

**Heinz Gess**

**New Age und die Kritische Theorie der Gesellschaft**

Materialsammlung

Lehrveranstaltung: WS 2000/2001

Heinz Gess

Leitfaden für das Seminar: Das »New Age« und die kritische Theorie der Gesellschaft  
(Teil 1)

## **1 Das »New Age« - Das New Age und die kritische Theorie der Gesellschaft**

Literatur: Armin Mohler, Die konservative Revolution in Deutschland 1918 – 1932 (8-11)

Zur Rechtslastigkeit der New Age Ideologie

Klaus Bellmund, Karel Sineveer, Kulte, Führer, Lichtgestalten. Esoterik als Mittel rechtsradikaler Propaganda. Hier: die gleichnamige **Fernsehdokumentation**

Eduard Gugenberger, Schweißlenka (1987), Mutter Erde, Magie und Politik. Zwischen Faschismus und neuer Gesellschaft

Dieselben (1991), Die Fäden der Nornen. Die Macht der Mythen in politischen Bewegungen

## **2 Was heißt: »New Age« ?**

Intention der Veranstaltung: Ideologiekritik des New Age im Lichte der kritischen Theorie der Gesellschaft

Literatur: Fritjof Capra (1988), Wendezeit. Bausteine für ein neues Weltbild (29 – 43)

Christoph Schorsch (1988) Die New Age Bewegung. Utopie und Mythos der Neuen Zeit

## **3 Was heißt: »Kritische Theorie der Gesellschaft«**

### **3.1 Adorno: Zentralbegriff der kritischen Theorie ist der Tausch**

Literatur: Adorno (1993), Einleitung in die Soziologie (53 –63)

### **3.2 Horkheimer zum Begriff der »kritischen Theorie«**

Literatur: Max Horkheimer (1937) Traditionelle und kritische Theorie (GS 4, 181 - 208)

### **3.3 Die moderne Gesellschaft als System sachlicher Abhängigkeiten**

## **4 Durchführung der Ideologiekritik**

### **4.1 Das Konzept der Transformation im New Age**

Ausgangspunkt aller New Age Lehren ist die Überzeugung, daß die Menschheit sich in einer tiefgreifenden kulturellen Krise befindet. Sie wird aufgefasst als eine Transformationskrise des bestehenden gesellschaftlichen Systems, die anderen grundlegenden gesellschaftlichen Umbruchsphasen wie etwa dem Übergang von matrilinearen, Mutter dominierten Kulturen in patriarchalische Herrschaftsordnungen, dem Übergang der antiken, Sklaven haltenden Gesellschaft in die Feudalgesellschaft des Mittelalters oder der Transformation der mittelalterlichen Gesellschaft - eine Übergangsphase, die Marx die Phase der ursprünglichen Akkumulation nennt - in die kapitalistische Marktgemeinschaft. Damit das bestehende, nach wie vor durch den Tausch, die Warenform, die Trennung der Produzenten von ihrer Erde und ihren Produktionsmitteln, die sie wie die Erde und ihre Stoffe zur Produktion und Reproduktion ihres Lebens brauchen, und durch das Wertgesetz bestimmte gesellschaftliche Systeme sich erhalten und zu einer Weltordnung oder wie es im Budapester »Manifest über die globale Verantwortung« heißt zu »weltumspannenden Netzwerk« – einem »einzigartigen hochgradig verknüpften, informationsorientierten, sozialen, ökonomischen und kulturellen System« (Budapester Manifest) - weiterentwickeln kann, muß sich zwangsläufig vieles verändern.

Die anstehende Transformation ist für New-Age-Gläubige kein Wandel, über den die Menschen irgendetwas vermögen. Er vollzieht sich vielmehr ganz unabhängig vom Willen der Menschen. Selbst wenn diese ihn zu verhindern trachteten, und aufgrund ihrer vernünftigen Einsicht etwas anderes wollten, hätten sie keine Chance. Die Transformation würde sich wie eine unabänderliche Schicksalsmacht vollziehen und über ihren Gegenwillen hinwegsetzen. Aus diesem Geist – dem Geist der Ohnmacht, die sich mit dem Schicksal abgefunden, erklärt **Capra**, einer der Großmeister des New Age: »Umwälzungen dieser Größenordnung und Tiefe lassen sich nicht verhindern«, propagiert Capra Man sollte sich ihnen nicht entgegenstellen, sondern sie im Gegenteil als einzigen Ausweg [...] begrüßen.« (a.a.O, 29)

Spangler (1983): New Age: Die **Geburt** eines neuen Zeitalters. »Ich habe gesagt, dass das Alte, Gesetzen untersteht, die etwas anderes sind als ich, und dass es diesen Gesetzen gehorchen muß. Es wird verschwinden. [...] das ist unwiderruflich. [...] Die Erde selbst ist jetzt in einem neuen Zeitalter, das durch seine Wandelung ein für allemal **den Stab bricht über alles, was sich nicht einstimmen kann.**« (81) Das bedeutet, dass das Alte keine Kraft des Wachstums und keine magnetische Kraft mehr hat und einfach zerfallen muß. Von meinem Standpunkt ist es bereits tot.« »Ihr könnt keinen Leichnam heilen, und wir wollen auch nicht, daß ihr es versucht. Das Alte muß vergehen. Es hat seinen Zweck in den Zyklen der Evolution erfüllt und muß nun einer neuen, weiteren und fruchbareren Manifestation weichen.« (84)

Mit diesem Ausgangspunkt verbindet sich die Aufforderung an die Menschen, diesen notwendigen Veränderungen zu einem globalen »Technokapitalismus« auf keinen Fall im Wege zu stehen, sondern ihre Notwendigkeit anzuerkennen und entsprechend zu handeln. Die Menschen sollen den Gang der Entwicklung, den zu verändern nicht in ihrer Hand liegt, erkennen und sich ihm bewußt als Instrument zur Verfügung stellen. Sie sollen sich als Geburtshelfer des Neuen begreifen, das unabänderlich kommen wird. »Wandel [ist] eine natürliche Tendenz, die allen Dingen und Situationen von vornherein innenwohnt. [...] Enthält man sich jedes naturwidrigen Handelns [...], dann ist man in Harmonie mit dem Tao, und dann wird das eigene Handeln erfolgreich sein.« (a.a.O., 34) Handeln die Menschen in dieser Weise, entsprechen sie also dem, was im New Age für »eine natürliche Bewegung« gehalten wird, »die sich von selbst ergibt«, wird, dann, so versprechen uns die New-Age-Weisen von heutzutage, werden wir damit belohnt, dass »die Umgestaltung des Alten ganz leicht« von statthen geht. Altes wird abgeschafft. Neues wird eingeführt, beides entspricht der Zeit und bringt daher keinen Schaden.« (Capra 1988, 30) Handeln „wir“ aber nicht so; beeilen wir uns nicht, im präventiven Gehorsam mit dem Lauf der Dinge, über den „wir“ nicht entschieden haben, ja über den entscheiden zu wollen, nach Überzeugung aller New-Age-Weisen »naturwidrig« und Hybris wäre, weil dieser Lauf doch die »Harmonie des Taos« selber und nichts als eine ganz »natürliche Bewegung« ist. Beeilen wir uns dagegen nicht, mitzutun und den naturwüchsigen gesellschaftlichen Zwangsfortschritt zu unserem eigenen Willen zu machen, das uns von den ›Sachzwängen‹ Angesonnene zu tun, als wären es ›Aufträge von innen her‹, dann wird uns von den Weisen und Gelehrten des New Age das Schlimmste angedroht, nämlich die **totale Vernichtung**.

**Bhagwan/Osho:** »Bis zum Ende dieses Jahrhunderts wird der Mensch sich entscheiden müssen: entweder die totale Vernichtung oder eine Revolution. Eine Revolution, nicht politisch, nicht sozial, sondern eine des Herzens.« (140) »Wir nähern uns dem Wendepunkt: Entweder der totale Krieg oder die totale Liebe. Es gibt nur entweder – oder; es gibt keine dritte Möglichkeit.« (143) Die Menschheit muß sich entscheiden. Es ist eine Frage von Leben und Tod. Krieg ist Tod. Liebe ist Leben.« (144)

**Budapester Manifest:** »Wir schaffen .... den Rahmen für den Aufbau einer friedlichen, kooperativen, globalen Gesellschaft.... oder wir inszenieren das Ende der Menschheit.«

**Spangler:** »Das stelle ich vor die Menschen hin: dass er aufhören muß zu rebellieren,

denn an der Schwelle zur Reife steht es einem Menschen nicht an, sich immer noch zu verhalten wie im Bann der Halbwüchsigkeit.« (74)

Totalalternativen:

Ähnlich **Bahro** (!): Logik der Rettung. Wer kann die **Apokalypse** aufhalten?

**Gruhl:** Himmelfahrt ins **Nichts**. Der geplünderte Planet vor dem **Ende**

Eugen **Drewermann**, Der **tödliche Fortschritt**

Aber selbst wenn die gesellschaftliche Transformation mit den neuen Menschen als ihren Geburtshelfern gelingen sollte, die totale Vernichtung durch die Einsicht der Vielen in den unabwendbaren Gang der Dinge also abgewendet wurde, bleibt immer noch die Frage, was eigentlich geschieht mit denen geschehen wird, die sich in den angeblich unvermeidlichen Gang der Entwicklung nicht einstimmen und nicht aufhören zu rebellieren. Was geschieht die sich dem angeblich Unvermeidlichen nicht fügen und darauf bestehen, dass gesellschaftliche Verhältnisse, die Bewegungsgesetzen unterstehen, die sich gegen die Menschen verselbständigt haben, schon deswegen falsch und menschenunwürdig sind; dass es eben nicht darauf ankommt sich ihnen zu fügen, sondern eine Welt herzustellen, in denen es solche Selbstbewegungen gar nicht mehr gibt, sondern unter denen die Menschen in gemeinsamer Verantwortung ihr Schicksal selbst in der Hand haben. Die darauf bestehen, dass die Resultate menschlicher Handlungen sich vor ihrer Vernunft müssen verantworten können, und dass diese Forderung nicht damit zu vereinbaren ist, sich blinden Bewegungsgesetzen zu beugen? Was also geschieht mit diesen Nicht-eingestimmten? Nun, sie gelten als Wesen, in denen »sich die grenzenlose Liebe und Wahrheit nicht manifestieren kann« (81), die »innerhalb der Schwingungselemente von Konflikt, Chaos, Negation und Mangel an Verantwortlichkeit verharren. Diese Energien der alten, beschränkten und trennenden Lebenseinstellung sind die einzigen, von denen das Alte sich naährt, das heißt von solchen, die ihrem Wesen nach zerstörerisch und desintegrierend sind.« (81)

Ich halte das für eine Aufforderung zur Liquidierung dieser angeblich »ihrem Wesen nach desintegrierenden, zerstörerischen, negierenden Menschen«. Das ergibt sich aus der Logik dieser Argumentation, nach welcher der neue Mensch auf dem Standpunkt des Neuen steht und von daher gewissermaßen aus dem zweiten Futur beurteilt, was er zu tun hat. Und von diesem Standpunkt aus sind die mit dem Neuen Nichtidentischen nur Hemmnisse, die beiseite geschafft werden müssen. Außerdem wird jeder bei Strafe des eigenen Unterganges angehalten, sich mit dem laufenden Transformationsprozess total zu identifizieren/ eins zu werden. Wenn er sich damit aber total identifiziert, dann muß er diejenigen, die ihm als die Zerstörer des Neuen vorgesetzt werden, als menschen begreifen, die ihn selbst zerstören, und das gibt ihm die Erlaubnis, sie präventiv selber zu zerstören. Und schließlich: Was zerstören die Nichteingestimmten? Das Neue, zu dem es keine Alternative gibt. Setzt es sich nicht durch ist der Weltuntergang die Folge. Also bedeutet die Vernichtung der Nichtidentischen die Rettung der Welt!! **Hitler: mein Kampf.**

Bestätigungen durch Zitate:

**Spangler.** »Die individuelle Form hat für mich wenig Bedeutung, denn mir geht es um das ewige Leben in euch, das Göttliche Wesen, das ich nähre und umarme. Wenn Formen zerstört werden müssen, damit dieses Wesen frei wird, dann muß es eben sein. Ich bin nicht gewalttätig; denn ich bin die Liebe. Aber [...] meine Aufgabe ist es, den Menschen die ganzen Segen zu bringen, nicht eine augenblickliche Erleichterung des Leidenszyklus, der sich immer nur wiederholt.« (83)

Dies Zitat in Verbindung mit dem anderen, nach dem die Nichteingestimmten Menschen sind, die sich von Kräften nähren, die ihrem Wesen nach zerstörerisch und desintegrierend sind« (81), so daß sich in ihnen die grenzenlose Liebe und Wahrheit nicht manifestieren kann« (81), führt zu der zwingenden Schlußfolgerung, dass dann eben die hinderliche Form im Dienste des sich manifestierenden zerstört werden muß, damit sich das Wesen – grenzenlose Liebe und Wahrheit – manifestieren kann. Was ist schon die individuelle Form? Sie »hat für mich wenig Bedeutung«

Was mit denen geschieht, die nicht mitmachen wollen, auf ihrer Individualität und ihrem Anspruch auf menschlicher Emanzipation bestehen, wissen wir also nun. Was aber geschieht mit denen, die nur einfach nicht mitkommen mit dem Wandel, der sich vollzieht. Ach darauf geben manche New Age Gurus eine klare Antwort. So **Bhagwan:** »Ob es Äthiopien gibt oder nicht, spielt überhaupt keine Rolle. Was für einen Unterschied macht es? Wenn Indien verschwindet, wird die ganze Welt von einer Last befreit, bringt es ein bißchen Reichtum.« Der Tüchtigste überlebt, und der Tüchtigste soll die Macht haben. Und wer die Macht hat, hat recht. Als Deutsche sollten sie das verstehen?«

»Jeden Tag kommen wir dem Wendepunkt näher. Millionen werden vernichtet werden – wegen ihres mangels an Intelligenz [...] Aber das liegt an ihnen, nicht an den Zeiten. Die Zeiten sind wunderbar, denn [...] sie sind Zeiten der Revolution.«

Als Begründung dafür, daß die Transformation sich unabhängig vom Wollen der vollzieht und die Menschen nur ohnmächtige Exekutoren von Prozessen sind, über die sie nicht verfügen, wird regelmäßig angegeben: Die Transformation sei ein natürlicher Prozeß, so etwa wie die Reifung des Organismus ein natürlicher und unaufhaltsamer Prozeß sei, sei »eine natürliche Tendenz, die allen Dingen und Situationen von vornherein innenwohnt (Capra 34) Um das zu belegen, greift Capra zurück auf Kulturtheorien wie die von Spengler, Toynbee und Sorokin zurück, die glauben, wiederkehrende Rythmen kulturellen Wachstums und Vergehens ausfindig gemacht zu haben, so als seien Kulturen gewissermaßen Superorganismen, die wie alle Organismen einem Rhythmus von Wachstum und Vergehen unterliegen (s. Geburt eines neuen Zeitalters) (30). Capra beschreibt die Dynamik folgendermaßen: »Sobald die Zivilisationen ihren Höhepunkt an Lebenskraft erreicht haben, neigen sie dazu, ihre kulturelle Triebkraft zu verlieren und zu verfallen. Toynbee meint, ein wesentliches Element dieses kulturellen Zusammenbruchs sei der Verlust an Flexibilität. Sind soziale Strukturen und Verhaltensmuster so starr geworden, daß die Gesellschaft sich nicht mehr an veränderte Situationen anpassen kann, dann ist sie auch nicht mehr in der Lage, den kreativen Prozess der kulturellen Evolution fortzuführen. Sie wird zusammenbrechen und schließlich zerfallen. [...] mit dem Verlust der Flexibilität in einer sich auflösenden Gesellschaft ergibt sich auch ein allgemeiner Verlust an Harmonie zwischen ihren verschiedenen Elementen, die Unausweichlich gesellschaftliche Uneinigkeit und Mißstimmung auslösen. [Zugleich aber treten], obwohl der kulturelle Hauptstrom durch das Festhalten an unverrückbaren Vorstellungen [...] praktisch versteinert »schöpferische Minderheiten in Erscheinung und führen den Prozess von Herausforderung und Antwort fort.....«

Diese kulturelle Rhythmisierung erklärt er dann kurzerhand zur Manifestation einer umfassenden »fundamentalen Dynamik des Universums«, in deren Mittelpunkt die beiden archetypischen Pole Ying und Yang stünden (323) (s. Leitvorstellung Androgynität Punkt 6 S. 9) Diese Vorstellung entnimmt er der chinesischen Philosophie, nach der alle Manifestationen des Tao, der stets in Bewegung befindlichen natürlichen Ordnung, aus dem dynamischen Wechselspiel dieser beiden archetypischen Pole oder kosmischen Prinzipien entstehen, die wie die beiden Brennpunkte einer Ellipse entgegengesetzte und zugleich zusammengehörige Pole eines einzigen Ganzen sind.

Ähnlich Spangler: »Es (das Buch) setzt sich mit der Geburt eines neuen Zeitalters auseinander. Es liegen zahlreiche Gründe vor, die uns im Hinblick auf unsere Gesellschaften bewegen, das Entstehen eines neuen Zeitalters wahrzunehmen: der technische Fortschritt, planetarische Politik und Ökonomie, schwindende Reserven, die Veränderungen im Lebensstil erforderlich machen (...) In diesem Buch betrachten wir diese Geburt von innen nach außen [...]. [Wir] meinen, daß alle diese äußeren Faktoren zwar existieren, dass es aber auch innere Faktoren des Wachstums und der Entwicklung gibt, welche die Geburt der neuen Welt fördern. Von einem holistischen Gesichtspunkt [...] entspringen diese Faktoren nicht nur in dir und in mir als Individuen oder der Menschheit als Gattung, sondern dem Inneren der Erde als einem Organismus für sich (esoterisch gesprochen, dem »Erdenlogos«) und, damit verbunden, aus dem Sonnensystem als einem riesigeren Organismus.« (32)

**Kommentar:** Die Verhinderung der Geburt des neuen Zeitalters wäre demnach so etwas wie eine naturwidrige Abtreibung und ein schweres Verbrechen. Ein Verbrechen freilich, dass alle bisherigen Dimensionen übersteigt. Denn es handelte sich um ein Verbrechen gegen die Zukunft der Menschheit. Man treibt nicht ein einzelnes werdendes Kind, sondern die werdende Menschheit ab und bringt sie zu Tode.

Komponenten oder Symptome der Krise (24 ff):

1. Die erste Übergangskomponente ist eine Folge des langsamsten und widerwilligen, jedoch unvermeidlichen Verfalls des Patriarchats (24ff)
2. Der zweite Übergang wird durch das nahe Ende des Zeitalters der fossilen Brennstoffe erzwungen. Übergang ins Solarzeitalter
3. Der dritte Übergang betrifft unsere kulturellen Werte. Er ist ein Paradigmenwechsel, ein tiefgreifender Wandel des Denkens, der Wahrnehmung und der Werte, die eine besondere Sicht der Wirklichkeit bewirken. Das Paradigma, das jetzt zu Ende geht, ist das »der Aufklärung, wissenschaftlichen und industriellen Revolution.« Sie beinhalten: **26/46**

Ersetzt werden muß das alte Paradigma durch eine »**organische, ökologische Sicht der Welt** [...], die große Ähnlichkeit mit den Anschauungen der Mystiker aller Zeitalter ... hat.« In dem neuen Paradigma wird das Universum nicht länger als große Maschine angesehen, die aus einer Vielzahl separater Teile besteht, sondern als harmonisches, unteilbares Ganzes, als ein Netz dynamischer Beziehungen, die auf entscheidende Weise den menschlichen Beobachter und sein Bewußtsein einschließen... **46**

Der dritte Übergang ist der zentrale, derjenige, von dessen Gelingen alles abhängt. Denn, so betonen alle New Age Meister, im Kern ist die gegenwärtige Übergangskrise eine Krise des Denkens und der Wahrnehmung, die Krise des überholten aufklärerischen, dualistischen Paradigmas. Diese Sicht der Welt hat die Feindschaft zur Natur, den Anthropozentrismus und den unbändigen Willen nach totaler Herrschaft des Menschen über die Natur hervorgebracht, die ihrerseits wiederum zur rücksichtslosen Ausbeutung der Bodenschätze der Natur führte. Sie hat ebenfalls auch das Patriarchat hervorgebracht, dem der Mann sich als herrschaftlicher Geist und die Frau als zu beherrschende Natur, als Stoff, setzt. Ohne Aufgabe dieses Paradigmas und seiner

Ersetzung durch das neue ganzheitliche Paradigma kann die Transformation deshalb nicht gelingen. Die Akzeptanz des »neuen Denkens« ist die Grundlage des New Age.

Als Hauptalternative zu diesem Modell betrachtet Capra die **marxistische Anschauung** der Geschichte, die unter dem Begriff dialektischer oder historischer Materialismus bekannt ist. Marx, meint er, »sieht die Wurzeln der gesellschaftlichen der gesellschaftlichen Evolution nicht im Wandel von Ideen und Werten, sondern in der wirtschaftlichen und technologischen Entwicklung. Die Dynamik des Wandels besteht im ›dialektischen‹ Wechselspiel von Gegensätzen, die sich aus allen Dingen innewohnenden Widersprüchen ergeben. Fortsetzung des Zitats: 30/31

Capra benennt aber nicht nur Unterschiede zwischen seinem Modell und dem des historischen, dialektischen Materialismus, sondern auch angebliche Gemeinsamkeiten. Dazu heißt es auf **S. 10f Zitate**

## Kritik der Konzeption

[Aus: New-Age-Bewegung (Capra) und die kritische Theorie der Gesellschaft – Seminar]

### Allgemeine Vorbemerkungen

1. New Age als politisches, gegen die Emanzipation von Herrschaft gerichtetes Projekt
2. Das Gegensätzliche Verständnis vom »Neuen« in der kritischen Theorie und im New Age. Transformation und Revolution
4. Der autoritäre Geist des Konzepts der Transformation
5. Das Tranformationskonzept als Element der Ideologie totaler Herrschaft
6. Moralischer Positivismus

Capra sieht seine theoretische Arbeit als Bestandteil eines politischen Projektes. Es geht ihm darum, eine neue, der veränderten gesellschaftlichen Wirklichkeit adäquate Weltsicht durchsetzen und für diese Sicht und die damit verbundenen Einstellungen und Wertungen die ›kulturelle Hegemonie‹ zu erreichen, um dadurch den schon in Gang befindlichen Prozess der gesellschaftlichen Transformation in Richtung auf einen integralen globalen Kapitalismus, der selbst noch seiner eigenen, ihm immanenten Selbstzerstörungstendenzen Herr werden soll, indem er sie zum Quell neuer gesellschaftlicher Bedürfnisse umwandelt, die durch Waren und damit durch dieselbe Produktionsweise zu befriedigen sein sollen, welche die Zerstörungen – den Quell der zu befriedigenden Bedürfnisse – verursachte, zu beschleunigen und befürchtete Widerstände gegen diesen Prozess präventiv ausschalten zu können. Die Hauptalternative zu diesem seinem Modell erblickt er in der ›marxistischen Anschauung von der Geschichte‹, im ›dialektischen und historischen Materialismus‹ (30), der mit seinem Modell zwar in Beziehung stehe, sich aber in verschiedenen, sehr wichtigen Aspekten von ihm unterscheide. Damit gibt er zu erkennen, wie er die politische Kampfsituation definiert, in die er eingreifen will. Er erkennt einerseits an, dass was er das veraltete mechanistische und dualistische Weltbild der cartesianisch-newtonschen Naturwissenschaft oder der Aufklärung nennt, schon längst vor ihm durch den dialektischen und historischen Materialismus als ›falsches Bewußtsein‹ und als veraltet, d. h. dem Entwicklungstand der Produktivkräfte nicht mehr entsprechend, kritisiert worden ist und diese Kritik etwas Richtiges treffe, hinter das auch das New-Age-Paradigma nicht zurückfallen dürfe, macht aber andererseits zugleich klar, daß er die dialektische Kritik des ›mechanistischen Paradigmas‹ im ganzen ablehnt und durch das monistische Systemverständnis des Lebens ersetzen will, weil dieses an die vor sich gehende gesellschaftliche Transformation besser angepaßt ist als das auf Konflikt angelegte marxistische Paradigma. Letzteres habe zwar auch schon das dualistische und mechanistische Paradigma der Aufklärung als ›falsches Bewußtsein‹ kritisiert und dargelegt, dass die diesem

Paradigma entsprechenden individuelle Autonomie, Konkurrenz und Gleichheit betonenden Einstellungen den ›neuen Zeit‹ nicht mehr entsprechen und mit dem gesellschaftlichen Fortschritt zum Untergang verurteilt sind, aber sie habe, so stellt sich die Situation aus Capras Sicht dar, aus dieser Kritik falsche, nämlich Kampf- und konfliktbetonte Konsequenzen gezogen, die ihrerseits auch wieder zu Fehleinstellungen führen, die der erforderlichen und schon im Gange befindlichen Transformation der Gesellschaft im Wege stehen und damit vermeidbares Leid hervorrufen. Worauf es Capra ankommt, ist demnach, das marxistische Paradigma der Gesellschaftskritik in all seinen Varianten abzuweisen und zu ersetzen, ohne in die von der Kritik der politischen Ökonomie und kritischen Theorie der Gesellschaft kritisierte Weltsicht des – sei es mehr rationalistischen, sei es mehr empiristischen – Liberalismus ›zurückzufallen‹. Er will weder das eine noch das andere – weder die kritische Theorie der Gesellschaft, die von dem Imperativ geleitet wird, alle Verhältnisse umzuwerfen, in denen der Mensch ein erniedrigtes, ein geknechtetes, ein verlassenes, ein verächtliches Wesen ist« (Marx MEW1, 385) noch den ›überholten‹ atomistischen Liberalismus, sondern einen ›dritten Weg‹, der Bestandteile der marxistischen Ideologiekritik am Liberalismus aufgreift, aber sie neu konstelliert und so bearbeitet, daß er mit der ›von selbst‹ stattfindenden gesellschaftlichen Transformation, mit dem der kapitalistischen Gesellschaft selbst innwohnenden Zwangsfortschritt in Übereinstimmung steht. Dazu braucht es einen Wechsel der leitenden Erkenntnisperspektive oder der »Kulturwertidee« (Max Weber), die der Paradigmenbildung zugrundeliegt. Bei Marx und in der kritischen Theorie der Gesellschaft ist das leitende Erkenntnisinteresse die individuelle und gesellschaftliche Emanzipation von Herrschaft. Es ist für die Begriffsbildung und Materialauswahl maßgeblich. Deshalb durchzieht die Herrschafts- und Entfremdungskritik Marxsche Kritik der politischen Ökonomie und die kritische Theorie der aufgeklärten bürgerlichen Gesellschaft wie ein roter Faden. Capra aber sieht darin eine einseitige, die Einheit der Gegensätze von Konflikt und Kooperation mißachtende und deshalb schädliche Orientierung auf Kampf und Konflikt und ersetzt die auf die Emanzipation von Herrschaft ausgerichtete Kritik durch eine Perspektive, welche die Integration, die Kooperation, das Zusammenwirken, die allseitige Abhängigkeit aller Teile eines Ganzen, die Einheit des Gegensätzlichen in Natur und Gesellschaft in den Mittelpunkt stellt, aber nicht mehr aber mehr an der Fragestellung sonderlich interessiert ist, wie diese Integration, die scheinbar kooperative Einheit der Gegensätze zustande kommt, ob als herrschaftliche Vergesellschaftung von oben ohne Willen und Bewußtsein der Beteiligten oder als freies, selbstbestimmtes Zusammenwirken der gesellschaftlichen Kräfte der Menschen. So wird unkenntlich gemacht, wie sich durch die vom New Age anvisierte Transformation hindurch der Herrschaftszusammenhang, der die moderne Gesellschaft trotz der errungenen und keineswegs gering zu schätzenden Freiheits- und Gleichheitsrechte, ja gerade durch das Medium von Freiheit und Gleichheit hindurch immer noch ist, verändert und daß er bei aller Transformation und allen ökologischen Fortschritts gleichwohl ein im Tausch als dem Gesellschaft konstituierenden Prinzip sich verbergender sachlicher Herrschafts- und Zwangszusammenhang bleibt, für den konstitutiv ist, daß die Herrschaft dem Einzelnen als das Allgemeine, die ›höhere Vernunft‹ des Ganzen entgegentritt. Indem das angeblich »neue Denken« diesen Sachverhalt unkenntlich und vergessen macht, kann es sich als radikalen Bruch mit dem alten dualistischen und mechanistischen Denken und den von diesem Denken hervorgebrachten<sup>\*</sup> Verhältnissen inszenieren und die neue Gesellschaft des New Age als eine der Harmonie, des Gleichgewichts und der Versöhnung des Menschen mit dem Menschen und der Natur skizzieren und bleibt in Wahrheit doch einer uralten Kontinuität verhaftet, nämlich der Kontinuität der Verbindung von Vernunft und Herrschaft, zu der gehört, dass sich die Vernunft in den Dienst der Rationalisierung von Herrschaft stellt. In der modernen Gesellschaft, in der sich das Unrecht der Ungleichheit und Ausbeutung in der universalen Vermittlung durch den Tausch erhält, nimmt diese Rationalisierung die Form an, sachliche Herrschaftsverhältnisse und ihre Wandlungen als das Gegenteil dessen erscheinen zu lassen,

was sie durch die Vermittlung hindurch nach wie vor immer noch sind, nämlich Ausbeutungs- und Herrschaftsverhältnisse. Theorien, die im Dienste dieser Kontinuität stehen, propagieren jede durch den Prozess des Kapitals den Menschen aufgezwungene ›Modernisierung‹ der gesellschaftlichen Verhältnisse, durch die das Kapital sich die ihm adäquaten, der von ihm selbst vorangetriebenen technischen Entwicklung angepaßten Verwertungsbedingungen schafft und gegebenenfalls gesellschaftliche Lebensbereiche, die der Vergesellschaftung über das Medium des Tausches bisher widerstanden, auflöst und nach seinen Bedingungen neu formiert, als Befreiung von überholten Zwängen, persönlichen Abhängigkeitsverhältnissen und unmittelbarer Repression und als Erweiterung der Möglichkeiten, zu sich selbst und mit dem Ganzen zur Identität zu gelangen, und verschweigen, daß der Boden, auf dem die Modernisierung Macht über die Gesellschaft gewinnt, die Herrschaft der ökonomisch Stärksten ist und daß auf diesem Boden im Prozess der angeblich nur befregenden und nur positiv zu sehenden Modernisierung neue, sachliche Herrschafts- und Abhängigkeitsverhältnisse sich durchsetzen, die anders als die älteren, welche die gesellschaftliche Entwicklung hinter sich läßt, die Menschen bis ins Innerste, bis in ihr biologisches Substrat hinein, ergreifen und sie auf das bestehende System abrichten, noch bevor sie zum Bewußtsein ihrer selbst kommen, mit der Folge, daß »jeder, als Individuum, das absolut Ersetzbare« wird, »das reine Nichts«: »fungibel: ein Exemplar« (DA, 131) Capras angeblich neues New-Age-Paradigma ist eine solche im Dienste der Herrschafts rationalisierung stehende Theorie. Für ihn sind nicht die sachlich vermittelten Herrschaftsverhältnisse, die durch die Bewegung des Kapital aufrechterhalten und erweitert werden als solche kritikwürdig und deshalb ist er auch nicht daran interessiert, gesellschaftliche Veränderungen unter dem Gesichtspunkt zu untersuchen, wie sich durch solche Veränderungen die Form des Herrschaftsverhältnisses, die Art und Weise des herrschaftlichen Zugriffs auf die Menschen verändert, damit die Menschen endlich ›ihre Lebensstellung, ihre gegenseitigen Beziehungen mit nüchternen Augen ansehen‹, und denken und handeln, ›wie enttäuschte, zu Verstand gekommene Menschen‹, sondern er kritisiert in vorauselendem Einverständnis mit den gesellschaftlichen Umwälzungen, die die Bewegung des Kapitals erzwingt, die Verhältnisse, die sie hinter läßt; kritisiert, was im Zuge weltweiten »fortwährenden Umwälzung der Produktion« (Marx KM 528), ohne die das Kapital nicht existieren kann, propagiert die neuen Verhältnisse, die es erzwingt, als die schöne, neue, bessere Welt, und empfiehlt den Menschen als Rettungsweg aus der Krise, sich durch innere Vorwegnahme dieser neuen Welt zu ihren Geburtshelfern zu machen und dadurch sowohl die krisenhafte Übergangsperiode abzukürzen als auch den Erfolg des eigenen Handeln sichern (34)\*. Capra mit den Verhältnissen, wie sie sind, seinen Frieden gemacht. Dazu gehört es, die ›ununterbrochene Erschütterung aller gesellschaftlichen Zustände‹, die ›ewige Unsicherheit und Bewegung‹, die das ›Lebenselexier‹ des Kapitals sind, zu akzeptieren, sie zu seiner eigenen Sache zu machen und gegen die alte überholte Version für die neue Version des Alten, die Zukunft des Immergleichen, einzutreten und in diesem Sinne ›positive‹ oder ›konstruktive Kritik‹ zu üben. Capras Kritik ist von dieser Art. Er spricht aus, was die ›naturwüchsige Tendenz‹ der Verhältnisse, der angeblich »natürliche Fluß der Dinge« ist. Mit ihm weiß er sich einig, fühlt sich darum mit der stärkeren Macht im Bunde und gibt den Menschen, die seine Botschaft annehmen, die Gewißheit, diesen Bund mit ihm zu teilen und wie er auf der Seite der zukünftige Sieger zu stehen. Das schafft Zuversicht, gibt Hoffnung und wird als ›positiv‹ empfunden, ungeachtet dessen, was diese Macht an Negativen anrichtet.

Hans Pestalozzi schreibt (1986, 51): »Das New Age verdrängt die Machtfrage. Sie ist für New Age einfach nicht existent. [...] Um der wirklichen Machtfrage auszuweichen, macht man [...] den Trick: Macht ist Energie. Also verfügt jeder Mensch über Macht. ›Die Macht fließt aus einem Zentrum im Inneren, einem geheimnisvollen Allerheiligsten, das mehr Wert ist als Geld, Name oder Geleistetes.«« Diese Feststellung halte ich für wahr und falsch zugleich. Einerseits erfaßt Pestalozzi damit intuitiv einen wichtigen Aspekt des New Age und kritisiert

ihn zurecht, andererseits aber legt P mit dieser Feststellung und der Art und Weise seiner Kritik auch den Keim einer Verkennung des New Age. Denn das New Age weicht der Machtfrage nicht nur aus und verdrängt sie, sondern es tut mehr und anderes als das. Es erklärt den »stummen Zwang der ökonomischen Verhältnisse«, in dem sich Herrschaft verbirgt, zur »natürlichen Tendenz, die allen Dingen und Situationen von vornherein innwohnt«, zum »natürlichen Fluß der Dinge« und »fortlaufenden kosmischen Prozess« (Capra 34) und identifiziert sich mit ihm als einem ›unausweichlichem Schicksal‹. Damit bekräftigt es die bestehenden sachlichen Herrschaftsverhältnisse und macht das, was für ihren Bestand notwendig erscheint, zu seiner eigenen Sache. In diesem Sinne notwendig erscheint aber vor allem die Integration des Protestes, und das ist den siebziger und achtziger Jahren vornehmlich der ökologische Protest, der Protest der Frauenbewegung, der Protest der leidenden Seele und der Protest der von Arbeitslosigkeit bedrohten humanwissenschaftlichen Intelligenz in verschiedenen alternativen Bewegungen. Nachdem es in den Jahrzehnten davor gelungen war, den Protest des Proletariats gegen die Ausbeutung und Instrumentalisierung der menschlichen Arbeitskraft zu ihr fremden Zwecken ›mit Zuckerbrot und Peitsche‹ in den Dienst des Bestehenden zu stellen und das Proletariat in das System des Kapitals zu integrieren, heißt es nun, diesen neuen Protest zu integrieren und die Kräfte, die sich im Protest gegen das bestehende verschlachte Herrschafts- und Zwangsverhältnis kehren könnten, zu ideologischen Kräften zu formen, die ihren Protest durch Integration in das Bestehende und seine Transformation zu verwirklichen suchen, ohne dabei die schon erreichte Integration des Proletariats aufs Spiel zu setzen. Mit anderen Worten, das New Age zielt auf die Zwangsversöhnung der vom Kapital ausgebeuteten Springquellen des gesellschaftlichen Reichtums, der Natur und der menschlichen Arbeitskraft, mit dem sie ausbeutenden System des Kapitals ab. Praktisch läuft das darauf hinaus, den ›neuen sozialen Bewegungen‹, in denen sich Widerstand gegen die totale Nutzbarmachung, und Verwertung der Natur und die noch aus patriarchalischen Zeiten herrührende und für den kapitalistischen Produktionsprozess instrumentalisierte Schlechterstellung der Frauen artikulierte, eine Weltanschauung aufzuschwätzen, die es ihnen unter Beibehaltung der rebellischen Attitüde ermöglicht, einen Block mit der ›neuen Wirtschaft‹ (dem ›neuen Management‹), der modernen technischen Intelligenz (Kommunikations-, Informations- und Umwelttechnologie) den anwendungsbezogenen Humanwissenschaften und der ›neuen Theologie‹ einen Block zu bilden und gerade das kritische Denken, das die Tür aus dem ›Gefängnis der Hörigkeit‹ (Max Weber) ein Stück weit offenhält und den Ausblick auf ein Neues freigibt, das nicht die Modernisierung des Alten, sondern der Bruch mit der alten Herrschaft und Abhängigkeit ist, als »altes Denken« abzutun, das nicht mit dem »fortlaufenden kosmischen Prozess« (Capra 34), der »natürlichen Tendenz« oder dem »natürlichen Fluß der Dinge« übereinstimmt, so als sei ein für allemal entschieden, dass es aus dem ›Gefängnis‹ kein Entrinnen gebe könne. Um das zu erreichen, appellieren sämtliche Lehrer und Meister des New age an die in der Kälte des modernen gesellschaftlichen Verkehrs weitgehend unerfüllt bleibende Bedürfnisse nach zwangloser Unmittelbarkeit und angstloser Partizipation an einem Ganzen, in dem man ohne Angst verschieden sein kann (Adorno), und versprechen ihre Erfüllung im Gehorsam gegen den »fortlaufenden kosmischen Prozess«, der sich im »neuen Denken« nur zur Sprache bringe, das ›wahre Leben‹ im Falschen. Zugleich nutzen sie manipulativ die schon aus Kindheitserfahrungen der Ohnmacht und Hilflosigkeit herrührende und später durch das brutale Wertgesetz, das den Wert eines Menschen nahezu ausschließlich nach seiner ökonomischen Leistungsfähigkeit bemäßt, und durch die Erfahrung der Ohnmacht und Hilflosigkeit den ökonomischen ›Sachzwängen‹ und politischen Verhältnissen gegenüber immer wieder genährte und verstärkte Existenzangst, indem sie mit der Vernichtung drohen, wenn sich der Gehorsam gegenüber dem Selbstlauf der Dinge nicht einstellt. (s. dazu Theweileit). Sie versprechen also sowohl Befriedigungen negativer als auch solche positiver Art: negativ als Befreiung von Angst und Ohnmachtsgefühlen, positiv als Befriedigung der eigenen Wünsche nach Harmonie, Ganzheit, Sicherheit und schließlich auch nach Größe und

Stärke durch Teilhabe an einer höheren, gewaltigen, allumfassenden Macht. Schließlich lenken sie durch die dualistische Entgegenseitung, die alles, was nicht »neues Denken« ist und sich zum New Age bekennt, ohne Unterschied der feindlichen, zu überwindenden Weltanschauung zurechnet und diese für die diagnostizierte Krise und Existenzbedrohung verantwortlich macht, von der Realursache der Angst und des Ohnmachtsgefühls, den wirklichen materiellen Lebensverhältnissen und Sozialisationsbedingungen ab und bringen diejenigen, die auf diese Verschiebung der Ursache hereinfallen, dazu, ihre Kraft ausgerechnet für eine modernisierte und autoritärere Form derjenigen Verhältnisse einzusetzen, denen ihre Angst und ihr Ohnmachtsgefühl entspringt. Denn das »neue Denken« ist nicht die konkrete Negation des Alten, als das es sich in Szene setzt, sondern setzt das Alte, von dem es sich gleichwohl unterscheidet, in der grundlegenden Hinsicht fort, dass die Verdinglichung menschlicher Verhältnisse, verschlichte Herrschafts- und Abhängigkeitsverhältnisse, die Entfremdung des Menschen von seinen eigenen gesellschaftlichen Verhältnissen, vom anderen Menschen und sich selbst zur unabänderlichen Natur der Dinge erklärt. Es strebt nicht die Aufhebung solcher Herrschaftsverhältnisse an, sondern ihre Perfektionierung zum allumfassenden System und – das unterscheidet es in der Tat von den Theorien der frühbürgerlichen Emanzipationsbewegung – die Liquidierung der Idee individueller und kollektiver Selbstbestimmung und alles mit der verdinglichten und verdinglichenden Herrschaft Nicht-Identischen. Deshalb auch der Vorwurf an den dialektischen Materialismus von Marx, er sei zu einseitig auf Konflikt und (Klassen-)kampf ausgerichtet und vernachlässige die Dimension der Kooperation und des Ausgleichs zwischen den Gegensätzen. Denn auf grundlegende, strukturell angelegte Konflikte, Kämpfe und Antagonismen hinzuweisen, wie Marx es tut, erinnert daran, daß die bestehenden gesellschaftlichen Verhältnisse durch all ihre »naturwüchsigen« Veränderungen und Transformationen sachliche, durch den Tausch vermittelte und im Tausch sich verbergende Herrschaftsverhältnisse sind und bleiben, die Kooperation, die Capra bei Marx vernachlässigt wähnt, unter diesen Verhältnissen darum nicht die zwang- und angstfreie Kooperation und Kommunikation sein kann, die das Gegenbild zu antagonistischen Herrschaftsverhältnissen wäre, sondern selber eine von den sachlichen Herrschaftsverhältnissen erzwungene, von ihnen durchdrungene Kooperation ist, deren Befreiung aus dem Zwang – auch durch zum Konflikt und Kampf – noch aussteht. Weit davon entfernt, die Dimension der Kooperation zu vernachlässigen, geht es Marx gerade darum, die Kooperation aus den Zwängen verschlichter Herrschaft zu befreien und sie zu einer Angelegenheit der kommunikativen Vernunft freier Menschen und ihres freien, im Diskurs unter Gleichen sich bestimmenden Willens zu machen. Capra aber tut so, als existiere das Problem gar nicht. Indem er dem marx'schen dialektischen Materialismus vorwirft, er sei zu einseitig auf Konflikt und Klassenkampf orientiert und sehe nicht daß diese in einen größeren Zusammenhang von Kooperation eingebunden seien, lässt er die marx'sche Herrschafts- und Entfremdungskritik als etwas erscheinen, das im wesentlichen Resultat der angeblich einseitigen marx'schen Sichtweise, falsche Projektion sei und mit der wirklichen gesellschaftlichen Realität, dem »größeren Zusammenhang von Kooperation« nur wenig zu tun habe. Die Schlußfolgerung daraus kann nur lauten: Wenn also etwas zu verändern ist, um sich von den von der kritischen Theorie der Gesellschaft benannten und negativ bewerteten Sachverhalten und Problemen zu befreien, so ist das nicht die gesellschaftliche Realität, sondern die kritische Theorie. Sie müsse als eine besondere Form »alten« mechanistischen (materialistischen) Denkens mit diesem Denken aufgegeben werden und die neue Sichtweise des New Age und deren konstruktive Kritik ersetzt werden. Dann lösen sich die von der Kritischen Theorie genannten Probleme in der erkennbar werdenden Einheit der Gegensätze von selbst auf. Deutlicher kann, liest man diese Passage im Lichte der kritischen Theorie, kaum gesagt werden, dass der Protest der sozialen Bewegungen durch das New Age in absolutem Konformismus transformiert wird.

