache wurden seine sterblichen Überreste am 20. Juli hier in diesem Gemeinschaftsgrab beigesetzt. In diesem Zeitraum eines Monats haben viele der hier Anwesenden auf das Band von Peters Telefonbeantworter gesprochen, das allerdings schon längst abgelaufen war.

Obwohl den zuständigen Beamtinnen und Beamten Adressen und Telefonnummern seiner Freundinnen und Freunde zur Verfügung standen, wurde niemand der hier Anwesenden informiert. Einzig Frau Dora Graf wurde von Peters Tod in Kenntnis gesetzt. Sie war aber, wie sie mir selber sagte, völlig überfordert, weil Peters Bruder, ein Bundesbeamter in Bern, mit dem sie verheiratet war, zur selben Zeit bei einem Flugzeugabsturz im Ausland ums Leben gekommen war.

Ich möchte Ihr bei dieser Gelegenheit meine aufrichtigste Anteilnahme am Tod der beiden ungleichen Brüder aussprechen. Sie liebte die Bilder, die Peter malte und sie verstand genau, was er damit sagen wollte. Seinem Bruder hingegen waren sie peinlich, ja sie verursachten ihm geradezu Pein, weil auch er offensichtlich ziemlich genau verstand, was Peter damit sagen wollte.

Aber noch einmal zurück, Originalton Amtsvormundschaft: Es sei nicht Aufgabe des Staates, für irgendwelche Freunde irgendeines Verstorbenen irgendwelche Abdankungen zu organisieren. Wir sollen froh sein, dass derartige Leichen auf Staatskosten entsorgt würden. Schliesslich hätte man in der Stadt Zürich pro Monat im Durchschnitt mit zwei derartigen Fällen zu tun und wo käme man da hin, wenn der Staat auch noch für die Gefühle allfälliger Hinterbliebener zuständig sein müsste. Im Übrigen sei Herr Graf ein ganz ordentlicher Mensch gewesen. Seine Wohnung sei sauber und aufgeräumt gewesen und alles wäre an jenem Ort gestanden, wo es hingehöre.

Ich erwarte vom Staat keine Gefühle und ich glaube, dass auch Peter in dieser Hinsicht vom Staat nie etwas erwartet hat, auch wenn mit Gefühlen bekanntlich Politik gemacht wird. Was ich aber erwarte, ist jenes Minimum an Humanität, das der Würde des Menschen auch

dann noch Rechnung trägt, wenn nur noch sein seelenloser Körper an ihn erinnert. Ich möchte diese Begehung deshalb auch als einen Aufruf verstanden wissen gegen diese Art von Entsorgung, sprich Verscharrung von Menschen, die nicht zum staatsgläubigen Teil der Bevölkerung gehören, sei es, dass sie dies nicht können oder dass sie dies nicht wollen. Es ist kein Zufall, dass der staatsgläubige Teil der Bevölkerung sich weitgehend mit dem gläubigen Teil der Staatsbevölkerung deckt, benutzen doch sämtliche Staatsreligionen den Weltuntergang und andere apokalyptische Bilder dazu, kollektive Angst-, Abschreckungs- und Entmündigungspolitik zu betreiben.

Diese Art von heute auch massenmedial inszeniertem Weltuntergang war Peter Graf scheiss-egal. Mit Erich Fried pflegte er zu sagen: "Jeder Mensch erlebt seinen eigenen Weltuntergang". Die relevante Frage für ihn war deshalb nicht das "wo" oder das "wann" oder das "warum", sondern das "wie lang". Und weil der Mensch auf die Zeitdimension Einfluss nehmen kann, die er durch sein Leben verwirklicht – was anderes heisst Lebenszeit? – verkürzt sich die Frage des "wie lang" unter Umständen ganz einfach auf das "wie". Wenn Peters Antwort auf diese Frage eine Überdosis an Schlafmitteln war, respektiere ich dies als die Entscheidung eines Menschen, der auf seine Art versucht hat, zu frei sein oder dies zu werden.

Zweifel an der offiziellen Version

Persönlich bezweifle ich allerdings die offizielle Version, dass Peter sich einfach so das Leben genommen hat. Ich war am besagten 17. Juni, der als sein offizielles Todesdatum rekonstruiert worden ist, vom Nachmittag bis in den späten Abend hinein bei ihm. Wir diskutierten über gelungene und gescheiterte Projekte und vor allem auch darüber, was es noch zu tun gibt. Peter wollte zwei bis drei Wochen in die Toskana fahren, um sich von seinem Unfall zu erholen, der sich wenige Wochen zuvor ereignet hatte, während ich bereits am nächsten Tag in die Innerschweiz fuhr, um meine Arbeit am Panorama des Vierwaldstättersees aufzunehmen. Ich war an diesem Tag ja eigens zu ihm gegangen, um mich von ihm zu verabschieden. Danach wollten wir uns in meinem Atelier auf der Grimsel treffen, um gemeinsam die bereits im vergangenen Sommer begonnenen Studien über die Schwerkraft der Berge, das Alpenglühn und die Alpenflora fortzusetzen.

Wir schauten uns an diesem Nachmittag auch die Röntgenbilder an, die sich Peter nach seinem Unfall besorgt hatte. Er war mit der Diagnose Schädelbruch aus dem Spital entlassen worden. Er wusste nicht, wie es dazu gekommen war. Wir unterhielten uns nach dem Motto: "Sterben ist einfach - Leben eine Kunst" auch darüber, wie man diese Bilder künstlerisch umsetzen könnte. Er hatte mich ein paar Tage zuvor darum gebeten, nach allfälligen Inspirationsquellen für eine solche Umsetzung Ausschau zu halten. Wir einigten uns schliesslich darauf, ein Selbstporträt von Giacometti als Ausgangspunkt zu nehmen. Als ich ihm sagte, dass es wohl etwas mehr Fleisch am Knochen braucht als bei Giacometti, glaubte er zunächst, ich hätte Hunger und er wollte mir eine Mahlzeit zubereiten. Stattdessen schlug ich ihm vor, dass wir uns, wie wir es schon des Öfteren getan hatten, gemeinsam auf den Sonnenuntergang konzentrierten. Er legte dazu spanische Musik auf. Als ich schliesslich aufbrechen wollte, bat er mich, noch eine Stunde zu bleiben, bis es ganz dunkel sei.

Und im Verlauf dieser Stunde sagte er ganz plötzlich: ich habe Angst vor dem Sterben. Es war nicht das erste Mal, dass wir uns über dieses Thema unterhielten, wohl aber das erste Mal, dass wir uns eingestehen mussten, dass das Sterben vielleicht doch nicht so einfach sei. Dann sprach er von seinem Freund Max, der in derselben Woche, in der ich damals bei Peter an der Langstrasse 124 Asyl fand, an den Spätfolgen einer Schädelverletzung, die ihm in der Bewegungszeit zugefügt wurde, auf der Ramblas in Barcelona zusammenbrach und darauf starb. Peter hat mir und meinem Sohn Ilias, seinem Göttibueb, die Stelle gezeigt, als wir im Frühling vor einem Jahr zusammen in Spanien weilten. Die Ärzte hätten ihm, Peter, gesagt, dass es zwar sehr unwahrscheinlich, aber dennoch nicht gänzlich auszuschliessen sei, dass es als Folge seines Unfalls zu einer Gehirnblutung kommen könnte. Er hätte seit einigen Tagen eigenartige, ihm bisher unbekannte Schwindelgefühle, die ihn stark beunruhigten und ihm Angst machten. Ich bot ihm an, unverzüglich seinen Arzt anzurufen. Er lehnte ab, weil er am nächsten Tag ohnehin bei ihm vorbeigehen werde, um einen Check zu machen. Das Wichtigste sei jetzt, dass er gut schlafe und wenn er den Schlaf nicht finde, würde er eine Schlaftablette nehmen. Peter war sich der Verträglichkeit bzw. Unverträglichkeit dieser und anderer Substanzen mit Alkohol bewusst und

es ist bekannt, dass er, wie viele andere auch, damit Probleme hatte.

Es trifft zu, dass Peter an einer schweren Depression gelitten hat. Man weiss, dass depressive Menschen sich zumeist nicht am Tiefpunkt ihres Leidens umbringen, sondern erst dann, wenn sie aus der Versenkung wieder auftauchen und alles darauf hindeutet, dass es ihnen wieder besser geht. Dies würde zwar für die These von Peters Selbstmord sprechen. Ich kann mich erinnern, wie er mich eines Nachts in seiner tiefsten Depression anrief und mit stockender Stimme ein Zitat von Friedrich Dürrenmatt vorlas: "Jeder Mensch braucht seine Höhlen, in die er sich zurückziehen kann und seien es nur die des Schlafs. Erst in den tiefsten Verliesen der Wirklichkeit werden sie uns auch genommen." Ich habe ihn darauf unverzüglich aufgesucht und es war eine der sogenannten "weissen Nächte" mehr, die wir zusammen bis in den Morgen hinein durchgesessen sind.

Peter wusste, dass er mich jederzeit anrufen konnte. Wir umarmten uns, bevor ich ihn verliess und er sagte sein unvermeidliches "ich lieb Dich". Im Gang auf dem Weg zum Lift rief er "Machs gut!" und "ich freu' mich auf die Grimse". Ich glaube nicht, dass Peter mir dies alles bloss perfekt vorgespielt hat, um mich im Frieden ziehen zu lassen und sich danach hinzulegen und eine Schachtel Schlaftabletten aufzufressen. Was in jener Nacht oder auch später wirklich passiert ist, ich weiss es nicht.

(Johann Sebastian Bach: "Sarabande")

Peter hinterlässt eine Tochter, die jetzt zwischen dreissig und vierzig sein muss. Er hat sie nie gesehen, was als Strafe für ihn gedacht war, weil er die Mutter nicht heiraten wollte. Peter hat darunter in seinem Leben am meisten gelitten und er sagte immer wieder, dass sie eines Tages kommen werde, um in ihm ihren Vater zu begrüssen. Aber auch der frühe Tod seiner späteren Frau hat deutliche Spuren in seiner Seele hinterlassen. Auch ihr Vater war Maler und er hat sie als Kind porträtiert. Dieses Bild bedeutete Peter sehr viel und es nahm einen prominenten Platz in seiner Sammlung ein, in der auch wichtige Repräsentantinnen und Repräsentanten der zeitgenössischen Zürcher Avantgardkunst vertreten sind wie Bossert, De Graffenried, Zawislak, Müller, Furrer, Messerli, Knecht, Kunz und wie sie alle heissen. Eine besonders enge Freundschaft verband ihn mit dem jungen österreichischen Maler Andreas Roseneder, den wir zusammen in München,

Wien, Prag und Vulkaprodersdorf besucht haben und der uns noch kurz vor Peters Tod hier in Zürich besucht hat.