All das macht deutlich, dass das New-Age der Machtfrage nicht einfach nur ausweicht, wie

Pestalozzi meint. Wenn es sich über die Machtfrage ausschweigt, sie »für New Age einfach nicht existent« (51) ist, wie Pestalozzi zu recht feststellt, so geschieht das nicht deshalb, weil das New Age dieser Frage – etwa aus dem Gefühl der eigenen Schwäche – ausweichen möchte, sondern weil es sich so sehr mit den Herrschaftsverhältnissen identifiziert, daß ihm das Problematische von Herrschaftsverhältnissen gar nicht mehr zu Bewußtsein zu kommen scheint. Herrschaft ist für die New Age Ideologie eine »sachliche Notwendigkeit« und liegt in der »Natur der Dinge«, im »fortlaufenden kosmischen Prozess« begründet. Sie ist für sie die selbstverständliche unthematisierte Voraussetzung ihres Denkens und eben deshalb keine Frage. Als solche ist sie zwar überall zugegen, aber nicht als das, was sie ist, sondern – wie der Tauschwert der Ware – als scheinbares Moment von etwas anderem, das sie nicht ist: der Kooperation, des einigenden Bandes, das alles zusammenhält, der Systemintegration etc. Es reklamiert in systemtheoretischen Termini das illusorische Gemeinwesen, die allseitige Integration der Teile zu einem angeblich »lebendigen Ganzen« und die Notwenigkeit der Identität von Mikro- und Makrokosmos Einzelnen und Ganzen, so als sei dieses Ganze schon die Selbstvergesellschaftung freier Produzenten und als solches wirklich der Produzenten eigenes Ganzen und müsse es nicht erst noch werden, als sei die reklamierte Identität ohne verinnerlichte Unterwerfung und ohne die Beschädigung des lebendigen Bandes zum anderen Menschen und seine Ersetzung durch »kollektiven Narzißmus« (ohne erzwungene Rückbildung der »Objektlibido« zur sekundären narzißtischen Libido) zu haben. Durch diesen falschen Schein, der den herrschaftlichen, widersprüchlichen, unversöhnnten Charakter des Ganzen verleugnet und zudeckt, verhilft es diesem Ganzen zur fortwährenden Reproduktion und bietet denjenigen, die den Herrschaftsverhältnissen unterworfen und in ihnen benachteiligt sind, die passenden gesellschaftlich gültigen Rationalisierungen dafür an, sich selber in der Form scheinbarer Freiwilligkeit zu Subjekten ihrer Unterwerfung zu machen. Es ist damit im strengen Sinne Ideologie: falsches Bewußtsein, das für die Reproduktion der verschachtelten Herrschaftsverhältnisse und für Integration des Protestes in dieselben funktional ist und das seine Stütze in den kategorialen Verkehrungen der bürgerlichen Vergesellschaftung, dem objektiven, von der bürgerlichen Gesellschaft selbst hervorgebrachten Schein findet, der den Menschen den gesellschaftlichen Charakter der Arbeitsprodukte verkehrt als gegenständliche Eigenschaft und die gesellschaftliche Koordination ihrer Arbeiten als System von Sachzwängen mit seinen eigenen Erfordernissen und Gesetzen zurückspiegelt. Diesen Schein greift das New Age auf und verdoppelt es, wenn es den gesellschaftlichen Wandel zum Bestandteil des »kosmischen Prozesses« oder zum »natürlichen Fluß der Dinge« erklärt und den Prozess, der mit der erzwungenen realen Subsumtion der Arbeit unter das Kapital begonnen hat und heute sämtliche Lebensäußerungen erfaßt, dem »Selbstlauf der Dinge« zuschreibt, der im Resultat mit Zwangsläufigkeit die »Einheit der Gegensätze«, die Versöhnung hervorbringen wird.

Das New-Age-Ideologie stellt Kategorien für das Benennen und Denken der Verhältnisse bereit, die mit herrschaftlichen Interessen konform gehen. Zu dieser Konformität gehört, die Herrschaftsverhältnisse unter Anknüpfung an die realen Verkehrungen in der bürgerlichen Gesellschaft selbst als etwas anderes erscheinen zu lassen als das, was sie sind. Die Herrschaft will nicht gewußt werden. Die ihr Unterworfenen sollen sich selbstdurchsetzend zu Subjekten ihrer eigenen Unterordnung machen, sollen die Herrschaftsordnung von innen her in sich aufrichten und Herrschaft sie als die integrierende, Einheit gewährleistende Kraft erfahren, die den gesamten Makrokosmos sie selbst als Mikrokosmen zusammenhält und ohne deren Fehlen alles im Chaos unterging, sollen was die in der gesellschaftlichen Vermittlung sich verbergende Herrschaft, der Sachzwang, will, als Auftrag von Innen her, als innere Bestimmung, als Stimme ihres eigenen kollektiven Unbewußten erleben. Es geht dem New Age um diejenige Herrschaft, »unter der die Leute sagen: ›Wir haben es selber geschafft‹« (Ferguson nach Pestalozzi), sie folglich mit der Herrschaft so sehr identisch geworden sind, daß sie den herrschaftlichen Zwang vom eigenen Wollen nicht mehr unterscheiden können. Es geht mit den Worten von W.F. Haug (1993, 18) um »das Do-it-yourself der Ideologie, die

Praktizierung der Unterwerfung durch die Unterworfenen als reine Selbstunterstellung, die tätige Subjektivierung von Herrschaft durch deren Objekte» (Haug 1993, 18) Dazu liefert er die passende postmoderne Ideologie und deshalb ist bei ihm die Herrschafts- und Machtfrage nicht oder nur in verschobener Weise existent. Das Do-it-yourself der Ideologie, die ideologisch angeleitete Selbstunterstellung ist dann an ihrem Ziel, wenn die Objekte der Herrschaft diese bis zur Identität mit ihr verinnerlicht haben und sie in verfremdeter Gestalt, verklärt zum göttlichen oder kosmischen Geist, als »primäre Wirklichkeit und Urgrund allen Seins« (Capra 330) oder als ›Selbstorganisations-Dynamik des gesellschaftlichen und kosmischen Systems‹, die in ihnen selbst als die Dynamik ihres ›kollektiven Unbewußten‹ gegenwärtig ist, und ihre Nicht-Identität mit der herrschenden Ordnung, ihre Unversöhnlichkeit mit ihr, als ihren eigenen Fehler, ihr eigenes Versagen und ihre eigene Schuld erfahren; wenn der Protest gegen die Unversöhnlichkeit des Ganzen sich infolgedessen nicht mehr gegen die Herrschaft richtet, sondern verinnerlicht und zur Aufforderung an die protestierenden Individuen wird, in sich zu gehen, der ›Fehleinstellungen‹ und ›falschen Ansprüche‹ gewahr zu werden, die ihrer ursprünglichen Einheit mit der Selbstorganisationsdynamik im Wege stünden, und durch innere Läuterung zur ursprünglichen Identität des Mikrokosmos mit dem gesellschaftlichen Makrokosmos zurückzufinden. Die Suche nach den Ursachen der vermeintlichen Fehleinstellungen, die mit der Aufforderung zur inneren Läuterung und Umkehr regelmäßig ist, führt genau so regelmäßig zu der Feststellung, daß ›falsches Denken‹, das der eigenen Wahrheit und der Selbstorganisationsdynamik des kosmischen Systems, entfremdet ist, zur inneren Zerrissenheit der betreffenden Menschen und zur »Disharmonie mit der kosmischen Ordnung« (342) führt, woraus wiederum Mißerfolge, Unfälle, seelische Leiden, negativer Stress und Krankheiten resultieren sollen. Weil Herrschaft dem kosmischen Sein, der Ordnung der Natur selbst innewohnend gedacht wird, verbindet sich diese Auffassung dann meistens mit der weitergehenden Pseudoerklärung, die Existenz und Verbreitung dieses ›falschen Denkens‹ sei Resultat der Entwurzelung ihres Intellekts, seiner Entfremdung von den Archetypen des kollektiven Unbewußten, die ihrerseits wiederum eine Folge der Verhaustierung und Denaturierung der Menschen durch die Zivilisation oder kultureller oder rassischer Vermischungen oder beidem sei. Die ideologische Kehre ist damit vollzogen: Leiden, seelische Verletzungen, Krankheiten etc. werden nun nicht mehr den realen gesellschaftlichen Verhältnissen zugerechnet, sondern dem ›falschen, entwurzelten, bodenlosen, der Intuition entfremdeten Intellekt‹. Der Protest richtet sich nicht mehr gegen die (Herrschafts-)verhältnisse, sondern stattdessen gegen das ob seiner Einseitigkeit entwurzelte, bindungs- und gefühllose, lebensfeindliche rationale Denken. Nicht die Verhältnisse müssen andere werden, sondern die leidenden Menschen müssen sich von eben diesem Denken und gegebenenfalls von denjenigen befreien, die von ihm nicht lassen können. Tun sie das nicht, sind sie an dem Negativen, das ihnen geschieht, selber schuld. Aus dem Aufstand ist die seelische Erneuerung, aus der Forderung nach realer Befreiung vom herrschaftlichen Zwang die innere Befreiung und Identifikation mit dem Zwang, aus dem Kampf gegen die reale gesellschaftliche Verdinglichung und gegen ungerechte Verhältnisse ein Kampf gegen das verdinglichende, lebensfeindliche Denken und gegen die damit verbundene Zersetzung der Einheit/ Identität. In der Capras Version des New Age nimmt die von ihm so genannte mechanistische Weltanschauung die Rolle dieses lebensfeindlichen Denkens ein, in anderen das sogenannte Judäochristentum, dessen letzter Abkömmling der Kommunismus ist. Statt gegen die wirklichen Herrschaftsverhältnisse wird der Protest gegen die mechanistische Weltanschauung, die Reflexionsform der liberalen, zu Ende gehenden Phase des Kapitalismus gerichtet und dieses Denken zu dem Hauptübel erklärt, von dem sich die Menschen durch Selbstbesinnung auf ihr ›wahres Selbst‹ befreien müssen, wenn der Übergang zur ›schönen neuen Welt‹ des weltumspannenden, total integrierten System des Kapitals gelingen soll; und das betrifft insbesondere die mit diesem Denken verschwisterten Ideen der individuellen Selbstbestimmung, Gleichheit und selbstbestimmten Vergesellschaftung. Der Kampf der Weltanschauungen, der Kampf um die Befreiung von diesem

mechanistischen Denken und den damit verschwisterten Ideen der Aufklärung dient als Rationalisierung für die Integration in *dieses* Neue, das, genau besehen, doch das Alte bleibt - »die Fortdauer der Vorgeschichte -, aber [...] als ein anderes, Ungeahntes, alle Bereitschaft Übersteigendes sich verwirklicht, getreuer Schatten der sich entfaltenden Produktivkräfte.« (MM. 315) Die Schriften namhafter New-Age-Experten sind voll von Äußerungen, die das belegen. All überall hört man dort den Ruf nach »Intensivierung der Führung«, nach größeren, stärkeren Führerpersönlichkeiten«, nach dem »Fürsten der ökologischen Wende«, nach den »wahren Führern«, welche die Bedürfnisse der Masse vergeistigen und sie lenken können, ohne daß sie das Gefühl gelenkt zu werden. Man weiß auch sehr genau, wie diese ›echten Führungspersönlichkeiten‹ sein werden. Es sind Manager und Unternehmer. Ausgerechnet sie gelten, als seien sie nicht gerade beispielhaft für ›das Alte als ein anderes‹, als ›die neuen, gewaltlosen Agenten der Veränderung‹, als »die geistig aufgeschlossene Gruppe in der Gesellschaft«, die herausgefordert ist, »aus der geistigen Krise des Menschen und der westlichen Industriegesellschaft herauszuführen.« (Pestalozzi 54 ff) Ihnen empfehlen New-Age-Experten als Mittel zur Intensivierung der Führung und der Maximierung des Profits, ›Menschlichkeit‹ zu praktizieren, d. h. »eine Unternehmensphilosophie [...], durch die sich jeder Mitarbeiter als Mensch geachtet fühlt« (Friebe, nach Pestalozzi, 29), unabhängig vom sozialen Status und vom Inhalt seiner Arbeit. Denn »Menschlichkeit gewinnt«, »wer dazu kommt, jeden Menschen zu achten, der fördert automatisch [...] die Einsatzbereitschaft seiner Mitarbeiter.« (Friebe, a.a.O. 30) Als Komplement dazu erwarten dieselben Experten von den Lohnabhängigen, daß sie das »innere Menschsein« als »die fundamentale Gemeinsamkeit« erkennen, die »auf einer anderen Ebene« liegt als die ›Äußerlichkeiten‹ wie Beruf, Einkommen, Machtbefugnisse, Vermögen, sozialer Status etc. und deshalb auch von ihnen nicht tangiert wird. Sie sollen sich soweit wie möglich von ihrem Ego, dem ›kleinen abgetrennten Selbst‹, das sich mit den Äußerlichkeiten identifiziert und die Ursache der Werturteile über sie ist, soweit wie möglich lösen, weil ihnen dann aufgeht, »daß in jeder menschlichen Art von Tätigkeit ein Sinn gefunden [...] werden kann« und »erst die Arbeit« - die abstrakte, austauschbare, dem Produzenten entfremdete Arbeit - »ein vollkommenes Leben ausmacht« (nach Ferguson, nach Pestalozzi, 48f.) Beides zusammen erst, die Fiktion der abhängig Beschäftigten, dass ihr Menschsein etwas Innerliches sei, das mit wirklichen gesellschaftlichen Verhältnissen und ihrem tatsächlichen Sein in diesen Verhältnissen nichts zu tun habe, sondern auf einer anderen Ebene jenseits all dessen liege, und die tägliche Bekräftigung dieser Fiktion durch die praktizierte Menschlichkeit des Managements, die die Menschenwürde der lohnabhängig Beschäftigten zur Funktion von Betriebserfordernissen herabwürdigt, wenig kosten und viel Gewinn abwerfen soll, sichert die Einheit des Gegensatzes von Management und Gemanagten, Kapital und Lohnarbeit, von Herrschaft und Beherrschten, auf deren ideologische Absicherung es dem New Age ankommt. Wer diese Einheit »vollkommenen Lebens« als einen zur gesellschaftlichen Realität gewordenen Lug und Trug durchschaut, sich das mit der ›Macht des Faktischen‹ ausgestattete Trugbild des menschlichen Umgangs, das die absolute Gleichgültigkeit gegen den wirklichen Mitmenschen und seiner tatsächlichen Lebensnot zum »inneren Menschsein« verkehrt, nicht als verwirklichte Menschlichkeit einreden läßt, sondern sich seiner Herrschaft sichernden und vertiefenden Funktion in einem Ganzen bewußt bleibt, das als Zwangseinheit von vermittelnder Herrschaft und Knechtschaft, Macht und Ohnmacht fortduert, wer darum seine Teilnahme an einem solchen ›einheitlichen Ganzen‹ nicht als das ›vollendete Leben‹ erfährt, sich in ihm nicht wohl fühlt und sich mit ihm nicht in dem Maße zu identifizieren vermag, wie das bei all der inszenierten Menschlichkeit des Managements von ihm erwartet wird, wer seine reale Ohnmacht und Bedeutungslosigkeit wahrnimmt und ob dieser Wahrnehmung Angst verspürt, die ihm das Herz rasen und den Mund trocken werden läßt und sich trotzdem von seiner eigenen Ohnmacht und der Macht der andren nicht dumm machen läßt, wer sich nicht wie der autoritäre Masochist im ›Gehäuse der Hörigkeit‹ einrichtet, das Gefängnis zur heilen ganzen Welt erklärt und die Hörigkeit zu lieben lernt, sondern bei der Wahrheit bleibt, den Wunsch

nach der Freiheit und die damit die Bereitschaft wachhält, das Gehäuse aufzubrechen, auch wenn dadurch das Überleben im Gehäuse der Hörigkeit mit Schwierigkeiten verbunden ist, die der autoritäre Masochist nicht mehr kennt, dem wird von den New Age Experten bedeutet, er sei an seinen Schwierigkeiten und ›Symptomen‹ ganz allein selber schuld. Es sei sein falsches Bewußtsein, nicht aber irgendetwas in der wirklichen gesellschaftlichen Welt, das ihm Probleme bereite; es liege an ihm, seine Wahrnehmungsweise der Wirklichkeit zu ändern und dadurch seine Lebenstauglichkeit und Fitness für die Welt zu erhöhen. Diesen Vorgang nennen sie ›persönliche Transformation‹ und bieten dafür ihre Hilfe an, eine Hilfe besonderer Art freilich. Sie definiert die Situation von vornherein so, dass das ›Gehäuse der Hörigkeit‹ zur ganzen Welt und die darin geltenden Zwangsgesetze zu unabänderlichen kosmischen Notwendigkeiten werden und lässt nur die (falsche) Alternative zwischen totaler Anpassung, die liquidiert oder umwandelt, was sich gegen die angeblichen kosmischen Notwendigkeiten sperrt und die Menschen dazu bringt, auch noch die eigene Gefangenschaft lieben zu lernen, oder der Selbstzerstörung infolge der bleibenden Nichtidentität mit dem großen kosmischen Selbst. Auf der Grundlage dieser Situationsdefinition wird dann Rettung vor der Selbstzerstörung durch ›persönliche Transformation‹ versprochen, deren wesentliches Merkmal darin besteht, dass sich die Menschen von allem loslösen (desidentifizieren), das sie zu voneinander und vom abstrakten Ganzen verschiedenen Wesen macht, das lebendige Band zum Mitmenschen, Mitwelt und zu sich selbst als einem leiblichen differenten Selbst kappen und diese Loslösung dann zur ›wahren Befreiung‹ und ›wirklichen Selbstfindung‹ und in eins damit das abstrakte, von allem abgelöste, individualitätslose Selbst, die reine abstrakte Negation, die keinerlei Inhalt hat, sondern nur noch bloßer abstrakter Bezugspunkt für Tätigkeiten ist, die von den betreffenden Menschen als ihnen äußerlich erfahren werden, zum eigentlichen ›kosmischen Selbst‹ und ›absolutem Geist‹ verklären. Die ›persönliche Transformation‹ verkehrt die reale gesellschaftliche Entfremdung des Produzenten vom Produkt, von seiner produktiven Tätigkeit, seinem Leib und vom anderen Menschen, durch die ihm die von ihm produzierte Welt als ein ihm fremdes Wesen, eine von ihm unabhängige Macht, seine eigene produktive Tätigkeit als eine ihm nicht angehörige Tätigkeit, sein Leib als eine bloße Teilapparatur in einer größeren, sich selbst steuernden Gesamtapparatur, zu deren Funktionieren er in eine kontemplative Attitüde gerät, und der andere Mensch als eben solch eine Apparatur und als bloßes Instrument gegenübertritt; verkehrt die Verdinglichung der gesellschaftlichen Kraft des Menschen, die den Menschen zu einem ohnmächtigen, seiner gesellschaftlichen Kraft entfremdeten Wesen macht, das sich nur jenseits seiner gesellschaftlichen Tätigkeit bei sich und in dieser Tätigkeit außer sich fühlt, in ein Positivum und richtet die Individuen so zu, dass sie den in Positive verkehrten Zumutungen der realen gesellschaftlichen Entfremdung entsprechen. »Die Eigenschaften von der echten Freundschaft bis zum hysterischen Wutanfall, werden bedienbar, bis sie schließlich ganz in ihrem situationsgerechten Einsatz aufgehen. Mit ihrer Mobilisierung verändern sie sich. Sie bleiben nur noch als leichte, starre und leere Hülsen von Regungen zurück, beliebig transportabler Stoff, eigenen Zuges bar. Sie sind nicht mehr Subjekt, sondern das Subjekt richtet sich auf sie als sein in wendiges Objekt. In ihrer grenzenlosen Gefügigkeit gegens Ich sind sie diesem zugleich entfremdet: als ganz passive nähren sie es nicht länger.« (Adorno, MM 309) Von dem autonomen Subjekt des Liberalismus, das den Anspruch hatte, sich selbst und seine Verhältnisse aus eigener Kraft zu bestimmen, bleibt durch diese Transformation nichts als ein gegen jeden besonderen Inhalt gleichgültiger, beziehungsloser, vollständig auf sich selbst zurückgeworfener ›Mensch ohne Eigenschaften‹ und ohne menschliche Regungen, ein leeres Selbst, das nur noch als abstrakter Bezugspunkt verobjektivierter, verschlachter Fähigkeiten fungiert, die in beliebig austauschbarer Arbeit einsetzbar sind. Er ist für das New Age derjenige Menschentypus, der entsprechend der ›Naturgesetzlichkeit kultureller Dynamiken‹ aus der ›heutigen Krise‹, die ›eine Wendezzeit für Individuen, für unsere Gesellschaft und Zivilisation und für das planetare Ökosystem darstellt‹ (29), als der ›neue Mensch‹ der ›neuen Zeit‹ mit Notwendigkeit hervorgehen wird. Daran ist nicht die Voraussage als

solche zu kritisieren, wohl aber die Affirmation und Verklärung des neuen Menschentypus und die Berufung auf die angebliche ›naturgesetzliche Rhythmen der kulturelle Evolution‹. Die Naturgesetzlichkeit gesellschaftlicher Transformationen ist und bleibt Ideologie, solange sie wie im New Age üblich, als unveränderliche kosmische Naturgegebenheit hypostasiert wird. Dagegen ist die Naturgesetzlichkeit real als eine Gesetzlichkeit ›zweiter Natur‹, »als Bewegungsgesetz der bewußtlosen Gesellschaft« (ND, 327) des Kapitals, die das Fressen und Gefressenwerden der bewußtlosen Natur fortsetzt. Wird der ›naturgesetzliche Rhythmus‹, auf den sich Capra und andere New Age Ideologen sich berufen, so verstanden, nämlich als eine, sich aus dem aufhebbaren Bewegungsgesetzes dieser bewußtlosen Gesellschaft ergebende Notwendigkeit, dann spricht wenig gegen die Voraussage eines neuen Menschentypus. Denn konstitutiv für diese Gesellschaft ist ja, dass die Vergesellschaftung der Produzenten sich in ihr bewußtlos und ex post über das Medium des Tauschwerts vollzieht und dieser als Eigenschaft der Dinge an sich, als ihr Wert reflektiert wird, also letztendlich ihr eigenes gesellschaftliches Verhältnis den Produzenten als eine dingliche Eigenschaft erscheint. Konstitutiv für dieses Gesellschaft in ihrer vollen Entfaltung ist ferner, dass der abstrakte Tauschwert nicht bloßes Medium der Vergesellschaftung unabhängiger Privatproduzenten bleibt, sondern sich die Produktion selber als Mittel seiner eigenen Verwertung unterordnet und sich damit zu einem gewissermaßen ›automatischen Subjekt‹ verselbständigt. Zu dessen Bewegungsgesetz gehört, dass es sich in einem langwierigen und noch nicht abgeschlossenen gesellschaftlichen Transformationsprozess, der mit Verwandlung von Arbeitskraft in Ware begann, nach und nach unerbittlich aller menschlichen Regungen und aller Momente menschlicher und zwischenmenschlicher Unmittelbarkeit bemächtigt und nach seinem Konstitutionsprinzip als abrufbare warenförmige Dienstleistungen neu setzt. Alle menschlichen Regungen und Momente menschlicher und zwischenmenschlicher Unmittelbarkeit werden damit in etwas dem Menschen Äußeres, von ihnen auf Abruf Herstellbares, Dinghaftes, in ›Anhängsel der Maschinerie‹ umgewandelt, und je mehr das der Fall ist, um so weniger bleibt noch für das lebendige Subjekt. Es wird zum depersonalisierten (empfindungslosen, regungslosen, teilnahmslosen) Zeugen des Funktionierens seiner eigenen verschachtelten Fähigkeiten im Verwertungsprozess des Kapitals, ein Selbst ohne individuelles Selbst. Alle reproduzieren, wenn die warenförmige Vergesellschaftung sich erst einmal aller unmittelbaren menschlichen und zwischenmenschlichen Regungen bemächtigt hat, unaufhörlich einen Funktionszusammenhang der sie, die selbstdärfte, selbstbestimmt die Produktion und Reproduktion ihres regelnden Produzenten sein könnten, zu bloßen Trägern verschachtelter, objektivierter Fähigkeiten und in dieser Eigenschaft zu Anhängseln der großen Maschinerie und den verbleibenden Rest zum ohnmächtigen »transpersonalen Zeugen« des Funktionierens dieser Fähigkeiten macht. Sie reproduzieren einen Funktionszusammenhang<sup>1</sup>, in dem, wie Adorno sagt, ›das Ich [...] den ganzen Menschen als seine Apparatur bewußt in den Dienst nimmt‹ und bei dieser Umorganisation »soviel von sich an das Ich als Betriebsmittel abgibt, daß es ganz abstrakt, bloßer Bezugspunkt wird« (MM 309) »Selbsterhaltung verliert ihr Selbst«. (ibd.) Damit ist die New-Age-Ideologie des »neuen Menschen« getroffen. Deren Vorwürfe gegen das alte, dualistische Menschenbild, daß es den Menschen in materiellen Geist und geistlichen Materie aufspalte, dadurch die Versöhnung des menschlichen Geistes mit der Natur von vornherein für unmöglich erklären und das Verhältnis des Geistes zur Natur nur als Herrschafts- und Unterdrückungsverhältnis fassen kann mit verheerenden Konsequenzen für die Natur und rückwirkend auch für die menschliche Gattung kann die kritische Theorie ihr, ohne darum das undialektische dualistische Weltbild für richtig und die Kritik daran in jedem Fall für falsch zu erklären, zurückgeben, indem sie zeigt, daß ihr »neuer Mensch« sich des Dualismus zwischen Allgemeinen (Geist, verselbständigte Abstraktionen) und individuell Besonderen nur auf

---

<sup>1</sup> Capra erklärt diesen Funktionszusammenhang in bewußter Verkehrung zum »lebendes System«

Kosten des Individuell-Besonderen entledigt. Er ist der Mensch, der um der abstrakten Identität, der nackten Selbsterhaltung in der warenförmigen Totalität willen das individuelle Selbst geopfert und diese Selbstaufgabe zur Tugend und zu seiner Stärke erklärt, der völlig flexible und zugleich autoritär auf heteronome Sachzwänge fixierte, ihnen bedingungslos gehorsame Mensch, die selbstlose und um den Preis des individuellen Selbst in der warenförmigen Totalität reibungslos funktionierende abstrakte Identität. Er steht nicht für eine befreite Welt, in der die Menschen ohne Angst verschieden sein können, sondern für eine Welt, in der sie unter dem Druck des Allgemeinen alle individuelle Verschiedenheit preisgegeben haben, bzw. alle Verschiedenheiten nur verschiedene Erscheinungsweisen oder Funktionen desselben abstrakten Prinzips, des (Tausch-)Werts des Ware geworden, der durch die Verschiedenheit hindurch als Spiegelung des eigenen Werts genossen wird. Das »kosmisches Selbst«, des »neuen Menschen«, die heraufdämmernde All-Einheit ist »nicht die Versöhnung des Allgemeinen und Besonderen, sondern das Allgemeine als Absolutes, in dem das Besondere verschwindet.« (90f) Sie ist nicht die Aufhebung der Herrschaft des instrumentellen mechanistischen Denkens über die Natur, sondern nur ihre konsequente Vollendung, indem unter dem wachsenden Druck sachlicher Herrschaftsverhältnisse das mit ihnen Nicht-Identischen zum unbedeutenden, verschwindenden Moment wird. Damit löst sich der reale gesellschaftliche Dualismus auf; er verwandelt sich in die totale Herrschaft der einen Seite des Gegensatzpaars über die andere, des Kapitals und seiner Funktionen über die lebendige Arbeit, der abstrakten, identischen Arbeit über die konkrete, Gebrauchswerte schaffende Arbeit, des verselbständigte Geistes über die lebendige Natur, die unter seiner Herrschaft zum bloßen unterschiedslosen Stoff seiner vielgestaltigen Materialisierung wird. (Fußnote 1: Adornos Satz über die Funktion von Übertreibungen, 2: Adornos Behauptung, dass diese Identität niemals vollständig gelingt, sich ihr auch immer das Moment der Inszenierung beigesellt.)

Sofern also das New Age nichts anderes sagen will, als dass das Bewegungsgesetz kapitalistischen Gesellschaft diesen neuen, flexiblen und gleichzeitig autoritär fixierten Menschen mit Notwendigkeit hervorbringt, ist das nicht zu beanstanden. Wohl aber ist dann immer noch die ideologische Überhöhung und Affirmation des »neuen Menschen« zu kritisieren. Ihr liegt stereotyped Schwarz-Weiß-Denken zugrunde, das, ohne an der Durchdringung und Bearbeitung eines Gedankens interessiert zu sein, von jedem Gedanken, der in der »Neuzeit« je gedacht worden ist, nur wissen will, wohin er gehört: ob in Töpfchen des »neuen« oder ins Kröpfchen des »alten Denkens«. Ist die Zuordnung getroffen, ist die Arbeit für »neue Denker« wie Capra getan. Er weiß, wohin der jeweilige Gedanke und seine Träger gehören, ob ins eigene Lager oder ins Lager der Gegner/Feinde. Er hat Freund und Feind bestimmt und kann seine Leser entsprechend einstellen. Darauf scheint es ihm anzukommen. Dabei ist die Kategorie des »alten Denkens« nicht mehr als eine Restkategorie. Was nicht dem Paradigma des »Systembilds des Lebens« sich fügt, erst recht aber, was darüber hinaus Kritik an diesem »Bild« üben könnte, wird allein schon deshalb als »altes«, überholtes Denken und als eine Denkweise – beide Bedeutungen sind in dem Begriff des »alten« ungeschieden ineinander -, die über das Vergangene und das gegenwärtig Gegebene nicht hinausdenken kann, abqualifiziert. Etwas Drittes lässt der dualistische Gegensatz von »neuem« und »alten« Denken, in dem die neuen Denker sich bewegen, die doch allesamt über das dualistische Denken hinaus gekommen sein wollen, nicht zu. Das führt zu merkwürdigen Konsequenzen, daß Theorien, die sehr verschieden oder völlig unvereinbar miteinander sind wie etwa der Behaviorismus oder die Psychoanalyse, oder sogar Theorien, von denen sich die eine explizit als Widerlegung und Kritik der anderen versteht, und schließlich auch Theorien, die durchaus den Anspruch erheben, über das Vergangene, das wie ein Alp auf den Gehirnen der Lebenden lastet, hinauszudenken und gerade deswegen das organistische »Systembild des Lebens«, in dem sie im Gegensatz zu Capra nicht ein Vorbild, sondern nur das Bild einer dumpfen, vernunftlosen Seinsform erblicken, von der sich das gesellschaftliche Zusammenleben der Menschen zu emanzipieren hat (Horkheimer 4, 205) und die nicht

minder heftig als Capra und andere »neue Denker« den Cartesianischen Dualismus von Denken und Sein als eine entwickelte Form »instrumenteller Vernunft« kritisieren, sich allesamt trotz ihrer Heterogenität, Unvereinbarkeit und ihrer mit dieser Zuordnung unvereinbaren Geltungsansprüche im Tröpfchen »altes Denken« wiederfinden, ohne daß je ihre ganz anderen Geltungsansprüche diskutiert worden wären. So finden sich z.B. die klassischen ökonomischen Lehren und die Marxsche Kritik der politischen Ökonomie, die sich als Widerlegung und Ideologiekritik dieser klassischen Lehren versteht und den Anspruch erhebt, Neues zu denken, mit den klassischen Lehren zusammen im Tröpfchen wieder. Dasselbe gilt für die Kritische Theorie der Gesellschaft. Obwohl diese lange vor Capra den der traditionellen Fachwissenschaft zugrunde liegenden cartesianischen Dualismus von Denken und Sein, Subjekt und Objekt kritisiert und von dieser Erkenntnisweise ihre eigene historisch-materialistische und dialektische unterschieden hatte, findet sie sich, weil Capra dafür keinen Sinn hat und in seinem monistischen Systembild des Lebens die reale historische Dialektik ausgeblendet ist, ohne weitere Diskussion zusammen mit den »traditionellen Theorien« im selben Tröpfchen wieder. Schließlich, um ein letztes Beispiel zu nennen, finden sich auch die behavioristische Psychologie und die Psychoanalyse darin wieder; und das obgleich die kritische Version der Psychoanalyse die behavioristische Psychologie längst vor Capra als Psychologie ohne Bewußtsein kritisiert und ihr vorgehalten hat, den Menschen einem Mechanismus angleichen und damit unausgesprochen einen gesellschaftlichen Zustand zu bekräftigen, in dem die Menschen zusehends zum Anhängsel der Maschinerie werden, und obgleich Freud alles andere als ein ontologischer Dualist im Sinne Descartes gewesen ist, weil er den Geist gerade nicht wie Descartes als eine vom Leib unabhängige, andere Substanz postulierte, sondern ihn unlösbar an die leibliche Libido bindet, ohne deren Umwandlung, die in der ganzen bisherigen Geschichte dem herrschaftlichen Zugriff ausgesetzt war, kein Geist/keine Kultur möglich ist. Dagegen findet sich die autoritäre Lehre von den Archetypen des kollektiven Unbewußten, die im Unterschied zur Psychoanalyse Freuds einen – wenn auch verleugneten – ontologischen Dualismus von chaotischer Triebnatur und autonomen geistigen Gegenwillen postuliert<sup>2</sup> und, statt den Blick auf neue, bessere Möglichkeiten zu richten, mit ihrer Ablehnung der liberalen Phase der kapitalistischen Gesellschaft und der »handstreichartigen Besetzung des kollektiven Standpunktes nur den regressiven Umschlag zur Instaurierung der hierarchischen Gemeinschaft als eines Positiven« und Konformität »mit einer blinden Gesellschaft gleichsam von Kastrierten und Kopflosen« vorbereitet, im Töpfchen wieder. Nicht einmal der Antisemitismus und die Liaison Jungs mit dem Nazifaschismus kann bei Capra Zweifel an dieser Zuordnung wecken oder ihn dazu bewegen, sein dichotomes Zuordnungsschema aufzugeben und differenziertere Überlegungen anzustellen. Ebenso finden sich Theorien, die den vernunftlosen Organismus als eine natürlich wachsende und vergehende Einheit zum Vorbild für die Gesellschaft machen und von dieser Vorstellung ausgehend den Umschlag von vermittelter Herrschaft in unmittelbare persönliche Herrschaft und Abhängigkeit vorbereiten, bei Capra im Töpfchen des Neuen wieder, obgleich das Bild des Organismus als

---

<sup>2</sup> s. dazu meine Ausführungen in H. Gess (1994), Vom Faschismus zum Neuen Denken. C.G. Jungs Theorie im Wandel der Zeit C.G. Jung (50 ff.) und ders. C.G. Jung und die faschistische »Weltanschauung«. Rassenpsychologie und Antisemitismus, in: Widerspruch 32, 1996.

C. G. Jung schreibt: »Die biologischen Triebe, [...] stoßen nicht nur gegen eine äußere, sondern auch gegen eine innere Schranke. Dasselbe psychische System, das einerseits auf der Konkupiszenz der Triebe beruht, gründet sich andererseits auf einen Gegenwillen, der mindestens ebenso stark ist wie der biologische Trieb«, nämlich den »Willen zur Verdrängung und Unterdrückung der natürlichen, [...] genauer gesagt der Vorherrschaft und Unkoordiniertheit derselben«. Er »stammt [...] aus der geistigen Quelle, d.h. aus numinosen, psychischen Bildern.« (Jung 1912, G.W. 10, 308)

Vorbild für den Gesellschaftsaufbau doch mit keinem Deut über das vergangene Alte hinausgeht, sondern bekanntermaßen schon seit Menenius Agrippa für die ideologische Legitimation der Herrschaft des Menschen über den Menschen benutzt wird, von der sich individuell und gesellschaftlich zu emanzipieren gerade das Neue wäre, das noch aussteht. Diese groteske Zusammenstellung, die Unvereinbares zusammenwirft und ausgerechnet solche Theorien, die den Aberglauben an die Vergangenheit, der ›wie ein Alp auf dem Gehirne der Lebenden lastet‹ (Marx, MEW 8, 115), wiedererwecken wollen, um »Autorität à tout prix« (Jung) zu instaurieren und die Äußerung des emanzipatorischen und allgemeineren Interesses zum Vorteil des exklusiveren Interesses als Attentat auf das ›gesellschaftliche Zusammenleben‹ und den ›kosmischen Organismus‹ brandmarken zu können, zu »neuem Denken« erklärt und umgekehrt gerade auch solche Theorien, die im Blick auf neue, bessere Möglichkeiten die vorhandenen Zustände kritisieren und dadurch die Tür zur besseren, selbstbestimmten Praxis einen Spalt breit offen halten, als »altes Denken« abtut, zeigt nicht nur, dass die schlichte Dichotomie, mit der Capra operiert, völlig unzureichend ist, und das bloß zuordnende Denken, das von jedem Phänomen zu wissen vorgibt, wo es hingehört, und von keinem, wie es beschaffen ist, an der Sache vorbeigeht, sondern auch, dass die Kategorien des »neuen« und des »alten«, die Capra zur Klassifizierung benutzt, mehrdeutig ist.

## 2. Das Gegensätzliche Verständnis vom »Neuen« in der kritischen Theorie und im New Age. Transformation und Revolution

Als »neu« kann man einen zukünftigen Zustand bezeichnen, der sich der sich aus der Selbstbewegung der kapitalistischen Gesellschaft nach ihrem eigenen immanenten Bewegungsgesetz von selbst ergibt und als »Wendezeit« dementsprechend die Transformation dieser Gesellschaft aus einer veralteten Form in eine modernere, fortschrittlichere Form derselben, einen Vorgang der gesellschaftlichen Umwälzung, der bewirkt, ›was auch ohne Spontaneität und die stets erneute Anstrengung der Freiheit‹ (Horkheimer 5, 307) eintritt: nämlich dass die Naturbeherrschung ins Unangemessene anwächst, die Ausbeutung zum universalen Verhängnis wird und die gesellschaftlichen Verhältnisse zum ›stählernen Gehäuse der Hörigkeit‹ sich verfestigen, in dem die Einzelnen zu bloßen Reaktionszentren herabgewürdigt sind, die gewissermaßen ›freiwillig‹ auf alles ansprechen, was der Sachzwang des Warenverkehrs ihnen diktiert. »Neues Denken« ist danach eine Denkweise, die dem Zwangsfortschritt der bürgerlichen Gesellschaft das Wort redet, und dem, was aus der Selbstbewegung der bürgerlichen ohnehin hervorgeht, und nur in diesem Sinne notwendig und neu ist, Beistand leistet. Es hat begriffen oder ahnt als Geist vom gleichen Geist ›instinkтив‹, dass das Kapital nicht existieren kann, »ohne die Produktionsinstrumente, also die Produktionsverhältnisse, also sämtliche gesellschaftlichen Verhältnisse fortwährend zu revolutionieren (Marx, Frühschriften 528), und nimmt deshalb um der bestehenden Herrschaft willen stets für die ›Revolution des Kapitals‹ und gegen Verhältnisse und Denkweisen Stellung, die dabei drauf gehen oder damit unvereinbar sind. Sein kategorischer Imperativ lautet: Bekenne dich zur Moral der Zukunft. Seine Moralauffassung ist demzufolge historizistisch: »Eine moralische Kritik des zukünftigen Zustandes ist unmöglich«, weil dieser Zustand für dieses Denken selber »der moralische Maßstab aller Dinge« (Popper 1958, 252) ist. Es kritisiert den Zustand, den die kapitalistische Gesellschaft in ihrem Selbstlauf hinter sich lässt, als veraltet, überholt, als Fessellung der produktiven Kräfte und feiert die neue Formation des Immergleichen als notwendige Befreiung der Kräfte aus der Fessellung durch überholte Verhältnisse und Denkweisen, ohne freilich das Bewußtsein dafür zu wecken, dass die Freisetzung der Kräfte zugleich ihre Einbindung in eine abstraktere und auf andere Weise zwingendere Form desselben

Herrschaftsverhältnisses ist.<sup>3</sup> Umgekehrt ist für solches Denken typisch, dass es die Revolte gegen dieses Herrschaftsverhältnis im Sinne seines ›kategorischen Imperativs‹ als Mittel zur Verewigung eben jenes Herrschaftsverhältnisses benutzt, durch das sie hervorgerufen wird und gegen das sie sich richtet. »Zivilisation als rationalisierte Irrationalität integriert die Revolte der Natur als ein weiteres Mittel oder Instrument.« (Horkheimer 6, 107) Horkheimer nennt dieses Verständnis des Neuen und gesellschaftliche Umwälzungen, die auf einen Fortschritt in diesem Sinne abzielen, ›bürgerlich‹. Das Denken, das solchem Fortschritt Beistand leistet, und die dazugehörige historizistische oder futuristische Moralauffassung heißt er bürgerliches Fortschrittsdenken. Ich werde es im folgenden im Unterschied zur kritischen Form neuen Denkens (s. u.) affirmatives neues Denken oder affirmatives Fortschrittsdenken nennen. Für es ist charakteristisch, dass es »vorbestimmte Entwicklungen abzukürzen« sucht. Die Kenntnis der historischen Gesetze, die den Ablauf der Gesellschaftsformen regeln, soll »die Revolution mildern« und »einen Prozeß abkürzen, der sich selbsttätig, gleichsam natürlich vollzieht.« (Horkheimer 5, 307) Das wird besonders deutlich an politischen Leitsatz von Comte, den Horkheimer wie folgt zitiert: »Es ist ein großer Unterschied, ob man dem Gang der Geschichte einfach folgt, ohne sich darüber Rechenschaft zu geben, oder mit Einsicht in die ursächlichen Verhältnisse. Die geschichtlichen Änderungen greifen im ersten wie im zweiten Fall Platz, aber sie lassen länger auf sich warten, und sie geschehen vor allem nur, nachdem sie, je nach ihrer Art und Bedeutung, die Gesellschaft erst entsprechend verhängnisvoll erschüttert haben.« (Comte zit. nach Horkheimer 5, 306f.) So dachten freilich nicht nur, auch das stellt Horkheimer sehr deutlich heraus, bürgerliche Denker, sondern seit der Weimarer Republik häufig und zunehmend auch die Kräfte des Widerstandes gegen den in Umwälzungskrisen, die sich zu Existenzkrisen auswuchsen, fort taumelnden Kapitalismus. Je mehr diese Kräfte von der Krise des Kapitalismus selbst ergriffen und durch Spaltungen geschwächt wurden, je mehr auf der einen Seite der Spaltung infolge von Anpassungstendenzen das kritische Bewußtsein der gesellschaftlichen Verhältnisse zugunsten angepaster Realitätsnähe nachließ und auf der anderen Seite durch Dogmatisierungstendenzen die kritische Theorie an Realitätsgehalt bei Bewahrung ihrer kritischen Intention verlor, je mehr sich im Kampf um die individuelle und gesellschaftliche Emanzipation die Waagschale zugunsten der bestehenden Herrschaft und gegen die Kräfte des Widerstandes neigte, um so mehr klammerten sich diese Kräfte an die autoritäre, mit dem Gedanken der Emanzipation unvereinbare Überzeugung, dass sie trotz ihrer momentanen Schwäche doch mit der objektiven Macht und den objektiven Bewegungsgesetzen der Gesellschaft im Bunde seien, die den Sozialismus *zwangsläufig* hervorbringen würden und es für sie dementsprechend allenfalls darum gehen könne, den gesetzmäßig stattfindenden Umwandlungsprozess zu beschleunigen, und brachten damit den Gedanken des revolutionären Bruchs mit der Klassenherrschaft, auf den des »bloßen Fortschritts« (Horkheimer 5, 307) herunter. So schreibt Bebel ( ): »Die revolutionäre

---

<sup>3</sup> Mit dem Fortschritt des Kapitals wird Herrschaft rationalisiert, automatisiert und entindividualisiert. D.H. es werden Herrschaftsverhältnisse geschaffen und aufrechterhalten, welche vom Herrschaft ausübenden unabhängig werden. Die im »Gehäuse der Hörigkeit« gefangenen Menschen sind Gefangene einer Herrschaftssystems, das sie mit ihrer Aktivität selber stützen. »Die Wirksamkeit der Macht und ihre Zwingkraft gehen sozusagen auf ihre Zielscheibe über. Derjenige, der Sichtbarkeit unterworfen ist und dies weiß, übernimmt die Zwangsmittel der Macht und spielt sie gegen sich selber aus. Er internalisiert das machtverhältnis, in welchem er gleichzeitig beide Rollen spielt; er wird zum Prinzip seiner eigenen Unterwerfung. Aus diesem Grunde kann ihn die äußere Macht von physischen Beschwerden befreien. Die Macht wird tendenziell unkörperlich und je mehr sie sich diesem Grenzwert annähert, um so beständiger, tiefer, endgültiger und anpassungsfähiger werden ihre Wirkungen: der immerwährende Sieg vermeidet jede Konfrontation und ist immer schon im vorhinein gewiß.« (Foucault 1977, 240)

Umgestaltung, die alle Lebensbeziehungen von Grund auf ändert [...], vollzieht sich schon vor unseren Augen. Es ist nur eine Frage der Zeit, daß die Gesellschaft diese Umgestaltung in größtem Maßstab in die Hand nimmt und den Umwandlungsprozeß beschleunigt und verallgemeinert...« (zit. nach Horkheimer, ibd.) Er kann sich dabei auf Marx und Engels stützen, deren Schriften von der Ambivalenz im Begriff des Neuen nicht frei sind und mitunter – das trifft insbesondere auf Engels Schrift »Dialektik der Natur« zu – die Verwirklichung des Neuen im Sinne ›bürgerlichen Fortschrittsdenkens‹ als notwendiges Resultat von (dialektischen) Entwicklungsgesetzen denken, die die Entwicklung der Natur und den Ablauf der menschlichen Geschichte angeblich bestimmenden. So wird bei Engels in der erwähnten Schrift »Dialektik der Natur« suggeriert, der Umschlag des Kapitalismus in den Sozialismus sei auf Grund von universell geltenden dialektischen Entwicklungsgesetze (des Gesetzes des Umschlags von Quantität in Qualität und des Gesetzes der Negation der Negation) eine unabdingbare, menschlichem Wollen entzogene Entwicklungsnotwendigkeit, der Sozialismus mithin ein mit Gewißheit voraussagbares, »notwendigen Erzeugnis der geschichtlichen Entwicklung« (Engels MEW, 20, 259) oder der »objektiv unvermeidlichen Dialektik der Geschichte« (1961, 783) und schließlich die »unüberwindliche« (ibd.) Partei des Marxismus sei die »Geburtshelferin« der unausweichlich heraufziehenden zukünftigen Gesellschaft, mit der die alte schwanger geht. Entsprechend finden sich bei Engels schon Andeutungen einer freilich nicht ausgeführten historistischen Moralauffassung. So, wenn er schreibt: »... sicher wird diejenige Moral die meisten Dauer versprechenden Elemente besitzen, die in der Gegenwart die Umwälzung der Gegenwart, die Zukunft vertritt, also die proletarische«... (zit. nach Popper 250). Diese Auffassung wird später zum selbstverständlichen Bestandteil der offiziellen marxistischen Parteilinie, die zum politischen Leitsatz erhebt, »daß man das Neue, sich Entwickelnde, dem die Zukunft gehört, unterstützen muß« (1961, 738) und die damit nur wiederholt, was ein Jahrhundert früher die Saint Simonisten und der Ahnherr des Positivismus Comte zu ihrem Programm erhoben hatten. (Erg. Adorno, Benjamin)

Im Gegensatz zu dieser Auffassung, in der »das Neue« für das neue Alte, die veränderten Gestalten des fortschreitenden Immergleichen steht, kann »das Neue« aber auch für den Bruch mit dem Immergleichen, mit der durch Herrschaft, Ausbeutung und Unterdrückung konstituierten Gesellschaft stehen. Zu ihm fordert Marx mit dem kategorischen Imperativ, »alle Verhältnisse umzuwerfen, in denen der Mensch ein erniedrigtes, ein geknechtetes, ein verlassenes, ein verächtliches Wesen ist« (MEW 1, 385), auf. Am Ende *dieser* Umwälzung steht nicht eine aus der Selbstbewegung der kapitalistischen Gesellschaft hervorgehende neue und rationellere Gestalt sachlicher, im Tauschverhältnis verborgener Herrschafts- und Abhängigkeitsverhältnisse, sondern eine »Assoziation freier Produzenten« und »das Ende der Ausbeutung«, das »ohne aktive Resistenz und stets erneute Anstrengung der Freiheit« niemals eintritt. Es ist auch nicht durch Beschleunigung oder Verallgemeinerung des Fortschritts zu erreichen, sondern ist gerade der Sprung aus dem Fortschritt der »Vorgeschichte« heraus, in der die Menschen ihre eigene Geschichte noch nicht »nicht aus freien Stücken, nicht unter selbstgewählten [...] Umständen« machen, sondern ihre eigenen gesellschaftlichen Kräfte ihnen entrissen und als fremde Macht, der sie untergeordnet und in die sie eingebunden sind, gegenübergestellt sind und der geschichtliche Prozeß infolgedessen über ihren Köpfen vor sich geht. Fortschritt heißt aus der Perspektive dieses Neuen: aus dem Bann des Fortschritts, der selber naturwüchsig ist, herauszutreten, »indem die Menschheit ihrer eigenen Naturwüchsigkeit innewird und der Herrschaft Einhalt gebietet, die sie über Natur ausübt und durch welche Natur sich fortsetzt. Insofern ließe sich sagen, Fortschritt ereigne sich dort, wo er endet.« (Adorno ND, 624) »Wird der Begriff des »Neuen« so aufgefaßt, steht »neues Denken« für eine Denkweise, deren leitendes Erkenntnisinteresse die individuelle und gesellschaftliche Emanzipation von Herrschaft, d. h. die Hervorbringung (Schöpfung) von freien Verhältnissen ist, ›in denen die Menschen ohne Angst verschieden sein‹ und angstlos aktiv partizipieren können »in einem Ganzen, welches die Teilnahme nicht mehr

institutionell verhärtet, worin sie aber reale Folgen hätte« (Adorno, ND 258). Es steht für den Versuch, alle gegenwärtige Verhältnisse und Tatsachen so zu betrachten, wie sie im Lichte der Leitidee der klassenlosen und herrschaftsfreien Gesellschaft sich darstellen. Diese Idee bestimmt die Materialauswahl und die Bildung seiner Begriffe, d. h. sie legt fest, (1) »was Gegenstand der Untersuchung wird und wie weit diese Untersuchung sich in die Unendlichkeit der Kausalzusammenhänge erstreckt« (M. Weber 1922, 184) und bestimmt (2) die Gesichtspunkte, unter der das Material untersucht und auf Begriffe gebracht wird, die Zusammenhänge, Bewegungsgesetze und Chancen der Emanzipation freilegen. Neues Denken in diesem Sinne ist die Kritische Theorie der Gesellschaft. Sie zeigt die Welt, wie sie einmal daliegen wird im Lichte der herrschaftsfreien Gesellschaft: entstellt, verhärtet, zerrissen, ausgebeutet, ohne Not leidend, im Kreislauf des Immergleichen gefangen, »das unablässig als ein anderes, Ungeahntes, alle Bereitschaft Übersteigendes sich verwirklicht« (Adorno MM 315) und deckt die »Bewegungsgesetze«, ihre gesellschaftlichen Voraussetzungen und die ihnen entsprechenden Individualitätsformen auf, die überwunden werden müssen, damit es anders werden kann.