Nach seiner Ausbildung zum Bauzeichner hat sich Peter autodidaktisch ein Wissen über die Architektur angeeignet, für das ihn viele akademisch ausgebildete Architekten beneiden können. Architektur stellte für ihn steingewordene Weltanschauung dar und ich staunte immer wieder, wie er in wenigen und klaren Strichen die Herrschaftsstrukturen beschrieb, die sich in der Bauweise ganzer Städte, Quartiere oder auch einzelner Gebäude spiegeln. Gerade in dieser Hinsicht habe ich von Peter enorm viel gelernt.

Den philosophischen Hintergrund zu seinen Gedanken bezog er nicht nur aus der Literatur, die er vor allem im Werk von Friedrich Dürrenmatt trefflich verkörpert sah. "Die Schweiz als Gefängnis" kannte er in- und auswendig und er hat Dürrenmatt persönlich für dessen Rede anlässlich des Besuchs von Präsident Havel in der Schweiz gedankt. Peter hat sich aber, seit ich ihn kenne, auch sehr intensiv mit den Werken von Autoren auseinandergesetzt, die sich, wie Paul Virilio, mit dem Verhältnis von Geschwindigkeit und Politik, oder dann im Gegenzug dazu, mit dem Verhältnis von Langsamkeit und Politik befassen.

In der ihm eigenen feinfühligsten Art hat er versucht, seine von diesem philosophischen Hintergrund beeinflussten Gedanken in Bilder umzusetzen. Von seinen früheren Werken möchte ich vor allem die "Abgrundläufer", den "Kugelläufer", den "Zeitschacht", den "schwarzen Fluss", "Babylon", das "Todeslabyrinth" und sein unvollendet gebliebenes Werk erwähnen, das den Titel trägt: "Versuch, das schwarze Loch von hinten zu signieren". Gewissermassen zu seiner Erholung hat er parallel dazu u.a. "Sonne I" und "Sonne II" gemalt sowie seine kristallin gehaltenen Aus- und Durchblicke, am klarsten zusammengefasst in "Vagina I" und "Vagina II".

Die hereinbrechenden Ränder

Den wohl deutlichsten Ausdruck seiner Gedanken stellt die in den letzten Jahren entstandene Bilderserie der "hereinbrechenden Ränder" dar, die wiederum zu Erholungszwecken von seinen experimentellen Versuchen begleitet war, musikalische Töne in Farbtöne umzusetzen. Daneben hat er sich aber auch mit der

Kunst des Porträtierens und der Aktmalerei befasst und wie bereits im Zusammenhang mit der Alpenflora erwähnt, hat ihn auch die Formen- und Farbenwelt der Blumen fasziniert. Dies alles stand für ihn unter dem gemeinsamen Motto:

"Jeder Mensch ist eine Blume", wobei es sich bei diesem Motto laut den Nachforschungen Peters um einen alten Zürcher Niederdorspruch handeln soll, der heute weitgehend in Vergessenheit geraten ist. Ich begann mich in meinem Alpenatelier auf der Grimsel gegen Ende Juli ernsthaft zu fragen, wo Peter wohl bleibt und wenn ich unterwegs war, habe ich ihm jeweils eine Notiz an der Hüttentür hinterlassen und den Schlüssel gelegt. Mitte August, als ich wieder einmal nach Zürich anrief, sagte mir meine jüngste Tochter Muriel am Telefon: "Mama ist nicht da. Ich muss Dir aber etwas ganz Trauriges sagen. Der Peter, weisst Du, nicht der Onkel Peter, sondern der Grau-Peter, der immer so lieb war, wenn wir ihn besucht haben im grossen Haus, er ist tot, einfach tot." Ich habe darauf eine lange Wanderung durchs Gebirge zwischen dem Totensee und dem Grimselberg unternommen.

Auf dieser Wanderung hatte ich ein Exemplar der Erzählung "Der Kollege" von Jörg Steiner in der Tasche. Es handelt sich um ein Psychogramm von zwei Arbeitslosen, die durch die Stadt streifen und jener Kategorie von Menschen zugerechnet werden, die man in seiner eigenen bodenlosen Dummheit oder Arroganz vielfach als Spinner bezeichnet, wie man dies auch mit Peter und mir gelegentlich getan hat, wenn wir uns auf unseren gemeinsamen Streifzügen durch die Stadt befanden, um uns in diese schöne und zugleich hässliche Welt noch weiter einzulassen, als wir dies ohnehin schon taten. Die Erzählung hat auf Peter einen derart starken Eindruck gemacht, dass er es sich nicht nehmen liess, den Autor zu kontaktieren und sich diesem als der real existierende Kollege vorzustellen. Ich hatte Gelegenheit, das Gespräch zwischen Peter Graf und Jörg Steiner über Realität und Fiktion und deren Berührungspunkte mitzuverfolgen. Jörg Steiner hat das Exemplar seines Buches, das er uns beiden als Kollegen gewidmet hat, nach dem Gespräch mit einem Zitat von Camus versehen: "Die Armut ist eine Festung ohne Zugbrücke".

Ich erinnere daran, dass Peter in früheren Jahren einmal Präsident jener legendären Sektion der SP Zürich war, die neben anderer Promi-

nenz sogar einen Bundesrat hervorgebracht hat. Und was heute "der Kollege" heisst, hiess früher einmal "der Genosse". Peter hat sich über die Erfolge seiner früheren Genossinnen und Genossen gefreut, auch wenn er den Traum vom Bau einer solchen Zugbrücke in die Festung der Armut, den er damals zusammen mit ihnen geträumt hat, mit den wenigen weitertragen musste, die noch verblieben sind. "Wo sind sie geblieben, meine lieben Genossen?" pflegte er zu fragen, als er sich nach seinem Engagement bei der damaligen "Leserzeitung" politisch in der Gruppe der Randarbeiter zu betätigen begann.

Die Antwort auf diese Frage aus der Perspektive der Randarbeiter ist denkbar einfach: Nicht nur die Armut, auch der Wohlstand ist eine Festung und die Genossinnen und Genossen von damals, die in ihrer Mehrheit heute die sog. Staatslinke ausmachen, kämpfen tapfer um ihren eigenen Platz in dieser Wohlstandsfestung, wenn sie sich nicht bereits, wie der politische Gegner von damals vollends darin verschanzt haben. Da bleibt natürlich kaum mehr Zeit, sich mit dem Bau von allfälligen Zugbrücken in die Festung der Armut zu befassen.

Ich habe mit Peter nicht nur einen Freund, sondern einen politisch denkenden und entsprechend auch handelnden Menschen verloren, für den das Verhältnis zwischen Arm und Reich das einzige wirklich revolutionäre Moment in dieser Welt darstellte.

Im erwähnten Buch fand ich einen Zettel mit einer Liste von Stichworten, die Peter sich bei der Lektüre notiert hatte. Zu den letzten 5, die er ganz offensichtlich auf seine Person bezog, möchte ich nun abschliessend ebenfalls etwas Persönliches sagen. Sie lauten: Feierabend, Lotto, Unfall, (Suizid), Tod.

Feierabend: Als Peter arbeitslos geworden war, hat er sich zunächst nicht viel daraus gemacht. Er stürzte sich in die Malerei und ging Tätigkeiten nach, für die ihm während seiner Berufssarbeit kaum Zeit geblieben war. Als er aber realisierte, dass mit seinem bisherigen Berufsleben endgültig Feierabend war, stürzte er in eine tiefe Krise seiner Identität, die er sich nun nicht mehr über die Lohnarbeit und das dadurch verdiente Geld sichern konnte. Erst als er vom städtischen Arbeitsamt beauftragt worden war, eine Ausstellung für kreative Arbeitslose und Sozialhilfeempfänger zu organisieren, gewann er sein Selbstvertrauen zurück, um es nach Beendigung seines Auftrags bald wieder zu

verlieren. Peter sagte mir an unserem letzten gemeinsamen Abend, dass er am liebsten als eine Art Beistand für Menschen am Rande der Gesellschaft arbeiten würde, die im täglichen Kleinkrieg mit der Sozialbürokratie derart zermürbt werden, dass sie ihre Rechtsansprüche gar nicht mehr wahrnehmen, wenn sie überhaupt darüber informiert worden sind. Er wusste aus eigener Erfahrung sehr genau, wo das Vormundchaftswesen und die Sozialarbeit aufhört und wo die politische Randarbeit beginnt.

Lotto: Arbeitslos geworden, musste Peter seine Wohnung im Seefeld aufgeben. Er bezog eine Sozialwohnung im 13. Stock des Lochergutes und meinte dazu, dass dies ihm mit Sicherheit Glück bringen werde. Der Glaube an das sichere Glück aber ist der Aberglaube und das Leben ist keine Lotterie, auch wenn Peter es gelegentlich als eine solche betrachtete. Peter liebte das Leben und auch seine Extreme. Für ihn war das Leben entweder ein kühnes Abenteuer, für das man bereit sein musste, auch Risiken einzugehen oder es war eben gar nichts. Und weil auch er sich dem manchmal grauen Alltag nicht entziehen konnte, der zwar mehr als nichts, aber doch weniger als nur kühne Abenteuer verspricht, suchte er Ersatz dafür im Spiel. Als er noch über ein ansehnliches Einkommen verfügte, verteilte er sein Geld nicht nur freigebig an jene, die weniger hatten als er, sondern er gab auch beträchtliche Summen dafür aus, um herauszufinden, ob das Glück ihm hold ist oder ihn wieder einmal mehr im Stich lässt.

Unfall: Es ist nicht geklärt, ob Peters Unfall durch Selbstverschulden zustande kam oder ob er auf Fremdeinwirkung zurückzuführen ist. Sollte letzteres der Fall sein und Zeugen dafür ausfindig gemacht werden können, käme man wohl nicht darum herum, Strafanzeige gegen Unbekannt wegen schwerer Körperverletzung mit Todesfolge zu erheben und damit den Fall Peter Graf von einer anderen Seite her aufzurollen.

(Suizid): Das Wort hat Peter in Klammern gesetzt, womit einzig gesagt ist, dass auch diese Möglichkeit nicht ausgeschlossen werden kann. Ich möchte hier keinerlei Spekulationen über mögliche Zusammenhänge zwischen Peters Unfall und Tod oder gar dem Unfalltod seines Bruders anstellen. Es ist verständlich, dass der fast gleichzeitige Tod der beiden Brüder derartigen Spekulationen Auftrieb verliehen hat. Stattdessen möchte ich eine kurze Passage aus

dem erwähnten Buch von Jörg Steiner zitieren, die mir auch auf die Umstände zu passen scheint, unter denen der real nun nicht mehr existierende Kollege Peter verstorben ist: "Die Polizei, beispielsweise, behauptet bis heute, der Kollege habe sich vorsätzlich umgebracht und seinen Selbstmord als Badeunfall getarnt. Er sei weit hinausgeschwommen, so lange, bis ihn die Kräfte verliessen. Man habe, heisst es, seine Schuhe an der Ufermauer gefunden. Nach Gründen wurde geforscht, die die Tat des Kollegen erklären sollten. Von Depressionen und einer Bürgschaft, die er übernommen habe, war die Rede. Zeugen wurden gesucht. „Greif meldete sich nicht. Die Bestätigung, der Kollege habe seinen Tod geplant, hätte den unaufgeklärten Fall zu einem erklärbaren, zu einem erledigten Fall gemacht, unwiderruflich. So weit darf es nicht kommen."

Tod: Das letzte Stichwort, das Peter notiert hat und das zugleich auch das letzte Stichwort in der Biografie eines jeden anderen Menschen darstellt. Der Kollege des Kollegen in Steiners Buch heisst nicht ganz zufällig Greif, ein Name, der wohl auch etwas mit "Begreifen" zu tun hat. Wir stehen heute einmal mehr da und versuchen, einen der vielen "unerledigten" Todesfälle auf dieser Welt zu begreifen. In einem gewissen Sinne sind wir alle Herr und Frau Greif.

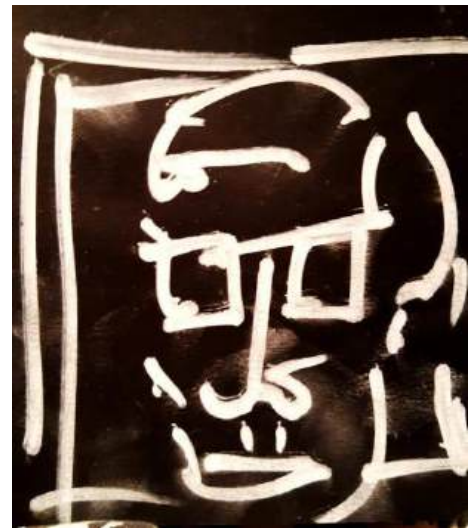
Ich möchte Euch allen nochmals danken, dass ihr durch Eure Anwesenheit Peter trotzdem die letzte Ehre erwiesen habt. Auch die Erinnerung ist eine Form der Begegnung. Die Figur, die Peter in der Erinnerung einer jeden und eines jeden der hier Anwesenden macht, wie gelungen oder missglückt sie erscheinen mag, kann vielleicht auch dazu beitragen, dass wir uns in der schweren Kunst des Lebens nicht selbst derart überfordern oder überfordern lassen, dass uns nur noch der Tod als einzig sinnvoller Ausweg erscheint. Den Schluss meiner Rede bildet zugleich der Schluss der Erzählung von Jörg Steiner:

"Die Februarsonne blendet. Der See ist gefroren. Auf dem Eis steht der Kollege mit Schlittschuhen an den Füßen. Er winkt ihn herbei: 'Endlich, Greif, ich dachte schon, du kommst nicht mehr.' 'Ich hatte zu tun; aber du, was machst du da?' 'Immer dasselbe, ins Eis geritzt; meine Figur: die Ohrenspitzen beim Beau-Rivage, die Pfoten drüben am Südufer beim Seewasserwerk. Du weisst doch: der Osterhase kriecht bestimmt aus der Erde.' Der Kollege lacht im Vorüberfahren. Die Sonne blinkt auf

seinen Schlittschuhkufen und in den Fenstern der Häuser am Jurahang. Eine Windwelle rauscht über den See und erfasst Weingärten, Wälder und Hügel. Wirbel aus Eis und aus Licht reißen ihm die Worte vom Mund. Er legt Greif den Arm um die Schultern, zieht ihn zu sich heran und schreit ihm ins Ohr: "Schau nach unten! Siehst du es jetzt?" Greif macht sich los. "Ja", sagt er, "jetzt sehe ich es." - der Mann, der drei Tage später in Bernhard Greifs Zimmer

einzieht, beklagt sich schon am ersten Abend über den schwermütigen Singsang aus der gegenüberliegenden Wohnung." Unsere Antwort auf diesen wehmütigen Singsang soll nun für einmal eine Fanfare sein!

(Richard Hager: "Ein letzter Gruss an Peter Graf". Fanfare.)



2. Weltgesellschaft contra Schicksalsgemeinschaft

*Wir deuten die Welt:
sie zerfällt.*

*Wir deuten sie neu -
und zerfallen selbst.*

Dem Soziologen und Weltbürger Peter Heintz zum Gedenken.

Peter Heintz hat, wie ihm einer seiner Kollegen in einer Festschrift (1) zu seinem 60. Geburtstag attestiert, jene für Akademiker wesentliche, aber leider sehr seltene Tugend besessen: Er war seiner Zeit und seinen Kollegen einen Schritt voraus.

Sein Hauptanliegen, dem er einen bedeutenden Teil seines Lebenswerkes gewidmet hat, war die Erforschung (2) der Weltgesellschaft und ihres Wandels in der Zeit nach dem Zweiten Weltkrieg. Er hat es sich zum Ziel gesetzt, innerhalb dieses globalen Bezugsrahmens eine empirisch abgestützte Theorie des sozialen Wandels in seinen ökonomischen, politischen und kulturellen Auswirkungen zu entwickeln. Die von ihm verwendete Konzeption des sozialen Wandels beruht auf der nicht hinterfragbaren, weil ursprünglichen Einsicht, dass die Apokalypse der einen, wie reich sie auch sind und für wie mächtig sie sich auch halten mögen, immer zugleich auch die Utopie der andern darstellt, wie arm sie auch sind und für wie machtlos man auch immer sie hält.

Peter Heintz war kein Marxist. Gerade deshalb aber, weil er sich mit der Zukunft der Entwicklung (3) aus einer dynamischen strukturtheoretischen Perspektive von unten auseinandergesetzt hat, ist seine Theorie für die Entwicklung einer menschenwürdigeren Zukunft in hohem Masse relevant. Denn diese Zukunft wird von umfassenden gesellschaftlichen Lernprozessen abhängig sein, die zugleich auf wissenschaftlicher Antizipation und einer breiten Partizipation der Bevölkerung beruhen, oder es wird keinen Ausweg aus dem Dilemma geben, in dem sich die Menschheit befindet. Indem Heintz in seiner Analyse der sozialen Struktur der Weltgesellschaft in erster Linie die Bedingungen untersucht hat, unter denen weltweit die Potentiale entstehen, die als Träger dieser gesellschaftlichen Lernprozesse in Frage kommen, hat er eine innovative wissenschaftliche Haltung verkörpert, die zugleich auf

empirisch harten Fakten und einem Höchstmass an theoretischer Imagination beruht.

Selbstverständlich kann man über "Marginalität und universalistischen Anspruch" (vgl. NZZ, 26.1.1981) eines solchen Forschungsansatzes aus arroganter Warte befinden, indem man die grosse Zahl der Beiträge der erwähnten Festschrift dezidiert unterschlägt, die zeigen, wie fruchtbar die Auseinandersetzung mit einer soziologischen Subkultur sein kann, die sich im engeren und weiteren Umkreis seiner Theorie gebildet hat, auch wenn diese nicht immer gänzlich gefeit gewesen ist gegenüber „Strukturpessimismus“ und „Kitsch“. Der Umstand, dass Heintz den jeweiligen Wissenschaftskonjunkturen, die den Marktwert einer Theorie bestimmen, auch nicht den geringsten Tribut gezollt hat, mag einer der Gründe dafür sein, dass eine breitere Rezeption seiner Theorie bisher ausgeblieben ist.

Die Kompromisslosigkeit aber, mit der er sein wissenschaftliches Ziel verfolgt hat, wie es explizit in seinem Paradigma der Entwicklung (4) formuliert ist, lässt sich nur dann in ihrer ganzen Tragweite verstehen, wenn man dieses Ziel als begründet in jener grösseren dritten Sache erkennt, um die es ihm ging und in deren Dienst er seine wissenschaftliche Tätigkeit als Weltbürger gestellt hat. Dieser implizite Inhalt seiner Theorie, der durch seine tiefe Menschlichkeit und seine innere Zugehörigkeit zu den Machtlosen und Unterdrückten der Welt bezeugt worden ist, verweist auf seine enge persönliche Verbundenheit mit jenem grossen Kulturraum, in dem die Sprache eines Garcia Lorca, eines Pablo Neruda, aber auch eines Augusto Roa Bastos, eines Alejo Carpentier oder eines Gabriel Garcia Marquez gesprochen wird und der zeitlebens seine geistige Heimat geblieben ist.

Als langjähriger Direktor der von der UNESCO getragenen Lateinamerikanischen Fakultät der Sozialwissenschaften (FLACSO) in Santiago de Chile, der bis zur Machtübernahme Pinochets wichtigsten Ausbildungsstätte für Soziologen in ganz Lateinamerika, hat er die Grundlagen für eine auf die spezifische Situation dieser Länder zugeschnittene Konzeption der wissenschaftlichen Soziologie gelegt. Dass er 1965 eine Berufung in eine damals noch über jeden Verdacht erhabene Schweiz angenommen hat, in der seine intellektuellen Freunde nie sehr

zahlreich gewesen sind, mag deshalb als Ausnahme erscheinen, die die Regel bestätigt. Welche Regel? Damit man - um mit Erich Fried zu sprechen - auf diese Frage keine Antwort geben muss, erklärt man den Ausnahmezustand. Der Ausnahmezustand in der wissenschaftlichen Auseinandersetzung waren für ihn dogmatische Fixierungen welcher Provenienz auch immer, die den Blick auf den realen Ausnahmezustand verstellen, unter dem die überwiegende Mehrheit der Menschheit um ihr Überleben kämpft.