Neues Denken in diesem kritischen Sinn kann weder auf »das Naturgesetz der gesellschaftlichen Bewegung« (Marx, ND 345) und bewußtlose Transformationsprozesse, »die sich von selbst ergeben« (Capra, 30), vertrauen, noch kann es sich zum Geburtshelfer desjenigen Neuen machen, das solche gesellschaftlichen Transformationsprozesse hervorbringen. Denn das Neue, das sich so ergibt, kann nur wieder eine andere effektivere, totalere Form des bestehenden Systems sachlicher Herrschafts- und Abhängigkeitsverhältnisse sein. Dagegen aber es ist gerade das Ziel und Erkenntnisinteresse des kritischen neuen Denkens, sowohl persönliche Herrschaftsverhältnisse als auch jedwede bewußtlose Vergesellschaftungsform abzuschaffen, in welcher persönliche Herrschaftsverhältnisse durch sachliche Herrschafts- und Abhängigkeitsverhältnisse ersetzt sind, die den Einzelnen zwar die persönliche Freiheit lassen, sie aber zugleich in ein »Ganzes« einbinden, in dem gesellschaftliche »Bewegungsgesetze« herrschen, die sich über den Kopf der formal freien Individuen hinweg durchsetzen und diese zu ihren unfreiwilligen Exekutoren machen. An diesem Ziel lässt die kritische Theorie auch die Tatsache, dass die Bewegungsgesetze der kapitalistischen Gesellschaft den Charakter von Naturgesetzen haben, nicht irre werden. Sie steht auch darin in bewußten Gegensatz zum affirmativen neuen Denken des New Age. Während dieses die Divergenz zwischen Natur (physis) und Geschichte (thesis) leugnet und unter Berufung auf historistische Geschichtsphilosophen wie Toynbee und Sorokin und im besten Einvernehmen mit der Vulgärökonomie eifrig bemüht ist, das Bewegungsgesetz der kapitalistischen Gesellschaft als »natürliche Bewegung, die von selbst ergibt« (Capra 30), als »natürliche Tendenz, die allen Dingen und Situationen von vornherein innenwohnt« (ibd.) oder als den »natürlichen Fluß der Dinge« (ibd.) zu deklarieren und seinen angeblich naturgesetzlichen Charakter hervorzuheben, nur um dieses Gesetz als unveränderliche Naturgegebenheit hypostasieren und den Rückfall in den Mythos zu legitimieren zu können, erkennt das kritische Denken in diesem Gesetz und dem angeblich »natürlichen Fluß der Dinge«, den »natürlichen Bewegungen« und Tendenzen der kapitalistischen Produktionsweise »Mystifikationen« (Marx, MEW 25 838), die dieser Produktionsweise zu eigen sind. Weil sich in der kapitalistischen Gesellschaft die Produktionsverhältnisse den Produktionsagenten gegenüber verselbständigt haben, machen sich die in ihr faktisch geltenden Zusammenhänge den Produktionsagenten gegenüber als blinde Notwendigkeit geltend, und weil sich diese in den aus der Verselbständigung resultierenden verkehrten Gestaltungen des Scheins bewegen, erscheinen ihnen diese Notwendigkeiten als sie beherrschende, übermächtige, unabänderliche Naturgegebenheiten.

### 3. Der autoritäre Geist des Konzepts der Transformation

- Fragestellung bei Fromm und der frühen kritischen Theorie

- Fromm Antwort: der autoritär-masochistische Charakter.

Capra bringt mit seiner Vorstellung von der Transformation und dem Neuen als unentrinnbarem Schicksal ebenso wie Spangler mit seiner Betonung, dass das neue schon ein nicht mehr aus der Welt zu schaffendes göttliches Faktum ist, das über alle den Stab bricht, die nicht dazugehören, ein Lebensgefühl und eine Weltanschauung zum Ausdruck, die man mit Fromm als masochistisch-autoritär bezeichnen kann. »Der masochistische Charakter erlebt sein Verhältnis zur Welt unter dem Gesichtspunkt eines unentrinnbaren Schicksals. Er liebt nicht nur jene Gegebenheiten, die das menschliche Leben einschränken und die menschliche Freiheit begrenzen; er liebt auch das Unterworfensein unter ein blindes und allmächtiges Fatum.« »Nicht nur die Mächte, die das eigene Leben bestimmen, sondern auch diejenigen, die das menschliche Leben überhaupt zu beherrschen scheinen, werden als ewiges Schicksal empfunden.« Hierzu gehört die Vergottung der Vergangenheit. »Wie es ewig war, muß es ewig bleiben; etwas zu wollen, was noch nie dagewesen war, ist Verbrechen oder Wahnsinn. Das menschliche Leben untersteht den Gesetzen einer höheren Gewalt und kann ihrer Herrschaft niemals entweichen. Die Bestimmung der Religiosität als des Gefühls der schlechthinnigen Abhängigkeit, und zwar einer nicht zu überwindenden, sondern zu genießenden, ist die Bestimmung des masochistischen Weltgefühls überhaupt.<sup>i</sup> Dabei steht das autoritär-masochistische Lebensgefühl nicht im Widerspruch zu Aktivität und Mut. Nur ist das, was Aktivität heißt, für den masochistisch-autoritären Charakter eben etwas anderes als für den nicht-masochistischen. »Aktivität heißt für den masochistischen Charakter, unter ehrfürchtiger Unterordnung unter das historisch schicksalhaft Gegebene und den Auftrag einer höheren Macht das Bestmögliche tun.« Das Maß an Aktivität des autoritären Masochisten kann so hoch sein wie das des nicht-autoritären. »Die Qualität ist anders: es haftet ihr immer der masochistische Zug der Neigung zur Unterwerfung an. Im Namen Gottes, des Vergangenen, des Naturlaufs, der Pflicht [...].«<sup>ii</sup> Auch offensiv sein kann der autoritäre Masochist; aber er kann nur da angreifen, wo er sich in trotziger Auflehnung gegen Autoritäten befindet oder sich schon im Besitz der Macht fühlt; »er muß glauben, im Auftrag einer Macht, heiße sie nun Natur, Geschichte, Gott oder was immer zu kämpfen und ihr Vollstrekker zu sein. [...] Ohnmacht ist für ihn immer Zeichen des Unrechts und der Minderwertigkeit.«<sup>iii</sup>

Mit dem autoritären Masochismus sind gewisse Befriedigungen verbunden, die erklären können, warum die Menschen die einmal erworbene masochistische Grundeinstellung zur Autorität festzuhalten trachten. Die Befriedigungen sind sowohl negativer als auch positiver Art. Die autoritär-masochistische Eintellung bietet »Befreiung von Angst, beziehungsweise Gewährung von Schutz durch Anlehnung an eine gewaltige Macht« einerseits und – die positive Seite – »Befriedigung der eigenen Wünsche nach Größe und Stärke durch das Aufgehen in die Macht«<sup>iv</sup> andererseits. Die Befriedigungen, deren Wichtigkeit und Notwendigkeit in der Schwäche der eigenen Fähigkeit begündet liegen, Ansprüche zu stellen und durchzusetzen, sind um so größer, je höher der einzelne die Macht und den Glanz einschätzt, an dem er partizipiert. Deshalb fällt jede Ideologie, die diese Gewalt mit den wunderbarsten Eigenschaften ausstattet, beim autoritären Masochisten auf fruchtbarsten Boden. Die New Age Lehre ist solch eine Ideologie. Ich erinnere nur an die panische Angst, die sie verbreiten und verstärken, um die Menschen dann durch das Angebot einer Schutzmacht an sich binden zu können. Sie klären nicht über die Angst- und Ohnmachtsgefühle auf, sondern manipulieren sie, um die Menschen aus alten Bindungen herauszulösen, und an die angebotenen neuen Gewalten total zu binden. Dazu gehört auch die Konstruktion des absoluten unüberbrückbaren Gegensatzes von Eigengruppe und Fremdgruppe. Alles was, nicht dazugehört, ist »alt«, »überholt«, als solches gefährlich, hinderlich und am besten zu liquidieren.

Darüber darf auch nicht hinwegäuschen, dass es das New Age mitunter auch rebellische Züge hat. Denn es gibt den autoritär-masochistischen Charakterstruktur nicht nur in ihrer

»positiv-autoritären Form« sondern auch in ihrer »negativ-autoritären«, »rebellischen« Variante und die muß sehr scharf von dem im psychologischen Sinne »revolutionären Typus« unterschieden werden muß. Fromm schreibt:

»Bei Auflehnung gegen die Autorität kann es sich psychologisch .. um zwei grundsätzlich verschiedene Einstellungen handeln: einmal um den Abfall von einer Autorität unter Beibehaltung der autoritären Charakterstruktur mit ihren spezifischen Bedürfnissen und Befriedigungen. Diesen Fall nennen wir Rebellion. Ihm steht die grundlegende Änderung der Charakterstruktur gegenüber, bei der die Impulse, die eine starke Autorität verlangen, schwächer werden oder ganz verschwinden. Diese Aufgabe des Objektes der Autorität auf Grund der Änderung der Charakterstruktur wird man als Revolution im psychologischen Sinn bezeichnen. Daß man sich gegen einen bestimmten Herrn auflehnt, nicht weil man einen anderen will, sondern weil man überhaupt keinen will, ist an die Bedingung gebunden, daß das Ich der masochistischen Anlehnung und Partizipation nicht mehr bedarf. Ganz anders im Falle der ›Rebellion‹. Hier sind zwei Möglichkeiten zu unterscheiden: zunächst die, daß die unterdrückte Feindseligkeit zur Autorität, die normalerweise verdrängt war, zum Durchbruch kommt und die bisherige Autorität ebenso glühend gehaßt wird, wie sie bisher geliebt und verehrt wurde; dabei wird aber nicht gleichzeitig eine neue Autorität an die Stelle der früheren gesetzt. [...]. Wenn der positiv-autoritäre Charakter die feindselige Seite seiner ambivalenten Gefühlseinstellung zur Autorität verdrängt, so verdrängt der rebellische, negativ autoritäre seine Liebe zu ihr. Seine ganze Auflehnung ist nur oberflächlich. In Wahrheit hat er die gleiche Sehnsucht nach Anerkennung der Mächtigen [...]. Er kämpft im Grund mit all seinem Trotz um die Liebe der Autorität. [...] Von diesem Typ Rebellen führen viele Zwischenstufen zu demjenigen, der das bisherige Autoritätsobjekt aufgibt, aber gleichzeitig sich einer neuen Autorität unterwirft. [...] Häufig liegt die Ursache .. darin, daß die bestehende Autorität ihre entscheidende Qualität einbüßt, nämlich die der absoluten Macht und Überlegenheit, womit notwendigerweise auch ihre psychologische Funktion aufhört. Die bisher unterdrückte Feindseligkeit wendet sich mit besonderer Stärke der bisherigen Autorität zu, die Bewunderung der neuen. Diese ›Rebellion‹, bei der nur das Objekt wechselt, aber die autoritäre Struktur erhalten bleibt, ja noch verstärkt wird, und deren Ideal der Typ des zur Macht gekommenen Rebellen ist, hat soziologisch die größte Bedeutung. Oft erscheint sie als ›Revolution‹. Von dieser letzteren Art scheint mir das New Age zu sein. Seine Anhänger haben nur das Objekt gewechselt, aber die autoritäre Struktur bewahrt und durch die New Age Propaganda sogar noch verstärkt.

Jung ist ein klassischer Fall dieser letzteren Variante autoritären Rebellentums. Er lehrt, daß die Menschen (Männer) dem Archetypus des Helden entsprechend gegen die überkommenen äußeren Autoritäten rebellieren müssen, damit »das hervorbrechende Ich die Trägheit des Unbewußten überwinden« kann »und den reifen Menschen von der Sehnsucht befreit, in den glückseligen Zustand der Kindheit zurückzukehren, die von der Mutter beherrscht wird.<sup>v</sup>, und zugleich, daß diese Rebellion, die Selbstbehauptung des Ich gegen den »verschlingenden Apekt<sup>vi</sup> der Mutter, letztlich nur den Sinn haben darf, das Ich, das man sich errungen hat, in bewußter Entscheidung »einer größeren Macht zu unterwerfen<sup>vii</sup>, weil man andernfalls an seiner eigenen Vermessenheit zugrunde ginge. Die heroische oder rebellische Phase muß in der Initiation enden, in der der Initiant seine Wünsche und Begierden aufopfert und zum Sterben bereit ist<sup>viii</sup>. Die Aufgabe des Initianten ist es, »sich einer größeren Macht zu unterwerfen. Er muß sich so sehen, als ob er tot wäre und in symbolischer Form eingesargt [...]. Nur durch einen solchen Akt der Unterwerfung kann er die Wiedergeburt erfahren«, die ihn »wieder zum Leben [bringt] als den symbolischen Sohn eines Sonnenvaters.<sup>ix</sup> Offenkundig hat sich dieses Muster autoritärer Rebellion bei Jung schon in frühen Jahren als Reaktion auf die extreme soziale Hilflosigkeit und Verlassenheit, denen er in seinem protestatischen Pfarrerelternhaus ausgesetzt war, und auf den Mißbrauchs, den er dort erfahren hat, als Überlebens-Notwendigkeit herausgebildet. Schon beim Kind ist deutlich erkennbar die Doppelheit von rebellisch-trotzigen Aufbegehren und autoritärer Unterwerfung, Bravheit

um jeden Preis. Da ist einerseits der unwillkürliche Impuls der bedrängten Kreatur, aufzuschreien und zu protestieren gegen die ungerechte, harte, lieblose und sinnenfeindliche Realität in seinem Elternhaus, die keinen Schutz und keine Sicherheit gewährt, und zugleich die Angst des Kindes, wenn es diesem Impuls nachgibt, endgültig verloren und dem »Menschen fressenden« Phallus ausgeliefert zu sein, gegen den es, auf sich gestellt, nichts vermag, und anderseits das aus dem Ohnmachts- und Verlassenheitsgefühl resultierende übermächtige Verlangen, die gewaltige unüberwindbare Macht, die dem Vater, der doch in ihrem Namen zu reden meinte, nach Jungs Überzeugung fremd geblieben war, unmittelbar erfahren zu können und mit ihrer unschlagbaren Gewalt im Bunde von all den überkommenen und schwach gewordenen Autoritäten unabhängig zu werden. Beides wird schließlich zu *einer* Struktur amalgiert. Diese hat zur Grundlage die zutiefst verinnerlichte Überzeugung, daß die Menschen, weder jeder einzelne noch auch alle zusammen und miteinander, nichts für sich selbst vermögen und den Menschen nur die eine Wahl bleibe, nämlich den vermessenen und hybriden Anspruch auf Selbstbestimmung der höheren Macht aufzuopfern und nur noch als ihr gehorsamer Diener, ihr Medium und Werkzeug zu fungieren. Auf dieser Grundlage ist es erlaubt, im Namen bedingungsloser Selbstunterstellung gegen überkommene Autoritäten, die solche Selbst-Unterstellung vermeintlich nicht zuwege gebracht haben, zu protestieren und ihre Auswechselung durch Führer zu fordern, die sich selber restlos unterstellt und jeden Eigenwillen aufgegeben haben. Proteste dieser Art bleiben in der Ordnung; sie richten sich nicht gegen den Zwang zur Selbstunterstellung, sondern sind im Gegenteil ihr Ausdruck und ihr Instrument.

- Genese dieses Charakters aus Gefühl der Angst Ohnmacht und Verlassenheit. Reproduktion dieses Gefühls im System der Konkurrenz, der Verwertung des eigenen Werts
- Horkheimers und Adornos Ergänzungen dazu: Zerfall der Familie; Narzissmus; Kollektive Wendung des Narzissmus
- nochmals: Die Manipulation der Angst und des Ohnmachts- und Verlassenheitsgefühls im New Age erweckt alte Kindheitsängste (Verlassenheitsgefühle), die schon das Kind dazu brachten, in fremde Geschichten zu agieren. Diese Struktur wird in der NAPropaganda systematisch wiedererneuert.

#### 4. Das Transformationskonzept als ein Element der Ideologie totaler Herrschaft (Arendt)

**Hanna Arendts Kritik** an dieser Auffassung (in: Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft):

Die »Gesetze der Natur«:

»Je besser wir die Gesetze der Natur und des Lebens erkennen und beobachten,... desto mehr passen wir uns dem Willen des Allmächtigen an. Je mehr Einsicht wir in den Willen des Allmächtigen gewinnen, desto größer werden unsere Erfolge sein.« (Borman, zit 552; Zitate aus: Mein Kampf)

Hanna Arendt erkennt in der Lehre von den kosmischen Rythmen oder Bewegungsgesetzen, denen sich die Menschen zu fügen und die sie zu exekutieren haben, den Kern der totalitären Propaganda. Diese gibt stets vor, aus dem Quell der Autorität zu schöpfen, aus dem alles positive Recht sich speist, und eine direkte und unvermittelte Wiedergabe von Aufträgen zu sein, welche die Natur selbst gegeben hat. Totalitäre Herrschaft behauptet, eine Welt herzustellen, »die von sich aus, unabhängig von dem Handeln der Menschen in ihr, gesetzmäßig ist, in Übereinstimmung mit den die Welt durchwaltenden Gesetzmäßigkeiten funktioniert - wobei es gleichgültig ist, ob dieses Gesetz als das in der Natur geltende Recht oder ein dem geschichtlichen Ablauf immanentes Gesetz hingestellt wird.« *Für totalitäre Machthaber sind »Menschen nur das Material, an dem die übermenschlichen Gesetze von*

*Natur und Geschichte vollzogen und das heißt hier im furchtbarsten Sinne des Wortes exekutiert werden. Diese Exekution des objektiven Gesetze von Natur und Geschichte soll schließlich eine Menschheit produzieren [...] die in sich selbst nur Exponent der Gesetze ist, die in ihr verwirklicht werden. Hinter dem Anspruch auf Weltherrschaft, den alle totalitären Bewegungen stellen, liegt immer der Anspruch, ein Menschengeschlecht herzustellen, das aktiv handelnd Gesetze verkörpert, die es sonst nur passiv, voller Widerstände und niemals vollkommen erleiden würde.« (709)*

Totalitäre Bewegungen »zehren von der Brüchigkeit einer Welt, die ein menschliches Zuhause nicht mehr anzubieten hat und damit einlädt, sich scheinbar ewigen, alles beherrschenden, anonymen Kräften zu überlassen, deren Strom diejenigen, die sich ihm anvertrauen, von selbst in den Hafen neuer Sicherheit bringen.« (558)

»Eine Diskussion mit Anhängern totalitärer Bewegungen über Freiheit ist schon darum so außerordentlich unergiebig, weil sie an menschlicher Freiheit, d. h. an der Freiheit menschlichen Handelns nicht nur nicht interessiert sind, sondern sie für gefährlich für die Befreiung natürlicher oder historischer Prozesse halten. Die sogenannte Freiheit der Geschichte und der Natur [...] kann für Menschen immer nur im Gewand der Notwendigkeit auftreten. [...] Versucht man, auf sie einen politischen Körper zu gründen, so hat man nicht nur die menschliche Freiheit aus dem **politischen Bereich** ausgeschaltet, sondern direkt das von Natur oder Geschichte Gezwungen werden zur Grundlage des gesamten Lebens gemacht. *Die Prozesse von Natur und Geschichte äußern sich politisch als Zwang und können nur durch Zwingen realisiert werden. Auf diesem Zwang beruht, diesen Zwang realisiert der totalitäre Terror [...] indem er den Bewegungsprozeß dieser Kräfte vollstreckt im Sinne der Exekution. Der Terror ist nicht Mittel, sondern die ständig benötigte Exekution der Gesetze natürlicher oder geschichtlicher Prozesse.*« (711f)

»Terror als der folgsame Vollstrecker natürlicher oder geschichtlicher Prozesse« schmilzt die Menschen zu einem einzigen Wesen von gigantischen Ausmaßen zusammen. Er fabriziert »dieses Einssein von Menschen, indem er den Lebensraum zwischen Menschen, der der Raum der Freiheit ist, radikal vernichtet. Das Wesentliche der totalitären Freiheit liegt also nicht darin, daß sie bestimmte Freiheiten beschneidet oder beseitigt, noch darin, daß sie die Liebe zur Freiheit aus dem menschlichen Herzen ausrottet; sondern einzig darin, daß sie Menschen, so wie sie sind, mit solcher Gewalt in das eiserne Band des Terrors schließt, daß der Raum des Handelns, und dies allein ist die Wirklichkeit der Freiheit, verschwindet. [...] Die an sich ablaufenden Prozesse will der Terror auf eine Geschwindigkeit, gleichsam auf eine Tourenzahl bringen, die sie ohne Mithilfe der zu einem Menschen organisierten Menschheit nie erreichen könnten. Praktisch heißt dies, daß der Terror die Todesurteile, welche die Natur angeblich über »minderwertige Rassen« und »lebensunfähige Individuen« oder [...] über »dekadente Völker« gesprochen hat, auf der Stelle vollstreckt, ohne den langsam und unsicheren Vernichtungsprozeß von Natur und Geschichte selbst abzuwarten.« (714)

»Populär und scheinbar harmlos äußert sich die terroristische Gesinnung bereits in dem Sprichwort: »Wo gehobelt wird, da fallen Späne«, einem Spruch, mit dem man bekanntlich jegliches rechtfertigen kann und gerechtfertigt hat. In einer solchen Gesinnung wird nur dort Geschichte überhaupt anerkannt, wo Späne auch wirklich fallen, bis dann mehr oder minder offen die Größe von Ereignissen nur noch gemessen wird an der Zahl der Opfer, die sie fordern. Psychologisch ist diese Gesinnung, die Menschen zu Exekutoren von heteronomem, ihrer Nacht entzogenen Naturgesetzen erklärt und diejenigen mindestens *implizit zu Spänen der hobeln Transformationsprozesse* erklärt, die sich nicht fügen wollen, »die beste, ja einzige mögliche Vorbereitung für das Leben unter Verhältnissen, die von Terror bestimmt sind. Denn in ihr hat man bereits den besten Freund, den beliebtesten Menschen und auch sich selbst als mögliche Späne für das .. Hobeln von Natur und Geschichte erkannt und geopfert.« (712)

des Gegensatzes) – unter **Punkt 4.5**

»Die totale Herrschaft gibt sich niemals damit zufrieden, von außen, durch den Staat und einen Gewaltapparat, zu herrschen; *in der ihr eigentümlichen Ideologie und der Rolle, die ihr in dem Zwangsapparat zugeteilt ist, hat die totale Herrschaft ein Mittel entdeckt, Menschen von innen her zu beherrschen und zu terrorisieren.* In diesem Sinne schafft die totale Herrschaft gerade den Unterschied zwischen Herrschern und Beherrschten ab, und erzielt einen Zustand, in dem das, was wir unter Macht verstehen gar keine oder eine sekundäre Rolle spielt. Der totalitäre Führer ist wirklich nichts als ein Exponent der von ihm geführten Massen; er ist nicht ein machthungriges Individuum, das seinen Untertanen seinen willkürlichen Willen tyrannisch auferlegt. Als Exponent ist er jederzeit ersetzbar und hängt von dem »Willen« der Massen, die er verkörpert, genauso ab wie die Massen von ihm, ohne den die ›körperlos‹ bleiben würden. Ohne den Führer sind die Massen ein Haufen, ohne die Massen ist der Führer ein Nichts.« Hitler [...] hat dies einmal anlässlich einer Rede an die SA so ausgedrückt: ›Alles, was ihr seid, verdankt ihr mir;; alles, was ich bin, verdanke ich euch.« (527)

#### Unfehlbarkeit des Führers

Die totalitären Bewegungen brauchen die Ideologien nicht um ihres utilitaristischen Inhaltes willen [...]. Für sie ist vielmehr nur *die eigentümliche Form wichtig*, in welche alle Ideologien die ihre Aussagen einkleiden, die Form der unfehlbaren, allwissenden Voraussage. (Hitler, Mein Kampf, II, Kap.5) Immer wiederholte und immer währende Unfehlbarkeit ist die Haupteigenschaft des Massenführers; er darf niemals einen Irrtum zugeben. Diese Unfehlbarkeit gilt nicht so sehr als Zeichen einer überlegenen Intelligent als *vielmehr eines Bündnisses mit den unfehlbar verlässlichen Kräften der Geschichte oder der Natur, welche durch Niederlage und Katastrophen nicht widerlegt werden können*, weil sie sich am Ende immer wieder durchsetzen müssen. So haben Massenführer nur eine Sorge, vor der alle reinen Nützlichkeitserwägungen unwesentlich werden, nämlich dauernd zu beweisen, daß sie richtig vorausgesagt haben. Es war daher für die Nazis unvergleichlich wichtiger, jeden Parteigenossen auf die Unfehlbarkeit des Führers als auf irgendwelche speziellen politischen oder ideologischen Überzeugungen zu verpflichten. [...] die außerordentliche Wirkung, welche Unfehlbarkeit auf die Massen ausübt, der schlagende Erfolg der Pose, bloß interpretierender Agent voraussagbarer Kräfte zu sein, hat einen neuen Stil politischer Äußerungen gezeigt, der nicht ohne weiteres in der nicht totalitären Welt verstanden wird. Das berühmteste Beispiel ist jene Ankündigung Hitlers vor dem »ersten Reichstag Großdeutschlands« am 30 Januar 1939, in der er »prophezeite«, daß, »wenn es dem internationalen Finanzjudentum ... gelingen sollte, die Völker noch einmal in einen Weltkrieg zu stürzen ..., das Ergebnis die Vernichtung der jüdischen Rasse in Europa« sein würde. In nicht totalitäre Sprache übersetzt, sagt Hitler damit deutlich genug: Ich beabsichtige, Krieg zu machen, und ich beabsichtige, das europäische Judentum auszurotten.« (556) Die Liquidierung wird in dieser Sprache »in einen Prozess eingespannt, in welchem der Mensch nur tut und erleidet, was ohnehin gemäß unwandelbaren Gesetzen vor sich gehen muß. Ist die Exekution der Opfer dann eingetreten, so wird die ›Prophezeiung‹ zu einem nachträglichen Alibi: es ist nur eingetreten, was vorausgesagt war.« (557) Und nicht nur das: es ist eingetreten, was nach unwandelbaren kosmischen Gesetzen unvermeidlich eintreten mußte. Die Täter können ihre Hände also in Unschuld waschen. Nicht sie haben gehandelt, sondern sie waren nur Ausführende des Willens des großen Ganzen und als solche nicht eigentlich verantwortlich für ihr Tun. Sie alle standen unter einem Gesetz, einem Auftrag (»von innen her«): »Hätten wie es nicht getan, hätten andere es für uns getan.«

Totale Treue und Inhaltslosigkeit als wesentliche Grundbedingungen für das Funktionieren totalitärer Bewegungen:

»*Totale Treue ist eine der wesentlichen psychologischen Grundbedingungen für das*

*Funktionieren der Bewegung. Und sie wiederum kann nur von absolut isolierten Individuen geleistet werden, deren die Bindung weder an die Familie noch an Freunde, Kameraden oder Bekannte einen gesicherten Platz in der Welt garantiert.* Daß es überhaupt auf der Welt ist und in ihr einen Platz einnimmt, hängt für ein Mitglied der totalitären Bewegung ausschließlich von seiner Mitgliedschaft in der Partei (besser: Bewegung – HG) und der Funktion ab, die sie ihm zugeschrieben hat. Treue, wie wir sie kennen, ist niemals absolut und niemals absolut zuverlässig, schon weil kein Mensch eigentlich für sich selbst absolut gutschlagen kann. Dies hängt unter anderem damit zusammen, daß unsere Treue stets an bestimmte, konkrete Menschen und Inhalte gebunden ist, über die wir eine Meinung haben, die wir, weil wir sie haben (und nicht sie uns hat), auch ändern können. *Die totalitären Bewegungen haben dies sehr wohl erkannt, und sie haben, jede in ihrer eigenen Manier, sich die größte Mühe gegeben, alle spezifischen, konkreten Inhalte, die ihnen aus den Anfängen ihrer Bewegung überkommen waren, zu eliminieren.* Sie wußten sehr gut, daß jedes noch so radikal und scheinbar unerreichbare, aber politisch definierbare Ziel [...] und jedes politische Programm [...] der totalen Herrschaft im Wege stehen würde..« (525)  
In totalitären Bewegungen ist nur der zuverlässig, der seiner Freunde zu verraten bereit ist. Was suspekt ist, ist Freundschaft und jede andere menschliche Bindung überhaupt..« (524)

Ideologische Verklärung der Macht (Leben = Wille zur Macht; Macht = kosmische Energie)

»Im Zentrum totalitärer ›Philosophien steht die Identifizierung des Göttlichen mit dem Mächtigen, und zwar so, daß der Unterschied zwischen der Allmacht Gottes und der irdischen Macht des Menschen aufgehoben wird. Macht erscheint hier weder als ein Mittel zu einem Zweck noch als Resultat der Organisation menschlicher Kräfte, sondern als direkte Emanation des Göttlichen selbst, das als Übermächtiges alles Irdische und Natürliche durchwaltet. Der Macht zu dienen ist hier im wörtlichen Sinne Gottesdienst, und jedes Gesetz, das Macht zu regulieren oder einzuschränken bestimmt war, wurde bereits als ein Sakrileg empfunden, als die Rebellion des Menschen gegen göttliche Allmacht. Macht in ihrer Grenzenlosigkeit und in ihrem Schrecken war an sich heiliggesprochen, und je willkürlicher sie auftrat, je unbegreiflicher ihre Aktionen den von ihnen Betroffenen blieben, desto sichtbarer war ihre ›Heiligkeit‹. Gesetze waren dieser Heiligkeit nicht nur inadäquat, sie waren Ausdruck der Sündhaftigkeit des Menschen, der .... des Handelns, nämlich des Vollzugs von Gottes Willen auf Erden, der sich in jeder Machtwillkür kundtut, unfähig wird. Was immer die Herrschenden taten, sie waren die Verkörperung der göttlichen Allmacht, sofern die handelnd in die Geschichte tritt. (398)

Despotie:

Hannah Arendt erblickt in dieser Identifizierung des Göttlichen mit dem Mächtigen die ideologische Erbschaft der Despotie und ihrer Form bürokratischer Herrschaft. Sie mystifiziert und verklärt die in Rußland bestehenden Bedingungen bürokratischer Herrschaft. Diese ist im Gegensatz zur Gesetzesherrschaft »ein Regime der Verordnungen«. Die Macht, die in Verfassungsstaaten .. der Ausführung und Innehaltung der Gesetze dient und ihrerseits Kontrollen durch institutionalisierte Gegenmächte unterliegt, wird hier, wie in einem Befehl, zur direkten Quelle der Anordnung. Verordnungen sind ferner immer anonym, während Gesetze immer auf bestimmte ..gesetzgebende Versammlungen zurückgeführt werden können. Sie bedürfen weder der Begründung noch der Rechtfertigung im einzelnen Fall. Nur der Notstand rechtfertigt in der Ausnahme das was in der Despotie die Regel ist, nämlich die Konzentration und Unbegrenztheit der Macht gegenüber dem Untertan. »In der Despotie ... erscheinen alle ›Gesetze‹ als unmittelbarer Ausfluß einer überwältigenden Allmacht, die als solche für ihre Existenz der Rechtfertigung schon darum nicht bedarf, weil eine Rechtfertigung bereits einer Einbuße an Machtvollkommenheit gleichkäme.« (391) In einer Bürokratie, wo Verordnungen ohne Gesetz, ohne Begründung und ohne Rechtfertigung und oft sogar ohne vorhergehende Veröffentlichung ausgeführt werden, erscheinen sie wie die

Verkörperung der Macht selbst, und der Bürokrat erscheint als ihr ausführendes Organ. [392] »Die Effektivleistung der Bürokratie ist durchschlagend, weil sie die vermittelnden Stufen zwischen Gesetzgebung, Veröffentlichung und Exekution vermeidet und dadurch gar keine Gelegenheit zur Diskussion und einer etwaigen Meinungsbildung bietet.« [393] Die Menschen, die unter dem Regime der Verordnungen leben, wissen daher niemals, was oder wer sie eigentlich regiert, weil Verordnungen an sich immer unverständlich sind und die Umstände und Absichten, die sie verständlicher machen könnten, von der Bürokratie immer sorgfältig ....verschwiegen werden. (392)

Da die von der despotischen Bürokratie beherrschten Völker niemals wirklich verstehen können, warum etwas geschieht, und eine vernünftige Erklärung und Auslegung von Gesetzen nicht existiert, **zählt nichts als das nackte, brutale Geschehnis selbst**. Was einem auf diese Weise geschieht, kann Gegenstand unendlicher Auslegung werden, deren Möglichkeit weder durch vernünftige Einsicht noch durch verlässliches Wissen begrenzt sind. Im Spiel solcher Deutungen ... erhält das Zusammenspiel von Leben und Welt etwa unendlich Geheimnisvolles und scheint sich ungeahnten Tiefen zu öffnen. Der große gefährliche Reiz eines schier unermeßlichen Reichtums steigt aus den Deutungen des reinen Leidens, die unendlich sind, weil *das Leid*, das sich in die Seele zurückzieht, in ihr alle Möglichkeiten menschlicher Einbildungskraft entfaltet, während die Interpretation des *Handelns* immer begrenzt sind durch die Welt, in die hinein gehandelt wird und in der eine allen gemeinsame Erfahrung [des Resultats] die Deutungsmöglichkeiten ständig beschneidet und kontrolliert.

**Kafka**,..., wußte nur zu gut um den Schicksalsberglauben, der unweigerlich die erfaßt, die in ihrem täglichen Leben der Herrschaft des Zufalls -...- anheimgegeben sind: wie sie gar nicht anders können, als *dem vernünftig nicht Begreifbaren eine übermenschliche Bedeutsamkeit* zu geben, um es nur menschlich überhaupt erträglich zu machen.

Pestalozzi:

Die Identifizierung der Macht mit dem Göttlichen, für das im New auch die »kosmische Energie«, »das Sein« etc., ist auch ein Kernbestandteil der New Age Ideologie. Pestalozzis ansonsten berechtigte Kritik am New Age erkennt diesen Zusammenhang nicht. Sonst würde er nicht schreiben können: »Um der wirklichen Machtfrage auszuweichen, macht man aber den Trick: Macht ist Energie. Also verfügt jeder Mensch über Macht« (51) und in diesem Zusammenhang Ferguson zitieren, die schreibt: »*Die Macht fließt aus einem Zentrum im Inneren, einem geheimnisvollen Allerheiligsten, das mehr wert ist als Geld, Name oder Geleistetes.*« (Ferguson 51) (s. o Arendt) Noch würde er die New Age- Leute auffordern: »Kommt von eurem elitären Roß herunter! Das neue ist nicht der kosmische Bewußtseinssprung. Das Neue ist die harte Auseinandersetzung mit den Leuten, die an der Macht sind.« (61) Für Ferguson ist der Satz kein Trick, sondern die Identifizierung der Macht mit dem Allerheiligsten ist Kern ihrer Weltanschauung. Sie wendet sich mit dieser Weltanschauung nicht gegen die Menschen, die ›von Natur aus‹ Macht haben, sondern gegen diejenigen, die im Machtzusammenhang nicht funktionieren (die sündigen Menschen – s. o.)

Beispiel: Oregon – ein faschistischer Alp

Bhagwans Kommune in Oregon, das selbsternannte Zentrum der schönen neuen Welt, zerbrach 1985, nachdem Ma Anand Sheela, Organisatorin der Kommune und langjährige Vertraute Bhagwans, sich vom Meister losgesagt und das Weite gesucht hatte. Diesem Zusammenbruch verdanken wir einige unfreiwillige und höchst bemerkenswerte Einsichten Bhagwans. Um sich an der Abtrünnigen zu rächen, scheut er die lange verleugnete Wahrheit nicht mehr und nennt seine Kommune im Nachhinein freimütig ein »Konzentrationslager«

und einen »faschistischen Alptraum«. »Unsere Kommune war eine Art Nazi-Deutschland im Kleinen. Es war der gleiche Anfang, doch die Sache wurde früher gestoppt als bei Hitler.« Freilich soll den Gläubigen trotz solcher Erkenntnis kein Zweifel kommen, denn sogleich werden Schuld und Unschuld passend verteilt. Die Verantwortung für das Unheil, das angerichtet worden sei, trage die abtrünnige Sheela, die dergleichen hinter seinem Rücken ins Werk gesetzt habe: »Sie und ihre Verbrecherbande haben versucht, Menschen umzubringen. »Die Liste ihrer Untaten ist lang und wird immer länger. Wir werden noch weitere Beweise dafür vorlegen. Auch Hitlers Verbrechen wurden nicht an einem Tag aufgedeckt.«<sup>x</sup> Bhagwan dagegen sei der Retter, der gerade noch rechtzeitig die faschistischen Machenschaften erkannt und damit Schluß gemacht habe.

Indem er die Wahrheit vom »faschistischen Alptraum« so präsentiert, verdeckt er zugleich dessen wesentliches Element und richtet es in eins damit zugleich wieder auf: den Mythos vom Meister und Helden, dem die vielen ihr Leben verdanken und ohne den sie absolut nichts sind. Während er noch die Wahrheit vom faschistischen Alp eingesteht, reproduziert er bereits wieder, was Voraussetzung für die Entstehung der »faschistischen Masse« ist: die Verinnerlichung der realen Ohnmacht und deren Umwandlung in das Gefühl eigener Schwäche, Unzulänglichkeit, naturgegebener Ohnmacht und Nichtigkeit, und bietet sich und die Identifikation mit ihm als der Verkörperung des »Echten« und »All-einen«, als die Rettung an, auch vor der Wiederkehr faschistischer Tendenzen: »Ihr seid nichts«, hämmert er seiner Gefolgschaft ein, »als Versager und Idioten.« »Ihr seid blind, daß ihr nicht bemerkt habt, wie Sheela zur Diktatorin wurde! Ihr habt nichts von meinen Lehren verstanden, gar nichts!« »99 Prozent der Vorschläge und Anfragen, die ich von meinen Sannyasins bekomme, sind nichts als Scheiße.« »Noch einmal: in der Kommune soll es keinen Führer und keine Geführten geben. Aber solange man nicht erleuchtet ist, sind Meinungen überflüssig und falsch.«<sup>xi</sup> Und die Gefolgschaft klatscht Beifall. Abermals ist ihnen klar gemacht worden, wie ohnmächtig und schwach sie alle sind und wieviel sie dem einen erleuchteten Meister verdanken; daß sie ohne ihn gar nicht sein können. Daß er ihnen so hart ihre Schwäche vorhält, zeigt ihnen nur einmal mehr, wie sehr der Meister ihnen allen überlegen ist, wie sehr er so ist, wie sie ihn wünschen: stark, unbedingt, selbstsicher und selbständig, ganz und gar unabhängig von jedem von ihnen. So brauchen sie ihn. So können sie durch Identifikation mit ihm an seiner vermeintlichen Stärke partizipieren. Die faschistische Masse und ihr Führer feiern sich als Rettung von dem »faschistischen Alptraum«, das frei gewählte Konzentrationslager sich als Rettung von dem erzwungenen.