Heintz hat nie den geringsten Zweifel darüber aufkommen lassen, dass eine Theorie sich nicht selbst genügen kann und dass der Versuch, eine solche paradigmatisch zu entwickeln, noch keine Garantie dafür darstellt, dass sie zu einem sozialen Faktum wird. Dass sie in den Händen einiger seiner Zürcher Schüler von einer „dynamischen Entwicklungstheorie“ zu einer „statischen Strukturtheorie“ erstarrt ist, mag vor diesem Hintergrund bedauerlich sein. Dass sie sich aber einer technokratischen Verwertung sperrt, überrascht hingegen nur diejenigen nicht, der um ihre politischen Implikationen weiss. In einer Zeit, in der allenthalben von „Endzeitstimmung“ und „Orientierungskrise“, ja sogar von „Schicksal“ die Rede ist, lassen gerade diese Implikationen eine Auseinandersetzung mit seiner Theorie und deren Übersetzung in massenwirksame und für das alltägliche Handeln in den verschiedensten gesellschaftlichen Bereichen relevante Bilder mehr denn je zur Notwendigkeit werden.

Wer in Zusammenarbeit mit ihm sein leidenschaftliches Engagement an soziologischer Forschung und Theoriebildung näher kennenlernen konnte und in seinem Sinne Wissenschaft als Lebensform zu radikalisieren versucht, wird seine Trauer um den Verlust von Peter Heintz innerhalb der Grenzen jener Freiheit produktiv zu wenden wissen, die eine solche Lebensform zum Gegenbild jener Intellektuellen werden lässt, „die sich selbst als Sklaven der Macht deklarieren und sich ihr in einer Masse unterwerfen, das weit über das hinausgeht, was diese Macht zu erzwingen vermag“, wie er selbst in seinem Vorwort zur zweiten Auflage von „Anarchismus und Gegenwart“ vor ziemlich genau zehn Jahren geschrieben hat.

Zürich, April 1983 - Guido Hischier

Anmerkungen

- 1) Henry A. Landsberger, Die bourgeoise Modernisierungstheorie ist nicht tot; lang lebe die sozialistische Modernisierungstheorie! In: G. Hischier, R. Levy, W. Obrecht (Hrsg.) Weltgesellschaft und Sozialstruktur, Diessenhofen 1980.
- 2) Peter Heintz, Die Weltgesellschaft im Spiegel von Ereignissen. Diessenhofen 1982.
- 3) Peter Heintz und Suzanne Heintz, Die Zukunft der Entwicklung. Bern 1974.
- 4) Peter Heintz, Ein soziologisches Paradigma der Entwicklung. Mit besonderer Berücksichtigung Lateinamerikas. Stuttgart 1969.
- 5) Peter Heintz. Anarchismus und Gegenwart. Zürich 1951.

3. In Memoriam Pierre Franzen

Urnenbeisetzung – Friedhof in Mauer

Guido H.: „Ich habe ihm zu Ehren in der Halle des Kulturmarkts das Simplonpanorama und die Opera Mortadella ausgestellt, in der er einen prominenten Platz einnimmt, was niemandem von den über 100 Teilnehmenden an dieser Feier entgangen ist. Auch hier haben die Bilder nicht bloss dazu gedient, um den Saal auszuschnücken. Anlässlich der Urnenbeisetzung auf dem Friedhof in Mauer habe ich nach der Rede seines Jugendfreundes Franco Lomazzi ungeplant

und unvorhergesehen die wohl kürzeste Rede meines Lebens gehalten:

„Lieber Freund Pierre. Schnee oder Granit? Das war Deine Frage. Schnee und Granit! Das ist Deine Antwort“.



Pierre Franzen schrieb zum siebzigsten Geburtstag an Guido Hischier

Lieber Guido

Dir zu Deinem Siebzigsten Geburtstag zu schreiben, ist für mich in Ereignis besonderer Art. Hab ich doch zuallererst für Deine Freundschaft zu danken, für Deine Aufmerksamkeit, die Du mir all die Jahre entgegengebracht hast. Nicht ohne ein wenig melancholisch zu werden, stelle ich fest, dass wir auf über fünfzig Jahre zurückblicken können, miteinander eine „Geschichte“ haben, die zwischen uns phasenweise sehr intensiv war – und die bis heute anhält, ja uns „bereichert“ hat, nein, nicht pekuniär, sondern viel kostbarer: Vertrautheit schaffend.

Wir kommen in unseren Begegnungen und Gesprächen nicht zufällig immer wieder auf dieses und jenes zurück, einiges relativierend, verwerfend, einiges auch erst im Nachhinein wertschätzend, sich langsam nur eingestehend, dass gewisse „Lebenserfahrungen“ beglückende und bedrückende, nicht antizipierbar sind. Also „gelebt werden“ müssen! Die Leidenschaften, gewiss, waren zu oft zu stark, und weil einem der „Traum“ von der jeweiligen Sache es wert war, das Schwierige, ja „Unmögliche“ zu wagen – wohlwissend, dass die Sache „böse“ scheitern kann-, gab es Rückschläge, die Spuren hinterlassen haben. Nein, die zugelebte Enttäuschbarkeit hat nicht immer Schutz vor Kränkungen geboten.

Und wie wir inzwischen wissen, dass nicht alles der Vermenschlichung der Verhältnisse diene, was mit Berufung auf den kategorischen Imperativ von Marx geschah, bleibt dieser dennoch leitend: „Es sind alle Verhältnisse umzuwerfen, in denen der Mensch ein erniedrigtes, ein geknechtetes, ein verlassenes, ein verächtliches Wesen ist“. Wenn auch die Schritte der Veränderung / Selbstveränderung bei allen objektiven Bedingungen jeder für sich bestimmen können sollte - die Wege / Umwege waren und bleiben widersprüchlich genug, und die Ziele wären immer wieder neu zu setzen.

Zur Erinnerung: Begonnen hat unsere Freundschaft mit dem Treffen in der Weggengasse, wo wir mit Jürg Hasler, Adam und anderen ein „Walliser“-Film vorbereiteten; allerdings mussten wir im Sommer 1971 das ambitionöse Filmprojekt aufgeben. Im Herbst dieses Jahres reisten wir gemeinsam nach West-Berlin.

Du gingst ein Jahr später zurück nach Zürich, wo Du nach dem Soziologie- und Philosophie-

Studium sowie der hochinteressanten Dissertation der Politischen Soziologie neue Grundlagen und Forschungsperspektiven hättest bereitstellen können, wenn Dein Doktorvater Prof. Heintz nicht frühzeitig gestorben wäre. Dein Nachruf in „Widerspruch“ 5 berührt heute noch! Dein wissenschaftliches Angebot war aussergewöhnlich, Deine politisch-soziologische Fantasie und Dein Modell-Denken wurden von den Nachfolgern am Soziologischen Institut nicht angemessen gewürdigt, zu vermuten ist, dass Dein „wissenschaftlicher“ Ansatz, soweit ich das beurteilen kann, nicht ganz verstanden wurde. Die politischen Implikationen Deines soziologischen Denkens (u.a. „Weltgesellschaft“) waren damals anfangs der 1980er Jahre nicht selbstverständlich, die von Dir angestrebte engere Zusammenarbeit mit den Soziologen in Lateinamerika politisch zu brisant.

Vom akademischen Anpassungsprozess verschont, hast Du Dich unter anderem in die Porträt- und Landschaftsmalerei gestürzt, auf grossflächigen Panoramabilder vom Rhonetal und den Walliser Alpen Stimmungen Deiner Kindheits- und Jugenderinnerungen eingefangen, die von der Struktur der Gebirgswügel geprägt sind, von archaischen Naturzuständen, die noch frei von zivilisatorischen Zerstörungsprozessen sind – eine grosse Achtung der Natur gab es und zugleich ein trauriger Abschied von der „Freiheit der Berge“, wie wenn Du die Erinnerungen an Deine Zukunft im Abendrot untergehen lassen wolltest, ohne dabei sentimental zu werden. Irritierende Stimmungen, an denen Du auch uns teilnehmen lässt. Auch dafür sei Dir gedankt.

So werden unsere Gespräche weitergehen – solange unsere Körper mitmachen. Bemüht werden wir sein müssen um das „zeugende Gespräch“, Verständnis füreinander und für die Anderen zu suchen – als käme es letztlich nicht darauf an. Das „tempora mutantur...“ führt in die Irre, die Zeiten gelungener „Brüderlichkeit“ stehen uns noch bevor. Wir täten gut daran, über „Freundschaft“ mehr nachzudenken. Auch um die Stimme des Freundes zu hören...

In freundschaftlicher Verbundenheit

Pierre

Ebmatingen, 20. Juli 2019

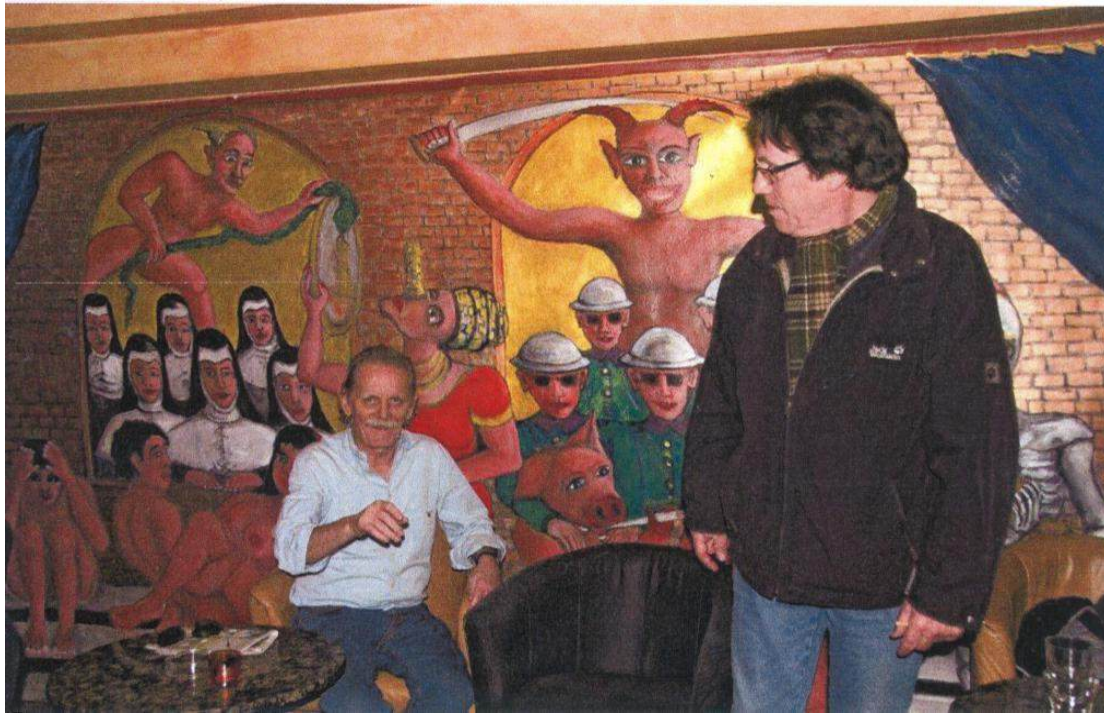


Guido Hischer mit seinem Freund Pierre Franzen

4. Die 7 Todsünden

„Die 7 Todsünden“ (gemalt 2008, Öl auf Leinwand 2m x 6m, unsigniert, auf Rolle) sind dem Maler in der ehemaligen Zoom Bar in Zürich, die nach einer Polizei-Razzia geschlossen und in einer Nacht- und Nebelaktion geräumt wor-

den ist, unter bisher mysteriös gebliebenen Umständen abhandengekommen. Dank dem Photographen Primo Martinelli kann auf einzelne Bildausschnitte zurückgegriffen werden.



Photographie von Primo Martinelli: Der Künstler Guido Hirsch mit dem Philosophen Willy Fillinger – im Hintergrund das Bild „Die 7 Todsünden“ in der ehemaligen Zoom Bar in Zürich..

Zur Entstehungsgeschichte

Muriel Fischer (*1990) ist die jüngste Tochter des Malers Guido Hirsch. Der Vater, der in seiner Jugend durch die harte Schule eines katholischen Internats hindurchgegangen war und der die Freude an den Todsünden schon damals verloren hatte, staunte nicht schlecht, als seine Tochter, die in der Diaspora von Zürich aufgewachsen war, eben diese Todsünden als Thema für ihre Matura-Arbeit wählte und ihm den Vorschlag machte, zu diesem Thema ein Bild zu malen. Denn schliesslich hätten die Todsünden auch in der Malerei eine lange Tradition. Die Tradition der Bilder zu Themen mit religiösen Inhalten bewegt sich im Spannungsfeld zwischen den beiden Polen des „doceant“

(sie sollen belehren) und des „delectent“ (sie sollen erfreuen). Um die Aufgabe unvoreingenommen und dennoch mit der Seriösität eines Kirchenmalers angehen zu können, wurde zwischen Vater und Tochter die folgende Abmachung getroffen: Sie soll ihn mit dem Wissen belehren, das sie über die 7 Todsünden in Erfahrung bringt und er soll sie mit dem allegorischen Gehalt erfreuen, in den er dieses Wissen mit den Mitteln der Malerei übersetzt. Entstanden ist auf diese Weise das Bild von den „Sieben Todsünden“: Superbia (Hochmut), Acedia (Trägheit), Luxuria (Wollust), Invidia (Neid), Gula (Völlerei), Ira (Zorn) und Avaritia (Hab-sucht).

Die 7 Todsünden wie sie im Buch von Muriel Fischer beschrieben werden:



Superbia (Hochmut)

Schon in der Antike lassen sich Spuren dieser schlimmsten aller Todsünden finden. Ihre zwei wesentlichen Aspekte sind Eitelkeit und Egoismus. Schon Aristoteles hat sich in seiner „Nikomachischen Ethik“ damit beschäftigt. Ausschlaggebend war dann der Grundgedanke von Aeschylus, (der später von der christlichen Ethik übernommen wurde), dass der Stolz „die

Überhebung eines einzelnen über Gott“ darstellt. Diese Erhebung über Gott und die Machtgier sind die männlichen Komponenten, die Eitelkeit und Prunksucht die weiblichen Komponenten der Sünde. Im Alten Testament kommen einzelne Facetten wie Luxus, Eifersucht und Hochmut vor - im Neuen Testament Demut und Selbstlosigkeit.



Avaritia (Habgier)

Der Geiz ist eng verbunden mit der Trägheit. Der Sünder ist nicht faul, jedoch lässt er das Geld für sich arbeiten, im Mittelalter kein natürlicher Prozess. Man ist der Ansicht, dass sich der Avaritia-Sünder am Eigentum Gottes vergreift. Er ist also ein Dieb der schlimmen Sorte. Die zwei wichtigsten Aspekte dieser Todsünde sind Habgier und das Horten von

Reichtümern. Im Mittelalter kam die Kapitalwirtschaft langsam auf und die Bevölkerung empörte sich über den unmässigen Erwerb von Reichtum mit erhöhten Zinssätzen. Deshalb wurde diese Todsünde auch als eine der schlimmsten angesehen. Nicht nur die, die den Geiz betrieben, nein auch die, die den Reichtum beschützen, sind Sünder.



Invidia (Neid)

Der Neid spielte immer schon eine zwiespältige, oft wechselnde Rolle. Er ist die am engsten mit dem Teufel verbundene Todsünde. Durch des Teufels Eifersucht wurden auch die zwei ersten Menschen aus dem Paradies vertrieben. Sie steht im krassen Gegensatz zu

dem wichtigsten Grundgedanken des Christentums, der Nächstenliebe. Man ist vor allem im mittleren Alter auf den Neid anfällig. Im Gegensatz zum Hochmut, der vor allem für den Kopf eine Gefahr bildet, ist der Neid für das Herz gefährlich.



Ira (Zorn)

Der Zorn entfernt den Menschen von sich selbst und auch er ist das Gegenteil der christlichen Nächstenliebe. Die Folgen dieser Sünde sind tödlich, nicht nur für die Mitmenschen, sondern auch für den Sünder selbst. Aus der üblen Nachrede entsteht der

Streit, woraus dann die Rache entspringt, welche in ohnmächtigem Zorn endet. Aus diesem ohnmächtigen Zorn, den man auch als Verzweiflung bezeichnen könnte, treibt sich der Sünder vielfach in den Selbstmord.



Luxuria (Wollust)

Die Wollust ist eng mit der Völlerei verwandt. Es sind die einzigen zwei fleischlichen Sünden. Gemässigt sind sie zum Überleben der Menschen notwendig und sie gehören zu ihren natürlichen Trieben. Eva war die erste, die dem Teufel nicht widerstehen konnte und dazu

noch ihren Mann verführt hat. Eva und somit also auch der Rest der Frauen werden seitdem als Trägerinnen der Wollust angesehen. Vor allem die frühen Mönche waren sehr mit dieser Sünde beschäftigt, da sie einen natürlichen Trieb zu unterdrücken hatten.



Gula (Völlerei)

Diese Todsünde ist, wie schon erwähnt eng verwandt mit der Wollust. Beide Sünden sind für alle gesellschaftlichen Schichten gefährlich, da sie mit den körperlichen Bedürfnissen zu tun haben. Völlerei ist eine Sünde, die meist in Gemeinschaft begangen wird, am meisten in Wirtshäusern. Der Sünder stellt nicht wie beim Hochmut sich selbst über oder gleich Gott, son-

dern seinen Bauch. Die Unmässigkeit beinhaltet auch die Trunksucht, die ja schon immer ein Thema war und auch immer eins bleiben wird. Eine natürliche Folge dieser Sünde ist das Erbrechen, das als Bestrafung von Gott angesehen werden kann, ihren Ursprung aber im biologischen System unseres Körpers findet.



Acedia (Trägheit)

Anfangs war mit dieser Sünde die Trägheit des Geistes oder des Herzens oder die Verzweiflung gemeint, deren Opfer in erster Linie die Geistlichen waren. Mit der Zeit wurde Acedia als Bezeichnung für eine physische

Faulheit verwendet. Doch Auswirkungen dieser Faulheit, egal ob körperlich oder geistig, zeigen sich letztendlich in der Vernachlässigung der christlichen Pflichten. Auch dieser Zustand kann im Selbstmord enden.



5. Mitten im Leben sind wir vom Tod umgeben

Welche Bilder, „schwarzer Engel“, wandern über dein Angesicht? Das war die Frage des Malers, auf die er eine Antwort suchte, als er mit seinem Engel auf der Achterbahn des Lebens mit ihren Höhen und Tiefen unterwegs war. Die Antwort darauf, die er schliesslich gefunden hat, lässt sich aus dem Bild mit dem Titel „Mitten im Leben sind wir vom Tod umgeben“, herauslesen. Der schwarze Engel und die leidenschaftliche Liebe, für die er steht, wird genau von denselben alptraumhaften gespenstischen Gestalten von allen Seiten her bedrängt, die Frauen als Heilige verehren, um sie gleichermassen als Hure zu verschreien.

Die Kehrseite der leidenschaftlichen Liebe ist die Eifersucht, die mit der Habgier zu vergleichen ist (vgl. die sieben Todsünden). Aus all

den Eifersuchtsdramen in Literatur und Film bis hin zur Boulevardpresse weiss man, dass Eifersucht für einen oder mehrere in eine Liebesgeschichte verwickelten Personen mit dem Tod enden kann. Dieser Problematik ist nicht beizukommen, solange die freien Empfindungen zwischen Liebenden durch Berufung auf Eigentumsrechte und eine rigide Sexualmoral eingeschränkt oder zerstört werden. Eine Ästhetik des Widerstandes richtet sich nicht im Namen der Liebe gegen den Tod per se, sondern gegen die totalitäre Versuchung, mit der aus der Angst der Menschen vor dem Tod eine Politik gegen die Liebe und das heisst im wahrsten Sinne des Wortes eine lieblose und auch leblose Politik gemacht wird.





Bild 1

Bild 2

Bild 3



6. Opera Mortadella

Vorbemerkung:

Die Personen und ihre Darsteller sind in dieser autobiografisch gehaltenen Geschichte mit wenigen Ausnahmen nicht frei erfunden, sondern sie sind oder waren mit dem Maler befreundet oder mit ihm durch gemeinsame private und/oder politische Aktivitäten liiert.