Nicht nur Bhagwan, auch die abtrünnige Sheela weiß es nachher besser und bestreitet nicht mehr, daß Bhagwans Kommune »eine Art Konzentrationscamp«, »ein faschistisches Lager«<sup>xii</sup> gewesen sei, nur beruft sie sich auf den Willen des Führers, den allein sie ausgeführt habe: »Er war immer derjenige, der mir gesagt hat, was zu tun sei. Und wie ich es zu tun hatte. [...] Alles, was ich weiß, hat er mir beigebracht.« »Und ich bin dankbar.«<sup>xiii</sup> Was derjenige, der seine Vernunft nicht zu einem bloßen Instrument der Stimme des Herzens hat werden lassen, als deren Verkörperung Bhagwan sich selber aufspielt, aus seinen Reden und Schriften längst schon lesen konnte, geht der Abtrünnigen nach der Trennung endlich selber auf. Zwischen Bhagwan, der viel »von Hitler gelernt« habe, und seinen Anhängern habe ein Verhältnis »totaler Abhängigkeit« »wie zwischen Zuhälter und Prostituierten« geherrscht, das Bhagwan, dessen »Genie« sie immer noch bewundert, rücksichtslos ausgebeutet habe. Dieser Ausbeutung und »Erpressung« und dem damit verbundenen »unglaublichen Druck« habe sie, so Sheela, entfliehen müssen, um nicht aus falscher Liebe gänzlich zur »Sklavin«<sup>xiv</sup> zu werden. Die Gruppe, schreibt Pohrt über die zugrundeliegende psychische Disposition, ist »die bedingungslose Kapitulation des Einzelnen. Die Einzelnen stellen keine Bedingungen, wenn sie nur überhaupt dabei sein dürfen. So spiegelt und verdoppelt der Gruppenzusammenhang das Verhältnis der Einzelnen zur Gesellschaft: totale Abhängigkeit, welche durch nichts als das bloße Dabeisein, das

bloße Überleben vergolten wird. [...] Die Despotie der Gruppe ist kein gruppendifamisches Rätsel, sondern die logische Konsequenz der Voraussetzungen, unter denen sie entstand. Sie ist die Verewigung des Zwanges, der die Einzelnen abhängig von ihr machte. Die Freiheit kann nur ein freier Willensakt begründen, nicht aber der reflexartige Griff nach dem rettenden Strohhalm.«<sup>xv</sup> Als Selbstzweck muß die Gruppe »vordringlich ihre Existenzbedingung reproduzieren: die Invalidität der Einzelnen. Daher der Haß des sumpfigen sozialen Mit- und Füreinanderseins auf individuelle Liebe [...]; die gnadenlose Ausrottung jeglicher privater Rückzugsgebiete und Vollendung eben der totalitären Kontrolle, vor der die Einzelnen in die Gruppe flohen; die wachsame Feindschaft gegen jegliches Lebenszeichen, der Argwohn gegen jeden, es könne für ihn Dinge geben, die ihm wichtiger sind als die Gruppe, und, daraus resultierend: permanente Selbstanalyse und Gewissenserforschung, Selbstbeziehtigung und Psychoterror.«<sup>xvi</sup>

Man muß Bhagwan und Sheela beim Wort nehmen, wenn sie im nachhinein, sei es auch um ihrer Rechtfertigung willen, den »faschistischen Alptraum«, der die Kommune gewesen sei, und die »sklavische Abhängigkeit«, die darin geherrscht haben, herausstellen. Doch täuscht Bhagwan sich selbst, wenn er aus durchsichtigem Interesse uns vorzumachen versucht, der »faschistische Alp« und die darin durchbrechenden Zerstörungs- und Selbstzerstörungstendenzen seien ein Ausrutscher, ein Fehlritt gewissermaßen eines gefallenen Engel und hätten mit der »Sache«, die er vertritt, mit seiner Lehre und »Seinsweise« nichts zu tun. Der »faschistische Alp«, das »Konzentrationslager«, zu dem sich seine Kommune entwickelte, ist die Konsequenz seiner Lehre, die immanente Wahrheit seiner »Seinsweise« des totalen Ausverkaufs. Um das zu »entdecken«, bedarf es Bhagwans nachträglichen Eingeständnisses nicht, mit dem er die Wahrheit ohnehin nur verdecken will. Es genügt, daß man Bhagwan beim Wort nimmt. Denn Bhagwan macht aus dem, was er will, keinen Hehl. Er kennt die Bedürfnisse seiner Anhänger und nimmt sie in Regie, indem er »Befriedigung sofort« verspricht und sich gegen »das Alte« wendet, das ihr hemmend entgegensteht. Er weiß von den Verschmelzungswünschen seiner Anhänger, mit denen diese auf den gesellschaftlichen Druck zur Liquidierung des Individuums und auf ihre Verlassenheit reagieren und nutzt sie als Material zur Errichtung totalitärer Herrschaft, die sich als Befreiung, als die endlich gelungene Aufhebung von Herrschaft und Macht tarnt. Macht als »Chance, innerhalb einer sozialen Beziehung den eigenen Willen auch gegen Widerstreben durchzusetzen,« und Herrschaft als »die Chance, für einen Befehl bestimmten Inhalts bei angebbaren Personen Gehorsam zu finden,«<sup>xvii</sup> verkündet er, seien in seiner Kommune absolut überflüssig. Und er hat recht damit. Aber nicht etwa, weil seine Kommune, in der die sinnlose Vergrößerung des Rolls-Royce-Friedhofs des Führers seinen Anhängern als das »wahre Glück« gilt, schon die »befreite Welt« oder »die Assoziation der freien Produzenten« (Marx) oder auch nur ein Vorschein davon wäre, sondern weil sie das pure Gegenteil ist. Die Menschen sind abgerichtet, ihre absolute Erniedrigung, Knechtung und Verlassenheit, ihre absolute Nichtigkeit als ihr »wahres Glück« zu empfinden und in diesem Sinne »selbstlos« zu sein. Mit seiner absoluten Nichtigkeit eins geworden aber ist jeder Mensch »jemand, der niemand mehr ist,« jemand, »der den Fluß nicht mehr vorantreibt, sondern mit ihm fließt,« jemand, »der völlig losgelassen hat und einfach nur noch ein Medium ist, ein hohles Bambusrohr an den Lippen Gottes. Und wenn Gott singen will, wird das hohle Bambusrohr zur Flöte, aber es hängt alles vom Willen Gottes ab.«<sup>xviii</sup>

Mit anderen Worten: Wer geworden ist, wie Bhagwan sich den »Erlösten« vorstellt, ist ein niemand, hat keinen eigenen Willen mehr, der sich dem Willen der Macht widerstrebend entgegensetzen könnte. Der objektiv ausgeübte Zwang erscheint ihm in selbstloser Selbstverleugnung sogleich als sein eigener Wille, den auszuführen es natürlich nicht noch eines Befehls bedarf. Des Führers Wunsch ist ja bereits, weil der Betreffende »einfach nur noch Medium ist«, Auftrag von innen her. Damit entfällt die Voraussetzung für das konventionelle Macht- und Herrschaftsverhältnis im Sinne der Definition Webers. Insofern

erscheint das despotische Regime Bhagwans tatsächlich »herrschaftsfrei«, aber dies doch nur, weil die Herrschaft total geworden ist und die Menschen auch von innen her und damit restlos beherrscht sind. Bhagwan macht daraus keinen Hehl. Klipp und klar stellt er fest: »Ich übernehme das Risiko, zu Euch in Begriffen der Totalität zu sprechen. [...] Ich lehre einfach Totalität.«<sup>xix</sup> Das heißt: »Der Jünger gibt nach, der Jünger kapituliert, der Jünger löscht sich aus. Er wird ein Nichtwesen, eine Nichtsheit. Und in diesem Nichts öffnet sich sein Herz, [...] und der Meister kann sein ganzes Wesen durchdringen.« »Wenn der Meister sagt, ›stirb!‹, wird er nicht einen Augenblick zögern. Der Meister ist seine Seele, sein ganzes Dasein. Seine Hingabe ist bedingungslos und absolut.« »Der Jünger ist [...] im Meister gestorben. [...] Es ist an dem Tag geschehen, an dem der Jünger den Meister als seinen Meister akzeptiert hat. Von dem Augenblick an ist er nicht mehr; nur der Meister lebt in ihm.« Jünger zu sein »bedeutet Tod. Und es bedeutet Wiederauferstehung. Es bedeutet, im Meister sterben und durch den Meister wiedergeboren werden.«<sup>xx</sup>

Ganz nebenbei gibt Bhagwan mit solchem Lobpreis zu erkennen, was es bedeutet, wenn seine Sannyasins, froh, überhaupt dabei zu sein, mit Kost, Logis und einfacher Kleidung sich bescheiden und jeden darüber hinausgehenden Mehrwert »aus Liebe zum Meister« in Form von neuen Rolls Royces, Diamanten oder Schmuck an ihn abführen, und als völlig »Losgelöste« und »Verfügbare« im Einklang mit seinen Empfehlungen »freie Liebe« praktizieren. Wenig hat dies mit Liebe, viel aber mit dem verallgemeinerten Verhältnis des Privateigentums, dem »rohen Kommunismus« (Marx) zu tun. Die Herrschaft des sachlichen Eigentums ist so total geworden, daß es »alles vernichten will, was nicht fähig ist, als Privateigentum von allen besessen zu werden.« Die Bestimmung des Arbeiters als austauschbaren Wesens ist »auf alle Menschen ausgedehnt. Man darf sagen, daß [der] Gedanke der Weibergemeinschaft das ausgesprochene Geheimnis dieses [...] ganz rohen und gedankenlosen Kommunismus ist. Wie das Weib aus der Ehe in die allgemeine Prostitution, so tritt die ganze Welt des Reichtums [...] aus dem Verhältnis der exklusiven Ehe mit dem Privateigentümer in das Verhältnis der universellen Prostitution der Gemeinschaft. Dieser Kommunismus – indem er die Persönlichkeit des Menschen überall negiert – ist eben nur der konsequente Ausdruck des Privateigentums, welches diese Negation ist. [...] Der Gedanke jedes Privateigentums als eines solchen ist wenigstens gegen das reichere Privateigentum als Neid und Nivellierungssucht gekehrt [...]. Der rohe Kommunismus ist nur die Vollendung dieses Neides und dieser Nivellierung von dem vorgestellten Minimum aus. [...] Wie wenig diese Aufhebung des Privateigentums eine wirkliche Aneignung ist, beweist eben die abstrakte Negation der ganzen Welt der Bildung und der Zivilisation, die Rückkehr zur unnatürlichen Einfachheit des armen und bedürfnislosen Menschen.«<sup>xxi</sup> Kein Zweifel: Bhagwans Rolls-Royce-Halde ist die sichtbar gewordene Vollendung des Neids und der Nivellierungssucht, von der Marx spricht. Weil keiner es besser haben soll, wird alles, was über das vorgestellte Minimum hinausgeht, auf den »sichtbaren Gott«, der über allen steht und die »Gemeinschaft« verkörpern soll, geworfen und auf diese Weise vernichtet. Die »freie Liebe«, die Bhagwan als Durchgangsstufe zum »wahren Selbst« empfiehlt, ist die allgemeine Prostitution, in der jeder, ob Männchen oder Weibchen, für jeden anderen als gemeinschaftliches und gemeines Eigentum verfügbar ist. Und Bhagwan selbst ist die Verkörperung der abstrakten Negation der ganzen Welt der Bildung und der Zivilisation. Er ist vollendete Halbbildung, die sich von anderer Halbbildung nur dadurch unterscheidet, daß sie die Stärke hat, sich öffentlich als das »Non-plus-ultra« zu setzen.

Als »Geist von gleichem Geist« weiß Bhagwan intuitiv, daß der »neue Mensch«, den er predigt und den er im »Sannyasin« verwirklicht sieht, dem Geist des zur Totalität fortschreitenden kapitalistischen Systems entspricht. Er weiß sich einig mit dessen Fortschritt und wendet sich in seinem Namen gegen die Menschen statt in deren Namen gegen den Zwang des tödlichen Fortschritts. Ihr habt keine Wahl, verkündet er. Entweder ihr macht die »Revolution«, die »nicht politisch, nicht sozial, sondern eine Revolution des

Herzens« ist, macht die aufgezwungene Liquidation des Individuums aus »freien Stücken« zu eurer eigenen Sache und werdet wie meine Sannyasins »neue Menschen«, die niemand mehr sind, die mit dem Fluß fließen und einfach nur noch Medien sind – oder ihr werdet draufgehen. Das, so fügt er im Einverständnis mit dem gnadenlosen Fortschritt hinzu, geschieht euch dann auch recht; denn wer sich nicht fügen will, ist selber schuld. Von vornherein wird auf diese Weise den Verhältnissen und Mächten Recht gegeben gegen die Opfer. So einfach ist das: »Wir sind an dem Punkt angekommen, wo sich der Mensch entweder total ändern oder sterben muß.« »Bis zum Ende dieses Jahrhunderts wird der Mensch sich entscheiden müssen: entweder die totale Vernichtung oder eine Revolution [...] des Herzens. Jeden Tag kommen wir dem Wendepunkt näher.« »Millionen werden vernichtet werden – wegen ihres Mangels an Intelligenz [...]. Aber das liegt an ihnen, nicht an den Zeiten. Die Zeiten sind wunderbar, denn [...] [sie] sind die Zeiten der Revolution.«<sup>xxii</sup>

Zur Intelligenz der neuen Zeit im Bhagwanschen Sinne gehört es vor allem, daß man sich blind macht gegenüber den innerhalb des Systems unaufhebbaren Widersprüchen von Kapital und Arbeit und Mensch und Natur. Blind machen muß man sich auch gegenüber dem Widerspruch der geforderten Anpassungsleistung. Dieser besteht darin, daß man sich um des Überlebens willen von jedem Eigenwillen frei machen soll, auch von dem Willen, überleben zu wollen, und doch nicht leugnen kann, daß man dieses letzte Opfer, das des eigenen Überlebenswillens nur gibt, um zu überleben, das aber doch leugnen muß, weil man sonst ja noch etwas wollte. In solchen Widersprüchen sich einzurichten, heißt, das Denken aufzugeben, das der Widersprüche inne zu werden vermag und kraft des ihm innewohnenden Prinzips der Widerspruchsfreiheit auf deren Aufhebung drängt. Es bedeutet, im Zustand des »Nicht-Denkens«, der »inhaltlosen Bewußtheit« die Erlösung zu suchen, wie es Bhagwan ja auch anrät und vormacht. Konsequent erklärt er das Prinzip der Widerspruchsfreiheit für eine falsche, zum Ego gehörige gesellschaftliche Konditionierung, von der sich der »neue Mensch« zu lösen habe: Ich bin »ein absolut freier Mensch. Es ist mir egal, wenn ich mir widerspreche.« »Was immer ich jetzt sage, ist jetzt wahr, ich verspreche nicht, daß ich morgen dasselbe sagen werde. Denn Stimmigkeit, [...] darum kümmere ich mich nicht.«<sup>xxiii</sup> Mit solchen Worten preist Bhagwan die Vernichtung der Vernunft als »Erlösung« an und erklärt ihr ohne alle Umschweife, im Einklang mit dem »objektiven Geist«, den totalen Krieg. Endgültig soll den Menschen die Möglichkeit und der Wille genommen werden, sich selber in vernünftige, ihnen allen gerecht werdende Verhältnisse zu setzen und darüber kollektiv zu bestimmen. Wer an dieser Möglichkeit festhält, dem wird mit totaler Vernichtung gedroht: endgültig, ein- für allemal. »Die Zeiten sind wunderbar.«<sup>xxiv</sup>

Blindheit gegenüber gesellschaftlichen Widersprüchen, Aufgabe des Denkens und Zufluchtsuchen in der »inhaltlosen Bewußtheit«, sind für Bhagwan etwas vor allem Weibliches. Darum fordert er vom »neuen Menschen« wie Langhans, der das auf seinem Weg durch die Psychoszene wohl von ihm gelernt haben mag,<sup>xxv</sup> er müsse »weiblich« sein und stellt auf einem öffentlichen Presseforum (1985) von seinen Sannyasins fest: »Sie sind weiblicher geworden, als sie sich's je hätten träumen lassen [...] Ja alle meine Sannyasins sind Frauen.« »Sie haben das Herz als den Herrn anerkannt und den Kopf als Diener. Als Diener ist der Kopf völlig in Ordnung. Als Herr ist er absolut verkehrt«<sup>xxvi</sup>. »Weiblichkeit« wird damit zum Deckbild dafür, daß die Menschen jeden Versuch, über ihr Schicksal selbst zu bestimmen und sich selber miteinander ins Verhältnis zu setzen, ein für allemal aufgeben sollen und ihren Intellekt nur noch als Instrument zur Erfüllung vorgegebener gesellschaftlicher Funktionen gebrauchen. Das nennt Bhagwan *intelligentes* Verhalten und verkündet die moderne Barbarei, in der jeder vernichtet wird, der so nicht ist, als »schöne neue Welt« (Huxley). Er malt sie sich als eine aus, in der die »intelligenten«, ganz weiblichen Menschen unter wissenschaftlicher Kontrolle in genetischen Laboratorien erzeugt werden. »Ich vertraue nicht mehr auf die blinde Biologie. Ich vertraue mehr auf den bewußten

Menschen. Es ist besser, die Geburt eines Kindes einem Reagenzglas zu überlassen, wo wir den besten Samen und das beste weibliche Ei auswählen [...] und auf eine sehr klinische Weise zusammenbringen [können] – einem Reagenzglas, das nicht die Erbschaft eurer häßlichen Vergangenheit weiterträgt. Sie werden frische Wesen sein, und wir können diese Eier und Samenzellen programmieren, daß mehr Gesundheit, mehr Leben, mehr Intelligenz möglich sein wird.«<sup>xxvii</sup> Abermals macht dieses Lob der Gen- und Reproduktionstechnik deutlich, was sich hinter dem Lob der Weiblichkeit und der Aufforderung an alle Männer, weiblich zu werden, verbirgt: die Anerkennung der totalen Übermacht der verselbständigt technischen Rationalität als ein von den Menschen ein- für allemal zu akzeptierendes Schicksal; die Feier der modernen »Biomacht«, die auf dem Wege ist, das Leben zur Gänze unter ihre Regie, Überwachung und Kontrolle zu nehmen und nach ihren Effektivitäts- und Ordnungsgesichtspunkten zu selektieren und zu manipulieren.

Was Bhagwan »die Intelligenz des neuen Menschen« nennt, preist Jung, der Vorbote Bhagwans, als »gesegnete Inkonsequenz, die es fertig[bringt], daß man durchkommt,« und die jedweden, der ihn politisch deuten möchte, »von einem Erstaunen ins andere« fallen läßt. Bhagwans falsches Versprechen vom vorgeblichen Glück »inhaltloser Bewußtheit«, in der man niemand mehr ist und bedingungslos im Flusse mitfließt, ist nur die radikalisierte und unverhülltere Fassung dieses Jungschen »Gesetzes«. Ist man erst einmal so geworden, wie dieses Gesetz es will, ist man in gewissem Sinne tatsächlich frei, frei nämlich von allen denkbaren Skrupeln. Verrat und Gemeinheit zu begehen und ich und seine Freunde der Macht zu verkaufen, sind dann kein Problem mehr. Man muß nur seinen Reaktionen sich überlassen und den Forderungen des Augenblicks bedenkenlos genüge tun, um spielend, gewissermaßen spontan, zu vollbringen, was andere einzig durch abgründige Überlegungen leisten können. Auch darin ist Bhagwan ein Meister.

Bleibt noch die Frage, warum die Menschen aus dem »Gehäuse der Hörigkeit« (Max Weber), zu dem die Gesellschaft geworden ist, in Kommunen wie die von Oregon fliehen und dort ausharren, obgleich das, wovor sie fliehen, sich dort in noch extremerer Weise wiederholt. Warum fliehen sie nicht gleich in den Betrieb hinein und verlieren sich restlos in ihm, anstatt für den Selbstverlust den Umweg über Bhagwan zu gehen? Die Antwort ist in der Abstraktheit und Vermitteltheit des despatischen gesellschaftlichen Zwanges zu suchen. Fragt sich irgendein Mensch: Wer zwingt mich eigentlich, mitzumachen und das objektiv Angesonnene zu tun, so wird er feststellen: unmittelbar keiner. Alle anderen, auch die Vorgesetzten, denen er den empfundenen Zwang gerne anlasten möchte, werden ihm womöglich recht geben und »Verständnis« für seine Nöte äußern, die freilich von vornherein nur als »sein Problem« aufgefaßt werden. Nein, nichts liegt ihnen allen ferner als »persönlichen Zwang« auszuüben, und um das zu demonstrieren, werden sie dem verzweifelt Fragenden vielleicht sogar anbieten, doch einmal für eine gewisse Zeit auszusteigen aus dem Geschäft. So wird es dem Fragenden ergehen, und doch spürt und empfindet er den harten bedingungslosen unansprechbaren Zwang hinter all der »zwanglosen Mitmenschlichkeit«, fühlt in sich dieses Verlangen, endlich »loszulassen« und sich restlos »hinzugeben« und »bedingungslos zu überlassen« und weiß doch keinen positiven Grund dafür anzugeben. Und da bietet Bhagwan Abhilfe. Er bietet sich als solch einen positiven Grund bedingungsloser Unterwerfung an und fordert sie als Meister im Namen der *Liebe* zugleich unmittelbar ein. Man braucht ihn nur anzuerkennen, und kann dem, was einem gesellschaftlich angesonnen wird und wonach einem schon lange zumute war, sich wegzuwerfen und absolut nichts mehr zu sein, endlich nachgeben und den Kampf um Verhältnisse, die Sinn und die Sinne frei machen, endgültig aufgeben, ohne sich die Niederlage eingestehen zu müssen. Denn die Gründe für das, was man tut, liegen ja, kann man sich jetzt glauben machen – und Bhagwan nährt diesen Glauben unentwegt – nicht in der Gesellschaft, sondern in ihm und dem, was er an Positivem, an menschlicher Göttlichkeit verkörpert. Bhagwan fungiert als Personalisierung des abstrakten Zwanges und gleichzeitig als Verkehrung des Zwanges ins Positive, in »göttliche« oder »kosmische Energie« oder »All-Liebe« und dergleichen, als deren

Verkörperung er selbst sich propagiert. Willfährt man ihm in dieser Funktion, willfährt man folglich dem gesellschaftlichen Zwang, den er personalisiert, aber man willfährt ihm so, daß man dies vor sich selber verleugnet und das Unheil, das darin liegt, in Heil verkehrt. Das ist die Funktion des Umweges über Bhagwan. Darin sind Bhagwan und alle Gurus von heutzutage Meister.

## 6. Moralischer Positivismus: Die zukünftige Macht hat immer recht

### Einleitung

Popper wirft in der in der »offenen Gesellschaft und ihre Feinde« (Bd.2, 248 ff) dem Marxismus eine historizistische Morallehre vorwirft, die vorgibt, moralische Fragen auf wissenschaftlicher Grundlage, nämlich auf der Grundlage der Kenntnis des gesellschaftlichen Entwicklungsgesetzes entscheiden zu können und »nichts anderes als eine andere Form des moralischen Positivismus« ist, weil sie unterstellt, daß der zukünftige Zustand und die Macht, die dessen Durchsetzung in Kenntnis des Entwicklungsgesetzes der Gesellschaft unterstützt, der moralische Maßstab der Dinge ist. Tatsächlich gibt es auch im Marxismus solche Tendenzen. So wird schon bei Engels wiederholt suggeriert, der Umschlag des Kapitalismus in den Sozialismus sei auf Grund der universell geltenden dialektischen Entwicklungsgesetze des Umschlags von Quantität in Qualität und der Negation der Negation eine unabdingbare, menschlichem Wollen letztlich entzogene Entwicklungsnotwendigkeit, der Sozialismus mithin ein mit Gewißheit voraussagbares, »notwendigen Erzeugnis der geschichtlichen Entwicklung« (Engels MEW, 20, 259) oder der »objektiv unvermeidlichen Dialektik der Geschichte« (1961, 783) und die »unüberwindliche« (ibd.) Partei des Marxismus sei die »Geburtshelferin« der unausweichlich heraufziehenden zukünftigen Gesellschaft, mit der die alte schwanger geht. Auch finden sich schon bei Engels Anspielungen auf die historizistische Moral, welche später zum selbstverständlichen Bestandteil der offiziellen marxistischen Philosophie wird, die zur Maxime erhebt, »daß man das Neue, sich Entwickelnde, dem die Zukunft gehört, unterstützen muß« (1961, 738). So etwa, wenn Engels schreibt: »... sicher wird diejenige Moral, die meisten Dauer versprechenden Elemente besitzen, die in der Gegenwart die Umwälzung der Gegenwart, die Zukunft vertritt, also die proletarische«... (zit. nach Popper 250). Noch deutlicher als bei Engels tritt diese Tendenz, den anti-teleologischen und anti-ontologischen, Materialismus von Marx in eine Geschichtstheologie mit historizistischen Zügen zu verwandeln, in der Bebelschen Lehre vom »Geburtshelfertum« der aktiven gesellschaftlichen Kräfte hervor. Für Bebel steht es wie später für den Offizialmarxismus überhaupt bereits außer Zweifel, daß die gesellschaftliche dialektischen Naturgesetzen folgt und deshalb die natürlichen Phasen der gesellschaftlichen Entwicklung nicht aus der Welt zu schaffen sind. Dennoch aber müssen die Menschen deshalb nicht passiv dem Gang der vorgegebenen Entwicklung folgen, sondern können durch aktive Maßnahmen die Geburtswehen des Neuen, das ohnehin kommen wird, verkürzen und vermindern und dadurch unnötige Kämpfe, Leiden und Reibungsverluste in der Phase des Umschlags des Alten in das Neue verhindern. Weil sie das können, sollen sie es auch tun: »Die revolutionäre Umgestaltung [...] vollzieht sich bereits vor unseren Augen. Es ist nur eine Frage der Zeit, daß die Gesellschaft diese Umgestaltung in größerem Maße selbst in die Hand nimmt, und den Umwandlungsprozess beschleunigt und verallgemeinert und damit alle ohne Ausnahme an seinen zahllosen vielgestaltigen Vorteilen teilnehmen läßt.« (Bebel, zit. nach Horkheimer 1939, 5, 307) Popper kritisiert diese Auffassung zurecht mit den Argumenten, daß es erstens wissenschaftlich begründete Gewißheit über die gesellschaftliche Zukunft nicht geben kann und schon deshalb ist es unmöglich, die zukünftigen gesellschaftlichen Zustand zum Maßstab der Moral zu machen. Wir können die Verantwortung für unsere moralischen Grundentscheidungen niemanden aufbürden, nicht einmal »der Zukunft«. (Vgl. Popper, 254). Aber abgesehen davon, bleibt es zweitens selbst ein moralisches Problem, ob wir die Moral der Zukunft nur deshalb annehmen sollen, weil sie die Moral der Zukunft ist.« (252) Popper

verneint das, weil die aus dieser Entstehung resultierende historizistische Moraltheorie »nicht anderes als eine andere Form des moralischen Positivismus« (254) ist. Wie für diesen eine Kritik des bestehenden Zustandes unmöglich ist, weil dieser selber der moralische Maßstab der Dinge und Macht gleich Recht ist, so ist für die historizistische Moraltheorie eine moralische Kritik des zukünftigen Zustandes und der Kräfte die ihn herbeiführen unmöglich, denn dieser Zustand ist selbst der moralische Maßstab der Dinge und die zukünftige Macht (ist) gleich Recht. Die Zukunft tritt in der historizistischen Morallehre an die Stelle der Gegenwart - das ist der einzige Unterschied zwischen ihr und dem herkömmlichen moralischen Positivismus. Die Folge ist, daß »die Verehrung von Erfolg und künftiger Macht der höchste Maßstab vieler Menschen« wird. Das sieht, wie ich gezeigt habe, die kritische Theorie, die in anderen Punkten mit dem kritischen Rationalismus als einem Verfechter der traditionellen Theoriebildung im Widerstreit liegt, genau so. Auch sie lehnt die offiziellmarxistische Lehre von dem »objektiv unvermeidlichen« Sieg des Sozialismus und der Partei des Proletariats als der »Geburtshelferin« des »objektiv unvermeidlich« Kommenden einschließlich der dazugehörigen historizistischen Morallehre ab. Für sie ist das ebenfalls nichts anderes als eine Form des moralischen Positivismus, der zukünftige Macht und Erfolg zum moralischen Maßstab macht – wie das seit Comte für bürgerliche Transformations- und Geburtshelferkonzepte kennzeichnend. Bebel und andere marxistische Transformations-theoretiker sind für sie deshalb Marxisten, die der Intention auf Freiheit, die die marxsche Kritik anleitete, Schaden zugefügt und den Marxismus in eine falsche, eher autoritäre Wende gegeben haben. Sie verwandeln die »soziale Revolution« unter der Hand in eine Umwälzung, die dem Muster bürgerlicher Massenbewegungen oder »konservativer Revolutionen«<sup>4</sup> folgt. Deren Führer nehmen für sich zwar auch häufig den Namen des Revolutionärs in Anspruch, aber es entspricht ihnen »nicht, sich gegen das Bestehende zu empören und den Verhältnissen abzuringen, was für das Glück der Menschen im historischen Augenblick nur irgend möglich ist.« (1936, 4, 32) Bei aller Auflehnung gegen die herrschenden Verhältnisse, zu denen die Führer die Massen zu überreden suchen, leiten sie nicht die Absicht, »die Disposition der Massen zur inneren Abhängigkeit, ihre blinde Gläubigkeit an Autoritäten zu zerstören« (a.a.O., 33) sondern allenfalls, die Abhängigkeit umzupolen und an die Stelle der unglaublich gewordenen Autorität die Bindung an eine andere, zukunftsaktiver Macht zu setzen. Auch wo sie der Durchsetzung einer neuen Phase der bürgerlichen Gesellschaft dienen, erleben sich selbst als Vollstrecker einer höheren, längst existierenden Macht, eines uralten ewige Gesetzes »und das Bild, das sie im Geiste führen, trägt mehr die Züge der Vergangenheit als die einer besseren Zukunft.« (ibd.). Für Marx dagegen, das betont die kritische Theorie nachdrücklich, reißt mit dem Sprung in die volle Freiheit die Selbstbewegung der verselbständigt gesellschaftlichen Verhältnisse ab. »Die Gegenwart und das Spätere steht nicht wieder unter dem Gesetz« diese Selbstbewegung. »Es hebt auch keine neue gesellschaftliche Periode an. Fortschritt gibt es nur in der Vorgeschichte.« (ibd.) Deshalb kann man auch »nicht bestimmen, was eine freie Gesellschaft tun oder lassen wird« (308), wohl aber kann man »bestimmen, was die Führer der Massen ihnen noch antun werden, wenn man beide nicht abschafft. Das gehört zum immanenten Entwicklungsgesetz.« (ibd.) Folgerichtig besteht die Marxsche Wissenschaft nicht im Entwurf der sozialistischen Gesellschaft, sondern in der Kritik der kapitalistischen Vergesellschaftung (vgl. 308).

**Dieselbe Kritik gilt für Hannah Arendt.**

#### 4.2 Neues Denken« als Überwindung des »dualistischen« und »mechanistischen Paradigmas«

- Was heißt »Dualismus« in New Age? (Capra, 58 f)

---

<sup>4</sup> vgl dazu Adorno, Spengler nach dem Untergang, GS10.1, 47 ff

- Woher kommt das dualistische und mechanistische Paradigma? (Capra; Drewermann, Wolff u.a.)
- der Begriff des »Paradigmas« bei Kuhn (die »Struktur wissenschaftlicher Revolutionen«)
- Dualismus als »Wahrnehmungs-« und »Denkweise« (Paradigma) vs. Dualismus als reales gesellschaftliches Verhältnis
- Dualismus – Monismus vs. negative Dialektik: Falsche Versöhnung der Gegensätze. Absoluter Idealismus. Liquidation des Nichtidentischen. Selbstunterstellung und Selbstbeschränkung der Vernunft. Die Lehre von den Zwei Reichen.

#### **4.2.1 Der Paradigmenwechsel. Was heißt Dualismus im New Age**

Was für diejenigen, welche die Ursache für den Dualismus und all die Übel, die mit ihm verbunden sind, im monotheistischen und patriarchalistischen Judentum sehen, die von der vermeintlich natürlichen Ordnung bestimmten Urgemeinschaft ist, ist für Capra, nach dem sich die Grundlagen für die dualistische Kultur der Gegenwart, in ihren wesentlichen Grundlagen im 16. Und 17. Jahrhundert ausgeprägt haben, das Mittelalter: »Vor 1500 betrachtete man in Europa und in den meisten anderen Zivilisationen die Welt *organisch*. Die Menschen lebten in kleinen, zusammenhängenden Gemeinschaften und erlebten die Natur als organische Beziehungen, charakterisiert durch die wechselseitige Abhängigkeit der spirituellen und materiellen Phänomene und *die Unterordnung der Bedürfnisse des Einzelnen unter die Gemeinschaft* (kursiv von mir: Organisch = Unterordnung...). Der wissenschaftliche Rahmen dieser organischen Weltsicht war von zwei Autoritäten geschaffen – von Aristoteles und der Kirche. Im 13. Jahrhundert verknüpfte Thomas von Aquin das umfassende aristotelische System der Natur mit christlicher Theologie und Ethik und schuf dadurch einen gedanklichen Rahmen, der während des ganzen Mittelalters nicht in Frage gestellt wurde. Die mittelalterliche Wissenschaft war von der heutigen sehr verschieden. Sie beruhte auf Vernunft und Glauben zugleich, und ihr Hauptziel war mehr, die Bedeutung und die Rolle der Dinge zu verstehen, als sie zu beherrschen und ihre Entwicklung vorauszusagen. Wenn mittelalterliche Wissenschaftler nach dem Sinn der verschiedenen Naturerscheinungen fragten, dann waren für sie die Fragen, die sich mit Gott, der menschlichen Seele und der Ethik befaßten, von allergrößter Bedeutung.« (51f.)

Diese mittelalterliche Anschauung änderte sich laut Capra 16. und 17. Jahrhundert radikal: »Seit der Antike war es das Ziel der Wissenschaft gewesen, Weisheit, Verständnis für die natürliche Ordnung und das Leben in Harmonie mit dieser Ordnung zu gewinnen. Wissenschaft betrieb man zum Ruhme Gottes oder, wie die Chinesen es formulierten, um ›der natürlichen Ordnung zu folgen‹ und ›im Strome des Tao‹ zu fließen. [...] Seit Bacon [aber] ist das Ziel der Wissenschaft, Wissen zu erwerben, das zur Beherrschung und Kontrolle der Natur genutzt werden kann« (54) »Die Vorstellung von einem organischen, lebenden und spirituellem Universum wurde [dem entsprechend] durch das Bild von der Welt als Maschine ersetzt, und die Weltmaschine wurde zur beherrschenden Metapher der modernen Ära«(52) ersetzt. Zu den Wissenschaftlern und Philosophen, die den Übergang vom mittelalterlichen ›organischen‹ zum modernen ›mechanistischen Weltbild‹ vorantrieben, gehören nach Capra u.a. Bacon, Kopernikus, Kepler und Galilei. Vollendet aber wurde die wissenschaftliche Revolution erst durch Descartes und Newtons. Auf deren Schriften stützt Capra dementsprechend auch seine Beschreibung des mechanistischen Weltbildes, dem er das ganzheitliche, organische Paradigma des New Age entgegensezten in der Überzeugung, dieses sei dazu berufen, jenes abzulösen und eine neue Epoche in der Geschichte der Zivilisation einzuleiten. Da diese Entgegensezung das strukturierende Prinzip von Capras »Wendezzeit« ist und darüber hinaus auch ein wichtiger Topos in sämtlichen anderen Schriften Capras wie »das Tao der Physik« und »Das neue Denken« ist, halte ich es für unerlässlich, dem Leser diese Entgegensezung vorzustellen, und zwar so vorzustellen, wie Capra selbst sie

vornimmt. Zu diesem Zweck werde ich im folgenden zunächst das ›mechanistische Paradigma‹ schildern und dabei im wesentlichen Capras Darstellung dieses Paradigmas in der gebotenen Kürze referieren. Ich kann so verfahren, weil meine Wiedergabe des ›mechanistischen Weltbildes‹ lediglich dazu dient, den Argumentationsgang Capras korrekt wiederzugeben, und meine Kritik an Capras Lehre nicht darauf abstellt, das »mechanistische Weltbild« gegen Capras Kritik zu verteidigen oder die Richtigkeit seiner Darstellung anzuzweifeln. Vielmehr gehe ich davon aus, daß sie in ihren Grundzügen zutreffend ist. Nicht Capras Beschreibung des mechanistischen Weltbildes cartesianischer und newtonscher Provenienz steht hier zur Kritik, wohl aber die Funktion dieser Darstellung für seine Wendezeitpropaganda und die dualistische Konstruktion als Ganze. Weil das eine, das mechanistische Paradigma, falsch ist, muß das andere, das mechanistische Paradigma, das als sein Gegensatz konstruiert ist, noch lange nicht richtig sein. Es gibt auch Alternativen, die als ganze falsch sind; und es gibt falsche Gegensätze und eine falsche Einheit sich einander ergänzender Gegensätze. Das alles, meine ich, ist bei Capra der Fall. Deshalb wäre es völlig falsch, sich auf seine als alternativlos suggerierte Alternative einzulassen. Mit dieser Alternative konfrontiert, kann meine Antwort nur lauten: Beide Paradigmen sind inadäquat, wenn sie, wie das bei Capra der Fall ist, auch für die Verhältnisse, die Menschen in der Produktion und Reproduktion ihres Lebens miteinander eingehen, gelten sollen. Gesellschaftliche Lebensformen sind weder als Maschinen noch als sich selbst erhaltende lebende Systeme (Organismen) zu begreifen. Unbeschadet dessen können Menschen in gesellschaftlichen Herrschaftszusammenhängen aber durch unmittelbaren oder vermittelten Zwang so zugerichtet werden, daß sie wie eine Teilmachine einer größeren Maschine oder wie eine Zelle oder Organ in einem größeren bewußtlosen Organismus funktionieren. Wo immer aber die Verhältnisse so sind, ist das Resultat von Herrschaft, verschiedener Herrschaftsformen zwar, aber doch Resultat von Herrschaft, und die Beschreibung solcher Verhältnisse im Sinne entweder des mechanistischen oder des systemischen Paradigmas bedeutet die heimliche Rechtfertigung und Legitimation dieser Herrschaftsverhältnisse. Sie hält die Menschen in den Verhältnissen der Unfreiheit gefangen, malt ihnen das eine Gefängnis, in dem der Mensch lebendige Zelle sein darf als Befreiung aus dem anderen Gefängnis aus, in dem er nur lebloses Teilchen eines Mechanismus sein darf, und macht darüber vergessen, worauf es wirklich ankäme, nämlich die Verhältnisse der Unfreiheit in jeder Form abzuschaffen.

Nach Capras Auffassung, die ich in diesem Punkt für völlig zutreffend halte, ist für die seit der wissenschaftlichen und industriellen Revolution des 16. und 17. Jahrhunderts bis ins 20 Jahrhundert hinein geltende mechanistische Naturauffassung die cartesianischen Unterscheidung von Geist (*Res cogitans*) und Materie (*res extensa*) von fundamentaler Bedeutung. Beide Bereiche sind für Descartes voneinander völlig unabhängig und getrennt (59) Sie sind dies schon deshalb, weil sie durch zwei inkommensurable Wesensmerkmale bestimmt sind. Das wesentliche Merkmal und konstituierende Fundament der einen ›Sache‹, des Geistes (*rei cogitantis*), ist das Denken. Ohne das Denken negierte der Geist sich selbst, wäre er nicht. Jede andere Eigenschaft ließe sich von ihm wegdenken, und trotzdem klar und deutlich erkennen, daß er alles hätte, was ihn zur *res cogitans* mache, vorausgesetzt er dächte. Das wesentliche Merkmal und konstituierende Fundament der anderen ›Sache‹ (*rei materialis*) dagegen ist die Ausdehnung (*extensio*). Ohne die Ausdehnung negierten die *res materiales* sich selbst, hörten sie auf, stoffliche Entitäten zu sein. Jede andere Eigenschaft stofflicher Dinge lasse sich von ihnen wegdenken und trotzdem klar und deutlich erkennen, daß sie alles habe, was sie zum stofflichen Ding mache, wenn sie nur Ausdehnung habe. Beide sind völlig verschiedene, voneinander unabhängige, nicht auseinander ableitbare Seinsformen. Der Körper enthält für Descartes »nichts, was dem Geist zugerechnet werden könne, und der Geist beinhaltet nichts, was zum Körper gehörig wäre.« (Descartes, nach Capra 1983, 58)

Seine Wesensbestimmung der materiellen Welt entsprechend muß Materie für Descartes homogen sein. Sie muß auch in ihren kleinsten Teilen in noch weitere, kleinere Teile teilbar

sein. Was jeweils als ›kleinste Einheit‹ der auf die reine Ausdehnung als ihr Wesensmerkmal festgelegten Materie identifiziert werden kann, ist demnach eine Funktion der den physikalischen Wissenschaften zur Verfügung stehenden Methoden. Mit einer entsprechenden Steigerung der methodischen Macht, welche die physikalischen Wissenschaften über die Materie ausüben können, und einer entsprechenden Verfeinerung der Methoden zur Messung der Auswirkungen dieser Machtausübung kann eine weitere Teilung dessen, was jeweils bis dahin als »kleinster Teil« galt, in weitere kleinere Teile erreicht werden. Eine ›natürliche Grenze‹ solcher Teilungen gibt es nicht. Sind die Materie und ihre Bewegung einmal vorhanden, genügen rein mechanische Ursachen, Druck und Stoß, damit »eine ursprünglich unterschiedslose Materie – in gesetzmäßiger Bewegung ihrer Teile – ihre verschiedenen Gestalten verlangt« (Haag, 61) Einmal geschaffen, funktioniert die Natur wie ein Uhrwerk ausschließlich nach mechanischen Gesetzen, und alles in der Welt der Materie einschließlich der Pflanzen, Tiere und der menschlichen Leiber kann in Begriffen der Anordnung und der Bewegung ihrer ausgedehnten Teile erklärt werden. »Descartes«, so kommentiert Capra diese Auffassung, »gab dem wissenschaftlichen Denken seinen allgemeinen Rahmen – die Anschauung der Natur als einer perfekten Maschine, beherrscht von exakten mathematischen Gesetzen.« (60) »In der Maschine gab es weder einen Sinn noch Leben, noch Spiritualität. [...] Auch Pflanzen und Tiere waren Maschinen für ihn. Die Menschen wurden von einer vernunftbegabten Seele, die mit dem Körper in der Zirbeldrüse des Gehirns verbunden war. Der Körper des Menschen jedoch war auch nur eine animalische Maschine« (60f.), die aus verschiedenen Teilmaschinen kombiniert ist und die so wie die Uhren, Wassermühlen oder Orgeln funktionieren.<sup>5</sup> Daß der Mensch sich als historisch gesellschaftliches, in Gesellschaft produzierendes, sich mit anderen verständigendes, seiner selbst bewußtes Wesen von anderen Lebewesen in einer spezifischen Weise unterscheidet, die ihn aus der Natur, die er zugleich auch bleibt, heraushebt, und dies um so mehr, je mehr er diese seine gesellschaftliche Seite im Laufe seiner Geschichte entfaltet, steht für Descartes demnach nicht mit der spezifischen Leiblichkeit, seiner besonderen Biologie im Zusammenhang – in dieser Hinsicht ist er geistloser, blinder Mechanismus wie jedes andere Lebewesen -, sondern ist ausschließlich auf die Tatsache zurückzuführen, daß er als einziges Lebewesen an einer zweiten, von der materiellen, streng nach mathematisch erfassbaren Gesetzen der Mechanik ablaufenden Welt vollständig getrennten Welt, der Welt der Vernunft (der *res cogitans*) teilhat. Mit Hilfe seiner Vernunft als eines ›universell einsetzbaren Instruments‹ kann der Mensch auf alle möglichen Situationen unterschiedlich reagieren. Dadurch unterscheidet er sich vom entwickeltesten oder fähigsten Maschine. »Die Tiere haben eben keine Vernunft; auch wenn sie manche Verrichtungen besser als der Mensch ausführen handeln sie nur mechanisch.«

Descartes Auffassung von der Natur als einer *res extensa*, in der durch ihre Ausdehnung (*extensio*) bestimmte bewegliche Teichen durch Stoß und Druck nach streng mechanischen Gesetzen aufeinander wirken, ist bei ihm mit einer Theorie der *res cogitans* oder Erkenntnistheorie verbunden, nach der es sicheres, mit Gewißheit wahres Wissen gibt. Das

---

<sup>5</sup> Um das zu beweisen, »beschrieb Descartes ausführlich, wie die Bewegungen und verschiedenen biologischen Funktionen des Körpers auf mechanische Vorgänge reduziert werden können.« Er verglich Tiere mit »einer Uhr, ... die aus Rädchen und Sprungfedern zusammengesetzt ist« und dehnte diesen Vergleich auch auf den menschlichen Leib aus. In seinem »*Traité de l'homme*« betrachtet er den Menschen als eine Maschine, die aus verschiedenen Teilmaschinen kombiniert ist und die so wie die Uhren, Wassermühlen oder Orgeln funktionieren. Für alle Teilorgane des menschlichen Organismus gebraucht er stereotyp den Ausdruck: »cete machine«. Er schreibt: »Für mich ist der menschliche Körper eine Maschine. In Gedanken vergleiche ich einen kranken Menschen und eine schlecht gemachte Uhr mit einer Idee von einem gesunden Menschen und einer gut gemachten Uhr.« (Descartes, nach Capra, 61)

Kriterium solcher Wahrheit ist für ihn die klare und deutliche Vorstellung des reinen und aufmerksamen Geistes. Eine derart klare und deutliche Vorstellungen nennt er Intuition. Demnach gilt für Descartes also: Wissen ist nur dann wahr und über jeden Zweifel erhaben, wenn es auf Intuition des reinen und aufmerksamen Geistes oder der deduktiven Ableitung aus Intuition beruht. Nur solches Wissen lässt Descartes als Wissenschaft gelten. Wann aber ist eine Vorstellung (Intuition) klar und deutlich? Auch darauf hat Descartes eine Antwort. Für ihn ist »der Schlüssel zum Universum dessen mathematische Struktur«, und Wissenschaft gleichbedeutend mit Mathematik. Dementsprechend ist eine physikalische Aussage für immer dann und nur dann klar und deutlich, wenn sie mathematisch widerspruchsfrei (d.h. zu seiner Zeit mit den Mitteln der analytischen Geometrie) darstellbar ist: »Ich lasse keine von ihnen als wahr gelten, die nicht mit der Klarheit mathematischer Beweisführung aus allgemeinen Vorstellungen abgeleitet ist, deren Wahrheit nicht angezweifelt werden kann. Da alle Naturerscheinungen auf diese Weise erklärt werden können, bin ich der Ansicht, daß keine sonstigen Grundsätze der Physik zugelassen werden müssen oder auch nur wünschenswert sind.« (57)

Descartes schuf damit die gedanklichen Umrisse für die Naturwissenschaft des 17. Jahrhunderts. Erst Isaac Newton aber führte das damit skizzierte Projekt aus und vollendete die seit den Tagen Leonardo Davincis in Gang befindliche wissenschaftliche Revolution, indem er »eine vollständige mathematische Ausformulierung der mechanistischen Natur-auffassung« entwickelte, die bis weit ins 20 Jahrhundert hinein die Grundlage wissenschaftlichen Denkens blieb. Außerdem verband er die von Bacon vertretene induktive Methode mit der von Descartes vertretene deduktive Methode, indem er hervorhob, daß weder Deduktion aus allgemeinen, klar und deutlich erkannten und mathematisch widerspruchsfrei dargestellten Prinzipien ohne experimentelle Überprüfung, noch Experimente ohne systematische Deutung, sondern nur das Zusammenspiel von Intuition und Deduktion auf der einen und experimenteller Überprüfung auf der anderen Seite zu einer zuverlässigen Theorie führe. Damit entwickelte er eine Methodologie, die ebenfalls bis ins 20 Jahrhundert hinein Bestand hat. Für die mechanistische Naturauffassung Newtons ist nach Capra kennzeichnend, daß »alle physikalischen Erscheinungen [...] auf die Bewegung von materiellen Teilchen im Raum reduziert [werden], die durch ihre gegenseitige Anziehung, d.h. durch die Schwerkraft verursacht wird. Die Wirkung dieser Kraft auf eine Partikel oder auf irgendein anderes materielles Objekt wird mathematisch durch Newtons Bewegungsgleichungen beschrieben, welche die Grundlage der klassischen Mechanik bilden. Sie wurden als feste Gesetze betrachtet, nach welchen materielle Objekte sich bewegen, und man glaubte mit ihnen alle in der physikalischen Welt beobachteten Vorgänge erklären zu können. [...] Die mechanistische Auffassung ist somit eng verbunden mit einem strengen Determinismus, mit der Auffassung einer kausalen und völlig determinierten kosmischen Maschine. Alles was geschieht, hat nach dieser Auffassung eine definitive Ursache und eine definitive Wirkung, und die Zukunft eines Teils des Systems könnte im Prinzip mit absoluter Sicherheit vorausgesagt werden, wenn sein Zustand zu irgendeiner Zeit in allen Einzelheiten bekannt wäre.«

Die nach den Newtonschen Gesetzen ablaufenden, vollständig determinierten mechanischen Vorgänge finden in einem dreidimensionalen Raum statt, der immer gleich und unbeweglich bleibt. Alle Veränderungen der physikalischen Welt werden in Begriffen einer davon getrennten Dimension beschrieben. Diese Dimension ist die Zeit. Sie gilt als absolut und homogen. »Die absolute, wahre, mathematischen Zeit«, sagt Newton, fließt von sich aus und gemäß ihrem Wesen gleichförmig und ohne Rücksicht auf irgendwelche äußeren Dinge.« (nach Capra, 65). »Die Elemente der Newtonschen Welt, welche sich in diesem absoluten Raum und der absoluten, homogenen Zeit bewegen, sind Masseteilchen, kleine, feste unzerstörbare Atome. Auch für Newton sind sie – wie schon für Descartes - homogen. Sie können verschiedene Ausdehnung haben, aber bestehen alle aus demselben Stoff. Die Masseteilchen und die zwischen ihnen wirkenden Kräfte sind grundsätzlich verschieden,

wobei die innere Zusammensetzung der einzelnen Masseteilchen von den zwischen ihnen bestehenden Wechselwirkungen unabhängig ist.