Der Maler gibt zu den Bildern folgende Kurzbeschreibung:

- Auf den Bildern 1 und 2 sieht man ihn „en bonne famille“, womit seine Patchwork-Familie gemeint ist, die sich aus 3 Kindern und deren beiden Müttern zusammensetzt. Mit von der Partie sind sein Freund, der Schriftsteller mit seinem Hund und ebenfalls mit Strohhut eine pensionierte Krankenschwester, die mit dem Tod Du auf Du war, zumindest was den Tod aller anderen betraf, die ihr im Verlaufe ihres Berufslebens weggestorben sind. Auf ihren Wunsch hin hat der Maler dann auch noch ihren verstorbenen Lieblingsbruder ins Bild gebracht, der sie umarmen möge.
- Auf Bild 3 sind die Repräsentanten der Macht dargestellt, die gespenstisch echt und schauspielerisch überragend in den Alpträumen immer wieder auferstehen.
- Bild 4 ist dem Sicherheitsdienst gewidmet, der im Namen dieser Macht vom Monopol der „legitimen“ physischen Gewaltsamkeit Gebrauch macht. Ob man das politische Regime, das durch diese beiden Bilder oder vielleicht besser gesagt Karikaturen anschaulich werden soll, als „klerikalfaschistisch“ bezeichnen will, wie das der Maler gelegentlich tut, wenn er von seinen Alpträumen erzählt, bleibe dahingestellt.
- In Bild 5 legt sich ein Aktivist, womit der Maler offensichtlich wiederum sich selber meint, auf dem Balkon quer. Ob er den Mann vom Sicherheitsdienst tätlich angreift oder ihm bloss etwas ins Ohr flüstert oder ihn gar zu umarmen versucht oder dann umgekehrt, ob der vom Sicherheitsdienst dem Maler etwas ins Ohr flüstern möchte, lässt sich aufgrund der Vorderansicht auf das Geschehen nicht entscheiden. Einzig der Friedensapostel mit der weissen Fahne im Hintergrund könnte vermutlich darüber nähere Auskunft geben. Aber der bleibt seiner Mission treu und mischt sich nicht ein. Ganz prominent und praktisch im Zentrum der ganzen Bildergeschichte, die Hand beschützend auf dem Po des Aktivisten, damit er nicht hinunterfällt, sehen wir seinen allerbesten Freund mit seiner Liebsten, die halb verdeckt wird durch diesen alten Mann mit weissem Bart, der das Victory Zeichen



macht, und das mitten in der Niederlage der „Kulturrevolution“, die das Alptraum-Regime hätte hinwegfegen sollen. Will uns der Maler mit diesem Porträt verarschen? Ist es der liebe Gott oder Karl Marx oder vielleicht sogar Gottfried Keller, den er damit herbeizitiert. Auf die Frage einer bezaubernden Dame, ob er also doch ein Marxist sei, antwortete er: „Nein, nicht wirklich, dazu fließt allzu viel anarchistisches Blut in meinen Adern. 5x das A als vergoldete Verzierung auf jedem der 8 Balkone sollte als Beweis genügen, dass der Buchstabe A für mich auch eine politische Bedeutung hat.“

- Auf Bild 6 geht der Maler mit ehemaligen Helden und Heldinnen der 68-er Revolution ins Gericht, aus denen Cüpli-Sozialisten und Karrierefeministinnen geworden sind. Sie unterwerfen sich der Macht in einer Masse, das weit über das hinausgeht, was diese zu erzwingen vermag. Provokativ porträtiert er sich als einen Säufer, den wenige seiner früheren Kollegen und Kolleginnen trotzdem oder vielleicht auch gerade deshalb originell finden. Von der Mehrheit wird er für sein ordinäres Verhalten, direkt aus der Flasche zu saufen, durch Verachtung bestraft. Die einzige Beziehung, die der Maler zu diesen Leuten noch hat, ist die zu einer Psychologin, mit der er schon lange befreundet war, hinter der aber bereits der Tod auf sie lauert,

von dem sie dann allzu früh dahingerafft worden ist.

- Auf Bild 7 sind Menschen aus dem Umfeld der 80-er Bewegung porträtiert. Der Maler war zu Tode erschrocken, dass der Sensemann, den er angesichts der Verzweiflung und des immer weiter um sich greifenden Drogenelends im Bild aufmarschieren liess, ganze Arbeit geleistet hatte: Alle von ihm Porträtierten und noch sehr viele mehr, die viele Jahre jünger waren als er, waren schon lange tot. Die depressiven Verstimmungen, in die er hinein geriet, machten ihm schwer zu schaffen und die Energie, mit der er Bilder gemalt hatte, nahm immer mehr ab und drohte schliesslich gänzlich zu verschwinden. Doch wo die Not am grössten, so lautet ein auch von Heidegger zitierter Satz von Hölderlin, wächst das Rettende auch. Für den Maler war es aber nicht das Rettende, sondern die Rettende, nämlich eine Frau aus Fleisch und Blut, zu der er in leidenschaftlicher Liebe entbrannte und die er seinen „schwarzen Engel“ nannte.
- Bild 8 steht ganz im Zeichen dieses „schwarzen Engels“, der symbolisch für die leidenschaftliche Liebe steht, mit der die ganze Geschichte wieder von vorne anfängt, „en bonne famille“, oder wenn dies nicht der Fall ist, wohl wieder irgendwann enden muss.



Bild 6

Bild 7

Bild 8



4



5



6





7. Where have all the flowers gone?

Sag mir wo die Blumen sind? **von Hannes Wader**

Sag mir, wo die Blumen sind
Wo sind sie geblieben?
Sag mir, wo die Blumen sind
Was ist gescheh'n?
Sag mir, wo die Blumen sind
Mädchen pflückten die geschwind
Wann wird man je versteh'n?
Wann wird man je versteh'n?

Sag mir, wo die Mädchen sind
Wo sind sie geblieben?
Sag mir wo die Mädchen sind
Was ist gescheh'n?
Sag mir, wo die Mädchen sind
Männer nahmen sie geschwind
Wann wird man je versteh'n?
Wann wird man je versteh'n?

Sag mir, wo die Männer sind
Wo sind sie geblieben?
Sag mir wo die Männer sind
Was ist gescheh'n?
Sag mir wo die Männer sind
Zogen fort, der Krieg beginnt!
Wann wird man je versteh'n?
Wann wird man je versteh'n?

Sag, wo die Soldaten sind
Wo sind sie geblieben?
Sag, wo die Soldaten sind
Was ist gescheh'n?
Sag, wo die Soldaten sind
Über Gräber weht der Wind.
Wann wird man je versteh'n
Wann wird man je versteh'n



... „und sie legen den Blumen Handschellen an“





„Jeder Mensch ist eine Blume“ (alter Zürcher Niederdorfspruch)

Nachwort und Ausblick

Wir haben versucht, Guido Hischier als Soziologen, Philosophen, Künstler und Maler und nicht zuletzt als einen engagierten Zeitgenossen zu charakterisieren. Welche Schwerpunkte kristallisieren sich auf diesem langen Weg durch die Lebensgeschichte heraus. Dass er vielen Leuten vor allem nur als Maler bekannt ist, hängt wohl damit zusammen, dass seine soziologischen und philosophischen Texte nicht im „Hand-um-drehen“ zu begreifen und zu verstehen sind. In der verklauselten und komplizierten Sprache der Soziologie braucht es viel Geduld, um „das soziologische Paradigma“ zu entschlüsseln. Was ist unter diesem Begriff „Paradigma“ zu verstehen? Wenn man im Lexikon nachschaut, heisst es „Denkmuster“ oder „Weltanschauung“. Unter dem Einfluss seines hochgeschätzten Lehrers Peter Heintz hatte er gelernt, **den Ausgangspunkt der gesellschaftlichen Analyse in der „Perspektive von unten“** anzuwenden und ihn auch konsequent von der „Perspektive von oben“ d.h. dem Macht- und Herrschaftsstreben abzugrenzen. In der kantischen Sprache würde man von einer Entscheidung „a priori“ ausgehen, die im Voraus gesetzt wird. Aus diesem „a priori“ folgen dann die Handlungsströme. Sie sind rational von dieser Grundsatz-Entscheidung abgeleitet und „a posteriori“ d. h. im Erfahrungsreich des gesellschaftlichen Handelns und Tuns angesiedelt und begründet. Es ist diese grundlegende Perspektive, die ihn leitet und dazu führt, wie Marx sagt, vom kategorischen Imperativ auszugehen, alle Verhältnisse umzuwerfen, in denen der Mensch ein geknechtetes, ein unterdrücktes, ein ausgebeutetes, ein versklavtes Wesen ist. Dieses Ethos geht dem realen Verhalten und Handeln also voraus und ist letztlich nicht begründbar. Begründbar sind die nachfolgenden Schritte der gesellschaftlichen Entscheidungen, die im linken Sprachgebrauch zu einer antifaschistischen Haltung bzw. Politik in den verschiedensten Lebensbereichen führen sollte.

Welche Stichworte sind wesentlich für unsere weiteren Überlegungen? Zuerst einmal wäre zu erwähnen, dass Guido Hischier **den zentralen Begriff einer Weltgesellschaft** in seine Denk- und Handlungsstruktur eingeführt und von den hereinbrechenden Rändern eine gesellschaftliche Analyse formuliert hat. Wie er schreibt, ist

es ein grosses Anliegen für ihn, in der „Perspektive von unten“ oder anders formuliert „von den hereinbrechenden Rändern“ gesellschaftliche Folgerungen für die Weltgesellschaft zu ziehen. Deshalb erstaunt es auch nicht, dass er folgerichtig zuerst einmal die Auswirkungen auf die sog. Entwicklungsländer zu analysieren beginnt. Den Ansatz zur sozialwissenschaftlichen Forschung bzw. das Projekt über den Strukturwandel der gegenwärtigen Weltgesellschaft hat Guido Hischier deshalb auch nie aufgegeben. Mit klaren und unmissverständlichen Worten erklärt er: *„Als Ausgangspunkt für die Konstruktion (des) theoretischen Bezugsrahmens diene uns die Vorstellung, dass die Entwicklungsländer bzw. deren Bevölkerungen Teil der Weltgesellschaft sind und dass demzufolge die Bedingungen, unter denen sich diese Gesellschaften reproduzieren, nicht unabhängig vom Zustand und Wandel dieses weltweiten Interaktionsfeldes gesehen werden können.“* Seit er diese Feststellung in den achtziger Jahren getroffen hat, hat sich der Zustand der Weltgesellschaft in der Beziehung zu den Entwicklungsländern nicht etwa verbessert, sondern im Gegenteil sind sie noch weiter an die Ränder der kapitalistischen Gesellschaft gedrängt worden. Mächtige wirtschaftliche und politisch-militärische Akteure diktieren die Weltpolitik und bestimmen, welche politische Richtung einzuschlagen ist. Gerade in der heutigen Zeit wäre es deshalb von entscheidender Bedeutung, wenn internationale Organisationen wie die UNO und ihre Unterorganisationen etc. wieder vermehrt an Bedeutung gewinnen würden.



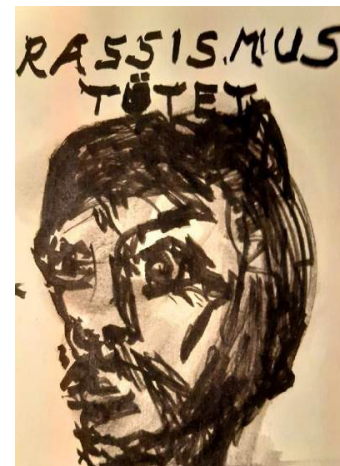
Eine zusätzliche wichtige Frage, die sich in diesem Zusammenhang stellt, ist die, ob ein solcher Strukturwandel der Weltgesellschaft von unten her auch dazu führt, bestehende Macht-

strukturen durch politische und gesellschaftliche Potentiale aufzubrechen, die nicht populistisch im Interesse der bestehenden Macht manipulierbar sind. Der gesellschaftliche Umbruch im Sinne eines Gegenpols zu den herrschenden Machtverhältnissen im Prozess des soziopolitischen Wandels müsste politisch wirksam und auf dieser Basis eine **glaubwürdige Werte-Diskussion** geführt werden. Werte, allen voran der Wert der Entwicklung, aber auch die Menschenrechte, Solidarität, Souveränität etc. müssten demzufolge als Teil einer Weltkultur betrachtet werden, welche als Grundlage für die direkte Form der Vergesellschaftung im Weltmassstab dienen würde. Rückblickend kann, bezogen auf die UNO und ihre Unterorganisationen etc., ansatzweise festgestellt werden, dass sie einen bedeutenden Beitrag zur Strukturierung von politisch relevanten Entwicklungspotentialen geleistet haben, indem sie die Forderungen nach Entwicklung und politischer Autonomie weltweit politisch umzusetzen versuchten.

Trend zur zunehmenden Entropie der Weltgesellschaft

Nach Guido Hischier kann ab den siebziger Jahren aufgrund der immer deutlicher sichtbar gewordenen Zerfallsprozesse **von einem Trend in Richtung zunehmender Entropie der Weltgesellschaft** gesprochen werden. Wie ist aber der Ausdruck der „zunehmenden Entropie“ zu verstehen? Bezogen auf den Zustand der gegenwärtigen Weltgesellschaft besagt er, dass die Kosten des Modernisierungsprojekts, dem der „homo oeconomicus“ seinen spektakulären Aufstieg zu verdanken hat, nicht nur die legitimen Erwartungen der Bevölkerung in den Entwicklungsländern weitgehend zunichte gemacht haben, sondern diese zudem auch auf die immer stärker marginalisierten Teile der Bevölkerung in den hochentwickelten Ländern selbst „ausgelagert“ wurden. Der Legitimitäts- oder der Vertrauensverlust in die Regierungspolitik hat einen **Prozess der zunehmenden „Unordnung“ der Weltgesellschaft, ihrer sozialen Entropie, in Gang gesetzt**. Dieser äussert sich in einer Zunahme von Gewalt und Gegengewalt auf allen Ebenen und in alle Richtungen. Die im Überfluss vorhandene und bisher nur wenig genutzte individuelle und gesamtgesellschaftliche Lern- und Neuerungsfähigkeit der Menschen zur Lösung ihrer sozialen, ökologischen, politischen und kulturellen Probleme im Bereich ihrer jeweiligen Interak-

tionsfelder droht deshalb zu ersticken. Die Lösung der zentralen Probleme der Weltinnenpolitik, nämlich die effektive Begrenzung der immer grösser werdenden Ungleichheit der wirtschaftlichen und militärischen Machtverteilung, wird dadurch immer weiter hinausgeschoben beziehungsweise zu umgehen versucht. Die unmittelbar von der militärischen und ökologischen Zerstörung betroffene Bevölkerung wird mit allen Mitteln daran zu hindern versucht, ihre legitimen Interessen zu artikulieren und sich als eine sozio-politische Kraft zu organisieren. Eine Folge davon ist, dass im Prozess der Verhaltenssteuerung die massenmedial wirksamen Bilder der Unordnung eine immer grössere Rolle spielen. Krieg, Hunger, Krankheiten und Umweltkatastrophen, die durch die zunehmende soziale Entropie der Weltgesellschaft bedingt sind, werden immer häufiger als unvermeidbare Begleiterscheinungen der Zerstörung des globalen Systems dargestellt. Die entropischen Bilder der globalen Kriegs- und Umweltzerstörung, die darin ihre Bestätigung finden, verstärken ihrerseits wiederum den Trend zur sozialen Entropie, in der sie die Menschen durch Angst lähmen und sie dadurch handlungsunfähig machen. Das geht bis zu dem Punkt, wo sich diese Angst in sinnlosen Akten der Selbstzerstörung oder in ebenso sinnloser Gewalt gegen andere entlädt.



Doch trotz dieser beängstigenden Entwicklungen ist ein Gegentrend in der gegenwärtigen Gesellschaft wahrnehmbar. Die Externalisierung der sozialen Kosten scheint immer mehr an ihre Grenzen zu stossen und die an den Rand verdrängten Probleme und die dadurch erzeugten Spannungen brechen heute von diesen Rändern her in die Steuerungszentren von Wirtschaft und Politik herein, deren Repräsen-

tanten mehr und mehr nur noch sich selbst zuhören.

Tausch vom Griffel zum Pinsel

Wenn wir die Essays und die Artikel lesen, die Guido Hischier Mitte der achtziger Jahre bis in die Neuzeit geschrieben hat, wird verständlich, dass hinter dem Maler-Anzug, den er stolz trägt, weiterhin der Soziologe am „Werken“ ist. Wie er sich in mehreren Statements auch unmissverständlich ausgedrückt hat, versteht er die Malerei als Fortsetzung der Soziologie mit anderen Mitteln. Es war nicht eine Flucht, bedingt durch eine schmerzhaft Erfahrung, sondern ein konsequenter Schritt in seinem Lebensprozess. Der Schritt von der Wissenschaft (Soziologie) zur Kunst (Malerei) war die Folge eines bewussten psycho-soziologischen Entschlusses. (vgl. Zitat Seite 3 von Peter Weiss, Zwei Wege sind gangbar). Von einem eigentlichen „Absturz“ in eine andere Wirklichkeit kann dabei nicht gesprochen werden, da er den Beruf des Soziologen nun nicht mehr mit dem „Griffel“, sondern mit dem „Pinsel“ auszuüben begann. Soziologische Aspekte versucht er fortan, mit Hilfe visueller Mittel darzustellen, wobei er ein Thema meist in einer Bilderreihe abhandelt. Gezielt wählt er Themen, die ihn berühren, wie Obdachlosigkeit, Armut, Ungerechtigkeit, Ungleichheit, Frauen, das Alter, Beamtentum oder eben die Natur. „Ich versuche, mich dem Lebendigen anzunähern. Kunst ist, was gelebt wird“, erklärt der Künstler.

Wenn man die grossformatigen Panoramen betrachtet, wird sichtbar, dass für ihn „Natur“, weil wir selber Teil davon sind, zu einem menschlichen Ethos wird. Eine derartige ethische Grundeinstellung gegenüber der Natur könne zwar die ‚Politik der Ökologie‘ nicht ersetzen; sie sei aber eine unabdingbare Voraussetzung. Um den menschlichen Ethos im Umgang mit Mitmenschen und Natur zu bewahren und wiederzugewinnen, dazu könne man nicht genug tun. In diesem Sinne ist auch klar, welche Aufgabe er der bildenden Kunst zuweist. Nach wie vor ist es eine der vornehmsten Aufgaben der bildenden Kunst, die Menschen – noch im Vorfeld zu jeglicher Politik – für einen solchen verantwortungsvollen Umgang zu sensibilisieren.

Hoffnung um der Hoffnungslosen willen

Was bleibt zu tun? Sind wir zu Gefangenen einer hybriden Entwicklung und einer aus den Fugen geratenen Gesellschaft geworden? Guido

Hischier hat mit dem Konzept, das er mit seinem Weltgesellschaftsansatz verfolgt, eine konkrete Utopie verbunden. So stellt er fest: *„Die Wahrheit ist, dass eben auch wir uns selber helfen müssen. Damit stehen wir aber bereits im Zentrum einer neuen Diskussion, nämlich der Frage der Mobilisierung von politischen Potentialen, die aus den Spannungen resultieren, welche die Struktur der Weltgesellschaft beziehungsweise deren Zerfall in ihrem Innern erzeugt. Die aus der ungleichen wirtschaftlichen Machtverteilung auf nationaler und internationaler Ebene resultierenden Klassen- und Entwicklungspotentiale sind ja keineswegs aus der Welt verschwunden, auch wenn sie heute nicht sichtbar zutage treten. Es liegt durchaus im Bereich dieser konkreten Utopie, dass es zwischen diesen Potentialen und den neuen, aus der militärischen und ökologischen Risikoverteilung resultierenden Potentialen zu neuartigen und kraftvollen Allianzen kommt, die einen solchen Wandel der Weltgesellschaft von unten her, das heisst im Interesse der Bevölkerung herbeiführen können. Ich bin überzeugt davon, dass ein solcher Wandel heute eine ebenso gute wenn nicht sogar eine bessere Chance besitzt als die Transformation der Gesellschaft von oben, die den Menschen das Blaue vom Himmel verspricht und sich von ihren wirklichen und damit eben auch alltäglichen Problemen immer weiter entfernt.“*