Die Teilchen und die zwischen ihnen bestehenden Kräfte sahen Newton und Descartes als von Gott geschaffen an. Einmal durch diesen ursprünglichen Schöpfungsakt in Bewegung gesetzt, läuft das gesamte Universum seitdem, gelenkt von unabänderlichen Gesetzen, wie eine Maschine ab. Die späteren Denker des mechanischen Materialismus wie etwa Helvetius, La Mettrie und Holbach unterscheiden sich von Descartes und Newton lediglich durch ihre denkerische Konsequenz. Während für diese Gott noch ein wesentlicher Bestandteil ihrer Philosophie ist, tilgen jene alle theologischen Elemente als systemfremd aus ihren Theorien des mechanischen Materialismus und entwickeln sie konsequent aus der kartesianischen Trennung, ohne noch irgendwelche, mit dieser Trennung nicht identische, heterogene (theologische) Elemente zuzulassen. Das mechanistische Bild der Natur wurde so »zum dominierenden Paradigma der Naturwissenschaft in der Descartes und Newton folgenden Periode. Es bestimmte alle wissenschaftlichen Beobachtungen und die Formulierung aller Theorien über Naturerscheinungen« (59), bis, so Capra, »die Physik des 20. Jahrhunderts einen radikalen Wandel bewirkte«. Noch die heute übliche institutionalisierte Trennung von Geistes- und Naturwissenschaften röhrt nach Capra letztlich von der cartesianischen Trennung her: »Die Geisteswissenschaften konzentrierten sich auf die *res cogitans* und die Naturwissenschaften auf die *res extensa*.« (59)

Der Erfolg der Newtonschen Physik machte das cartesianische Programm und mechanistische Bild der Natur zum dominierenden Paradigma in den Naturwissenschaften des 20. und 19. Jahrhunderts. Von der Physik aus griff es zunächst auf die anderen Naturwissenschaften, die Astronomie, Biologie und Medizin, und später dann auch auf die Wissenschaften vom Menschen und der menschlichen Gesellschaft, die neu geschaffenen Sozialwissenschaften, Ökonomie, Soziologie und Psychologie, über. Indem es so nach und nach das gesamte wissenschaftliche und schließlich auch alltägliche Denken der Menschen ergriff, wirkte es wie eine revolutionäre Kraft auf das gesellschaftliche Zusammenleben der Menschen und veränderte es und zugleich damit auch die Psychologie der Menschen des Abendlandes nachhaltig. Es lehrte die Menschen, ihren Leib als ein nach bestimmten Gesetzmäßigkeiten funktionierendes Ding anzusehen und das Gesundheitssystem als den dazugehörigen Reparaturbetrieb; es brachte ihnen ferner bei, sich »selbst als isoliertes Ego anzusehen, das ›im Innern‹ unseres Körpers« (58) als mehr oder weniger geübter Steuermann der Maschine existiert, und brachte sie schließlich und endlich auch dazu, »geistige Arbeit höher zu bewerten, als körperliche«.(58) Es löste die alten ›organischen Verbindungen‹ zwischen den Menschen auf und ersetzte sie, vermittelt über die veränderten Einstellungen der Menschen zu sich selber, zum eigenen Leib und zum anderen Menschen, durch verdinglichte, eigengesetzlich in Gang gebrachte, mathematisch berechenbare Sachzusammenhänge.

Ich möchte es mir ersparen, nun im einzelnen auf das einzugehen, was Capra zum mechanistischen Denken in der Biologie, Medizin sagt. Das bringt für die Kritik nichts hinzu. Wohl aber möchte ich, weil sich meine Ausführungen hauptsächlich an philosophisch und sozialwissenschaftlich interessierte Leser wenden, noch einige Bemerkungen über Capras Beurteilung der Wirkungen des mechanistischen Denkens in den Sozialwissenschaften anfügen. Nach Capra, dem ich hierin zustimme, stellt der Behaviorismus den Höhepunkt des mechanischen Materialismus in der Psychologie dar. Die behavioristische Psychologie, schreibt er, liefert eine »verfeinerte Version des Bildes der menschlichen Maschine (185) und ist eine ›Psychologie ohne Seele‹. In ihr seien die Organismen nicht als komplexe Maschinen, die auf Reize von außen reagieren, wobei dieser Reiz-Reaktionsmechanismus nach dem Newtonschen Modell modelliert ist. Das exemplifiziert Capra an den Theorien von Watson, Hull und Skinner, dem Hauptexponenten der behavioristischen Weltanschauung der vergangenen Jahrzehnte. An Skinner macht er auch deutlich, wie die ›schöne, neue Welt‹ und der neue Mensch des verwirklichten Behaviorismus aussähe. Es wäre eine Mensch, der so konditioniert ist, »daß er sich verhält, wie es für ihn selbst und die Gesellschaft am besten

ist« (190). Dazu bedarf es, so Skinner, einer »Technologie des Verhaltens«, die »an Macht und Präzision der physikalischen oder biologischen Technologie vergleichbar« (Skinner 1975, 3) ist. Dann erst wäre die ›schöne, neue Welt‹ »jenseits von Freiheit und Würde« erreicht, in der die Menschen von vornherein nur noch wollen, was sie wollen sollen, und jeder den Betrieb störende, nichtidentische Impuls durch von vornherein ausgeschaltet oder ins Gegenteil dessen verkehrt ist, was ursprünglich von ihm intendiert war. Die Menschen wären zu vollständig beherrschten und manipulierten Apparatur in einem größeren Apparatezusammenhang geworden. Das ist Skinners Technokratentraum von einer glücklichen Welt ohne Konflikte, in ewigen Frieden, der doch nur der Frieden des Friedhofes ist. Capras Kommentar dazu lautet: Das »ist Newtonsche Psychologie par excellence, eine Psychologie ohne Bewußtsein, die alles Verhalten auf mechanische Abläufe bedingter Reflexe reduziert [...] Es ist ferner eine Psychologie, in der sich die Vorliebe unserer Kultur für eine manipulierende Technologie widerspiegelt, eine Technologie, die auf Beherrschung und Kontrolle aus ist.« (190) Dem habe ich nichts hinzuzufügen, wenngleich ich auch nicht der Auffassung bin, dass was Capra als Rettung aus der ›Krise‹ empfiehlt und dem Skinnerschen Angebot entgegenstellt, nämlich »einen Wandel der Werte«, besser ist. Auch Capras Empfehlung läuft nämlich auf einen ähnlichen Zukunft ›jenseits von Freiheit und individueller Würde‹ hinaus, nur wird das Jenseits in seinem Traum nicht durch Verhaltenstechnologie, sondern durch einen »Bewußtseinswandel«, einen »Wandel der Werte« erreicht. Und im übrigen, verlangt nicht auch Skinners ›schöne, neue Welt‹ einen Bewußtseins- und Wertewandel? Ist Skinners Technokratentraum von einer allmächtigen Verhaltenstechnologie, die das Bewußtsein der Menschen unterläuft, wirklich mit der Freiheit und unantastbaren Würde des Menschen vereinbar, die seit der Emanzipation des Bürgertums aus feudalen Knechtschaftsverhältnissen zum Grundgesetz aller bürgerlichen Gesellschaften gehören. Wie verhält sich eigentlich die Idee der Freiheit und unantastbaren Würde des einzelnen Menschen zur Dominanz des mechanistischen Weltbildes, das aus derselben »Revolution« hervorgegangen ist? Selbst wenn diese Ideen, wie Marx sagt, nur realer Schein sind, so sind sie als realer doch wirksam und stehen damit im realen Widerspruch zum Leitbild von Mensch und Gesellschaft als perfekt kontrolliertem System. Hat nicht deshalb in gewissen Sinne auch Skinner gegen Capra recht, wenn er davon ausgeht, daß sein Technokratentraum nur jenseits von Freiheit und Würde zu realisieren ist? Solche Fragen stellen sich Capra nicht. Das Denken in Widersprüchen und Differenzen ist seine Sache nicht. Er führt alle Probleme der westlichen Welt auf das »mechanistische Weltbild« zurück und was sich dieser Reduktion nicht fügt, wird vergessen.

Auch die andere beherrschende Schule der Psychologie des 20. Jahrhunderts, die Psychoanalyse, ist nach Capra ein ›Newtonschen Gedankengebäude‹ auf einer »streng rationaler und mechanistische‹ (202) Grundlage. Er schreibt: Freud »glaubte fest daran, daß die Organisationsprinzipien, welche die Natur in all ihren Formen gestaltet haben, auch für Struktur und Organisation des menschlichen Geistes verantwortlich seien [...]. Er betonte mehrfach die Herkunft der Psychoanalyse aus den Naturwissenschaften, insbesondere der Physik und Medizin.« Diesem Verständnis entsprechend analysiere Freud »die Mechanismen des Geistes« (196) aus vier Grundperspektiven nämlich dem topographische, dynamischen, ökonomischen und genetischen Standpunkt, die den vier der Newtonschen Mechanik zugrundeliegenden Vorstellungen entsprechen, und lasse sie von Kräften bewegen, »die nach der klassischen Mechanik modelliert sind« (196) Seine mechanistische Auffassung mache es ihm auch fast unmöglich, Zugang zu ›religiösen oder gar mystischen Erfahrungen‹ zu finden. Stattdessen betrachte er sie als eine »Zwangsnurose der Menschheit«. Diesen Gedanken wiederum hält Capra für völlig abwegig. Er setzt im Gegenteil zu Freud auf eine Wiederbelebung von Spiritualität und Mystik, setzt auf transpersonale mystische »Bewußtseinszustände, die alle Grundideen der klassischen Naturwissenschaften in Frage stellen« (1983, 202), ohne daß sie, wie Capra meint, »unwissenschaftlich« wären». (ibd.) Die Psychologie des New Age muß deshalb nicht nur mit dem Behaviorismus, sondern auch mit

der Psychoanalyse brechen. Ihr Orientierungspunkt kann nicht die Psychoanalyse, sondern muß die analytische Psychologie C.G. Jungs sein, der den geforderten Bruch schon in der Frühzeit der Analyse (1912) vollzogen hat. Seine Ansichten gingen weit über die mechanistischen Modelle der klassischen Psychologie hinaus und brachten seine die analytische Psychologie der modernen Physik und Biologie sehr nahe. Mehr noch – Jung habe erkannt, »daß die rationale Auffassung der Freudschen Psychoanalyse überwunden werden muß, wenn die Psychologen die subtileren Aspekte der menschlichen Psyche erforschen werden wollen« (ibd).

#### **4.2.2 Das neue ganzheitliche, organische Paradigma**

Gegenüberstellung des neuen ganzheitlichen Paradigmas, das dem alten, mechanistischen, von Descartes herkommenden Paradigma entgegengesetzt wird. Das neue ökologisches, ganzheitliches Paradigma oder eine organische Sicht der Welt und des Lebens. Diese Sicht ist gekennzeichnet durch die "Versöhnung" sämtlicher Gegensätze: Mann (Animus) und Frau (Anima), Kultur und Natur, Geist und Materie, Intuition und Ratio, Mystik und Wissenschaft, Körper und Psyche, Mensch und Gott. "Ganzheit" heißt: ›Verschmelzung mit einem Selbst, das universell und ursprünglicher ist‹ (Ferguson, 1983), »sich als Teil von Zusammenhängen zu begreifen, die größer sind als man selbst« (Kakuska, 1984 ), als Teil der Natur, des Kosmos, des Göttlichen (Russel 1984)

- 80f dann Erläuterung des Systembegriffes 294 – 299, dann Beispiel: neue Physik 84 – 89; dann Verbindung mit ostasiatischem Denken
- Yin und Yang

Diese Vorstellung entnimmt er der chinesischen Philosophie, nach der alle Manifestationen des Tao, der stets in Bewegung befindlichen natürlichen Ordnung, aus dem dynamischen Wechselspiel dieser beiden archetypischen Pole oder kosmischen Prinzipien entstehen, die wie die beiden Brennpunkte einer Ellipse entgegengesetzte und zugleich zusammengehörige Pole eines einzigen Ganzen sind. Keine Naturerscheinung ist bloß nur Yan oder nur Yin, sondern alle sind Manifestationen eines kontinuierlichen Wechselspiels zwischen den beiden Polen. Die natürliche Ordnung besteht aus einem dynamischen Gleichgewicht zwischen ihnen. Gut ist nicht Yin oder Yan, sondern das Gleichgewicht zwischen beiden, schlecht oder schädlich ist das Ungleichgewicht, die exzessive Dominanz einer der beiden Prinzipien.

Yin entspricht allem, was kontraktiv, empfangend und erhaltend ist, während Yang für alles expansive, aggressive steht. Weitere Assoziationen beziehen sich auf

#### **Yin**

Erde  
Mond  
Nacht  
Feuchte  
Kühle  
Inneres  
Winter/Frühjahr

#### **Yan**

Himmel  
Sonne  
Tag  
Trockenheit  
Hitze  
Oberfläche  
Sommer

Im Rahmen kultureller Werte und Verhaltensweisen kann Yin und Yan nach Capra stehen für:

#### **Yin**

weiblich

#### **Yang**

männlich

empfänglich	aggressiv
kooperativ	fordernd
erhaltend	aggressiv
kooperativ	wettbewerbsorientiert
intuitiv	instrumentell-zweckrational
nach Synthese strebend	analytisch zerlegend.
Öko-Handeln	Ichbezogen

Wie C. G. Jung bereits in seiner Lehre, so verknüpft auch das New Age mit dem Rückgriff auf diese archetypische Polarität die Diagnose, dass die westlichen Gesellschaften das Yang gegenüber dem Yin höher bewertet haben. Instrumentelle Rationalität galt mehr als intuitive Weisheit, Wissenschaft mehr als Religion und Mystik, Konkurrenz und Kampf mehr als friedliche Kooperation, Ausbeutung der Natur mehr als ihre Bewahrung, Männlichkeit mehr als Weiblichkeit. Diese Dominanz des Yan, »unterstützt durch das patriarchalische System und ermutigt durch die Vorherrschaft der auf Sinneswahrnehmung beruhenden Kultur«, hat nach Capra »zu einem tiefgreifenden kulturellen Ungleichgewicht geführt, das seinerseits die Wurzel unserer heutigen Krise ist« (36). Es hat auch, was ein Teil dieser Krise ist, zu einer völligen Vereinseitigung im gesellschaftlichen Bild des Mannes und der Frau geführt, das die Frau einseitig als passiv und empfangend und den Mann als aktiv und schöpferisch definiert, um die Frau in einer untergeordneten, dienenden Rolle, der Rolle der Magd des Herrn, zu halten und dem Manne die herrschaftliche Rolle zuzusprechen. Hinweis auf christlich-jüdische Tradition: S.38f.

Weitere Analogiebildungen:

Zwei Arten von Bewußtsein

Das Intuitive

Beruht auf unmittelbarer nicht intellektueller Erfahrung der Wirklichkeit in einem Zustand erweiterten Bewußtseins (Mystik)  
(Begriff)

Das Rationale

ist linear focussiert und analytisch; Intellekt, der die Funktion hat, zu messen und zu kategorisieren

Zwei entgegengesetzte Tendenzen eines jeden Elementes lebender Systeme

Integrierende Tendenz

Möchte als Teil des größeren Ganzen

Fungieren (41)

Kooperativ, umweltbewußt

Selbstbehauptungstendenz

möchte die indiv. Autonomie bewahren

konkurrierend; Wettbewerb

Technologie: Wachstum

**Wandel:** Umkehr in der Fluktuation von Yin und Yang (44)

**Capra**, dem zufolge sich »die Weltanschauung und das Wertesystem, welches die

#### 4.2.3 Woher kommt das dualistische, mechanistische Paradigma (Capra, Drewermann)

Die gegenwärtige existentielle Krise bestimmt Capra dementsprechend als eine Zeit des Überganges vom verfallenden alten Paradigma zur entstehenden neuen Weltanschauung, die

man »mit Worten wie organisch, ganzheitlich und ökologisch charakterisieren« (80) kann. Dieses gehe aus der modernen Physik und Biologie hervor, sei in anderer Gestalt auch im östlichen Denken vorhanden, aber es habe sich in der westlichen Welt noch nicht durchgesetzt und Herz und Hirn der Menschen ergriffen. Deshalb halte die existentielle Krise der Wahrnehmung an. Soweit zunächst einmal zu Capras Analyse der gegenwärtigen Situation. Capra steht mit dieser Situationsanalyse nicht alleine. Er teilt er sie mit großen Teilen der New Age Bewegung, als deren ›organischer Gesamttheoretiker‹ und intellektuelles Sprachrohr er sich versteht. Mögen andere Intellektuelle der New Age Bewegung die Akzente auch anders setzen und die derzeitige Situation in Termini der Astrologie als Übergangsphase vom Fische- zum Wassermannszeitalter oder in psychoreligiöser Begrifflichkeit als Übergangsbewegung vom jüdisch-christlichen Monotheismus zur ›wahrhaft menschlichen Religion‹ (Drewermann), ›kosmischen Spiritualität‹ (Naturmystik, Ökoreligiosität) (Capra, Bahro, Myrnarek u.a.) oder zu der ›ureigenen Religion‹ (De Benoist) der europäischen Völker, oder in Termini der feministischen Theologie als Übergang vom Patriarchengott zur ›großen Mutter‹ oder in eher gesellschaftstheoretischen Termini als Übergangsbewegung vom individualistischen Weltbild, in dem das sich selbst behauptende, autonome Individuum im Mittelpunkt steht, zur holistischen Weltanschauung, die die Integration der Teile in das Ganze betont, auffassen, immer wird die derzeitige historische Situation als eine grundlegende existentielle Krise der menschlichen Daseinsverfassung und als Übergangsphase in die »Neue Zeit« angesehen.<sup>6</sup> Grundsätzliche Übereinstimmung besteht auch darin, daß der Kern des alten des zu überwindenden »alten Paradigmas« des Fischezeitalters der Dualismus von Geist und geistloser Materie/Natur, von Subjekt (als herrschaftlichem Geist) und Objekt (als beherrschbarer und verwertbarer Materie) ist. Er gilt allen New Age Intellektuellen als das Grundübel, durch das der Geist der Natur entfremdet und die Natur entgöttlicht bzw. entgeistigt und zu einem vom Menschen beliebig nach seien selbstherrlichen Zwecken zurichtbaren bloß stofflichen, mechanischen Zusammenhang herabgewürdigt, die totale Beherrschung »der Natur wie der Frau« legitimiert und die ökologische Krise hervorgerufen wird, das aber ungeachtet dessen oder vielleicht gerade deswegen mit der Industrialisierung vor allem in Form der mechanistischen Newtonschen

---

<sup>6</sup> Als Beleg dafür gebe ich im folgenden einige Zitate von namhaften New Age Autoren wieder:

Marilyn Ferguson: »Im Zeichen des Wassermanns handelt es sich weder um ein neues politisches noch um ein religiöses oder philosophisches System. Es handelt sich um einen neuen Geist. Eine aufsehenerregende, neue Sicht der Welt nimmt ihren Anfang.« (1982, 25) Insbesondere, so Ferguson weiter, geht es um die »Transformation des Bewußtseins«, um den »Geist hinter den Kulissen ...«, der in der Tradition der Mystik als Zeuge bezeichnet wird (77). Er »betrachtet den ganzen Film«, »komplettiert die 'Gestalt'«, »schafft Ganzheit« und »wirkt holistisch« (a.a.O. 39)

Jonas Salk: »Wenn SEIN-orientierte Stanarts aufkommen, [...] – die gegenwärtige Ereignisse lassen derartiges vermuten – und wenn dadurch die Bürde von wesentlich fremdbestimmten EGO- orientierten Wertbegriffen, die zum Entstehen enormer innerer und äußerer Konflikte beitragen, aufgehoben wird, dann tritt der Mensch in eine neue Phase seiner evolutionären Entwicklung ein.« Diese neue Phase wird vielleicht »nicht durch etwas Exotisches wie etwa eine wunderbare Überführung einiger weniger Auserwählter auf eine andere Ebene [zustande kommen – HG] , sondern durch etwa so prosaisches wie die Tatsache, daß immer mehr Menschen sterben, weil sie innerlich weder mit der Welt in Frieden leben noch die Voraussetzung für Harmonie schaffen können. Über die Erde als Schauplatz muß nicht unbedingt eine Sintflut hereinbrechen, um dem neuen Zeitalter den Weg zu bereiten.« (in Spangler 1983, 8)

David Spangler: »Es liegen zahlreiche Gründe vor, [...] das Entstehen eines neuen Zeitalters wahrzunehmen.« (1983, 32) »Findhorn wuchs rapide auf der Basis einer festen Grundlage. Es begann sich nicht nur als Ort der Vorbereitung für ein zukünftiges neues Zeitalter zu verstehen, sondern als Zentrum einer neu entstandenen Vision und eines Bewußtseins, das das neue Zeitalter ermöglichen würde.« (a.a.O., 39) »Ihr seid Vertreter des Neuen Zeitalters, das Liebe ist, Einfühlksamkeit in andere, Rücksicht auf ihre Verhaltensweisen, Aufmerksamkeit für ihre Bedürfnisse und Steigerung jeder Erfüllung ist.« (a.a.O., 63)

Bhagwan/Osho: »Wir nähern uns dem Wendepunkt: entweder der totale Krieg oder die totale Liebe; es gibt keine dritte Möglichkeit.« (1983, 143) »Der neue Mensch ist im Kommen, der alte schwindet dahin. Der alte hängt schon am Kreuz und der neue steigt bereits am Horizont auf.« »Der neue Mensch bringt eine neue Welt. [Er ] ist noch in der Minderheit – aber eine Minderheit, die sich sprunghaft verändert: sie ist Träger einer neuen Kultur.« (146)

Physik einen ungeahnten Siegeszug über die Welt antreten konnten. »Forscht man nach den Ursachen unseres gegenwärtigen Umweltdilemmas [...] muß man die Ausformungen einer Wissenschaft und Weltanschauung neu überdenken, welche die Beherrschung der Natur wie der Frau dadurch sanktionierten, daß man die Wirklichkeit eher als Maschine denn als lebenden Organismus betrachtete. In diesem Sinne müssen die Beiträge solcher Begründerväter der modernen Naturwissenschaft wie Francis Bacon, William Harvey, René Descartes, Thomas Hobbes und Isaac Newton neu bewertet werden.« (Carolyn Merchant, in Capra 1983, 38) Übereinstimmung herrscht dementsprechend auch darin, daß vorrangig zunächst einmal dieses Grundübel aus der Welt muß und das neue Paradigma deswegen monistisch, organisch (systemisch) und holistisch zu sein hat. Bei all dieser Übereinstimmung im Grundsatz unterscheiden sich die verschiedenen dem New Age Paradigma zurechenbaren Autoren aber deutlich erkennbar darin, worauf sie bei der historischen Betrachtung nicht so der Anfangsgründe des Dualismus als vielmehr seiner ihm zugeschriebenen verheerenden Auswirkungen in der Moderne den Akzent setzen. Die eine Gruppe von New-Age-Verkündern, zu denen auch Capra gehört, setzt den Akzent auf die Emanzipation aus feudalen, unmittelbaren, persönlichen, durch die christliche Religion legitimierten und überhöhten Herrschafts- und Abhängigkeitsverhältnissen die im Zuge dieser Emanzipation stattfindende wissenschaftlich-technische Revolution. Ihrer Auffassung nach hat der Dualismus, der in Gestalt der ›jüdisch-christlichen Religion‹ schon vorher bestand, mit dieser Revolution, für die bei Capra die Namen Descartes und Newton stehen, eine neue Qualität gewonnen. Das mittelalterliche Weltbild, das der Herrschaft des Menschen über die Natur durch seine Einordnung in eine hierarchische Ordnung des Kosmos mit Gott als der höchsten Gewalt und dem Lenker des Ganzen und durch die Schöpfungslehre, derzufolge der Mensch zwar als Ebenbild Gottes das höchste irdische Wesen, aber zugleich auch, weil er selber ein Geschöpf Gottes ist, mit der übrigen Natur, die zu bewahren er den Auftrag hat, als Schöpfung Gottes unlösbar verbunden ist, Grenzen setzte, zerfiel und der dualistische Gegensatz zwischen dem Menschen als herrschaftlichem Subjekt und der Natur als dem Material seines Herrschaftsanspruch trat ungemildert hervor. Der Herrschaftsanspruch des zum Besitzbürger mutierten Menschen sprengte die Grenzen, die ihm bis dahin gesetzt waren und wurde unbeschränkt. Ohne noch länger als Schöpfung Gottes angesehen zu werden, wurde die Natur zum bloßen Material des herrschaftlichen Zugriffs des Menschen, zum bloßen Instrument seiner Zwecke herabgesetzt, und dieses Verhältnis zur Natur auch auf den anderen Menschen als Naturwesen und eigene innere Natur übertragen. Das erst führte zu den verheerenden Auswirkungen, die der Dualismus in der Neuzeit zeitigte. Die andere Gruppe dagegen, zu der vor allem Intellektuelle gehören, die eine neue Öko- oder Naturreligion oder – im Jargon der ›neuen Rechten‹ – die Wiederauferstehung »Europas ureigener Religion« (De Benoist) propagieren, oder die Lehre C.G. Jungs vom kollektiven Unbewußten aufgreifen und weiterführen wie etwa Eugen Drewermann, Franz Alt, Hannah Wolff, oder sich um eine feministische Theologe bemühen wie bspw. Christa Mulack und Gerda Weiler, die dazu ebenfalls auf C. G. Jungs Archetypenlehre zurückgreifen, erblickt die Ursache allen Übels in der Emanzipation des verschlafenen jüdischen Volkes aus den ›organischen Verhältnissen‹ Ägyptens und dem im Zusammenhang damit entstehenden, den Exodus motivierenden und rechtfertigenden Gedanken der Gleichheit aller Menschen vor dem *einen* Gott, dem jüdischen Monotheismus. Mit ihm ist dieser Auffassung zufolge der Dualismus, die absolute Trennung von Geist (= Gott und seinem Ebenbild, dem Menschen) auf der einen und Natur als ungeistiges Objekt und Material der Herrschaft des Geistes (Gottes) auf der anderen Seite in die Welt gekommen und damit all das, was er an negativen Konsequenzen nach sich zieht: Entfremdung des Menschen von der lebenden Natur (der ›großen Mutter‹) einschließlich der eigenen inneren Natur, Anthropozentrismus, d.h. die Auffassung, daß alles, was ist dem Menschen zu dienen hat und von ihm vernutzt und verwertet werden kann, patriarchale Herrschaft: die radikale Unterdrückung der Frau (als angebliches ›Naturwesen‹) durch den Mann als das den Geist, die Emanzipation aus Naturbanden repräsentierende ›Wesen‹,

Individualismus, der die Einbettung der einzelnen Individuum in das angeblich organische, hierarchische Ganze mißachtet und deshalb gemeinschaftszerstörend wirkt, Nivellierung und Vermassung in Folge der Mißachtung angeblich natürlicher, rangmäßiger Unterschiede zwischen den Menschen. Vom Judentum ausgehend habe sich der patriarchale Dualismus zunächst über ein ›brutales Ausmordungsprogramm‹ im vorderen Orient, dann über das Christentum, das die das die ›gewalttätige‹, spezifisch ›jüdische Geistesart‹ in sich aufgenommen habe, und noch später über radikalisierte Ableger des Christentums, wie die cartesianisch-newtonsche Weltanschauung, den Liberalismus und schließlich durch den Marxismus/Kommunismus, der die extremste Form des Dualismus, der Entfremdung und des anthropozentrischen Herrschaftsanspruchs darstelle, über gesamte Welt ausgebreitet. Die Lösung der derzeitigen weltweiten Krise der menschlichen Daseinsverfassung kann demnach nur darin liegen, dass alle Religionen und insbesondere das Christentum sich von der ihnen innwohnenden ›spezifisch jüdischen Geistesart‹ lösen, einen ›sauberen Schnitt‹ machen und sich von spezifisch jüdisch beeinflußten zu allgemein ›menschheitlichen‹ (Natur-) Religionen umwandeln und solche Weltanschauungen, die ohnehin aus dieser Sicht ohnehin wie etwa der Marxismus/ Kommunismus ›nicht anderes als nur modernisierte und radikalisierte Formen der jüdischen Geistesart‹ sind, zu beseitigen. Mit dieser Akzentsetzung (Auffassung) sind regelmäßig ontologisches Ursprungsdenken, nach dem das philosophisch Erste und Ursprüngliche auch immer das Höchste, Beste und Wertvollste, Ganze etc. und alles daraus Abgeleitete und sich davon Entfernende minder ist, und Heilszeitlehren verknüpft, die die Anwesenheit des Heils in eine mythische Urzeit zurückverlegen. Diese Verknüpfung erfolgt meist nach folgendem Muster: Das Weibliche gilt nicht bio-soziale und historisch veränderbare Kategorie, sondern als ein ontologisches, überhistorisches, archaisches Prinzip. Es ist als wesensmäßige Einheit von Geist und Natur und die *causa prima*, das die ursprüngliche Ordnung des Seins bestimmt, die Ursprungskraft. Als solche gilt es zugleich als das Höchste und Wertvollste und die archaische, weiblich bestimmte Ordnung wird entsprechend als die Zeit des Heils ausphantasiert, in der die Menschen noch in der richtigen, ihnen angemessenen Ordnung waren. Entsprechend gilt die patriarchalische Ordnung, die das Judentum aufgerichtet haben soll, im Gegensatz dazu als das Abgeleitete, der ursprünglichen, von der Natur bestimmten Seinsordnung Entfremdetes und darum Minderes. Dasselbe gilt für die im Patriarchat herrschende Vernunft, Ethik und Moral. Sie wird als eine dem Wesen der Dinge äußerliche, sekundäre und entfremdete, die ursprüngliche Einheit zerstörende und den Menschen aufgeherrschte Vernunft und neurotisierende Zwangsmoral aufgefaßt. Die Befreiung aus der weltweiten ökologischen Krise und der patriarchalen Fremdherrschaft kann es dementsprechend nur geben durch Rückkehr zur ursprünglichen matriarchalen Spiritualität und ursprünglichen Ordnung der Dinge.

Beide Auffassungen sind miteinander vereinbar. Sie setzen – auf einer gemeinsamen Grundlage konservativ gerichteter Kritik an der Moderne – nur die Akzente verschieden. Wer den Akzent wie Capra setzt, kann durchaus der Behauptung zustimmen, daß der kritisierte Dualismus älter ist als die ›wissenschaftliche und industrielle Revolution‹ und die Theorien von Descartes und Newton. Er kann auch eine neue Form von Religion oder Religiösität dem neuen Paradigma der angeblich neuen postmodernen Zeit für angemessener halten als die ›christlich-jüdische Tradition‹ und eine Form von ursprungsphilosophischen, ontologischem Denken anhängen. All das ist bei Capra der Fall. Er weist, wenngleich auch nur in Nebenbemerkungen, auch auf die ›besondere Rolle des Judentum und ›Judäo-Christentum‹ für die Durchsetzung und Aufrechterhaltung des patriarchalen Dualismus und der herrschaftsförmigen, der Natur und dem Weiblichen entfremdeten Vernunft hin: »Die Anschauung, daß der Mann die Frau beherrschen sollte, und der Glaube an die überlegene Rolle der Vernunft wurden gestützt und ermutigt von der christlich- jüdischen Tradition, die dem Bilde des männlichen Gottes, die dem Bilde eines männlichen Gottes, der Personifizierung der höchsten Vernunft und Quelle allerhöchster Macht, huldigt, eines Gottes, der die Welt von oben regiert, indem er ihr sein göttliches Gesetz auferlegt. Die von den

Naturwissenschaften gesuchten Naturgesetze galten als Spiegelungen dieses göttlichen Gesetzes, als von Gott geschaffen« (1983, 89). Er widmet darüber hinaus sogar ein ganzes Buch mit dem Titel »das Tao der Physik« dem Nachweis von angeblichen Konvergenzen zwischen fernöstlicher Religiösität und moderner systemischer Wissenschaft, und vertritt schließlich auch eine Form von Ursprungsphilosophie, die alles aus einem einheitlichen, Einheit garantierendem Ursprungsprinzip erklären will. Ebenso sehr kann auch umgekehrt jemand, der den Akzent wie Drewermann, Hanna Wolff oder Christa Mulack setzt, darin übereinstimmen, daß das mit der ›autoritären, monotheistischen Religion des Judentums‹, der Religion des angeblichen ›Richter und RacheGottes‹, und der dazu passenden patriarchalischen Herrschaftsordnung in die Welt gekommene Unrecht, Leid und Zerstörungspotential mit der ›wissenschaftlichen und industriellen Revolution noch gesteigert worden ist. Und das wird auch durchweg so gesehen, und ist ja auch kein Widerspruch.

**Drewermann:** Es hat »immer .. einen entscheidenden und äußerst kennzeichnenden Unterschied ausgemacht, wofür die ›Wilden‹ und die Christen (Dualisten – HG) töteten. Die drei Religionen der Bibel töteten in dem Gefühl absoluter Überlegenheit aufgrund des Anspruchs der reinen Lehre, die nunmehr die Erde erleuchten sollte; die Kopfjagden und Menschenopfer der ›Heiden‹ aber dienten nicht einer geistigen Revolution der Welt, sondern gerade umgekehrt, dem **Erhalt der Weltordnung**. [...] Die Menschenopfer der Azteken waren notwendig, damit die Sonne, das Herz der Welt, ihre Kraft aus den geopferten Herzen der Menschen zurückgewinnen konnte, und wenngleich die Azteken, ebenso wie viele andere Völker, auch grausame Kriege zum Zweck rücksichtsloser Ausbeutung [...] zu führen verstanden, so dienten ihre permanenten Blumenkriege doch im wesentlichen der Gewinnung von Opfergefangenen für den Sonnengott. **Innerhalb dieses (nicht-dualistischen – HG) Weltbildes ist der Tod nicht der Feind, sondern ein dienender Teil des Lebens, und der Krieg ist eine ewige Einrichtung, damit das Leben ewige Dauer besitzt.**« **Die Handlungen der heidnischen Völker »verraten ... ein hohes Gespür für eine Welteinheit, die man als umfassende Harmonie aus einander bedingenden Gegensätzen verstehen muß.** Diese Ordnung sollte der Mensch beschützen und vor Störungen bewahren, statt sie zu gefährden. [...] Nicht Mitleid, [...] nicht .. eingebildete Scheinargumente [sollen] das soziale Zusammenleben durch Gutgläubigkeit funktionsfähig halten, sondern umgekehrt: sie wissen, daß die Menschen nur leben können, wenn sie sich in die vorgegebene Ordnung der Natur einfügen; daher möchten sie, daß die Art des Zusammenlebens bis ins kleinste ein getreues Spiegelbild der kosmischen Ordnung darstellt.« Dies, so Drewermann, war »die Weisheit aller ›heidnischen‹ Religionen, und hierin hatten sie zweifellos recht .« (1991, der tödliche Fortschritt 114f.)

Was meint Drewermann mit »Mitleid« und mit »eingebildeten Scheinargumenten«, die »das soziale Zusammenleben durch Gutgläubigkeit funktionsfähig halten«?

Mitleid mit Menschen, die sich › in die ›vorgegebene Ordnung nicht einfügen, verstößt für Drewermann gegen »die Welteinheit« und gefährdet sie deshalb, anstatt sie vor Störungen zu bewahren. Die Menschen haben sich der angeblichen »Weltordnung« einzufügen, alles mit ihr Nicht-identische aufzuopfern, oder den Preis zu zahlen und drauf zu gehen. Deshalb ist Mitleid mit den Individuen, die geopfert werden, sofern diese Opfer der ›Weltordnung‹ entsprechen und ihrem Erhalt dienen, völlig fehl am Platze, ja geradezu gefährlich. Es ist für Drewermann ein Produkt des Anthropomorphismus, der als ganzer auf **eingebildeten Scheinargumenten und Gutgläubigkeit** beruht. Wohin eine Menschheit kommt, die solchen Scheinargumenten dauerhaft aufsitzt, das prophezeit Drewermann auch. Was unter dieser Bedingung überlebt, so Drewermann, »wird (oder würde) geistig eine Menschenrasse sein, sie aus der Selektion des Schlechten am heutigen Menschen hervorgeht, aus dem Willen zu einem rigorosen und schrankenlosen Anthropozentrismus, der nur den Menschen kennt und kennen will, ohne zu bedenken, dass der Mensch selbst verstümmelt wird, wenn man von

Grund die vorgegebenen Beziehungen zu Herkunft und Ursprung des Menschen [...] verleugnet. Der Typ des Menschen ist heute am ehesten wohl am Marxismus abzulesen.« (a.a.O., 62) Im Gegensatz zu diesem ›degenerierterem‹ Typ des Mensch, der eingebildeten Scheinargumenten aufsitzt und sich aus Mitleid den Aufgaben verweigert die die natürliche Weltordnung ihm stellt, haben »die alten Völker und Religionen .. innerhalb der mythischen Weltsicht den Krieg nicht nur nicht verworfen, sondern sie haben ihn als Teil der Weltordnung zur ständigen Pflicht erhoben. [...] Der Krieg war nicht zu verbieten, weil er zur Weltordnung gehörter, und erwachsen zu werden, der Schritt zur Erkenntnis im Ritus der **Initiation**, bedeutete wesentlich, sich dieser Widerspruchseinheit von Leben und Tod, [...] von Weitergabe des Lebens und Lebenszerstörung bewußt zu werden und sie in der unterschiedlichen Rollenverteilung der Geschlechter **zu akzeptieren und nachzubilden**. Der Krieg, die **Notwendigkeit zu töten**, [...] stellte ein eben solches Mysterium, eine eben solche **Urtatsache** dar wie der Rausch der Sexualität [...] und verschmolz mit dem **Leben der Art**, mit den **unbewußten Gesetzen der Natur**. Der Krieg – ein *heiliges Mysterium*, [...] ja **heilige Pflicht** ... Insofern war und ist das Denken der Primitive [...] für gewöhnlich *sensibler und vornehmer* als das der antiken Hochkulturen und ihrer geistigen Nachfahren (Spirale, 22)

Beide Auffassungen haben auch ein gewisses Recht, insofern sie in freilich verfälschender Weise historische Einschnitte und Übergänge betonen, die tatsächlich von außerordentlicher historischer Bedeutung waren, nämlich die (1) die neolithische Revolution, in welcher sich durch die Vereinigung von Viehzucht und Ackerbau in festen Wohnsitten der Übergang von den Jäger-Sammler-Verbänden (›Urgemeinschaften‹) zu produzierenden bäuerlichen Wirtschaftsweisen und agrarischen hochkulturellen Klassengesellschaften mit der Institutionalisierung politischer, in der Regel patrilinearer und patriarchalischer politischer Herrschaft und der Arbeitsteilung von Stadt und Land sich vollzog – nicht nur im vorderen Orient infolge des ›Ausbildungsprogramms der Hebräer‹, sondern überall auf der Welt, wie u.a. im heutigen Europa, in polynesischen, afrikanischen, ostasiatischen Gesellschaften (›asiatische Produktionsweise‹) und Inka-Gesellschaften, und (2) den Übergang von der feudalistischen, agrarischen Klassengesellschaft, in der die Herrschafts- und Abhängigkeitsverhältnisse unmittelbar, persönlich und darum durchsichtig sind, in die kapitalistische Gesellschaft, in der sie bei persönlicher Unabhängigkeit der vereinzelten Einzelnen voneinander eine durch den Tausch vermittelte, sachliche und undurchsichtige Gestalt annehmen und die Verwertung der Arbeitskraft der abhängig Beschäftigten zugunsten des ihnen in sachlicher Gestalt gegenüber stehenden Herrschaftsapparates enorm gesteigert wird. Zur Erklärung der nach Capra ›existentielle Krise der gegenwärtigen menschlichen Lebensweise‹ ist beides wichtig, ein Verständnis sowohl der Entstehungsweise, Struktur und Funktion des patriarchalischen Klassengesellschaften als auch der qualitativen Veränderungen, die diese Gesellschaften mit ihrer revolutionären Umwandlung in kapitalistische, vom verselbständigte Tauschwert beherrschte Gesellschaften durchlaufen bis hin zu dem Punkt, an dem auch die zweifelhafte Würde des Vaters aufhört, weil alle zu abhängigen Angestellten in einer Angestellten-zivilisation werden und in eine aussichtslose Abhängigkeit geraten, die die Selbstbehauptung im späten Kapitalismus zu einem dauernden Initiationsritus macht: »Jeder muß zeigen das er sich ohne Rest mit der Macht identifiziert, von der er geschlagen wird.« (DA 138).