Derweil taucht für Guido Hischier an dem durch die hereinbrechenden Ränder sichtbar werdenden Horizont bereits **eine neue Spezies von Mensch auf, der „homo communis“**. Durch die Rückgewinnung von Sozialität in seinem jeweiligen Handlungsraum verschafft und verhilft er diesem zu einer gewissen Entropieresistenz. In der Vernetzung derartiger Räume auf kommunaler, regionaler nationaler und übernationaler Ebene zu einem neu-

en Internationalismus sieht er die Voraussetzung für das Entstehen einer Gegenkraft, welche eine Verminderung der sozialen Entropie der Weltgesellschaft bewirken kann. Deshalb ist er auch überzeugt, dass im gegenwärtigen Zustand der Weltgesellschaft – mag die Hoffnung am Sterben sein – der Widerstand nie stirbt! Statt sich von Desinformation, populistischer Manipulation und der Verkehrung von Wahrheit in ihr Gegenteil – sprich brauner Scheisse – fluten zu lassen, müsse man sich gerade zurzeit auf **den Mut zum Widerstand** besinnen, den es inmitten des alltäglichen Faschismus zu leisten gilt. Im Zeitalter der weltweiten Vernetzung muss eine verantwortungsvolle Friedenspolitik nicht auf die Kriegsinindustrie ausgerichtet sein, wie dies anscheinend in der heutigen unsicheren Zeit der Fall ist. Der Paradigmawechsel, von dem Guido Hischier in seinen Essays geschrieben hat, muss in der heutigen Zeit und der heutigen Gesellschaft vollzogen werden. Nicht die Kriegshysterie, nicht die Maschinerie des Todes muss geölt werden, sondern an erster Stelle muss Verhandlungsbereitschaft, Diplomatie, Dialog und gegenseitiges Vertrauen entstehen. Der Künstler hat das Menetekel als mahnendes Zeichen an die Wand gemalt, das lautet: „Wir müssen sehen lernen und verstehen“. In der Friedenspolitik wie auch in der Klima- und Informationspolitik dürfen nicht die Hardliner die Fäden ziehen. Die Vorstellung der „Weltgesellschaft“, wie sie Guido Hischier in die Diskussion geworfen hat, muss die Basis für den politischen Diskurs und die gesellschaftliche Auseinandersetzung werden. Die gemeinsame Zusammenarbeit von internationalen Organisationen wie der UNO und ihren Unterorganisationen muss neu gestärkt werden. Friedenspolitik auf der Basis von Diplomatie und aufrichtiger Auseinandersetzung muss im Vordergrund stehen und nicht die Vorstellung einer Kriegsmaschinerie, die mit blutigem Kapital gefüttert wird. Wer die Kriegsmaschine mit finanziellen Mitteln füttert, wird den Tod ernten. Das zurzeit vorherrschende Geschrei nach Aufrüstung muss verstummen. Der Trend zur Entropie, wie

es Guido Hischier beschrieben hat, muss gebrochen werden. Wie es heisst, stirbt die Hoffnung zuletzt. Wenn Hoffnung, dann muss es eine konkrete Hoffnung sein, die ihr Fundament im Mut zum Widerstand hat. Der Künstler umschreibt diese Haltung wie folgt: *„Kunst ist für mich das, was gelebt wird und Leben ist immer auch Widerstand gegen das, was das Leben zerstört. In diesem Sinne gibt es keine unpolitische Kunst.“*

Im Sinne von Guido Hischier lasse ich abschliessend den Theologen Helmut Gollwitzer zu Wort kommen. In der bleiernen Zeit in den siebziger Jahren des letzten Jahrhunderts hat er an seinen Patensohn „Lukas Ohnesorg“ geschrieben: *„Die Umstände und die Propaganda und die zurückentwickelten Erziehungseinrichtungen werden Dir alle predigen: Kümmere Dich um nichts als um Deine eigene Haut und Dein eigenes Fortkommen. Wenn aber Dein Leben reich und sinnvoll werden soll, dann musst Du das Gegenteil tun: Dich kümmern um die anderen, die Verkümmerten und Benachteiligten, und Dich kümmern um das Ganze, um das, was wir die gesellschaftlichen Verhältnisse nennen: dass die Erde bewohnbar bleibt für Menschen und Tiere und Pflanzen und dass durch die Verhältnisse das Entstehen von freien, aufrechten und gemeinschaftlichen Menschen nicht verhindert, sondern gefördert wird.“* Guido Hischier hat als Soziologe, Philosoph, Künstler / Maler wie auch als engagierter Zeitgenosse uns diesen Weg gewiesen. Vamos Caminando.





Verzeichnisse

Literaturverzeichnis

Gesammelte Schriften von Guido Hischier:

- Abschied von der Entwicklung?: Überlegungen zur Weltgesellschaft, zum transnationalen Kapitalismus und Entropie-Kolonialismus, in: Widerspruch, Heft 22, (1991)
- Der Soziologe im Spannungsfeld zu seiner Gesellschaft, in: G. Hischier, R. Levy und W. Oprecht, Weltgesellschaft und Sozialstruktur, Diessenhofen 1980.
- Die doppelte „Rahmung“ des Ukrainekrieges, unveröffentlichter Artikel
- Die Krise der neokolonialen Weltordnung: Überlegungen zu einer Theorie der hereinbrechenden Ränder, in: Widerspruch, Heft 21, (1991)
- Die schlafenden Hunde von Chile, in: Theoriekritik (Februar 2016)
- Hegel und die Weltgesellschaft, in: Theoriekritik (Mai 2015)
- Helvetozentrismus und imperialistische Wirklichkeit. Thesen im Anschluss an „Das Schweizer Imperium“ von Jean Ziegler, in: Widerspruch, Heft 5, (1983)
- Soziale Ungleichheit in der Schweiz: Verteilungskritik und Klassenmobilisierung, in: Widerspruch, Heft 23, (1992)
- Wahrnehmung der sozialen Ungleichheit in der Schweiz, in: Widerspruch, Heft 17, (1989)
- Weltgesellschaft contra Schicksalsgemeinschaft!: Dem Soziologen und Weltbürger Peter Heintz zum Ge-

denken, in: Widerspruch, Heft 5, (1983)

- Zum Zustand der Weltgesellschaft nach Rio, in: Vorwärts Nr. 39 und Nr. 40 vom 25. Sept. und 2. Oktober 1992

Werke von Guido Hischier:

- Nicht nur in Indien gibt es heilige Kühe, Brig 2012
- Politische Regimes in Entwicklungsländern, Frankfurt/Main 1987
- Weltgesellschaft und Sozialstruktur (zusammen mit René Levy und Werner Oprecht), Diessenhofen 1980

Weitere im Buch zitierte Literatur

- Balzer, Jens: Das entfesselte Jahrzehnt, Berlin 2019
- Baumann, Armin: Die Proporzinitiative der Jungen CVP im Wallis, in: Kriesi, Hanspeter: Bewegung in der Schweizer Politik, Frankfurt 1985
- Büsser, Martin: On the Wild Side, Hamburg 2004
- Fischer, Muriel: Die 7 Todsünden, Brig 2013
- Heintz, Peter: Anarchismus und Gegenwart, Zürich 1951

- ders.: Die Zukunft der Entwicklung, Bern 1974
- ders.: Die Weltgesellschaft im Spiegel von Ereignissen, Diessenhofen 1982
- Lindenmeyer, Hannes: Hellmut, Zürich 2018
- Niederer, Arnold / Anderegg, Klaus: Identitäten in einer Region der deutschen Schweiz, Zürich 1981
- Schäfer, Martin: 1968 und die Utopie der Rockmusik, in: Widerspruch, Heft 15, Zürich 1988

- Stekeler, Pirmin: Hegels Phänomenologie des Geistes. Ein dialogischer Kommentar, Hamburg 2014
- Weiss, Peter: Die Ästhetik des Widerstands, Frankfurt a. Main 1981
Ebd.: Notizbücher, Frankfurt a. Main 1981 und 1982
- ders.: Trotzki im Exil, Frankfurt a. Main 1970
- Wyden, Ernest Adam: Dokumentation von „Leben und Werk“ von Guido Hischier, Brig 2020

Verzeichnis der Bilder und Gemälde

Im Buch abgedruckte Panoramen und Bilder

- Das Grimsel – Panorama gemalt 1998/1999 auf der Grimselalp ob Oberwald/Goms/Wallis, Format: Öl auf Leinwand, 1 x 18 m, 360 Grad in 9 Bildern.
- Aaremassiv (1999)
- Seelisberg – Panorama gemalt 2001 und 2002 auf dem Seelisberg, Format: Öl auf Leinwand 1.60 x 10 m
- Briglina – Panorama (2005), Format: Öl auf Leinwand 1 x 9 m
- Circus Salami (2005)
- Opera Mortadella (2005)
- Zürichsee – Panorama (2007)
- Matterhorn (2015)
- Simplon – Panorama (2017 / 2018)
- Laggintal – Panorama (2019 / 2020)
- Diverse Skizzen und Bilder



Guido Hischier (1949) stammt aus Oberwald und lebt in Zürich. Nach dem Studium der Soziologie, Philosophie und Psychologie war er Assistent am soziologischen Institut der Universität Zürich und promovierte zum Dr. Phil. Als wissenschaftlicher Mitarbeiter war er in der soziologischen Grundlagenforschung über die Weltgesellschaft und deren Wandel tätig. Mitte der 1980er Jahre begann er, sich intensiv mit der Malerei zu beschäftigen. Seine künstlerische Tätigkeit verlagerte er in den vergangenen Jahren auf das Gebiet der traditionellen Landschaftsmalerei, in der er inzwischen einen eigenen unverkennbaren Stil entwickelt hat. Mit seinen grossformatigen, in klassischer Öltechnik gemalten Gebirgspanoramen hat er einen gewissen regionalen Bekanntheitsgrad erlangt. Der Verzicht auf jegliche Staffage und die damit verbundene Rückführung des Landschaftsraums in den „Naturzustand“ ist zu seinem Markenzeichen geworden.



Hilar Eggel (1951) hat an der theologischen Fakultät in Luzern und an der Universität in Tübingen (BRD) Theologie studiert. Anschliessend schloss er das Studium der Nationalökonomie an der Hochschule St. Gallen (HSG) mit Schwerpunkt „Aussenwirtschaftspolitik und Entwicklungsländer“ ab. Er arbeitete zuerst als Verleger bei der Edition Exodus und ab 2008 war er als Lehrperson an der Berufsfachschule Oberwallis (BFO) in den Fächern Volkswirtschaft, Betriebswirtschaft und Rechtskunde teilzeitlich angestellt. Seit 2016 ist er pensioniert. 2018 veröffentlichte er das Buch „Gegen das Vergessen. Porträts über bekannte und berühmte Persönlichkeiten“.

Der Herausgeber veröffentlicht erstmals vollumfänglich die soziologischen und philosophischen Essays, Artikel und die in Öl gemalten Bilder und Gemälde von Guido Hischier. Die Publikation vermittelt einen Einblick in das vielfältige und umfangreiche Schaffen des Künstlers. Zielsetzung ist die bessere Bekanntheit seiner soziologischen Essays sowie seiner Bilder und Gemälde.