Zugleich haben beide Auffassungen aber auch Unrecht, nicht zwar darin, *dass* die eine den Übergang von der angeblich matriarchalischen Urgemeinschaft in die patriarchalische Klassengesellschaft betont und das Unrechts des Patriarchats, die andere den Übergang von dieser Art Klassengesellschaft in die moderne kapitalistische Gesellschaft, wohl aber darin, wie sie die Übergänge und die Funktionsweise der daraus resultierenden Klassen-gesellschaften erklären und interpretieren, nämlich als einen Wechsel von Mentalitäten und als Resultat der Auswirkungen des Mentalitätswandels, also als einen zu allererst im Bereich

des Geistes stattfindenden Wandel, als sei dieser nicht auch von den Produktionsverhältnissen und materiellen Produktionsbedingungen der Menschen und ihrem Wandel abhängig und dieser wiederum nicht auch Resultat gesellschaftlicher Widersprüche, materieller Zwänge und der aus all diesem resultierenden menschlichen Lebensnot. Darauf komme ich später ausführlich zurück. Mit diesem Punkt, in dem beide Auffassungen falsch sind, hängt es zusammen, daß beide Auffassungen, obwohl sie im Grunde demselben Paradigma bei der Erklärung der >existentiellen Krise< folgen, wegen der unterschiedlichen Akzente, die sie Setzen, faktisch durchaus unterschiedliche Konsequenzen haben. Während ich nämlich bei Capra nämlich so gut wie keine antisemitischen Feststellungen erkennen kann, ist das bei denjenigen Intellektuellen des New Age, welche die Wurzel allen Übels im dualistischen Monotheismus erblicken durchweg anders. Hier führt diese spezifische Akzentsetzung in der Koppelung mit dem schon benannten ontologischen Ursprungsdenken und der nur negativen Bewertung der Geschichte der Zivilisation, in der man nur eine Geschichte der Entfremdung und des Verfalls, nicht aber auch eine Geschichte der Emanzipation und der Dialektik der Emanzipation sehen will, durchweg zu heftigen antijudaistischen oder antisemitischen Attacken, ob bei Drewermann, Franz Alt, Hannah Wolff, Christa Mulack Gerda Weiler, Elga Sorge oder ihrer aller Lehrer C. G. Jung. Weil im Sinne der Ursprungsdenken das als Erstes und Ursprung Unterstellte immer das Bessere, Höherwertige, Ganzheitliche und dem Menschen Angemessene und Natürliche sein muß, muß es einen entarteten Sündenbock geben, dem die Schuld für den Sündenfall und die nachfolgende Geschichte der patriarchalistischen Entartung der Menschheit gegeben werden kann. Und das sind nach übereinstimmender Meinung der genannten Autoren eben die Juden. Sie werden als Erfinder und Sprecher des einen allmächtigen Gottes, des alles sieht und alles fordert und den Menschen ein über-ichliches, ihnen aufgeherrschtes Gewissen macht, und damit als die Zerstörer der angeblich heilen, mit der natürlichen Ordnung in unbewußter Harmonie lebenden Urgemeinschaft und dem darin waltenden mütterlichen Ursprungsprinzip identifiziert. Sie müssen, weil den Wesensdenkern und -denkerinnen anders der Bruch mit der heilen, dem Wesen entsprechenden Ordnung nicht erklärbar ist, ein defiziente, eine gewissermaßen unnatürliche Natur gehabt haben, aus der sich ihr Bruch mit der ursprünglichen >organischen Ordnung< und ihr Angewiesensein auf eine neurotisierende >Überichreligion<, auf eine allmächtige Gottheit, die den Menschen ein Gewissen macht, zwangsläufig ergibt. In der Konsequenz dieses Denkens liegt es, die neue heile Welt durch endgültige Liquidierung des seinsvergessenen, neurotisierenden >jüdischen Gewissens und Denkens< in all seinen Varianten und schließlich wohl auch durch Liquidierung oder mindestens Aussonderung der defizienten Naturen, die ein solches Denken in Form des Monotheismus immer wieder hervorbringen, herstellen zu wollen. Darauf werde ich später wieder zurückkommen.

Ergänzung: Warum ist es so attraktiv für die Frauenbewegung so attraktiv, die Ursache für sämtliche Übel im Patriarchat zu suchen und dafür das Judentum schuldig zu sprechen? Man trifft etwas, was im modernen Kapitalismus sowieso schon fällt: die zweifelhafte Würde des Vaters, und indem man diesen Vater (das Patriarchat) im nächsten Gedankenschritt mit dem Judentum gleichsetzt hat man das Problem vollends verschoben. Man bekämpft nur noch die »jüdische Geisteshaltung« in der Religion und Wissenschaft, aber nicht mehr die realen kapitalistischen Verhältnisse, die die moderne Fortsetzung des alten Unrechts darstellen. Im Gegenteil: Mit ihnen kann man sich als die Kraft, die die Menschen aus den alten unmittelbaren Herrschaftsverhältnissen (damit auch dem Patriarchat freisetzt) identifizieren und sich trotzdem fortschrittlich und Revolutionär dünken (falsche Emanzipation und falsche Aufklärung: komformierender Protest) (klassischer Fall von Verschiebung. S. dazu Enderwitz)

#### 4.2.4 Dualismus als Wahrnehmungs- und Denkweise vs. Dualismus als reales

## **gesellschaftliches Verhältnis**

Phasenweise muten die Überlegungen sogar an, als seien sie der Dialektik der Aufklärung von Horkheimer und Adorno entnommen, so wenn es um mit der anthropozentrischen Haltung (dem Dualismus) von Anfang an verbundene Verquickung von Vernunft und Naturbeherrschung und die innere Spaltung des Selbst geht. Das ist auch einigen New-Age-Intellektuellen wie z. B. Capra und Evers aufgefallen. Sie benutzen diese partielle Ähnlichkeit, um New-Age-Lehren als eine moderne, tiefenpsychologisch fundierte Kritische Theorie verkaufen und unter Linken für Akzeptanz zu werben. Damit aber verbreiten sie systematisch falsches Bewußtsein. Denn es gibt hier einen entscheidenden Unterschied zwischen der Kritischen Theorie und dem New-Age-Denken und dieser Unterschied ist einer ums Ganze. Bevor ich darauf eingehe, möchte ich aber zunächst noch die Punkte festhalten, die kritischen Theorie der New Age Lehre zustimmt.

1. Sie stimmt ihr zu in der Ablehnung des dualistischen Erkenntnisparadigmas.

Der Dualismus ist für die Kritische Theorie die Urform von Idealismus.

1. Sie stimmt mit ihr ferner auch darin überein, dass das dualistische Denken (Urform des Idealismus) den Herrschaftsanspruch des Geistes/Logos gegenüber der Natur als dem Objekt seiner Tätigkeit und dem Material, in dem er sich verwirklicht und dadurch selbst anschauen kann, impliziert, dieser Herrschaftsanspruch ein Grundproblem der westlichen Zivilisation darstellt.
2. Und schließlich besteht auch darin Konsens, dass der Dualismus und die patriarchalische Herrschaftsform Bestandteil ein- und derselben gesellschaftlichen Konfiguration sind, die Unterdrückung der Natur durch den herrschaftlichen Geist und der Frau durch den Patriarchen, den historisch der Repräsentant des disponierenden Geistes war, in Zusammenhang gesehen werden muß.

Während also die kritische Theorie mit der New-Age-Lehre in der Ablehnung des Dualismus übereinstimmt, trennen sich ihre Wege, sobald die Frage gestellt wird, was denn der Dualismus eigentlich sei, was man darunter zu verstehen habe.

1. Im New Age versteht man unter Dualismus ausschließlich eine durch bestimmte Merkmale gekennzeichnete Art und Weise, die Wirklichkeit wahrzunehmen und zu interpretieren. Die gesellschaftliche Praxis der Menschen und die Verhältnisse, die sie in ihr miteinander eingehen, verhält dabei zur Wahrnehmungsweise der Wirklichkeit, wie die Anwendung einer wissenschaftlichen Theorie zur Theorie selbst. Erst ist die Theorie bzw. die Weltanschauung da und aus deren Anwendung resultieren ganz bestimmte Praxisstrukturen und gesellschaftliche Probleme (Anomalien), die schließlich dazu zwingen, dass alte Wahrnehmungsmuster (Paradigma) aufzugeben und durch ein neues zu ersetzen. Die kritische Theorie dagegen faßt den Begriff weiter. Sie versteht unter dem, was im New Age Dualismus oder ein ›Denken in Gegensätzen‹ genannt wird, nicht primär eine bestimmte Denkweise (Paradigma), sondern objektive, historisch gewordene und aufhebbare gesellschaftliche Verhältnisse, die durch antagonistische Gegensätze gekennzeichnet sind. Was Capra das dualistische Paradigma nennt, ist ein wichtiger Bestandteil dieses objektiven gesellschaftlichen Verhältnisses, aber es macht das gesellschaftliche Verhältnis nicht aus und verhält sich zu ihm auch nicht wie eine Theorie zu ihrer Anwendung. Vielmehr rechtfertigt und stützt das dualistische Paradigma gesellschaftliche Verhältnisse, die durch antagonistische Gegensätze gekennzeichnet sind, lässt solche Verhältnisse als Notwendigkeit erscheinen und verdankt ihnen seine Entstehung. Erst wenn die Produktivkräfte in einer Gesellschaft soweit entwickelt sind, dass durch die Ausbeutung der Arbeitskraft Mehrprodukt in einem Umfang erzielt wird, der es der herrschenden Klasse ermöglicht, sich die von der körperlich-materiellen Arbeit ganz zu befreien und sich der ausschließlich geistigen und disponierenden Tätigkeit zu widmen, erst von dem Augenblick an also, »wo eine Teilung der materiellen und geistigen Arbeit eintritt, kann sich das Bewußtsein wirklich einbilden, etwa anderes als das Bewußtsein der bestehenden Praxis zu sein, wirklich etwas vorzustellen,

ohne etwas Wirkliches vorzustellen – von diesem Augenblicke an ist das Bewußtsein imstande, sich von der Welt zu emanzipieren, zur Bildung der ›reinen‹ Theorie, Theologie, Philosophie, Moral etc. überzugehen« (Bd. 3, 31) und statt der »Summe von Produktivkräften, Kapitalien und Verkehrsformen« (ibd. 38) ›die Vorstellung der Menschen über ihre wirkliche Praxis zur einzig bestimmenden und aktiven Macht zu erklären, welche die Praxis dieser Menschen beherrscht und bestimmt‹ (a.a.O. 39). Erst von dem Augenblick an kann das Bewußtsein sich vormachen, ›dass in der Geschichte stets Gedanken herrschen‹ (48) und für die Abfolge der herrschenden geistigen Gebilde oder Paradigmen ein mystischer, von den wirklichen gesellschaftlichen Verhältnissen und den darin tätigen wirklichen Menschen unabhängiger Zusammenhang verantwortlich ist (a.a. O, 49). Ist das richtig, wird dieser Schein der Herrschaft selbständiger Gedankensysteme (Paradigmen) von selbst aufhören, ›sobald die Herrschaft ... überhaupt aufhört, die Form der gesellschaftlichen Ordnung zu sein, sobald es also nicht mehr nötig ist, ein besonderes Interesse als allgemeines oder ›das Allgemeine‹ als herrschend darzustellen.‹ (a.a.O. 48)

Weder bei Capra noch bei irgendeinem anderen New-Age-Lehrer werden solche historisch materialistischen Zusammenhänge, d. h. Zusammenhänge zwischen allgemein akzeptierten Paradigmen und Verkehrsformen und Produktivkräften bezeichnenderweise je thematisiert. Nicht nur bleibt dergleichen im Dunkeln, sondern mehr noch: das New Age ist selbst eine der idealistischen Lehren, die den Schein der Herrschaft selbständiger Gedankensysteme aufrechterhalten und unter Berufung auf Philosophen wie etwa Spengler, Toynbee oder Sorokin einen mystischen Zusammenhang unter den aufeinanderfolgenden herrschenden Gedanken« herzustellen versuchen, indem es die Aufeinanderfolge der Kulturen zur Manifestation ›eines fundamentalen universalen Rhythmus‹ oder zu einer ›natürlichen Bewegung‹ erklärt, ›die sich von selbst ergibt‹(30). (Ausführungen zu Sorokin 28 ff) Capras Ablehnung des dualistischen Erkenntnisparadigmas und seine Ersetzung durch seine Ersetzung durch ein ›neues‹ monistisches Paradigma löst dem entsprechend auch den Schein der Selbständigkeit und Herrschaft des Geistes und seiner Geschichte nicht auf, sondern setzt sie als ›natürlich‹ voraus. Sein Erkenntnisinteresse ist nicht, dass Herrschaft aufhört, die Form der gesellschaftlichen Ordnung zu sein, sondern dass die Herrschaft mit dieser Form restlos zusammenfalle und ganz und gar als ›natürliche Ordnung‹ erscheint. Deshalb findet sich bei ihm keine Spur von Herrschaftskritik, und wo doch, da gilt sie nur veralteten, nicht mitgekommenen und deshalb störenden Herrschaftsformen. Die Negation des dualistischen Paradigmas geschieht auf Kosten des Anderen des Geistes, der Natur, des Materiellen und Physischen. Alles wird letztlich Geist und Bewegung geistiger, lebendiger Energie. Nichts gibt es mehr, was davon verschieden ist. Sollte der Marxsche Grundgedanke über den Zusammenhang von gesellschaftlichen Verhältnissen und herrschenden Gedanken richtig sein, ließe sich diese negative Auflösung des dualistischen Paradigmas zugunsten der einen Seite des Gegensatzes nur so deuten, dass die Herrschaft der Gedankenformen, durch die das Partialinteresse der herrschenden Klasse zum allgemeinen Interesse wird, und damit eben auch Herrschaft die Herrschaft dieser Klasse selbst total geworden ist. Es gibt nichts und niemanden mehr, der sich ihrer Herrschaft entziehen kann. (Capra und Max Weber )

**Beispiel: Bhagwan:** s.o. Der Jünger löscht sich aus.....

#### **4.2.5 Dualismus vs. negative Dialektik: Dualismus – Monismus vs. negative Dialektik: Falsche Versöhnung der Gegensätze. Absoluter Idealismus. Liquidation des Nichtidentischen. Selbstunterstellung und Selbstbeschränkung der Vernunft. Die Lehre von den Zwei Reichen.**

### **4.3 Der Begriff des Ganzen im New Age. Gesellschaft als lebendes System**

Das Ganze ist dem begrifflichen, analytischen, zerlegenden Denken nicht zugänglich, sondern nur in einer gewissermaßen ›inneren Schau‹ unmittelbar zu erleben. Der Mensch erfährt sich in dieser Schau unmittelbar und nicht begrifflich als Ganzheit und Teil einer höheren Ganzheit. Er überwindet das bisher allgemeingültige rationale Denken durch ein "mystisches Denken", das die höhere Wirklichkeit direkt erfährt, dem es möglich ist, direkt "Kontakt mit dem kollektiven uns sogar kosmischen Geistesleben aufzunehmen." (Capra 1983, 330). Dieser Bewußtseinszustand gilt deswegen auch als höherer, spiritueller Bewußtseinszustand, an den das begriffliche Denken nicht heranreicht (s. Zwei-Reiche-Lehre)

#### 4.3.1 **Das Ganze (Allgemeine) als sich selbst organisierendes geschichtetes System**

Die Leitidee ganzheitlichen Denkens ist die Vorstellung, dass ›das Ganze ist das Wahre ist‹. Das ›wahre Leben‹ des Einzelnen besteht demnach darin, mit diesem Ganzen eins zu werden. Das kann ihm jederzeit möglich, weil der Geist des Ganzen (das Göttliche) in jedem seiner Teile anwesend ist. (Pantheismus) Entfremdet oder uneigentlich lebt der Mensch, der den Imperativen des Ganzen, die er in sich selbst wie einen Auftrag aus seinem Unbewußten vernimmt, nicht Folge leistet, also mit dem Ganzen nicht identisch ist. Gegenüber dem Einzelnen ist die Kategorie des Ganzen deshalb auch immer eine »kritische Kategorie«. Das, meint Capra, verbindet seine Theorie der Wendezzeit mit der Kritischen Theorie; denn auch Adorno halte »Totalität« nicht für eine »affirmative«, sondern für »eine kritische Kategorie«, die »Verantwortung einschließt« und »zur Veränderung ...auffordert.« Vorwegnehmend darf ich dazu schon bemerken, dass Capra den Sachverhalt damit geradezu auf den Kopf stellt. Der kritischen Theorie der Gesellschaft geht es gerade nicht darum, die Unversöhnlichkeit zwischen dem Allgemeinen (dem Ganzen) und dem Individuell-Besonderen zu Lasten des mit dem Allgemeinen nicht-identischen Individuellen aufzulösen und in diesem Sinne das ›Ganze‹ als eine ›kritische Kategorie‹ zu nutzen, die den Einzelnen zur Ordnung ruft und ihn an seine Verantwortung für den reibungslosen Ablauf des Ganzen erinnert, wie Capra unterstellt. Das nämlich ist gerade nicht Kritik, die der individuellen und gesellschaftlichen Emanzipation von Herrschaft dient, sondern im Gegenteil Kritik im Dienste von Herrschaft, deren Resultat allenfalls eine »erpresste Versöhnung«, eine erzwungene Einheit, totale Herrschaft, nicht aber die Assoziation freier Produzenten sein kann, in der die Menschen ohne Angst verschieden sein können. Worum es der kritischen Theorie geht, ist nicht, in der existierenden Unversöhnlichkeit für eine der beiden, durch die Unversöhnlichkeit gekennzeichneten und deshalb selber falschen Alternativen Stellung zu nehmen, sondern diese Unversöhnlichkeit selber aufzuheben und auf eine herrschaftsfreie Weise der Vergesellschaftung hinzuarbeiten, ihn der die individuellen Verschiedenheiten ohne Zwang miteinander versöhnt werden können. Für sie ist das Ganze keineswegs, wie Capra es unterstellt, das wahre, das eben deshalb Maßstab der Kritik sein kann, sondern es ist als Ganzes selber noch das Falsche, das verändert werden muß. Das meint Adorno, wenn er von der Totalität als einer »kritischen Kategorie« spricht. Weil »die Gesellschaft in ihrer gegenwärtigen Gestalt in Widerspruch zu den Selbstinteressen der meisten Menschen steht«, ist das Ganze selber der Kritik auszusetzen und zu verändern, nicht aber die individuelle Verschiedenheit und die Selbstinteressen mit Hilfe der Ganzheitskategorie zu kritisieren und dadurch der auf die Individuen lastende Druck und die Tendenz zu seiner Liquidation sogar noch zu verstärken.<sup>7</sup>

Außerdem käme es weder Adorno noch irgendeinem anderen kritischen Theoretiker je in den Sinn, mit dem Begriff der Totalität oder des gesellschaftlichen Ganzen den Begriff »ökologisch« zu verbinden, wie es Capra tut, der in seinem Buch »Wendezzeit« die Begriffe »ökologisch« und »lebend« mit Vorliebe in Verbindung mit der Ganzheitskategorie gebraucht und dabei gesellschaftliche Systeme in die Ganzheitskategorie ausdrücklich mit einbezieht.

<sup>7</sup> »Nicht die Unterdrückung der individuellen Interessen, sondern die Überwindung dieses Widerspruchs ist die Aufgabe, die nach der materialistischen Theorie nur durch die bestimmte Veränderung der Produktionsverhältnisse [...] zu lösen ist.« Horkheimer, GS.3, 201

Schon durch diese Koppelung erklärt er gesellschaftliche Systeme implizit zu ökologischen Ganzheiten oder lebenden Systemen, die wie individuelle Organismen »gesund« oder »krank« sein können. Dass sein Sprachgebrauch diese Implikation hat, ist Capra freilich auch selber bewußt. Er schreibt:

»Lebende Systeme sind so organisiert, dass sie Strukturen auf mehreren Ebenen bilden, wobei jede Ebene aus Untersystemen besteht, die in bezug auf ihre Teile Ganzheiten sind, und Teile in bezug auf die größeren Ganzheiten. So verbinden Moleküle zu Organellen, die ihrerseits Zellen bilden. Die Zellen bilden Gewebe und Organe, die ihrerseits größere Systeme bilden wie etwa das Verdauungssystem oder das Nervensystem. Diese schließen sich zusammen, um den lebenden Mann oder die lebende Frau zu bilden. Damit jedoch endet diese geschichtete Ordnung noch nicht. Menschen bilden Familien, Stämme, Gesellschaften, Nationen. Alle die Einheiten – von den Molekülen .... bis zu den Gesellschaftssystemen – können als Ganzheiten angesehen werden und zwar in dem Sinne, daß sie integrierte Strukturen sind, und dann wieder als Teile von noch größeren Ganzheiten auf höheren Ebenen [...] In einem gesunden System – einem Individuum, einer Gesellschaft oder einem Ökosystem - halten sich Integration und Selbstbehauptung im Gleichgewicht.«

Damit stellt Capra unzweifelhaft klar, dass für ihn Gesellschaften und Nationen lebende Systeme sind wie Zellen, Organe, das Verdauungssystem oder der lebende Mensch. Sie sind Superorganismen, deren Organe lebende menschliche Systeme sind. Diese Sichtweise hat höchst problematische Konsequenzen von denen ich im Folgenden im Vorgriff einige nennen will: 1. Bestehende historische Gesellschaftsformen und Nationen, späte Produkt der zivilisatorischen Entwicklung, werden enthistorisiert und naturalisiert. Capra setzt damit das ideologisches Geschäft fort, das schon für die bürgerliche Aufklärung kennzeichnend ist, über die er glaubt hinausgekommen zu sein; das Geschäft nämlich, die bürgerlich-kapitalistischen Verhältnisse als Natur und Norm auszugeben, mit dem einen Unterschied freilich, das seinerzeit, dem damaligen Erkenntnisstand entsprechend, gesellschaftliche und psychologische Prozesse mechanistisch verstanden wurde, während Capra, dem gegenwärtigen Erkenntnisstand entsprechend, solche Prozesse in Analogie zur Bioinformatik zu begreifen versucht. 2. Mit der Naturalisierung gesellschaftlicher Verhältnisse wird zugleich, was für alle vergangenen und gegenwärtigen Gesellschaftsformen galt und immer noch gilt, nämlich dass sie allesamt Formen sind, die auf der Herrschaft des Menschen über den Menschen und der Ausbeutung der Beherrschten durch die Herrschenden beruhen, zur Ordnung der Natur erklärt. Herrschaft und Unterdrückung gilt als Etwas dem Sein selbst eingegebenes, ihm wesensmäßig zugehöriges. Die Behauptung, die geschichtete Ordnung sei für die Struktur lebender Systeme konstitutiv, macht aus der hierarchischen, herrschaftlichen Organisation gesellschaftlicher Systeme einen Tatbestand, der aus der Natur dieser Systeme hervorgeht und deshalb unaufhebbar ist, bzw. dessen Aufhebung den Tod des jeweiligen »lebenden Systems«, die Zerstörung jedweder gesellschaftlicher Ordnung bedeuten würde. Capra betont zwar sehr – wie er meint im Gegensatz zu Marx und der an der kritischen Theorie geschulten Linken – die Kooperation, aber Kooperation meint bei ihm immer nur die unter der Voraussetzung der geschichteten Ordnung des Ganzen sich vollziehende Kooperation, also die durch die herrschaftliche Ordnung bestimmte und strukturierte Kooperation; Kooperation unter dem Vorzeichen der Subordination, als Vollzug sachlicher Abhängigkeit in der Form der Freiwilligkeit. Die Alternative dazu, die wirklich freie Kooperation auf der Grundlage der Verständigung unter Gleichen, kennt Capra nicht. Ihre Idee würde ihn auch in Gegensatz und Konflikt bringen mit der bestehenden »geschichteten Ordnung« - einen Konflikt, den Capra auf keinen Fall riskieren will. Capra will die Modernisierung gesellschaftlicher Herrschaft und einen kapitalistischen Verwertungsprozess, der auch noch ökologische Erfordernisse in sich integriert und ihnen über den Markt gerecht wird; er will aber nicht die Aufhebung von Herrschaft und des profitorientierten Verwertungsprozesses. Die Selbstbehauptung des Individuums durch Integration ins womöglich barbarische Kollektiv wird zur »Naturnorm« und zum Kriterium der Gesundheit

erklärt. Die Frage, ob das Ganze und der Transformationsprozess, in dem es sich befindet, nicht vielleicht das Falsche sind, und ob nicht statt Integration und aktives Mittun in dem »Zwangsfortschritt« (Adorno) des Ganzen ihm Einhalt zu gebieten, das Richtige wäre, kann gar nicht mehr gestellt werden. Denn wenn das gesellschaftliche Ganze als einer ein lebendiges System, ein größerer Organismus aufgefaßt wird, dessen Teile die individuellen Organismen sind, dann gilt schon allein diese Frage als eine Unbotmäßigkeit gegen die Natur, die signalisiert, dass das Teil aus der angeblich natürlichen Ordnung herausfällt, der Natur entfremdet ist, desintegriert und krank ist und womöglich um der Selbsterhaltung des größeren Organismus entfernt werden muß.

Die kritische Theorie hat von Anfang an diese affirmative Funktion der Organismusanalogie gesehen und bekämpft. Für sie bekräftigt das Bild von der Gesellschaft als einem »lebenden System« (Organismus) das herrschende Ganze gerade darin, worin es zu kritisieren ist. So schreibt Horkheimer bereits in einem seiner ersten programmatischen Aufsätze: Das Bild des Organismus »soll die Menschen, die in diesem aus den Fugen geratenen Mechanismus verzweifeln, dazu antreiben, sich dem partikulären »Ganzen« zu überlassen, in dessen Bereich sie .... geraten sind. [...] Der Organismus wird herbeizogen, um den [...] fragwürdigen Tatbestand, daß die einen bloß bestimmen und die anderen bloß ausführen, als ewiges Verhältnis aus der blinden Natur zu begründen: die leidenden Menschen sollen sich heute wie zur Zeit des Menenius Agrippas mit dem Gedanken zufrieden geben, daß ihre Rolle im Ganzen ihnen angeboren sei wie den Gliedern die ihre im tierischen Körper. Die sture Abhängigkeit in der Natur wird den Gliedern der Gesellschaft als Beispiel vorgehalten.« (GS. 3, 127). Exakt das geschieht auch wieder im New Age; bei Capra dient dazu »**das Systemkonzept der geschichteten Ordnung**« (310 Zitat – dann 311: »**Ordnung auf einer Systemebene ist die Folge der Selbstorganisation auf einer höheren Systemebene.**« (311) Und wenn die niedrigere Systemebene sich nicht fügt. Nun dann wird »der Kleinere nicht hinausgeworfen, überlistet oder brutal zusammengeschlagen; er zieht es einfach vor, sich von dannen zu machen.« (310) **Das ist die Friedfertigkeit und Teamfähigkeit im New Age!!!** Dazu die Stelle auf S.298: »**Der Begriff des freien Willens scheint in Übereinstimmung mit der Lehre der mystischen Überlieferungen .... die Vorstellung von einem isolieren selbst zu transzendieren und sich dessen bewußt zu werden, dass wir untrennbar teile des Kosmos sind, in den wir eingebettet sind. Ziel dieser Überlieferung ist es, sich vollständig aller Ichempfindungen zu entledigen und in mystischer Erfahrung mit der Totalität des Kosmos zu verschmelzen. Sobald ein solcher Zustand erreicht ist, scheint die Frage nach dem freien Willen seine Bedeutung zu verlieren. Wenn ich das ganze Universum bin, dann kann es keine Einflüsse von außen geben, und alle meine Handlungen sich spontan und frei.**« (298 f)

Dass solche Beispiele Schule machen kann, zeigt freilich, dass es nicht nur falsch ist, sondern auch ein Wahrheitsmoment hat. Falsch ist an ihm, dass es gesellschaftliche, von Menschen produzierte und veränderbare Herrschafts- und Abhängigkeitsverhältnisse, wie Horkheimer in der wiedergegebenen Passage moniert, als unveränderliche Naturgegebenheiten hypostasiert. Sein Wahrheitsmoment, das es gleichwohl enthält, liegt darin, dass die Abhängigkeitsverhältnisse in der modernen, durch die Universalität des Warenverkehrs gekennzeichneten Gesellschaft tatsächlich eine Qualität annehmen, die eben diesen Sachverhalt, nämlich dass sie von Menschen geschaffene und von ihnen aufhebbare Verhältnisse sind, im Alltagsleben der Menschen, in der täglichen Reproduktion ihres Lebens real vergessen macht. Sie nehmen in ihrem täglichen Dasein dingliche Gestalt an, erscheinen als Eigenschaften von Warendingen, deren Verkehr unaufhebbaren Gesetzmäßigkeiten untersteht, über die sie allesamt nicht verfügen, sondern die sie nur wie die Kräfte der Natur erforschen und gegebenenfalls überlisten können. Wie Naturkatastrophen können Globalisierungswände, Börsenchrashs, Arbeitslosigkeit und »Hungerepidemien« über die Menschen kommen; und obwohl die menschlichen Produktivkräfte so reich entwickelt sind,

dass Hunger und Obdachlosigkeit nicht mehr zu existieren bräuchten, frieren und verhungern Millionen Menschen und ist nahezu ein ganzer Kontinent (Afrika) dem Verfall preisgegeben, ganz so als handele es sich dabei um ein unvermeidliches – natürliches – Geschehen, dessen Auswirkung zwar zu lindern, dessen Ursachen aber eben so wenig aufzuheben sind wie die Gesetzmäßigkeiten der Natur. In unseren Breiten aber, wo genug für alle da wäre und der gesellschaftliche Reichtum es ermöglichte, dem Kampf um die eigene Selbsterhaltung und der unmittelbaren Lebensnot, die, wie die bürgerliche Ökonomie lehrt, der Knappheit der Güter geschuldet sein soll, ein Ende zu machen, geschieht nichts weniger als das. Die Lebensnot, die Angst um die eigene Selbsterhaltung, der lastende Druck, alles zu geben, um nicht herauszufallen aus dem Betrieb, der alle erhält, nimmt kein Ende. Wer drinnen ist im System der Lohnarbeit und des Profits, hat sich voll und ganz mit dem Betrieb zu identifizieren und all das an sich selbst und in seiner Lebenswelt, was sich den »Sachzwängen« des Betriebes nicht fügt, als leistungshinderlich zu aus dem Weg zu räumen, so dass am Ende nur ein Leben, das in exzessiver, rastloser Verausgabung von Arbeitskraft und Wiederherstellung der Fitness zur neuerlichen Höchstleistung aufgeht, während derjenige, der draußen ist und durch seine Beschäftigung, den Druck, der auf den anderen lastet, mindern könnte, unbeschäftigt bleibt und dazu verurteilt ist, seine Kräfte verkümmern zu lassen. Auch hier scheint ein naturwüchsiger Sachzwang zu walten, der sich über den Köpfen der Beteiligten durchsetzt und demjenigen, der drinnen ist im System der Lohnarbeit und des Profits kaum andere Möglichkeiten lässt, als sich so zu verhalten, auch wenn dadurch andere überflüssig gemacht werden. Marx bringt diese Phänomene in Zusammenhang mit dem »Gesetz der kapitalistischen Akkumulation«. Es bewirkt, dass das Kapital sich durch äußere und »innere Kolonialisierung« (Habermas) ›eine Welt nach seinem Bilde schafft‹ (Marx, Frühschriften 550) Äußere Kolonialisierung meint dabei mit den Worten von Marx, dass »das Kapital durch die rasche Verbesserung aller Produktionsinstrumente, durch die unendlich erleichterten Kommunikationen alle, auch die barbarischen Völker, in die Zivilisation reißt«. Es verbilligt mit jeder Steigerung der Produktionskräfte die Preise der Waren und »die wohlfeilen Preise sind die schwere Artillerie, mit der [es] alle chinesischen Mauern in den Grund schießt«. Es »zwingt alle Nationen, die Produktionsweise der Bourgeoisie sich anzueignen, wenn sie nicht zugrunde gehen wollen. Der Prozeß der äußeren Kolonialisierung wird komplementiert durch die »Kolonialisierung der Lebenswelt« (Habermas). Was mit der realen Subsumtion der Arbeit unter das Kapital (Marx) begann, setzt sich weiter fort und ergreift sukzessive alle Lebensbereiche und den ganzen Menschen. Die Imperative der Warenform und des Profits dringen in »sozialintegrierte Lebensbereiche« (Habermas) ein, für die Kommunikation und Diskurse, leibliche Nähe, Liebe und anderes, nicht aber Geld oder Macht konstitutiv sind, erzwingen ihre Subsumtion unter die Imperative der Warenform und des Profit und lassen »kein anderes Band zwischen Mensch und Mensch übrig, als das nackte Interesse, [...] die gefühllose ›bare Zahlung‹« (528) Aufmerksames Zuhören, Nähe gewähren, die Gelegenheit bieten, sich im Gespräch mit sich selbst und anderen verständigen zu können, Duldsamkeit, Einfühlungsvermögen, Ausdrucksfähigkeit etc., die Subjektivität selbst werden zur warenförmigen an- und abstellbaren Dienstleistung. Immer weniger sind die Menschen einander Nächste und unmittelbar miteinander Kommunizierende; immer mehr aber einander Dienstleistende, Klienten und Kunden und Tauschpartner. Damit verändern die geistigen und emotionalen Fähigkeiten der Menschen ihre Qualität. Sie werden von der Persönlichkeit ihres ›Besitzers‹ gewissermaßen abgelöst und zu einem von ihr unabhängigen, eigengesetzlich in Gang gebrachten Mechanismus verdinglicht. Das Ich gerät in eine kontemplative managerielle Attitüde zu dem Funktionieren seiner eigenen verdinglichten Fähigkeiten und managt ihren Einsatz wie der industrieller Manager seinen Betrieb. Es »nimmt den ganzen Menschen als seine Apparatur bewußt in den Dienst« und gibt so viel von sich als Betriebsmittel ab, »daß es ganz abstrakt, bloßer Bezugspunkt wird: Selbsterhaltung verliert ihr Selbst.\* Die Eigenschaften, von der [...] Freundlichkeit bis zum [...] Wutanfall, werden bedienbar, bis sie schließlich ganz in ihrem situationsgerechten Einsatz aufgehen. Mit ihrer

Mobilisierung verändern sie sich. Sie bleiben nur noch als leichte, starre und leere Hülsen von Regungen zurück, beliebig transportabler Stoff, eigenen Zuges bar. [...] In ihrer grenzenlosen Gefügigkeit gegen Ich sind sie diesem zugleich entfremdet..« (Adorno, MM, 309f)

Es gibt in der kapitalistischen Gesellschaft – das ist durch meine vorangegangenen Ausführungen, hoffe ich, deutlich geworden – Veränderungen, die mit unvermeidbarer, innerer Notwendigkeit ablaufen. Dazu gehören insbesondere alle die Veränderungen, die aus dem ›Gesetz der kapitalistischen Akkumulation‹ resultieren,\* das die Versachlichung oder Verdinglichung der Abhängigkeitsverhältnisse in der modernen Gesellschaft voraussetzt und weitertreibt. Weil das so ist, nennt Marx das Gesetz auch das ›Bewegungsgesetz der kapitalistischen Gesellschaft‹, das ›Naturgesetz ihrer Bewegung‹ und spricht von ihren ›natürlichen und unvermeidlichen ›Entwicklungsphasen‹. Aber im Unterschied zum New Age Lehren, die im naturgesetzlichen Ablauf gesellschaftlicher Prozesse und ihren ›unvermeidlichen Entwicklungsphasen‹ Manifestationen des ›fortlaufenden kosmischen Prozesses‹ und ›eine natürliche Tendenz, die allen Dingen und Situationen von vornherein innenwohnt‹ (Capra W 34) erblicken, verwendet Marx diesen Begriff kritisch. Deshalb nennt er das sogenannte ›natürliche Tendenz‹ und den angeblichen ›natürlichen Fluß der Dinge‹ (Capra) auch eine Mystifikation. Für ihn ist im völligen Gegensatz zu New-Age-Lehren, die dieser Mystifikation aufsitzen, gerade die Tatsache, dass gesellschaftliche Prozesse als unvermeidliche Naturprozesse ablaufen, die den Menschen keine andere Wahl lassen als sich auf sie in vorwegnehmenden Gehorsam einzustellen, Ausdruck der Entfremdung der Menschen von sich selbst als gesellschaftlich produzierenden Wesen und Grund genug dafür, die gesellschaftlichen Verhältnisse zu revolutionieren, damit die Menschen ihre Zukunft wirklich in Freiheit miteinander selber bestimmen können. Solange die Geschichte ihren naturwüchsigen Gang geht, erfüllt sie für die kritische Theorie der Gesellschaften, deren Grundstein Marx mit der Kritik der politischen Ökonomie gelegt hat, ihre menschliche Bestimmung nicht. Solange ist sie eigentlich auch noch ›Vorgeschichte‹, für die gilt: »Die Menschen machen ihre eigene Geschichte, aber sie machen sie nicht aus freien Stücken, nicht unter selbstgewählten, sondern unter unmittelbar vorgefundenen, gegebenen und überlieferten Umständen. Die Tradition aller toten Geschlechter lastet wie ein Alp auf dem Gehirne der Lebenden. [...] Die soziale Revolution kann nicht mit sich selbst beginnen, bevor sie allen Aberglauben an die Vergangenheit abgestreift hat.« (Bd 8, 115 f) Zu diesem Aberglauben gehört vor allem Vorstellung, dass übergeschichtliche, ewige Prinzipien, ob sie nun als ›göttliche Gesetze‹, ›Selbstorganisationsprinzipien des Universums‹, ›Logik der Evolution‹ oder als ›fundamentale universale kosmische Rhythmen‹ (Capra 30) aufgefasst werden, die Geschichte bestimmen und dem Menschen keine andere Wahl lassen, als diese Bestimmung auf sich zu nehmen und das, was auch ohne menschliches Zutun kommen wird, aktiv zu befördern. Doch statt diesen Aberglauben abzustreifen, zielen die New-Age-Lehren aber gerade darauf ab, ihn zu bekräftigen und zu verstärken, indem sie ihn durch Anleihen bei der Mikrophysik (Heisenbergsche Unschärferelation) und biologischen Systemtheorie mit dem Nimbus der Wissenschaftlichkeit umgibt und zugleich, um auch dem religiösen Gemüt etwas zu bieten, mit der Aura eines höheren, nicht jedermann zugänglichen mystischen Geheimwissens ausstattet.\* Ihr ganzer Optimismus, mit dem sie die ›Wendezeit‹ verkünden, fußt auf diesem Aberglauben. Er fungiert als Rechtfertigungsgrundlage für die Suspension der verantwortlichen politischen Entscheidung, die von New-Age-Anhängern als Befreiung von einer schweren Last empfunden wird. Er gibt ihnen darüber hinaus die Gewißheit, mit ›natürlichen Fluß der Dinge‹ zu schwimmen, mit dem ›kosmischen Rhythmus‹ zu schwingen, das Naturgesetz der gesellschaftlichen Bewegung auszuführen und dadurch auf jeden Fall mit dem, was unvermeidlicherweise kommen wird, im Bunde zu sein. Und er bietet schließlich und endlich ihnen die Möglichkeit, sich mit den hypostasierten kosmischen Gewalten eins wähnen zu können, und verschafft ihnen dadurch das ersehnte Gefühl von Macht und Stärke, nach dem sie verlangen, um das tieferliegende, den gesellschaftlichen Verhältnissen geschuldeten Gefühl der Angst, Ohnmacht und Verlassenheit verdrängen zu

können. Die Mystifikation der Naturgesetzlichkeit der gesellschaftlichen Entwicklung, von der Marx spricht, wird nicht als Mystifikation durchschaut und bewußt gemacht und in den Impuls zur gesellschaftlichen und individuellen Emanzipation aus Ohnmacht und Abhängigkeit umgewandelt, sondern undurchschaut als Naturgegebenheit hingenommen, mit dem Nimbus der Wissenschaftlichkeit versehen, religiös überhöht<sup>\*</sup> und zur Rechtfertigung und Propagierung von Selbstunterstellung und Subalternität als »richtigem Leben« benutzt. Das ist alles andere als »neu«. Es ist nicht mehr als eine neue Version des Alten, das zumindest in Deutschland eine lange Tradition hat: des wissenschaftlichen Madarinentums<sup>8</sup>.

Mystikationen, die aus der gesellschaftlichen Form der Produktion und des Austausches selber hervorgehen, sind mehr als bloße subjektive Täuschung oder bloßer Aberglaube. Sie sind deshalb auch durch die Erkenntnis ihres Scheincharakters nicht auflösbar. Als Mystikationen, die der gesellschaftlichen Form selbst entspringen, haben sie eine vom Willen und Denken der einzelnen Menschen unabhängige Realität, »sind gesellschaftlich gültige, also objektive Gedankenformen für die Produktionsverhältnisse dieser historisch bestimmten Produktionsweise«, in welcher »der Produktionsprozeß die Menschen, der Mensch aber noch nicht den Produktionsprozeß bemeistert« (Marx, MEW 23, 90; 95) Sie werden dem entsprechend erst dann gänzlich verschwunden sein, wenn der materielle Produktions- und Austauschprozeß »als Produkt frei vergesellschafteter Menschen unter deren Kontrolle steht« (Marx, MEW 94). Bis dahin aber sind die Mystikationen gesellschaftliche Realität und als solche wirksam. Weder kann die richtige entmystifizierende Erkenntnis, dass sich im (Tausch-) Wert der Waren die gesellschaftlich notwendige Arbeitszeit zur Produktion der Waren verbirgt und der Tauschwert überhaupt nur Resultat einer atomistischen, nicht vergesellschafteten Produktionsweise ist, verhindern, dass das gesellschaftliche Verhältnis des Tauschwerts nach wie vor als natürliche Eigenschaft der Warenteile erscheint\*, noch vermag die weitergehende Erkenntnis, dass das Kapital ein gesellschaftliches Abhängigkeitsverhältnis ist, den falschen Schein zu zerstören, dass es zusammen mit der Arbeit und dem Boden zu den drei Produktionsfaktoren gehört, die anteilig an der Wertschöpfung beteiligt sind; noch vermag schließlich die Einsicht, dass das Gesetz der Akkumulation des Kapitals und alle damit verbundenen Transformationen menschlicher Verhältnisse keine unveränderliche Naturgegebenheit, sondern nur eine dieser historisch bestimmten Produktionsweise innenwohnende Notwendigkeit sind, verhindern, dass diese Transformationen den davon Betroffenen in ihrem täglichen Leben weiterhin als unvermeidliche natürliche Notwendigkeit oder »natürliche Tendenz« erscheint, »die allen Dingen und Situationen von vornherein innenwohnt.« (Capra 34) Solange diese historisch bestimmte gesellschaftliche Form besteht, solange behaupten auch die aus dieser Form selbst hergehenden Mystikationen ihre Suprematie über die Menschen und sind handlungswirksam wie einst auch die blutige Praxis des Götzendienstes tatsächlich ausgeübt wurde. »Was ein [...] wenn nicht von den Individuen so doch von ihrem Funktionszusammenhang erst hervorgebrachtes ist, reißt die Insignien dessen an sich, was dem bürgerlichen Bewußtsein als Natur und Natürlich gilt. [...] Je unerbittlicher Vergesellschaftung aller Momente menschlicher und zwischenmenschlicher Unmittelbarkeit sich bemächtigt, [...] desto unwiderstehlicher der Schein von Natur. Mit dem Abstand der Geschichte der Menschheit von jener verstärkt er sich: Natur wird zum unwiderstehlichen Gleichnis der Gefangenschaft.« (Adorno ND 348 f), und »wie der Gefangene, dem nichts anderes zu lieben mehr sieht und hat, auf die Liebe zu Steinmauern und vergitterten Fenstern verfällt« (Adorno MM 123), so verfällt schließlich auch der Bürger darauf, das stahlharte Gehäuse der Hörigkeit, das ihn gefangen hält, als wahre Natur zu lieben und sanktioniert damit das Schuldopfer in seiner babarischsten Form, des Opfers der Unschuldigen für die Sünden der Herrschaft. (MM 124)

---

<sup>8</sup> s. Sontheimer, antidemokratisches Denken in der Weimarer Republik. Ringer, Die Gelehrten. Der Niedergang der deutschen Madarine

### 4.3.2 Bemerkung zur Geschichte der Organismus

**Organismus/Systemtheorie.** Dies ist rein ganz zentraler Punkt bei Capra und überhaupt fürs ganze New Age. Von hier aus wäre auch eine Kritik an der Systemtheorie (Maturana/Varella) und am »radikalen Konstruktivismus« möglich, die beide im New Age rezipiert und übernommen werden (s. Capras letztes Buch). Bei Capra wird sehr deutlich, daß die Systemtheorie das modernisierte Organismusparadigma in den Sozialwissenschaften ist. (Mechanismus vs. Organismus/System). Ursprünglich war der Organismus ein gegen die Moderne gerichtetes Konzept (konservative Revolution). Organismus stand für Gemeinschaft (das Ursprüngliche, Eigentliche), das System dagegen für moderne Gesellschaft/Demokratie (Herrschaft des Man) (s. Weimarer System, Systemparteien etc.) und diese für den Verfall, den Verlust des Wesens. Das hat sich bei Capra und den Systemtheoretikern geändert. (s. Gehlen (Systemtheorie als Gehlenmodernisierung)). Bei ihnen wird der moderne Betrieb selbst, das gesellschaftliche Ganze, wie es ist, zum ›lebendigen System‹ (zum Organismus) erklärt, dem die Einzelnen als Teile sich einzufügen haben (s. auch Dethlefsen) **Wie ist diese Veränderung zu verstehen??** Diese Veränderung muß etwas mit der veränderten Lage des Bürgertums und der Integration des Proletariats ins kapitalistische System zu tun haben? Ich sehe folgenden Zusammenhang: Die bürgerlichen Kräfte bekämpften mit dem Schlagwort »System« eigentlich die Momente in der Moderne, die über den liberalen Kapitalismus hinausweisen. Sie sind bereit, die Liberalität (»mißverstandene Freiheit«, Dethlefsen) aufzugeben und zu bekämpfen, um den Kapitalismus (in einer autoritären Form – dafür steht das Bild des Organismus) zu retten. In dem von der Zirkulation erzeugten Schein der Freiheit und Gleichheit sehen sie auch die Ursache für die aufrührerischen Forderungen des Proletariats. Deshalb muß aus ihrer Sicht dagegen angegangen werden, und es muß dafür gesorgt werden, daß die aufrührerischen Massen wieder ›eingebunden‹ werden in Herrschaftszusammenhänge. M. a. W. weil das liberale System sich selbst zerstört, seinen eigenen Totengräber erzeugt, deswegen sind sie gegen das System als ein liberales (gegen die spezifisch emanzipatorischen Momente es Systems) und wollen es als einen »organischen Kapitalismus« oder eine »organische Demokratie«. Und für noch etwas anderes steht die Zirkulation (der Handel), nämlich für die Ausdehnung der kapitalistischen Konkurrenz über die ganze Welt, das Niederreißen der nationalen Schranken, die Globalisierung. Auch davor schrekt es den Kleinbürger. Beides wird in der Parole vom »raffenden und schaffenden Kapitel« zusammengefasst.

Was ist der Unterschied zu heute: Der integrale oder organisierte Kapitalismus der Gegenwart ist eine Form der Verwirklichung des »organischen Kapitalismus«, eine andere Form als die faschistische, auf unmittelbarer Gewalt basierende, aber doch eine mögliche Form. Der Kapitalismus ist gewissermaßen zu dem integrierten Organismus/System geworden, in dem die Anti-System-Bewegung der konservativen Revolutionäre vor 1933 die Rettung suchten. Aber er ist gerade kein »lebendes System« und auch kein System Lebendiger, wie Capra uns das vormachen will. Er ist dies sowenig wie »Stahlgewitter« »natürliche Gewitter« sind. In Analogie zu den »Stahlgewittern« könnte man sagen: er ist ein »stählerner« oder »technischer Organismus« (s. M. Weber: stählernes Gehäuse der Hörigkeit, Freyer, Jünger), also gerade das, was Capra leugnen will: ein Mechanismus. Aber ein Mechanismus neuer Qualität mit über Rückkopplungsschleifen und Selbststeuerungsmöglichkeiten selber in einer Homöostase erhält, die gegebenenfalls auf Kosten der Menschen geht; ein Mechanismus, der die Menschen beherrscht und in seine Abläufe hineinzwingt. Die Entfaltung der Produktivkräfte im Kapitalismus hat damit zunächst einmal zum Gegenteil dessen geführt, was Marx prognostiziert hat. Die entfalteten Kräfte amalgieren sich mit den Verhältnissen und stellen sie auf Dauer. (s. Horkheimer, Adorno, Anders) Die Menschen müssen sich den von der Technik durchdrungenen und beherrschten Verhältnissen einfügen und anpassen. Um das tun zu können müssen sie sich selber den selbstregulierten technischen Abläufen anpassen und, wie Adorno sagt, sich zum Apparateteil machen. Die Gesellschaft wird zum

Zusammenschluß von Toten (Adorno).

Capras Trick ist einfach zu durchschauen. Er kritisiert eine veraltete Technik als mechanistisch und setzt dieser überholten Technik das Systembild des Lebens entgegen, das er dann auch auf Gesellschaft anwendet. Er tut damit so, als sei habe das New Age das mechanistische Zeitalter hinter sich gelassen, wohingegen es in Wahrheit nur einer neuen Etappe dieses Zeitalters, einer fortgeschrittenen Technik der integralen Kontrolle zuspricht. Das läßt sich auch zeigen (Günther Anders). Es ist aber nicht nur die Entwicklung der Produktivkräfte (Technik) allein, die den integralen Kapitalismus möglich machte, sondern es sind insgesamt mehrere Prozesse:

1. die Zerstörung überkommener Widerstandspotentiale durch den Faschismus selber
2. die Entwicklung der Produktivkräfte
3. die Absicherung der arbeitenden Menschen durch den Ausbau des Sozialwesens
4. Kulturindustrie (Adorno)  
s.hierzu Habermas, Offe u.a.

Wichtig für die Kritik an der Systemtheorie und den radikalen Konstruktivismus:

**Regelmann, Schramm** (Hg) Wissenschaft der Wendezeit- Systemtheorie als Alternative (Kopie!!), R.G. Fischer 1988

**Nüse** u.a., Über die Erfindung des radikalen Konstruktivismus, Dtscher Studienverlag 1991

#### **4.3.2 Das ewige Band der grundlegenden gesellschaftlichen Verknüpfung und wechselseitigen Abhängigkeit aller Phänomene: der Tauschwert**

Zitat: Böhme: »die Essenz des Seins ein Netzwerk von dynamischen Kräften, die miteinander in Beziehung stehen .... S.10 .... das ewige Band. Mystifikation gesellschaftlicher Verhältnisse. Frage: was ist das Band, das Netzwerk!!! Der Tauschwert und Tauschverhältnisse. Folgerungen

#### **4.3.3 interessierte, systematische Mißverständnisse**

- (a) Adornos Totalitätsbegriff und Capras Ganzheitsbegriff: Capra, 10-11
- (b) Marx als »Sozialdarwinist«: Capra, 31

#### **4.4 Aufkündigung des »Anthropozentrismus« im New Age: Anthropozentrismus vs. Herrschaft**

**4.4.1 Gaiahypothese und Bruch mit der Anthropozentrizität:** Gemeinsamer Grundgedanke aller New-Age-Lehren ist die Überzeugung, daß das **dualistische Denken**, d. h. die Trennung von Geist und Materie, mit der sich der Geist als eine von der Materie/Natur unabhängige, selbständige Substanz setzt, der Kern allen Übels der westlichen Zivilisation ist. Andere Übel der westlichen Zivilisation sind unlösbar mit diesem Dualismus verknüpft. Zu ihnen gehören das Patriarchat (1) und der Anthropozentrismus (2). In beiden, im Verhältnis der Geschlechter und im Verhältnis des Menschen zur Natur erfährt der Dualismus seine gesellschaftliche Realisierung.

(1) Die spezifischen Fähigkeiten der Frau, das Gebären und Nähren, das in Zeiten des Kultus der großen Mutter als die Kraft galt, welche die ganze Natur mitsamt den menschlichen Lebensgemeinschaften als Teil dieser Natur zusammenhält, gelten mit der Durchsetzung des dualistischen Denkens nur noch als Representanten des Naturhaften am Menschen – das, was er mit den Tieren gemeinsam hat. Das spezifisch Menschliche dagegen, das, wodurch sich der Mensch von der Natur als etwas qualitativ Anderes unterscheidet, den Geist, representiert das männliche Geschlecht. Der Kultus der großen Mutter und die weiblichen Erdgottheiten

werden entthront und von den männlichen Göttern des Himmels, des Lichtes, den Götter des Olymps oder dem Gott des Berges Sinai und schließlich (zuerst bei Parmenides) von dem von allen Sinnlichen gereinigten Logos, dem reinen mit sich selbst identischen Sein, ersetzt. Damit ist der idealistische Durchbruch zum reinen unanschaulichen Gedanken, die Geburt des philosophischen Idealismus, das Denken von der Wahrnehmung und das wahrhaft Seiende vom Stoff strikt trennt, vollendet, und »der Wahn, das von Stoff und Wahrnehmung Unterschiedene, sei gänzlich unabhängig von Stoff und Wahrnehmung - ein in sich selbst geprägtes, sich selbst genügendes Reich ideellen Seins« (Türcke 1991, 59) das herrschende Paradigma. Der »wissende Mann« ist Angelpunkt dieses Wahns. Er gilt als Sitz des angeblich Geistes, der den Menschen überhaupt erst zum Menschen macht. Ihm steht der veränderliche, formlose Stoff, der von sich aus zu keiner Formgebung in der Lage ist und deshalb auf das zeugende, den Stoff strukturierende und organisierende, geistige Prinzip angewiesen ist, als das Weibliche und Erdhafte gegenüber. »Sofern auch die Frauen verständige, sprechende und Natur bearbeitende Wesen sind, gelten sie als so etwas wie mindere Männer. Sofern sie aber spezifisch das andere Geschlecht sind, verkörpern sie den Bann der Natur, aus dem das menschliche Selbst, wenn es mehr und Höheres sein will als Natur, sich herausarbeiten muß und selber zum Gegenstand seiner Bearbeitung, Formung und Gestaltung machen muß. Entsprechend werden sie behandelt. Aus dem Mann als Beisassen am Herd der Frau wird der Besitzer der Frau, dem sie seinen Herd hüten und seinen Erben gebären soll. Das menschliche Selbst zeugt sich durch die Männer fort; Frauen sind gewissermaßen nur sein Brutkasten, den man rauben, kaufen und tauschen kann. Die Brechung des mythischen matriarchalischen Bannes bedeutet im doppelten Sinn die Versachlichung der Frau: Entmythologierung ihrer Gebäreigenschaften einerseits und Annäherung ihrer Person an eine Sache andererseits. Für letzteres hatten die Griechen bezeichnende Wort: Anthropedos (Menschenfüssler).

(2) Im dualistischen Paradigma gibt es zwischen Geist und Materie einen vollständigen Bruch. Auf der eine Seite steht der geist- und formlose Stoff, die Materie oder Substanz der Natur, auf der anderen Seite der stofflose Geist oder Logos, das Reich des ideellen Seins. Zwischen beiden gibt es keine Gleichwertigkeit. Vielmehr gilt der Geist als die höhere, eigentliche und die bestimmende Wirklichkeit, als das Erste und das Letzte, mit sich selbst identisch Bleibende, Unvergängliche, der Stoff dagegen als das uneigentliche, von sich aus unbestimmte, chaotische, veränderliche und vergängliche Sein. Der Geist gibt dem Stoff seine Form, Gestalt und Bestimmung ein. Er ist das aktive, zeugende, gestaltende bestimmende Moment, ist das Wesen all der verschiedenen natürlichen Wesen; der Stoff dagegen nur das passive, vom tätigen Geist bestimmte und ihn zugleich durch seine Verstofflichung verunreinigende Moment, das sich verhält wie das Akzidentelle zum Wesen. Der Sinn des amorphen Stoffs liegt einzig und allein darin, dem Geist zum Material zu dienen, dass dieser in der Materialisierung seiner selbst ansichtig und bewußt wird. Und wie mit dem Geist, so ist es auch mit dem Menschen und seinem Verhältnis zu Natur. Der Mensch gilt als das Wesen, das vor aller Natur dadurch ausgezeichnet ist, dass es durch den Intellekt am Reich des idellen Seins teilhat. Dadurch ist er als geistiges, denkendes von der Natur qualitativ unterschieden und getrennt und alles, was zuvor über das Verhältnis von Geist zum Stoff gesagt hat, gilt selbstredend daher auch für das Verhältnis des Menschen als geistigen und tätigen Wesen zur Natur als seinem dem Gegenstand seiner Tätigkeit. Ihr gegenüber gilt er als das aktive, gestaltende und bestimmende Moment, dem sie sich als Material seiner herrschaftlichen Bestimmungen hinzugeben hat. Er ist im Verhältnis zu ihr das Höhere, Erste und Bestimmende. Er ist der Zweck und sie sein Instrument, das hat keinen anderen Sinn und Zweck, als ihm als Instrument seiner Verwirklichung zu dienen, als Material in das er seine Zwecke hineinarbeitet. Sie hat ihm als Rohstoff seiner Herrschaft zu dienen und nichts für sich selbst zu wollen und er hat umgekehrt sie sich untertan, seinen Zwecken verfügbar zu machen und nach seinen Bestimmungen zu formen.

Diese im dualistischen Paradigma angelegte anthropozentrische Haltung (eigentlich

Androzentrische Haltung) ist für alle New Age Lehren die letzte und wesentliche Ursache für die gegenwärtige »ökologische Katastrophe«. Weil sie kein Eigenrecht der Natur anerkennt und in ihr ausschließlich ein Reservoir sieht, das für menschliche Zwecke ausbeutet werden kann und ansonsten völlig nutzlos ist, ermuntert sie zu einer hemmungslosen Ausbeutung und rücksichtslosen Zerstörung der Natur. Außerdem führt die scharfe Trennung und Entgegensetzung von Natur und Geist im dualistischen Paradigma dazu, dass der Mensch als intellektuelles, denkendes Wesen die Rückbindung zu sich selbst als sinnliches, leibliches Naturwesen verliert, sich in sich selbst aufspaltet in ein denkendes, herrschendes, bestimmendes Ich und in einen Körper, der diesem natur-beherrschenden Ich als Produktionsinstrument zur Verfügung zu stehen hat. Das geht im durchs dualistische Denken geführten Prozeß der Zivilisation soweit, dass »das Ich den ganzen Mensch als seine Apparat bewußt in den Dienst nimmt, und bei dieser Umorganisation soviel von sich an das Ich als Betriebsmittel abgibt, daß es selbst ganz abstrakt, bloßer Bezugspunkt wird« (MM 309) und in seinen reibungslosen Einsatz als Betriebsmittel nahezu aufgeht. Die Menschen töten sich als lebendiges Selbst gewissermaßen ab, verhärten und erkalten und verlieren dadurch in sich selbst am eigenen Leibe das Gefühl dafür, was rücksichtslose Naturbeherrschung der Natur antut. Wer aber schon an sich selbst nicht mehr zu empfinden und wahrzunehmen vermag, was herrschaftliche Gewalt und Zurichtung der eigenen Natur antut, weil das lebendige Band, die Kommunikation zwischen ihr und dem herrschaftlichen Ich zerschnitten ist, wie soll der noch Mitgefühl empfinden können für die gequälte und geschundene Natur draußen?

Die Konsequenz: Ökologische Katastrophen, die die Existenz der Menschheit selbst gefährden, können angesichts der heute vorhandenen über die Natur aufgibt. Statt sich als Herrn und Zweck der Schöpfung zu sehen, der durch Teilhabe am Logos etwas Anderes als Natur ist sollte er sich selbst als ein Teil der Erde oder des Kosmos betrachten, das mit ihrem anderen Teilen zu einem komplexen, sich selbst organisierenden Ökosystem, verbunden ist. Er sollte sich – hier kommt wieder die Vorstellung von der geschichteten Ordnung lebender Systeme ins Spiel – als einen Organismus sehen, das wie ein Organe Teile des Organismus sind, dem sie angehören, selbst wiederum Teil eines höherschichtigen lebenden Ökosystems ist, nämlich der Erde. Diese gilt in New-Age-Lehren nach der von Jim Lovelock so bezeichneten Gaiahypothese als ein eigenständiges intelligentes Lebewesen, das sich mit einer »Steuerungsintelligenz« selbst steuert und optimiert, die weitaus komplexer ist als es die vom menschlichen Verstand konstruierten Ursache-Wirkungsketten. (s. auch Spangler Drewermann) Anstatt Herr über die Erde sein zu wollen, sollte sich der Mensch ihrer überlegenen, dem Erdganzen dienenden »Steuerungsintelligenz« sich der Mensch anvertrauen und ihren Vorgaben folgen. Die Möglichkeit dazu ist ihm inmitten des falschen Ganzen jederzeit gegeben, indem er sich nach innen wendet, in dieser Rückwendung auf sich selbst die innere Spaltung überwindet, sich seiner selbst als Naturwesen gewahr wird und aus dieser wiedergewonnenen Einheit heraus handelt. Denn als natürliche Organismen, so die Vorstellung des New Age, die Menschen von vornherein eingebunden in das Ökosystem der Erde und tragen die Muster richtigen, dem Ökosystem angepaßten Verhaltens, als unbewußtes Wissen, als »Archetypen des kollektiven UBW« (Jung), in sich. Das innere Wesen, der Mikrokosmos, ist auf den Makrokosmos hin angelegt und entspricht ihm. Es gibt eine Identität von Makrokosmos und Makrokosmos. Deshalb stößt ein jeder, der sich auf sich selbst besinnt und die Spaltung zwischen Intellekt und kollektiven Unbewußten (authentischem Sein) aufhebt, im Innersten auf die Gesetze der großen impliziten Ordnung, denen er nur zu folgen braucht, um in der Ordnung und Bewegung der Dinge zu bleiben und ökologisch angepasst zu handeln. Nur ihm würde Capra ein »ökologisches Bewußtsein« zu sprechen. Denn der Begriff »ökologisches Bewußtsein« meint im New-Age als »Umweltbewußtsein« im üblichen Sinne, nämlich ein Bewußtsein, das der grundlegenden Vernetzung und wechselseitigen Abhängigkeit aller Phänomene, und der Eingebundenheit des Menschen und der Gesellschaft in die zyklischen Vorgänge der Natur aus einer spirituellen Einstellung heraus gewahr ist.

(New Age Wörterbuch 97) Demjenigen aber, der nicht zum ökologischen Bewußtsein findet, der der großen Identität von Mikro- und Makrokosmos entfremdet, bleibt, dem wird im New Age bedeutet sich den Gesetzen des kosmischen Ganzen nicht unterstellt, dem wird mit Thorwald Dethlefsen bedeutet:

*So wie die Zelle als Individuum Teil des größeren Individuums Organ, das Organ auch nur Teil des Individuums Mensch ist, so auch der Mensch nur Teil einer größeren Einheit Der Mensch ist nur Zelle in einem Organismus, den wir Planet Erde nennen. [...] Auch ein Planet ist nur Organ eines größeren Lebewesens, des Sonnensystems, und so weiter. [...] Überdenkt der Mensch ein wenig diese Ordnung, so wird ihm bald bewußt werden, dass er als Zelle ebenfalls nur die Aufgabe hat, seinen ihm zugewiesenen Dienst am Ganzen zu erfüllen. Er hat sich zu bemühen eine möglichst nützliche Zelle zu sein, so wie er es von seinen Körperzellen erwartet, damit er nicht zum Krebsgeschwür dieser Welt wird. Verläßt er dennoch die Ordnung mutwillig, um seine mißverstandene Freiheit auszukosten (C. G. Jungs »Stubenindividualisten«), so sollte er sich nicht wundern, wenn er eliminiert wird.« (39 – 41) (Manuskript 3)*

Kurzer Kommentar zum Zitat. Zitat aus »Mein Kampf« zur Verdeutlichung.

Beispiel: (1) Mittelalter als bessere Alternative:

**Capra**, dem zufolge sich »die Weltanschauung und das Wertesystem, welches die Grundlagen unserer Kultur bilden und sorgfältig neuformuliert werden müssen, [...] sich in ihren wesentlichen Umrissen im 16. Und 17. Jahrdrdt ausgeprägt« haben, schreibt: »Vor 1500 betrachtete man in Europa und in den meisten anderen Ländern Zivilisationen die Welt organisch. Die Menschen lebten in kleinen, zusammenhängenden Gemeinschaften und erlebten die Natur als organische Beziehungen, charakterisiert durch wechselseitige Abhängigkeit der Phänomene und die Unterordnung der Bedürfnisse des einzelnen unter die der Gemeinschaft. Der wissenschaftliche Rahmen dieser organischen Weltsicht war von zwei Autoritäten geschaffenen worden – von Aristoteles und der Kirche [...] Die mittelalterliche Wissenschaft war von der heutigen sehr verschieden. Sie beruhte auf Vernunft und Glauben zugleich, und ihr Hauptziel war mehr, die Bedeutung und Rolle der Dinge zu verstehen, als sie zu beherrschen und ihre Entwicklung vorauszusagen.« (Capra WZ, 51)

**Drewermann:** »Vielleicht hat die geistige Starre des Katholizismus [...] in der Neuzeit, seinen Sinn und seinen Auftrag darin, in der vermeintlich mittelalterlichen Gestalt seiner Glaubenslehren die Türen offenzuhalten in einen Bereich jenseits des der Katastrophe des Fortschritts (/Drewermann, tödliche Fortschritt, 154)

(2) Frühzeit als bessere Alternative

**Drewermann:** Es hat »immer .. einen entscheidenden und äußerst kennzeichnenden Unterschied ausgemacht, wofür die ›Wilden‹ und die Christen (Dualisten – HG) töteten. Die drei Religionen der Bibel töteten in dem Gefühl absoluter Überlegenheit aufgrund des Anspruchs der reinen Lehre, die nunmehr die Erde erleuchten sollte; die Kopfjagden und Menschenopfer der ›Heiden‹ aber dienten nicht einer geistigen Revolution der Welt, sondern gerade umgekehrt, dem **Erhalt der Weltordnung**. [...] Die Menschenopfer der Azteken waren notwendig, damit die Sonne, das Herz der Welt, ihre Kraft aus den geopferten Herzen der Menschen zurückgewinnen konnte, und wenngleich die Azteken, ebenso wie viele andere Völker, auch grausame Kriege zum Zweck rücksichtsloser Ausbeutung [...] zu führen verstanden, so dienten ihre permanenten Blumenkriege doch im wesentlichen der Gewinnung von Opfergefangenen für den Sonnengott. **Innerhalb dieses (nicht-dualistischen – HG) Weltbildes ist der Tod nicht der Feind, sondern ein dienender Teil des Lebens, und der Krieg ist eine ewige Einrichtung, damit das Leben ewige Dauer besitzt.**« Die Handlungen der heidnischen Völker »verraten ... ein hohes Gespür für eine Welteinheit, die man als umfassende Harmonie aus einander bedingenden Gegensätzen verstehen muß. Diese Ordnung sollte der Mensch beschützen und vor Störungen bewahren, statt sie zu gefährden. [...] Nicht Mitleid, [...] nicht .. eingebildete

**Scheinargumente [sollen] das soziale Zusammenleben durch Gutgläubigkeit funktionsfähig halten, sondern umgekehrt: sie wissen, daß die Menschen nur leben können, wenn sie sich in die vorgegebene Ordnung der Natur einfügen; daher möchten sie, daß die Art des Zusammenlebens bis ins kleinste ein getreues Spiegelbild der kosmischen Ordnung darstellt.« Dies, so Drewermann, war »die Weisheit aller ‚heidnischen‘ Religionen, und hierin hatten sie zweifellos recht .« (1991, der tödliche Fortschritt 114f.)**

Was meint Drewermann mit »Mitleid« und mit »eingebildeten Scheinargumenten«, die »das soziale Zusammenleben durch Gutgläubigkeit funktionsfähig halten«?

Mitleid mit Menschen, die sich › in die ›vorgegebene Ordnung nicht einfügen, verstößt für Drewermann gegen ›die Welteinheit‹ und gefährdet sie deshalb, anstatt sie vor Störungen zu bewahren. Die Menschen haben sich der angeblichen ›Weltordnung‹ einzufügen, alles mit ihr Nicht-identische aufzuopfern, oder den Preis zu zahlen und drauf zu gehen. Deshalb ist Mitleid mit den Individuen, die geopfert werden, sofern diese Opfer der ›Weltordnung‹ entsprechen und ihrem Erhalt dienen, völlig fehl am Platze, ja geradezu gefährlich. Es ist für Drewermann ein Produkt des Anthropomorphismus, der als ganzer auf **eingebildeten Scheinargumenten und Gutgläubigkeit** beruht. Wohin eine Menschheit kommt, die solchen Scheinargumenten dauerhaft aufsitzt, das prophezeit Drewermann auch. Was unter dieser Bedingung überlebt, so Drewermann, »wird (oder würde) geistig eine Menschenrasse sein, sie aus der Selektion des Schlechtesten am heutigen Menschen hervorgeht, aus dem Willen zu einem rigorosen und schrankenlosen Anthropozentrismus, der nur den Menschen kennt und kennen will, ohne zu bedenken, dass der Mensch selbst verstümmelt wird, wenn man von Grund die vorgegebenen Beziehungen zu Herkunft und Ursprung des Menschen [...] verleugnet. Der Typ des Menschen ist heute am ehesten wohl am Marxismus abzulesen.« (a.a.O., 62) Im Gegensatz zu diesem ›degeneriertem‹ Typ des Mensch, der eingebildeten Scheinargumenten aufsitzt und sich aus Mitleid den Aufgaben verweigert die die natürliche Weltordnung ihm stellt, haben »die alten Völker und Religionen .. innerhalb der mythischen Weltsicht den Krieg nicht nur nicht verworfen, sondern sie haben ihn als Teil der Weltordnung zur ständigen Pflicht erhoben. [...] Der Krieg war nicht zu verbieten, weil er zur Weltordnung gehörter, und erwachsen zu werden, der Schritt zur Erkenntnis im Ritus der **Initiation**, bedeutete wesentlich, sich dieser Widerspruchseinheit von Leben und Tod, [...] von Weitergabe des Lebens und Lebenszerstörung bewußt zu werden und sie in der unterschiedlichen Rollenverteilung der Geschlechter **zu akzeptieren und nachzubilden**. Der Krieg, die **Notwendigkeit zu töten**, [...] stellte ein eben solches Mysterium, eine eben solche **Urtatsache** dar wie der Rausch der Sexualität [...] und verschmolz mit dem **Leben der Art**, mit den **unbewußten Gesetzen der Natur**. Der Krieg – ein *heiliges Mysterium*, [...] ja **heilige Pflicht** ... Insofern war und ist das Denken der Primitive [...] für gewöhnlich **sensibler und vornehmer** als das der antiken Hochkulturen und ihrer geistigen Nachfahren (Spirale, 22)

#### 4.4.2

#### 4.4.3 Herrschaft statt Anthropozentrismus.

- Egoismus und Freiheitsbewegung (Horkheimer): Der Vorwurf des Anthropozentrismus in der New-Age-Ideologie ist das funktionale Äquivalent für den Vorwurf des Egoismus, mit dem ›bürgerliche Führer‹ in der Geschichte der Freiheitsbewegung seit Savonarola den revolutionären Impuls protestierender Massen stets ins Gegenteil, in eine neue Form von ›freiwilliger‹ Selbstunterstellung, verkehrt haben. Stets wird den Menschen vorgeworfen, sie wollten zuviel für sich als Einzelne, sie bedrohten damit das Ganze, sie seien selber auch nicht besser als die, deren Herrschaft sie bekämpften, und solange das so sei, könne ihr Aufstand zu nichts Gutem oder Besserem führen. Daran wird dann die Forderung nach einer

Erneuerung von innen her geknüpft: Wer für die Emanzipation von Herrschaft eintrete, solle erst einmal in sich gehen und sich selber von allem Egoismus und jedwedem bewußten und unbewußten Herrschaftswunsch reinigen. Erst dann sei er in der Lage und berufen, durch seine Praxis selbst (weniger durch seine Worte) für eine neue Qualität menschlichen Zusammenlebens Zeugnis abzulegen. So wird die Aufmerksamkeit der Protestierenden von den realen Verhältnissen abgelenkt und ganz und gar auf sich selbst gerichtet, als sei dieses Selbst ein von den Verhältnissen ablösbare An-sich. Der Protest wird verinnerlicht und die Möglichkeit eines »wahren Leben inmitten des Falschen« simuliert. Dieses wird zugleich als etwas dem Wesen Äußerer, Unwesentliches vorgegaukelt, dessen Veränderung »letztlich« zweitrangig, vielleicht sogar überflüssig, ja nicht einmal wünschenswert sei (Bewährungsgedanke).

Was bei Jesus zum Schutz derer, die ohne Schutz auffallen, der zur Lynchjustiz bereiten Massen entgegengehalten wird: »Wer ohne Sünde ist, werfe den ersten Stein«, wird vom bürgerlichen Führer der revolutionären Masse entgegen geschleudert, aber eben nicht, um den Schwachen vor der herrschaftlichen Gewalt zu schützen, sondern diese vor ihrer Abschaffung durch die ihr Unterworfenen zu schützen. Die gesellschaftliche (pragmatische) Bedeutung desselben Satzes wird dadurch ins Gegenteil verkehrt, jedem Protest die moralische Berechtigung genommen, weil bekanntlich wir alle ja Sünder sind und keiner sich besser dünken darf als der andere.

Verbindung zum »autoritären Charakter«: Marcuse, Fromm, Türcke (über Luther)

- Es muß deutlicher unterschieden werden zwischen der gesellschaftlichen Bearbeitung von Natur als solcher, die nicht als Instrument der Herrschaft des Menschen über den Menschen in Dienst genommen, sondern ausschließlich Instrument für die erweiterte Reproduktion der Menschen als dem Zweck der Produktion ist. Entsprechend deutlich ist auch zu unterscheiden zwischen der notwendigen Herrschaft über die Natur und der »zusätzlichen Unterdrückung«, die erst durch ihre Instrumentalisierung zu Zwecken sozialer Herrschaft zustande kommt. Hierzu Marcuses »Triebstruktur und Gesellschaft«, auch Marxens Ausführungen zur »verständigen Abstraktion« und dazu, dass das Kapital selbst die Bedingungen erzeugt, die es notwendig machen, dass die Mehrarbeit aufhört, Bedingung der notwendigen Arbeit zu sein – s. Grundrisse

In diesen Abschnitt gehört notwendigerweise auch ein Kapitel über das Ineinander von Bedürfnisstrukturen und Gesellschaftsformationen. Soziale Herrschaft wandert in die Bedürfnisse der Menschen, die Triebstruktur selber, ein und formt sie entsprechend ihren Erfordernissen um. Solchen Bedürfnissen wird auf dem Markt wiederum ein Angebot von Produkten und Dienstleistungen unterbreitet, das ihnen Befriedigung verspricht, wodurch der Herrschaftszusammenhang nochmals verstärkt wird. Er dringt auch in die Gebrauchswertseite der Arbeitsprodukte ein, insofern die Bedürfnisse, die sie befriedigen, Bedürfnisse sind, die wesentlich aus der Verinnerlichung sozialer Herrschaft erwachsen. Auf die Marx'sche Unterscheidung von »notwendiger« und »Mehrarbeit« übertragen, heißt das: Selbst ein Teil der notwendigen Arbeit mit der Emanzipation von solcher Herrschaft verändern sich dementsprechend auch die Bedürfnisstrukturen der Menschen. Sie haben Lust auf anderes. Das hat Marcuse sehr schön herausgearbeitet (s. Manuskript). Auch Adorno: Thesen über Bedürfnisse.

Schließlich gehört hierhin auch eine Auseinandersetzung mit der »Dialektik der Aufklärung« und der Ambivalenz, die ihr innewohnt. Diese Ambivalenz ermöglicht es Habermas, Dubiel, Honneth u.a. die Dialektik der Aufklärung als Verfallsgeschichte zu lesen, darin einen Bruch mit dem (Anfangs-) Paradigma der kritischen Theorie zu erblicken, sie für nicht anschlußfähig zu erklären und ihr die neue kritische Theorie Habermas als anschlußfähige Version der kritischen Theorie, die das (Anfangs-)Paradigma wiederaufgreift, entgegenzusetzen. Habermas braucht seine (falsche) Lesart der DA zur Profilierung seines eigenen Paradigmas der kommunikativen Vernunft. Aus zwei falschen Hälften wird aber kein wahres Ganzes. Außerdem ontologisiert Habermas die »verständigen Abstraktionen« der

instrumentellen und kommunikativen Vernunft zu verschiedenen gesellschaftlichen Seinsbereichen (Subsystemen). Aber das logisch Unterscheidbare und Trennbare fällt mit den faktisch gegebenen Differenzierungen keineswegs zusammen. Hier gibt es keine vorgegebene Harmonie. Das Gegenteil ist der Fall. (s. mein Manuskript dazu und den Zeitartikel)

- Dass der Vorwurf des Anthropozentrismus im New Age der Aufforderung zur freiwilligen Selbstunterstellung unter ein Ganzes gleichkommt, das hierarchisch, von oben her organisiert ist, zeigt sich in aller Deutlichkeit in Capras Systembild des Lebens. Darin wird die »geschichtete Ordnung« von oben nach unten als die natürliche Ordnung der Dinge oder als kosmisches Ordnungsprinzip aufgefasst. Systemische Organisation und funktionale Arbeitsteilung schließt Hierarchisierung/Schichtung ein. Herrschaft entfaltet sich als Differenzierung des Systems in Subsysteme, die sich wiederum in Subsysteme zweiter Ordnung differenzieren etc., wobei das System der höheren Ebene jeweils die vom untergeordneten System zu erbringenden Leistungen (Funktionen) bestimmt. Kooperation wird bei Capra von vornherein als Kooperation im Rahmen einer solchen Herrschaftsordnung (und nicht als eine aus und in Freiheit) gedacht. Dasselbe gilt für seinen Begriff der relativen Autonomie von Systemen. Auch die Autonomie wird von vornherein als Autonomie im Rahmen der durch die »hierarchische Kooperation« gegebenen Bedingungen verstanden. A bedeutet, daß jedes Teilsystem für seine Selbsterhaltung im Rahmen dieser vorgegebenen Bedingungen zu sorgen hat. Zur Selbsterhaltung gehört die Zielerreichung oder Funktionserfüllung. Und schließlich gilt das auch noch für den Capraschen Begriff des »freien Willens«. »Total frei« ist der Wille danach dann, wenn der Einzelne gar keinen eigenen Willen mehr hat, sondern sein Wille ununterscheidbar eins geworden ist mit dem, was das Ganze will (mit der Funktion). Capra verkehrt damit, was mit Freiheit und Selbstbestimmung gemeint ist, in sein Gegenteil. Er wird zum Ideologen totaler Herrschaft, deren Kennzeichen die (inszenierte) Auslöschung all dessen ist, was am Besonderen mit dem repressiven Allgemeinen nicht identisch ist: negative Identität von Allgemeinen und Besonderen, erpresste Versöhnung etc. S. hierzu Hannah Arendt, Pohrt, mein Buch (darin den Abschnitt über Bhagwan).

Ferner auch Adorno in ND. Dort stellt er an einer Stelle fest, daß sich in der Vorstellung von der einen Bewegung, dem einem Strom, in dem alles Moment Ein- und Dasselben ist, dieselbe Angst vor dem Verschiedenen äußert, wie in der Verpanzerung, Abwehr, Unterdrückung und dem Ausschluß des Fremden. Von hier aus liegt der Gedanke nahe, daß dem alten mechanistischen Paradigma die Abwehr und der Ausschluß des individuell Verschiedenen entspricht, dem neuen Paradigma dagegen die »Liquidierung des Verschiedenen« als Verschiedenen, die Pseudoakzeptanz, die das Verschiedene hinnimmt, weil sie davon absieht, dagegen gleichgültig ist, weil es sich ohnehin so zurichten muß, dass es den Betrieb nicht stört.

Schließlich trifft dasselbe auch für Capras Begriff des sozialen Konfliktes zu. Auch dieser, meint er, sei doch immer in einen größeren Rahmen von Kooperation eingebettet, wobei er mit Kooperation wiederum die »herrschaftliche« oder systemisch geschichtete K meint. Capra unterstellt, Marx habe diese Einbettung des Konflikts in den größeren Rahmen von Kooperation nicht erkannt. Das aber ist ganz falsch. S. Kapitel über Kooperation MEW 23. Marx hat diese »Einbettung« durchaus gesehen, aber es ging ihm gerade darum, die Kooperation aus ihrer Subsumption unter Herrschaft/das Kapital zu befreien, sie zur Kooperation von Freien werden zu lassen. Davon, vom sozialen Konflikt, dem es nicht um regelungsbedürftiges Gegeneinander im Rahmen einer gegebenen und akzeptierten Herrschaftsordnung, sondern um die Emanzipation oder Reduzierung von Herrschaft geht, hat Capra keinen Begriff. Sein Begriff vom »lebenden System« schließt diese Möglichkeit von vornherein aus. Sie ist darauf gerichtet, den Protest ins herrschaftliche Gefüge wieder einzubinden. Der Protest soll wie etwa das Fieber dazu dienen, eine Bedrohung des Organismus abzuwehren und ihn gesunder und stärker als vorher wiederherzustellen.

## Text

Die kritische Theorie sieht das anders. Für sie zeugt es von Realitätsverkennung und falschem Bewußtsein, wenn im New Age (von Capra, Drewermann, Bahro, Ferguson etc.) gegen den Prozeß der Zivilisation, der in den letzten Jahrhunderten von den Erfordernissen des Produktionsprozesses des Kapitals vorangetriebenen wird, geltend gemacht wird, in ihm habe in ganz einseitiger Weise immer nur das Wohlergehen der Menschen, bzw. die Befriedung wachsender menschlicher Ansprüche auf Kosten der Natur im Zentrum der Aufmerksamkeit gestanden und diese Einseitigkeit habe zu einer hemmungslosen Unterdrückung und Ausbeutung der Natur geführt, die wiederum wegen der mittlerweile gewaltigen und immer noch wachsenden Produktivkräfte der Menschheit zur ökologischen Katastrophe mit selbstzerstörerischen Konsequenzen für die Menschheit führen müsse, wenn der einseitige »Anthropozentrismus« nicht überwunden werde. Wohlgemerkt, die kritische Theorie bestreitet nicht, was im New Age als Folge des »Anthropozentrismus« ausgegeben wird, nämlich die Unterdrückung und Ausbeutung sowohl der äußeren als auch der inneren Natur im Prozeß der Zivilisation. Darauf ist von der kritischen Theorie vielmehr schon lange vor der Propagierung des angeblich neuen Paradigmas aufmerksam gemacht worden. Ich erinnere nur an die »Dialektik der Aufklärung«, die »Kritik der instrumentellen Vernunft« und »Triebstruktur und Gesellschaft«, in denen dieser Sachverhalt geradezu ins Zentrum der Kritik rückt, schließlich und endlich auch an die Frühform der »Kritik der politischen Ökonomie«, die »ökonomisch-philosophischen Manuskripte« (1844), in denen Marx bereits schon deutlich macht, dass der Produktionsprozeß des Kapitals notwendig die Entfremdung des Menschen vom anderen Menschen, vom eigenen Leib, von der Natur, seinem anorganischen Leib, und von seinen eigenen Produktionsverhältnissen mit sich bringt, und schließlich, wenn im keine Grenzen gesetzt werden, die Springquellen des gesellschaftlichen Reichtums, den lebendigen Menschen und die Natur, und damit letztendlich seine eigenen Existenzvoraussetzungen, zerstört. Wohl aber bestreitet die kritische Theorie die im New Age vorgenommene Ursachenzuschreibung für den (selbst-)zerstörerischen Umgang mit der Natur, den angeblichen Anthropozentrismus, und macht dagegen geltend, daß diese Zuschreibung die wirklichen Verhältnisse systematisch verkennt. Denn die wirklichen Verhältnisse sind so, dass Jahr für Jahr Millionen Menschen verhungern, obgleich die Produktivkräfte der Menschheit in einem Maße entwickelt sind, die solches Elend absolut überflüssig macht; sind Verhältnisse, unter denen 60 Millionen Menschen im zweiten Weltkrieg getötet und sechs Millionen Menschen ermordet, vergast, zu Asche verbrannt oder in Massengräbern verscharrt wurden, als seien sie nichts, einfach nur eine Last, die man loswerden muß; eben so viele Menschen in den Gulags elend zugrunde gingen; bis in unsere Tage gefoltert und gequält wird; und Millionen Menschen, vielleicht sogar die Mehrheit der Menschen systematisch aller Teilnahmemöglichkeiten am gesellschaftlichen Leben beraubt und zur Lohnarbeitslosigkeit verurteilt sind, obgleich sie unter den obwaltenden Bedingungen nur durch die Lohnarbeit, die doch immer knapper wird, ihr »Leben« und ihre Teilnahmemöglichkeit »sich verdienen« können. Unter diesen Verhältnissen vom Anthropozentrismus zu sprechen und dem Anspruchsdenken der Vielen, die in Wahrheit ausgeschlossenen sind, die Schuld an der »ökologischen Katastrophe« zuzuschreiben, grenzt schon an Zynismus. Zentral ist unter den herrschenden Verhältnissen gerade nicht »der Mensch«, sondern der Profit, die Akkumulation des gegen die stoffliche Beschaffenheit der menschlichen Arbeitsprodukte und die Natur völlig gleichgültigen Tauschwertes, in dem sich die Herrschaft des Menschen über Menschen verbirgt. Der einzelne Mensch ist nur soviel Wert, wie er selber Tauschwert besitzt oder selber Tauschwert hat, d. h. für das Kapital verwertbar ist. Ist er das nicht, hat seine Arbeitskraft mit anderen Worten keinen Gebrauchswert für die Plusmacherei – und mit der weltweit wachsenden »organischen Zusammensetzung des Kapitals« nimmt die Chance der einzelnen auf ihre Verwertbarkeit für die Plusmacherei immer mehr ab -, so hat der betreffende Mensch auch keinen Tauschwert, ist gesellschaftlich wertlos und überflüssig. Seine Fähigkeiten, Kompetenzen und seine

unentwickelten menschlichen Möglichkeiten zählen nicht. Sie werden für den Produktionsprozeß des Kapitals, in dem der Profit das Primäre ist, nicht gebraucht und sind darum nichtig. Nur eines kann die »selbständige Existenz« des Einzelnen dann noch retten, nämlich dass er über Tauschwerte aus anderen Quellen wie etwa einem eigenem Vermögen verfügt, er also auf vermittelte Weise selber von der Plusmacherei profitiert. Ist auch das nicht der Fall, ist das sein gesellschaftliches Todesurteil. Er ist ausgeschlossen aus dieser Welt, an der nur teilhaben kann, wer Tauschwerte besitzt oder selber Tauschwert hat. Seine Bedürfnisse sind nichtig. Sie zählen nicht, mag es auch Gebrauchswerte im Überfluß geben, die sie befriedigen können. Er kann seinen Lebensunterhalt nicht verdienen in einer gesellschaftlichen Welt, in der ein jeder sein Leben sich zu verdienen hat und in der, das nicht zu können, den gesellschaftlichen Tod bedeutet, der in den armen Regionen der Welt der physischen Vernichtung gleichkommt. Das ist das Grundprinzip dieser Weltordnung, nicht aber steht »der Mensch« und die Wahrung seiner Würde im Mittelpunkt des Geschehens. Gerade weil dieses Grundprinzip faktisch gilt, hinter dem sich die Herrschaft von Menschen über Menschen verbirgt, kommt es immer wieder auch zum Protest der unterdrückten, erniedrigten, ihrer Würde und Teilhabe beraubten Menschen und ist die Geschichte bis in unsere Tage hinein immer noch eine ›Geschichte von Klassenkämpfen‹. Erst wenn sie das nicht mehr ist, weil es keine Klassen mehr gibt und die Menschen sich gesellschaftlich und individuell von Herrschaft emanzipiert haben, wird ›der Widerstreit des Menschen mit dem Menschen‹ aufgelöst sein und werden die Menschen – einer für den anderen – im Mittelpunkt ihrer eigenen Verhältnisse stehen, werden einander nicht nur nützliches Mittel (oder wertlos), sondern vor allem auch Selbstzweck sein. Erst dann wird es möglich sein, dass die Menschen in Freiheit miteinander Gesellschaft machen und die Natur aus dem Joch ihrer Instrumentalisierung für den Krieg zwischen den Menschen erlösen. Erst dann werden ›das Bedürfnisse oder der Genuß [...] ihre egoistische Natur und die Natur ihre bloße Nützlichkeit verlieren‹, indem »der Nutzen zum *menschlichen Nutzen*« wird. (MEW, Ergbd 1, 540). Das aber ist nicht, wie im New Age im Begriff des Anthropozentrismus stets unterstellt, Anthropozentrismus als Gegensatz und Feindschaft zur Natur, sondern Anthropozentrismus als Aufhebung der Feindschaft in einer produktiven dialektischen Differenz. Denn wo die Verhältnisse so sind, dass die Menschen einander nicht mehr nur Mittel, sondern auch und vor allem Zwecke sind und sein können, verliert die menschliche Sinnlichkeit und sinnliche Tätigkeit und damit auch die Natur als Gegenstand der sinnlichen Tätigkeit ihre bloße Nützlichkeit. Die Bildung nicht nur der fünf Sinne, sondern auch der geistigen und praktischen menschlichen Sinne wird den Menschen selber zum Zweck, und das verändert auch ihr Verhältnis zum Gegenstand ihrer sinnlichen Tätigkeit und zum anderen Menschen: Die Sinne werden »unmittelbar in ihrer Praxis Theoretiker« und »verhalten sich zu der Sache um der Sache willen, [und] die Sache selbst ist ein gegenständliches menschliches Verhalten zu sich selbst und zum Menschen.« (MEW bd.1, 540) Seine eigene sinnliche Natur ist »für ihn da als Band mit dem Menschen, als dasein seiner selbst für den anderen und des anderen für selbst wie als Lebenselement der menschlichen Wirklichkeit.« (a.a.O., 538)

Die kritische Theorie macht gegen die These vom Anthropozentrismus der bisherigen Kultur außerdem geltend, dass die Rede von »dem Menschen«, der angeblich im Mittelpunkt der Kultur stehe, dem falschen Dualismus, den sie bekämpfen will, selber verfällt. Sie setzt »den Menschen« »der Natur« gegenüber, als seien Mensch und Natur, wie es der von ihr bekämpften Dualismus will, wirklich feindliche Gegensätze und Menschen nicht auch Naturwesen und als solche auf die Natur verwiesen, und als bestünde die zentrale Problematik der bisherigen Kultur wirklich darin, in diesem Gegensatz allzu einseitig für die Menschen Partei ergriffen und dabei die andere Seite, die Natur, sträflich vernachlässigt zu haben. Worauf die Verteidiger des Dualismus stolz sind und zur Rechtfertigung der bestehenden Form der Herrschaft anführen, nämlich dass hier »der Mensch« im Mittelpunkt stünde und alles für sein Wohlergehen getan würde, das nimmt die New-Age-Kritik des Anthropozentrismus für die Wahrheit, kehrt aber die Bewertung um und erklärt den

angeblichen Anthropozentrismus und Herrschaftsformen, die ihn und sich auf ihn stützen, für schädlich. Damit reproduziert sie selber das dualistische Schema und kommt trotz aller Kritik an der herrschenden Form des Dualismus über ihn nicht hinaus.<sup>9</sup> Würden tatsächlich die wirklichen, besonderen, sinnlichen Menschen für einander im Mittelpunkt stehen und einander auch Zweck, nicht nur Mittel sein, würde die dualistische Entgegensetzung von Mensch und Natur, würden die Menschen sogleich gewahr, dass sie alle miteinander auch natürliche, sinnliche, sinnlich tätige und leidende Wesen sind und die Entfaltung all ihrer natürlichen Sinne und damit einer reichen vielfältigen Beziehung zu den Gegenständen der Betätigung der Sinne ein sine qua non ihrer selbst als Zwecken ist, die Entgegensetzung von Mensch und Natur folglich nichtig ist. Wo sie herrscht, kann der Mensch dem Menschen gerade nicht Zweck, sondern nur Mittel für anderes sein, das statt der Menschen im »Zentrum« steht. Dieses andere ist das Kapital, der sich durch Nutzung der menschlichen Arbeitskraft im Produktionsprozeß permanent selbst verwertende und dadurch erhaltende Tauschwert. Er ist – im Unterschied zum Menschen – tatsächlich der reine Gegensatz zur Natur. Als pures Abstraktionsprodukt, als reale Abstraktion, die sich gegen die Menschen verselbstständigt und verdinglicht hat, geht tatsächlich kein Gramm Naturstoff in ihn ein. Er ist der pure Gegensatz zur Natur, eine rein gesellschaftliche Zuschreibung, die von der stofflichen Beschaffenheit her gänzlich verschiedene, inkommensurable Güter miteinander gleichsetzt. Im Vollzug des Tausches wird von den Austauschenden objektiv abstrahiert und dabei abgesehen von der qualitativen Beschaffenheit der zu tauschenden Arbeitsprodukte und den besonderen Bedürfnissen der Austauschenden, von allem, was den Produkten Naturstoff ist und was sie dazu geeignet macht, menschliche Bedürfnisse zu befriedigen, die Menschen auch wiederum nur haben, weil sie natürliche, sinnliche Wesen sind. Als Kapital ist der Tauschwert darüber hinaus nicht nur – wie im einfachen Austausch - unselbstständiges Medium der Vermittlung, das mit dem Akt der Vermittlung immer wieder erlischt. Vielmehr hat die Abstraktion des Tauschwertes, wo sie zum Kapital geworden ist, ein »Eigenleben« gewonnen und ist zu einer autonomen Realität sui generis mutiert, die sich nach eigenen Gesetzen bewegt und durch die fortwährende Bewegung in einem Zustand dynamischen Gleichgewichts selbst erhält. Sie ist aus einem verschwindenden Moment und dem unabdingbaren Mittel der Zirkulation zu ihrer beherrschenden Größe geworden, zu demjenigen, was sich durch die ganze Bewegung von Produktion, Zirkulation und Konsumtion als dieselbe abstrakte, sich dabei quantitativ vergrößernde Qualität erhält. In der Terminologie der modernen Systemtheorie formuliert, gleicht der zum Kapital gewordene Tauschwert einem autopoietischen System, das sich durch Austausch mit den Stoffen der Natur und der lebendigen menschlichen Arbeitskraft, denen es als konstantes Kapital in Gestalt der Maschinerie gegenübertritt, selbst erhält und dabei stets durch Vergleichung auf sich selbst rückbezieht, das aber, folgen wir der Marx'schen Kritik der politischen Ökonomie, auf lange Frist durch die Logik seiner Selbsterhaltung zugleich seine eigenen Existenzvoraussetzungen, die Natur und den gesellschaftlichen Menschen, und damit letztendlich sich selbst zerstört. Dass es wie ein autopoietisches System funktioniert, bzw. es als System beschrieben werden kann, das sich durch Rückkopplungsschleifen »selbst steuert«, durch dauernden Austausch mit seiner Umwelt (den Naturstoffen und der lebendigen Arbeitskraft) sich erhält, in der Lage ist, in einem Zustand des Ungleichgewichts zu verharren, in dem es ständig »in Tätigkeit« ist, das alles macht es gewiß nicht richtig, es bzw. die kapitalistische Gesellschaft insgesamt zum »lebenden System« oder zum »Organismus«, dessen Teile die Menschen sind, aber es verstärkt den Eindruck ungemein, dass es sich bei diesem abstrakten Etwas, diesem reinen Anderen der Natur, um eine andere, zweite Substanz

<sup>9</sup> Auch die Forderung, dass statt »des Menschen« die Ordnung der Natur mit ihren Gleichgewichtsprozessen im Zentrum zu stehen und »der Mensch« sich dieser Ordnung als Teil des Ganzen unterzuordnen habe, kommt nicht über das dualistische Schema hinaus, sondern stülpt lediglich die Prioritäten innerhalb des Gegensatzes um oder aber setzt Mensch und Natur unter Verleugnung der Differenz identisch, so dass kein Gegensatz mehr sein kann, weil schon die Differenz selbst verleugnet wird.

handelt, um den Gegensatz zur Natur zwar, aber einen Gegensatz, der so real, so >tätig<, so wirksam und substantiell wie die Natur selbst ist; um eine andere, naturlose Natur gewissermaßen: die reale Gegennatur. Hinzu kommt noch ein drittes Moment, nämlich dass das Kapital als Kapital sich nur erhalten kann, indem es wächst, aus dem eingesetzten Tauschwert mehr Tauschwert macht. Wo das Kapital herrscht, stehen daher nicht die Menschen im Zentrum, sondern die Verwertung des eingesetzten (Tausch-)Werts: der Mehrwert und Profit. Der Verwertung des Werts hat sich alles unterzuordnen: die lebendige menschliche Arbeitskraft und die Natur. Sie zählen nur und nur als Mittel der zu auszubeutende Mittel und Rohstoff, den Prozeß der Verwertung, den »Lebensprozeß des Kapitals, in Gang zu halten. Das schließt zum einen die Reduktion der Menschen auf die eine Eigenschaft, in der sie für das Kapital Gebrauchswert haben, nämlich auf die identische, abstrakte Arbeitskraft, ein zum anderen die Reduktion der Natur auf das bloße Material ein, durch dessen Bearbeitung und durch dessen Benutzung als Energie für die Maschinerie sich die Verwertung des Kapitals vollziehen kann. Insofern ist auch die Wahrnehmung richtig, dass es innerhalb des Dualismus, der nach der New-Age-Lehre nur für »old age« kennzeichnend ist, eine einseitige Dominanz, einen Zentrismus des Anderen der Natur gibt. Nur ist es völlig falsch, diesen Zentrismus als einen Anthropozentrismus zu begreifen. Zentral ist vielmehr die Verwertung des Werts, der Profit, und deshalb ist der im New Age viel kritisierte Zentrismus richtig begriffen nur als Profit- oder Verwertungszentrismus. Damit das Ganze sich erhält, muß der Wert sich in der Konkurrenz der vielen einzelnen Kapitale im ununterbrochenen Durchgang durch die Zirkulation und Produktion, die er zu seinem Verwertungsprozess macht, verwerten. Diesem Prozeß der unablässigen Plusmacherei sind sowohl die Natur als auch die Menschen, durch deren Einsatz als ihm gehörige Arbeitskräfte sich das Kapital einzig erhalten kann, unterworfen. Der Profit, nicht die Menschen sind das Zentrum, um das sich alles dreht, und das so sehr, dass die Menschen, welche zum Profit nicht beitragen können, weil sie aufgrund der existierenden Verwertungsbedingungen vom Kapital nicht gebraucht werden, als »Sozialschmarotzer« gelten, die zum Leben der Gesellschaft keinen Betrag leisten. Ihre Existenz gilt in dieser Welt als Last, die »aus Angst vor dem Skandal« (Forrester 1997, 37) und aus politischen und langfristigeren ökonomischen Überlegungen zur Zeit noch ertragen wird. Sofern die Menschen und die Natur aber noch mehr und anderes sind als nur »Humankapital« und Stoff der Verwertung, ist das nicht dem Kapital, sondern gerade seiner in langen historischen Kämpfen erstrittenen Begrenzung zu verdanken. Ohne diese Kämpfe und die durch sie erreichte Einschränkung der Marktlogik gäbe es heute so etwas wie eine »Lebenswelt«, d. h. nicht vom Kapital nach seinen Bedingungen gesetzte menschliche Assoziationsformen wahrscheinlich gar nicht mehr. Der abstrakte, zum >automatischen Subjekt< (Marx) gewordene Tauschwert ist nicht, wie die Logizität des Reduktionsvorganges auf abstrakte, nur der quantitativen Unterscheidung fähige Geldeinheiten, mit deren Hilfe die zur Produktion der in den Austausch geworfenen Waren notwendige gesellschaftliche Arbeitszeit gemessen wird, es erscheinen läßt, gesellschaftlich neutral. Vielmehr versteckt in der Reduktion der Menschen auf Agenten und Träger des Warentausches, von denen die meisten auf dem Warenmarkt nichts anderes anzubieten haben, als ihre mehr oder weniger für die Verwertung qualifizierte Arbeitskraft, die Herrschaft des Abstrakt-Allgemeinen über die besonderen, verschiedenen Menschen, die sich dem Allgemeinen, das ihnen als ein Fremdes, von ihnen Unabhängiges, Sachliches gegenübertritt, gleich zu machen haben und – vermittels der Herrschaft des Abstrakt-Allgemeinen die Herrschaft von Menschen über Menschen, der Partikularinteressen Weniger über die Interessen der Vielen. Hierin, in der Herrschaft von Menschen über Menschen, nicht im Anthropozentrismus, erblickt die kritische das gesellschaftliche Organisationsprinzip, das für ganze bisherige Geschichte der Zivilisation konstitutiv war und ist. Diese war von Beginn an eine Geschichte der Herrschaft des Menschen über den Menschen und von Beginn an war der menschliche Intellekt mit dieser Herrschaft verwoben. Er entwickelte sich als Instrument der Erlangung, Festigung, Ausweitung und Rationalisierung dieser Herrschaft, als Waffe im

Krieg der Menschen gegen Menschen um Herrschaft: als List und Tücke, Strategie und Taktik, ökonomisches Kalkül und Fähigkeit zur Verstellung, als rationale Dispositions- und Verwaltungsfähigkeit im Dienste etablierter Herrschaft und last not least als Mythenschöpfer und Ideologienproduzent, der die Menschen darüber aufklärt, wie »ihre« Welt, einschließlich der darin vorgegebenen Herrschaftsstrukturen entstanden ist, warum sie zu recht und mit Notwendigkeit so ist, wie sie ist, und auch gar nicht anders sein könnte. Je mehr sich Herrschaft im sozialen Verband festsetzt und ihn in Form hierarchischer Arbeitsteilung durchdringt, um so weniger kann der tätige Umgang des Menschen mit der Natur zur Erzeugung von Gebrauchswerten, welche die menschlichen Bedürfnisse befriedigen, davon unberührt bleiben. Soziale Herrschaft ergreift auch die Produktion und instrumentalisiert sie für die Reproduktion und Erweiterung von Herrschaft. Sie muß mehr erbringen als nur Gebrauchswerte für das produzierende Kollektiv, nämlich zusätzlich noch soviel Reichtum abwerfen, dass einige leben können, ohne der Lebensnot ausgeliefert zu sein und im Schweiße ihres Angesichtes ihren Lebensunterhalt verdienen zu müssen, sondern von all dem frei disponieren, organisieren, verwalten und genießen können, und darüber hinaus noch soviel Reichtum, dass die Herrschaft der einen über die anderen gegen mögliche Bedrohungen verteidigt und ausgebaut werden kann. Das geht nicht, ohne dass die Produktion, die darin tätigen Produzenten und der Gegenstand der Produktion, die Natur, zusätzlichen Zwängen unterworfen werden, die nicht durch die Produktion als solche bedingt sind, sofern sie lediglich Produktion der Gebrauchswerte für das produzierende Kollektiv ist, sondern weit darüber hinausgehen - mit nachhaltigen Wirkungen auf die Produzenten und ihre Einstellungen zur Natur, dem Gegenstand ihrer Tätigkeit. Die Produzenten werden ihrer eigenen Kompetenzen, sich in kooperativer Tätigkeit miteinander zu vergesellschaften, enteignet. Diese treten ihnen nun als eine ihnen fremde Macht, als von oben nach unten wirkende »Managementkompetenzen« entgegen, die sie mehr als Objekte setzt denn als Mitsubjekte anerkennt. In den modernen Gesellschaften treten sie ihnen entgegen als Kompetenzen des Kapitals (oder der staatlichen Bürokratie), das ihre Arbeitskraft sich aneignet und nach seinen Funktionsimperativen verwendet. Je mehr das der Fall ist, um so weniger kann sich die dialogische, kommunikative, auf Verständigung abzielende Seite der Vernunft der Produzenten, die ihr Gegenüber gerade auch und vor allem als Mitsubjekt anerkennt, noch entfalten. Sie muß sich statt dessen mit der organisierten Herrschaft arrangieren, welche die Produzenten zu Funktionsträgern in einem Ganzen macht, das sie »selbsttätige Subjekte« nur sein lässt, sofern sie sich ihrer Reduktion auf »Glieder des Ganzen« fügen. Das lässt sie selbst aber nicht unberührt. Die dialogische Vernunft, die kontrafaktisch Herrschaftsfreiheit supponiert und eine andere Möglichkeit menschlicher Vergesellschaftung aufscheinen lässt als die über organisierte Herrschaft, wird eben dieser Herrschaft tendenziell als Rationalisierungsinstrument einverleibt. Unter der Voraussetzung des System des Kapitals als eines wertneutralen An-sich, das es gewiß nicht ist, unter Hinnahme der unwahren Dreieinigkeit von privateigenem Boden, Arbeit und Kapital als unbezweifelbare Voraussetzung der eigenen Existenz darf die kommunikative Vernunft sich entfalten und zur »Rationalität« der Ökonomie und »Verständigung« mit ihr beitragen. Agenten des Kapitals schaffen medienwirksam selber Räume simulierter herrschaftsfreier Kommunikation, in denen die Menschen unter Abstraktion von ihrer wirklichen Realität in einem nichtigen Als-ob sich »zwanglos« darüber verständigen können, wie diejenigen »Sachzwänge« beschaffen sind, welche die bestehende Realität, von der sie in »zwangloser Kommunikation« abstrahieren, auf sie ausübt, welche »sachlich gebotenen Leistungserwartungen« sie entsprechend – jeder in seiner Funktion – zu erfüllen haben und wie sie das auf »rationale Weise« ausführen können. Der Zwang des zwanglosen Arguments führt unter solchen Bedingungen, weil er die Realität, von der abstrahiert, als unbefragbare Gegebenheit voraussetzt, sich mit der bloßen Simulation der Herrschaftsfreiheit, ihrer Kontrafaktizität, abgefunden hat, und mit dem Kontra der Faktizität kein realer Anspruch mehr verbunden ist, ihr kein gegen die Faktizität gerichteter Denk- und Handlungsimpuls

mehr entspringt, zur vertieften Unterwerfung unter die ›Sachzwänge‹ des Kapitals. Diese erscheinen trügerisch als Einsichten der Vernunft, welche die Subjekte ›zwanglos‹ gewonnen haben und lediglich dem Zwang des besseren Arguments geschuldet sind.<sup>10</sup> Die Kraft zur vernünftigen, kollektiven Selbstbestimmung verkehrt sich zur Dynamik der Rationalisierung und Ideologisierung. Auf sie ist das Bestehende mehr denn je angewiesen.

### Verschieben: Herrschaft vs Anthropozentrismus

Die kritische Theorie der Gesellschaft ist von anderer Art. Sie bekämpft nicht den Gedanken, dass die Menschen und ihr Glück im Mittelpunkt ihrer eigenen gesellschaftlichen Welt stehen sollte, sondern die ›tieferliegende Realität‹, die das verweigert. Sie kritisiert den falschen Schein nicht, damit das Richtigere und Bessere, das in ihm aufscheint, liquidiert wird und Herrschaft sich um so ungetrübter und reiner vollziehen kann, sondern damit die Tür zur besseren Praxis offen gehalten wird. Sie hält es in diesem Punkt dem »Anthropozentrismus« von Marx, bei dem es heißt: »Alle Emanzipation ist Zurückführung der menschlichen Welt, der Verhältnisse, auf den Menschen selbst. [...] Erst wenn der Mensch seine ›force propres‹ als gesellschaftliche Kräfte erkannt und organisiert hat und daher die gesellschaftliche Kraft nicht mehr in Gestalt der politischen Kraft von sich trennt, erst dann ist die menschliche Emanzipation vollbracht.« (MEW 1, 370) Während die New-Age-Kritik des Anthropozentrismus stets unterstellt, die menschliche Emanzipation sei völlig unvereinbar mit dem Ende der Ausbeutung der Natur, ja steigere sie ins Unermeßliche, sie infolgedessen alle diejenigen, in denen der Wille zur menschlichen Emanzipation lebendig ist, bekämpft, ist für sie die menschliche Emanzipation gerade umgekehrt die Voraussetzung der Befreiung der Natur aus ihrer Indienstnahme zu Zwecken sozialer Herrschaft. Erst sie ermöglicht es den Menschen, nicht mehr nach den Erfordernissen sozialer Herrschaft, sondern universell, d. h. »nach dem Maß jeder species zu produzieren [...] und überall das inhärente Maß dem Gegenstand dem Gegenstand anzulegen.« (Marx, MEW Ergbd.1, 517)

Die kritische Theorie sieht das anders. Sie bestreitet nicht, was im New Age als Folge des »Anthropozentrismus« ausgegeben wird, nämlich die Unterdrückung und Ausbeutung sowohl der äußeren als auch der inneren Natur im Prozeß der Zivilisation. Vielmehr hat die kritische Theorie dies schon lange vor der Propagierung des New-Age zum Thema gemacht. Schließlich heißt schon die Marxsche Gesellschaftstheorie, eben weil sie dies zum Thema macht und nachweist, dass entgegen dem Schein, den die bürgerliche Gesellschaft geltend macht, Unterdrückung und Ausbeutung systemimmanente Merkmale ihrer Struktur sind, »Kritik der politischen Ökonomie«. Schon in deren Frühform, den »ökonomisch-philosophischen Manuskripten« (1844), macht Marx deutlich, dass der Produktionsprozeß des Kapitals notwendig die Entfremdung des Menschen vom anderen Menschen, vom eigenen Leib, von der Natur und von seinen eigenen Produktionsverhältnissen mit sich bringt, und er schließlich, wenn ihm keine Grenzen gesetzt werden, die Springquellen des Reichtums, den lebendigen Menschen und die Natur, und damit seine eigenen Existenzvoraussetzungen zerstört. Diesen Leitfaden der Kritik, die auf eine bessere als die gegenwärtige Praxis abzielt, hat die Kritische Theorie durch alle ihre Wandlungen hindurch nicht aufgegeben. Ich erinnere nur an die »Dialektik der Aufklärung«, die »Kritik der instrumentellen Vernunft« und »Triebstruktur und Gesellschaft«. Während sie also solche vom New Age Lehren als Resultate ›alten, dualistischen Denkens‹ aufgefaßten und kritisierten Zustände nicht nur nicht bestreitet, sondern alles tut, um die Tür zu einer besseren Praxis offen zu halten, hält sie aber wohl die Erklärung, die New Age Lehren für die von ihnen kritisierten Zustände anbieten, für

<sup>10</sup> Zu solchen »Einsichten der Vernunft« gehört regelmäßig die Erkenntnis, dass nicht die Verhältnisse schuld sind an dem, gegen das der Protest sich richtet, sondern die Menschen, ihr Egoismus, ihre übertriebenen Ansprüche, ihre innere Entfremdung vom Ganzen, ihre Fixierung auf ihr eigenes ›kleines Selbst, ihre überspannte Rationalität‹, die unfähig ist, das Irrationale als Gegebenheit anzunehmen.

falsch. Die in New Age Lehren kolportierte Behauptung, dass in der Geschichte der Zivilisation bis in unsere Tage hinein der Mensch auf Kosten der Natur im Mittelpunkt gestanden habe und darin das Übel zu erblicken sei, hält sie angesichts der wirklichen Verhältnisse für bloße Ideologie, die auf den realen Schein, in dem die bürgerliche Gesellschaft sich hüllt, den Schein der Freiheit und Gleichheit, hereinfällt und ihn verdoppelt. Sie nimmt den Schein, dass es in der Welt der bürgerlichen Zivilisation und Demokratie immer um den Menschen gehe, um seine Freiheit, sein Glück und sein Wohlergehen, dies und nichts anderes im Mittelpunkt aller Überlegungen und Planungen der demokratisch gewählten Machthaber stehe, für die Wahrheit, um eben diese falsche Wahrheit dann als Ursache allen Übels in dieser Zivilisation zu kritisieren. So beteiligt sie sich noch in der Kritik der liberalen Ideologie des Bürgertums daran, den falschen Schein der Allmenschlichkeit zu befestigen, der dem Fortbestand der Verdinglichung zuarbeitet. Sie macht einen doppelten Fehler. Erstens, hält sie für wahr, was der reale Schein der bürgerlichen Gesellschaft ihr vormacht, nämlich dass es in bestehenden Gesellschaften um das Wohl der individuellen Menschen, die Erfüllung ihrer individuellen Glücksansprüche, um die Bewahrung und Entfaltung ihrer persönlichen Freiheit gehe, und Gleichheit der Individuen in ihr garantiert ist. Sie unterstellt als bereits verwirklicht, was zu verwirklichen nach der kritischen Theorie noch aussteht, nämlich einen Zustand, in dem die Menschen nicht nur Mittel für anderes sind, sondern einander auch Zweck. Zweitens hält sie gerade diese Orientierung am Wohl der vereinzelten Einzelnen, die mit dem Ton der Verachtung »Massenmenschen« genannt werden, hält also den Freiheits-, Gleichheits- und Glücksanspruch der »Massenmenschen« (die Individualisierung) für das Ärgernis der Zivilisation, das beseitigt werden muß. Autoritär wird dekretiert, die Ansprüche der Massen seien Hybris, sie zu erfüllen, überfordere die Natur und führe letztendlich in die ökologische Katastrophe. Außerdem sei der Anspruch auf persönliche Freiheit und die Forderung der Gleichheit als solche schon Ausdruck einer Fehlhaltung, die sich nur dort festsetzen könne, wo die Menschen der natürlichen Ordnung der Dinge bereits entfremdet seien. Denn alles in der Natur sei Bestandteil organischer, hierarchisch angeordneter Ganzheiten, die ihrerseits wieder Bestandteil höherer organischer Ganzheiten seien, jeder Teil des Ganzen habe dem entsprechend seine ihm vom Ganzen zugewiesene Funktion zu erfüllen. Die Selbsterhaltung und das Glück jedes Teils des Ganzen sei vom Wohl des Ganzen und dieses wiederum davon sei abhängig, dass alle Teilen ihren Dienst am Ganzen vorbehaltlos erfüllen. Angesichts solcher natürlichen Zusammenhänge, die auch für die menschliche Gesellschaft gelten, die Vereinzelung des Einzelnen und sein damit einher gehender Anspruch auf möglichst weitgehende persönliche Unabhängigkeit und persönliches Glück nur sichtbar, daß er der natürlichen Ordnung und der natürlichen Bindung der Menschen, die sie zu Bestandteilen eines naturwüchsiger und natürlichen Ganzen mache, herausgefallen sei. Weil sie aus der natürlichen Ordnung der Dinge herausgefallen seien, des Naturzusammenhangs verlustig gegangen seien, dünkteten sich die Massen vereinzelter Einzelner etwas Anderes und Besseres als Natur, stellten sich ihr dualistisch als das Andere der Natur gegenüber und verlangten von ihr in einer rücksichtslos ego- und anthropozentrischen Haltung, dass sie ihnen zu dienen und alle ihre Ansprüche zu erfüllen habe. Das aber sei falsch und verderblich. Es sei verderblich wegen der naturzerstörerischen Folgen, die aus diesem anthropozentrischen Herrschaftsanspruch resultieren, und es sei grundfalsch, weil der Ursprung dieses Anspruchs, die Emanzipation der Masse der vereinzelt Einzelnen aus dem »lebendigen Zusammenhang der Natur« ein grundlegender existentieller Fehler, die Urschuld oder die Erbsünde sei, die rückgängig gemacht werden müsse, weil anders die Menschen ihre Verhältnisse nicht wieder »in Ordnung« mit sich selbst und dem Ganzen eins (heil) werden können.

In beiden Punkten widerspricht ihr die kritische Theorie der Gesellschaft. Sie ist deshalb der vollständige Gegensatz zur Art von Kritik, wie sie von New Age Lehren geübt wird. Während sie die kapitalistische Gesellschaft um der menschlichen Emanzipation von Herrschaft willen kritisiert und auf eine freiere Praxis der Menschen hinarbeitet, in der die Menschen als freie Menschen miteinander Politik machen und ihr gesellschaftliches

Geschick selbst bestimmen, nicht aber durch Sachzwänge bestimmen lassen, halten New-Age-Lehren gerade den Kampf um die individuelle und gesellschaftliche Emanzipation von Herrschaft, das Faktum, dass Menschen mehr sind, sein wollen und sein können als bloße Funktionsglieder eines bewußtlosen Herrschaftsgefüges, dem sie sich zu fügen haben, für das Ärgernis, das beseitigt werden muß. Ihre Kritik zielt nicht auf die Abschaffung von überflüssiger Herrschaft, sondern auf die Ersetzung der existierenden Herrschafts- und Gesellschaftsform durch eine andere Form. Die bestehende gilt der New-Age-Kritik als verschleierte, unwahre Form von Herrschaft, welche die Menschen über ihren Herrschaftscharakter täuscht, sie belügt und ihnen unerfüllbare Versprechungen macht, die sie den Notwendigkeiten des Lebens entfremden. Deswegen, wegen der ihr innenwohnende Lüge, Verschleierung und falschen Versprechungen, welche die Bereitschaft der Menschen, notwendige, für die Selbsterhaltung notwendige Versagungen und Einschränkungen auf sich zu nehmen, schwächen und sie das Unerfüllbare erhoffen lassen, nicht aber weil sie überflüssigen Zwang, nicht notwendige Herrschaft ausübt, lehnt die New Age Kritik die bestehende Gesellschaftsform ab und möchte sie statt dessen durch eine unverschleierte Herrschaft, die den Beherrschten ›reinen Wein einschenkt‹ und kein X für ein U vormacht, die gewissermaßen »authentisch« und direkt herrscht, ersetzen. Die Kritik an der Verschleierung, an der der bürgerlichen Gesellschaft innenwohnenden Lüge, sich als die Gesellschaft der verwirklichten Freiheit und Gleichheit auszugeben, teilt die kritische Theorie mit der New-Age-Kritik, aber im Unterschied zu dieser führt jene die Kritik nicht, um das Bessere, als das die Verhältnisse im falschen Schein erscheinen, als unwahres, unrealisierbares Versprechen zu diskreditieren. Ganz im Gegenteil ist ihr das Bessere, das in der Verschleierung des Gegebenen aufscheint, gerade das Wahre/Richtige am falschen Schein, und er falsch nur, als er dazu verhilft, eine sehr viel schlechtere Realität zu rechtfertigen und zu erhalten, indem er ihren wirklichen Herrschaftscharakter verschleiert. Beide, kritische Theorie der Gesellschaft und die Wendezeitlehre, kritisieren die liberale Ideologie der kapitalistischen Gesellschaft, den realen und gesellschaftlich wirksamen Schein von Freiheit, Gleichheit und individueller Emanzipation, den sie erzeugt und der ihr notwendig anhaftet. Insofern haben beide Linien der Kritik etwas gemeinsam. Aber diese Gemeinsamkeit besteht nur in der Negation jener Ordnung, die verschleiernde Lüge braucht, um sich zu erhalten, nicht aber in dem Ziel, das um dessentwillen diese Ordnung negiert wird. Sie besteht also nur, sofern man von der Bestimmtheit der Negation absieht, und wird sofort als Schein erkennbar, wenn man die Bestimmtheit der Negation, welche die kritische Theorie vornimmt, mit reflektiert. Ungeachtet dessen verwirrt die Gemeinsamkeit der beiden Linien der Kritik mitunter die Köpfe und führt dazu, die ein Form von Kritik mit der anderen zu verwechseln oder die Wendezeitlehre gar für eine modernere, anschlußfähige Version der »alten kritischen Theorie« zu halten. Vertreter der Wendezeitlehre schüren diesen Eindruck, indem sie, wie etwa Capra, beiläufig zu erkennen geben, dass in der kritischen Theorie »eine Tendenz zur Wiedergewinnung ganzheitlichen Denkens zu erkennen« und sie wichtige Bestimmungen des ganzheitlichen Denkens der Wendezeitlehren mit ihren Begriff der »Totalität« und der »Dialektik« vorweggenommen habe, oder, wie Tilmann Evers, ganze Bücher mit der Zielsetzung schreiben, die Lehre von den Archetypen des kollektiven Unbewußten (C. G. Jung), die von der »transpersonalen Psychologie« des New Age als *die* Wende in der Psychologie angesehen wird, mit der kritischen Gesellschaftstheorie zu vermitteln und die Linke davon zu überzeugen, dass ausgerechnet diese Lehre dasjenige sei, »was die Linke in Krise an sich vermißt« (Evers, 200) Solche Vermittlungen können freilich nur auf Kosten des Gehalts der Kritischen Theorie, durch Verkehrungen, die die Sache der Theorie auf den Kopf stellen, »gelingen«. Denn während die kritische Theorie die moderne Gesellschaft deshalb kritisiert, weil sie das Emanzipationsversprechen, das ihre ganze Geschichte begleitet, entgegen dem Schein, den sie von sich produziert, nicht einlöst und nicht einlösen kann, ohne sich selber aufzuheben, während sie also nicht den Inhalt des Scheins kritisiert, sondern im Gegenteil in ihm den Vorschein einer besseren Praxis erkennt

und um dieser Praxis willen die gegebenen Herrschaftsverhältnisse kritisiert, die den Vorschein des Besseren zum Rationalisierungsmittel des Bestehenden, zum schönen Schein umfunktionieren, damit die Menschen sich mit ihm falsch versöhnen und den Zwang ausreden können, kritisiert die New-Age-Ideologie die moderne Gesellschaft gerade deswegen, weil sie den Menschen solche ihrer Ansicht nach falschen und nicht verwirklichbaren Versprechungen macht, die sie den ›natürlichen Gegebenheiten‹, zu denen auch die natürliche Verschiedenheit und die daraus resultierende natürlich Rangordnung zwischen den Menschen eines Kollektivs gehört, entfremdet und sie schließlich unfähig macht, mit solchen unaufhebbaren Gegebenheiten umgehen und sich darin einrichten zu können. Ihre Kritik des falschen Scheins steht im Dienste der Herrschaft und der Versagung. Sie will, das die Menschen sich den angeblich unaufhebbaren Gegebenheiten, Sachzwängen und ›natürlichen Rangordnungen‹ unterordnen können. Stark und ein ganzer, mit sich und den Ganzen identischer Mensch, ein ›Mensch von Rasse‹, ist aus ihrer Sicht, wer das kann, d. h. wer die Herrschaftsordnung von innen her in sich aufrichten kann und das Individuelle, dasjenige, was ihn absondert, ›dem Ganzen zum Opfer bringt‹ (C.G. Jung). Sie ist in der Tat, wie die Ökologin Maren-Grisebach es formulierte: »der Hort des ganzheitlichen Denkens« (Capra, WZ, 11) und eben damit gerade nicht *kritische* Theorie, für die, weil das Ganze durch all seine Wandlungen hindurch dasselbe geblieben ist – immer noch gilt: »Das Ganze in das Unwahre.« (MM, 57) Für sie ist »Totalität keine affirmative, vielmehr eine kritische Kategorie«, und das meint gerade nicht, wie Capra in seinem vordergründigen Versuch, aus der kritischen Theorie eine Vorläuferin der New-Age-Ideologie und zu einem »Hort ganzheitlichen Denkens« zu machen, unterstellt, »daß Totalität den menschlichen Werthorizont und damit auch Verantwortung einschließt« (10) und nur aus der ›geistigen Schau des Ganzen‹ (11) »Werte« generiert werden können, die für die Einzelnen verbindlich sind und seine ›Verpflichtung zur Veränderung der gegenwärtigen Lage‹ (10) einschließen. So verstanden, wird aus dem Begriff der Totalität eine affirmative Kategorie, die er bei Adorno gerade nicht, wohl aber bei Capra ist, wenngleich er auch, indem er die Begriffe ins Gegenteil verkehrt, das Gegenteil für sich reklamiert. Capra meint im Gegensatz zu Adorno mit Kritik gerade nicht Kritik *am* falschen Ganzen sondern Kritik *des* Ganzen an den Einzelnen; er meint, wenn er die Totalität eine kritische Kategorie nennt, nicht, dass das Ganze nicht bleiben kann, wie es ist, oder auch nur, dass es falsch sein könnte und deshalb der Kritik durch die kritische Rationalität auszusetzen ist, sondern er meint, dass es als ›höhere Wahrheit‹, als Erstes, Höchstes und Ursprüngliches jeder menschlichen Verstandeskritik entzogen ist und seinerseits die minderen Einzelnen zu recht der Kritik unterzieht, indem es sie an seinen dem Allgemeinen verpflichteten Werten mißt und an ihnen alles zu liquidieren trachtet, was sich diesen Werten nicht einfügt. Damit nimmt er einseitig Partei für das durch den Tausch vermittelte und durch den Tausch konstituierte ›unwahre Ganze‹ Partei, setzt dieses als eine unabänderliche ›höhere Wahrheit‹ voraus, die sich der intellektuellen Unterscheidung von wahr/richtig und falsch, gut und böse und den dafür vom Intellekt aufgestellten Beurteilungskriterien grundsätzlich entzieht, also ›jenseits wahr und falsch‹ und ›gut und böse‹ ist und gibt die Repression, die es an den Einzelnen ausübt, den Druck, durch den es ihnen seinen Willen aufzwingt, in völliger Verkehrung dessen, was die kritische Theorie damit meint, als »Kritik« aus. Der Begriff der Kritik, der in der kritischen Theorie die Kritik an einem durch den Tausch vermittelten, unversöhnlichen herrschaftlichen Ganzen meint und der den moralischen Imperativ einschließt, »alle Verhältnisse umzuwerfen, unter denen der Mensch ein erniedrigtes, ein geknechtetes, ein verlassenes, ein verächtliches Wesen ist« (MEW 1385) wird bei Capra umgekehrt zur Kritik des herrschaftlichen Ordnung an den Einzelnen, die mit ihr nicht identisch sind, zur Selbstkritik, der die Einzelnen sich selbst im Sinne der Werte dieser Ordnung unterwerfen, zum »schlechten Gewissen«, das mit dem verinnerlichten Zwang stets verbunden ist, weil keiner ihm restlos entspricht, und damit ins Gegenteil dessen, was die kritische Theorie mit »Kritik« meint, verkehrt. Seine Kritik und die ihr entsprechende Praxis zielt nicht darauf, Verhältnisse zu ändern, ›unter denen die Mensch

erniedrigte, verlassene und verächtliche Wesen sind<, sondern darauf, die Menschen zu ändern, die solchen Verhältnissen zu widersprechen und ihren Widerspruch mit dem Fortschritt eben dieser Verhältnisse in Einklang zu bringen. Das ist gewiß nicht das Ziel der kritischen Theorie. Ebensowenig ist für sie »das Ganze« das Erste und Höchste als solches eine höhere unbezweifelbare Wahrheit, in der die Werte und Normen richtigen Lebens gründen müssen. Vielmehr negiert die kritische Theorie jede solche Ursprungssphilosophie, völlig unabhängig davon, was jeweils als Erstes, Höchstes und Ursprung des ›menschlichen Werthonorts‹ gesetzt wird, sei es »das Sein«, das »Reich der Ideen«, »der Glaube«, »das Gesetz« oder was auch sonst immer. Anders als Capra geht es ihr gerade nicht darum, ein anderes Erstes und Höchstes an die Stelle der entthronten Ursprungsetzungen des »old age« zu setzen, sondern die Kategorie des Ersten und Höchsten, dem alles, was für Menschen einer bestimmten Kultur oder gar für die Menschen schlechthin, Geltung hat, entspringen muß, das aber selber sakrosankt, d. h. unmittelbar gewiß sein soll und von der Vernunft nicht angezweifelt werden darf, selbst der Kritik auszusetzen und als Dogmatisierung sozialer Praxis von oben her erkennbar zu machen. Wo immer der Intellekt ein Erstes und Oberstes setzt, dessen Geltung unmittelbar gewiß und unantastbar sein soll, oder solche Setzungen anerkennt und sich in den Dienst ihrer Legitimation stellt, d. h. sich darum bemüht, die Vernunft solcher autoritären Setzungen, deren Funktion ja gerade darin besteht, ein geistiges Reich zu etablieren, aus dem die kritische, dialogische, auf Verständigung zwischen Gleichen abzielende Vernunft von vornherein ausgeschlossen ist, stellt er sich in den Dienst organisierter Herrschaft, die die Individuen von oben herab vergesellschaftet nach dem Muster der deduktiven Logik, nach der das Besondere (der Basissatz) immer nur ein aus den obersten Prämissen Abgeleitetes, ein besonderer Fall des Allgemeinen ist bzw. sein darf und das von oben Abgeleitete gegen die unabgeleitete Erfahrung, die eben wegen ihrer Unableitbarkeit aus dem »Ursprung« als minder gilt, immer im Recht ist und sich durchzusetzen hat. Er stellt sich in den Dienst einer Ordnung, in der die deduktive Logik zum Instrument autoritären Zwanges wird, der alles das, was an den Individuen mit dem Allgemeinen nicht identisch passend zurichtet oder abschneidet. Das liegt nicht an der deduktiven Logik als solcher. Sie kann zweifelsohne auch, wie Popper dargelegt hat, als Organon der Kritik fungieren und der Übertragung des Falschheitswertes von widerlegten Basissätzen auf die obersten Prämissen, aus denen sie abgeleitet wurden, dienen. Nur setzt das voraus, dass kein von der menschlichen Vernunft unantastbares, unbezweifelbares Erstes und Höchstes akzeptiert wird, und auch den obersten Prämissen, dem Allgemeinen, kein solcher Status zugesprochen wird, auch dann nicht, wenn dieses Allgemeine zum allumfassendes System erklärt wird, in dem alles mit allem »dynamisch verknüpft« ist. Wo ihm dieser Status aber zugesprochen wird, verwandelt sich das logische Deduzieren fast unvermeidlich zu jener Tyrannie des zwangsläufigen Schlußfolgerns, welche in dem Spruch »wer A sagt, der muß auch B sagen« so vorzüglich zum Ausdruck kommt und deren Hauptkennzeichen in ihrer Unfähigkeit besteht, die Spontaneität der lebendigen Erfahrung und den Widerspruch, den sie anmeldet, als Impuls zur Korrektur und zum Neubeginn des Denkens zu nutzen. Sie macht die Menschen insbesondere in Situationen völliger Vereinzelung, sozialer Ohnmacht und Angst, in denen sie sich hilflos und von allen verlassen fühlen und auf nichts mehr Verlaß ist, disponibel für totalitäre Herrschaftssysteme, die von ihren Exekutoren nichts verlangen als »die letzte Folgerichtigkeit in weltanschaulichen Fragen« (Best, nach H. Arendt 1986, 720) »Der Zwang des totalen Terrors, der Menschen in Massen zusammenpreßt, und so den Raum der Freiheit zwischen ihnen vernichtet, und der Zwang des logischen Deduzierens, der jeden einzelnen auf den durch Terror organisierten Marsch präpariert [...] gehören zusammen, entsprechen und bedürfen einander [...]. Der äußere Zwang des Terrors vernichtet mit der Zerstörung des Raumes der Freiheit alle Beziehungen zwischen Menschen; zusammengepreßt mit allen anderen ist eine jeder ganz und gar von allen anderen isoliert. Der innere Zwang des konsequent ideologischen Denkens sichert diesem Zwang sein Wirksamkeit, indem er die so isolierten Individuen in einen permanenten, jederzeit übersehbaren, weil konsequent

logischen Prozeß hineinreißt, in welchen ihnen jene Ruhe niemals gegönnt ist, in der sie allein der Wirklichkeit einer erfahrbaren Welt begegnen können.« [...] »Das eiserne Band des Terrors, mit dem der totalitäre Herrschaftsapparat die von ihm organisierten Massen in eine entfesselte Bewegung reißt, erscheint [ihnen] als [ihr] letzter halt und die ›eiskalte Logik‹, mit der totalitäre Machthaber ihre Anhänger auf das ärgste vorbereiten, als das einzige, worauf wenigstens noch Verlaß ist.« (a.a.O., 723; 729]

Vielmehr lehnt sie die Vorstellung, es sei überhaupt mit einem Urprinzip, sei dem der Materie oder dem des Geistes, der Setzung von Identität zu beginnen (vgl. Adorno, 5, 15), als ganze ab. Weder fällt das Objekt (die Natur) für sie in das (transzendentale) Subjekt, den Geist noch das Subjekt, der Geist, in das Objekt (die Natur). Vielmehr bleiben beide nichtidentisch und aufeinander nicht reduzierbar, sind gleichwohl aber aufeinander verwiesen, durchdringen einander und verändern sich dabei. Und schließlich, selbst wenn im dialektischen Materialismus wie in der Engels'sche Naturdialektik ein metaphysisch Erstes supponiert würde, so hätte es in diesem Materialismus doch nicht die zweifelhafte Würde eines wertbehafteten metaphysischen Ersten, aus dem sich normative Forderungen für die Gegenwart und die Zukunft begründen ließen. Selbst dann also brächte die Rückführung des Materialismus auf ein erstes Sein, die Materie, und die anschließende Widerlegung dieses Ersten nicht, was die Kritik sich davon erhoffte, nämlich eine Widerlegung der mit dem kritischen Materialismus verbundenen praktischen Lebensgestaltung, Einstellungen und Wertsetzungen.

In der kritischen Theorie steht der Begriff des metaphysisch Ersten selber zur Kritik. Das gilt ausnahmslos und betrifft somit auch den von Engels in der «Dialektik der Natur» ausgesprochenen materialistischen Grundsatz von der Materie als dem ersten, die Einheit der Welt stiftenden Sein<sup>11</sup>. Die Frage nach der Einheit der Welt, die Engels damit materialistisch beantworten will, gehört der idealistischen Philosophie an. Engels Antwort setzt nur, wie er selbst in seiner Frühschrift »Umrisse zu einer Kritik der Nationalökonomie« am Materialismus des achtzehnten Jahrhundert auszusetzen hat, statt des christlichen Gottes oder dem autonomen Geist Hegels ein anderes metaphysisch Allererstes - die Natur oder Materie, die sich nach dialektischen Bewegungsgesetzen entwickeln soll - dem Menschen als Absolutes gegenüber. »Der Mensch erscheint nur als Evolutionsprodukt und passiver Spiegel des Naturprozesses, nicht aber wie in der Marxschen nicht-ontologischen Dialektik als Produktivkraft« (Schmidt, 51), die »dem Naturstoff selbst als eine Naturmacht gegenüber« (Marx, MEW 23, 192) tritt, die »in ihr schlummernden Potenzen« weckt und »das Spiel ihrer Kräfte seiner eigenen Botmäßigkeit« (ibd.) unterwirft. Während die nicht-ontologische, historisch materialistische Dialektik darauf reflektiert, daß Natur und Geschichte, die Geschichte der Natur und die der menschlichen Gesellschaft unauflöslich miteinander verwoben sind, ohne daß das eine restlos auf das andere rückführbar ist, sieht Engels in der »Geschichte der Natur wie der menschlichen Gesellschaft« (Engels 20, 348) nur zwei verschiedene »Phasen« der Geltung derselben dialektischen Bewegungsgesetze der Natur, die er der Hauptsache nach auf drei reduziert: »das Gesetz des Umschlagens von Quantität in Qualität und umgekehrt; das Gesetz von der Durchdringung der Gegensätze; das Gesetz von der Negation der Negation.« (a.a.O., 348) Er verkennt, daß es zu einer »Dialektik der Tatsachen« im Sinne der Marxschen historisch-materialistischen Dialektik überhaupt erst durch die Vermittlung von natürlicher und menschengeschichtlicher Welt durch die menschliche kooperative, Gebrauschswerte schaffende Arbeit kommt und daß diese

<sup>11</sup> Schon bei Hegel gilt, was durch Abstraktion zustande kommt, fürs Substantiellere. Nach demselben Topos handelt er die Materie [...] ab. [...] Engels hat das gesehen, aber die umgekehrte, ebenfalls »undialektische Konsequenz gezogen, Materie sei das erste Sein. Dialektische Kritik gebührt dem Begriff des ersten Sein selber.« (Adorno 1966, 125)

dialektische Vermittlung eben gerade ausschließt, was er, Engels, in seiner Spätschrift »Dialektik der Natur« tut, nämlich die natürliche und menschengeschichtliche Welt als zwei getrennte Bereiche zu betrachten und zu vergessen, daß was die sinnlich gegebene, wirkliche Welt betrifft, ursprünglich Gegebenes und durch Praxis vermittelte »fremde Zutat, sich nicht trennen läßt, und »daß von dem materiellen Substrat der besonderen Warenkörper, das ohne besonderes Zutun des Menschen [...] vorhanden ist, nur unter Abstraktion von aller vermittelten nützlichen Arbeit die Rede sein kann.« (Schmidt, 52) Dialektisch im Sinne der nicht-ontologischen, negativen Dialektik von Marx wird die Natur dadurch, »daß sie den Menschen als veränderndes, bewußt handelndes Subjekt hervorbringt, der ihr selbst als ›Naturmacht‹ gegenübertritt. Im Menschen beziehen sich die Arbeitsmittel und der Arbeitsgegenstand aufeinander.« Die Dialektik der Natur besteht nicht in den von Engels herausgestellten übergeschichtlichen Bewegungsgesetzen der Materie, sondern darin, »daß die Menschen ihre Natur verändern, indem sie der äußeren stufenweise ihre Fremdheit und Äußerlichkeit nehmen, sie mit sich vermitteln, sie zweckmäßig für sich arbeiten lassen.« (Schmidt 58) Das betont auch Georg Lukacs in »Geschichte und Klassenbewußtsein«, wo er schreibt: Engels übersieht den »schlechthin entscheidenden Punkt« der Methode der Dialektik. Denn »die wesentlichste Wechselwirkung: die dialektische Beziehung des Subjekts und Objekts im Geschichtsprozeß wird nicht einmal erwähnt, geschweige denn in den – ihr zukommenden – Mittelpunkt der methodischen Betrachtung gerückt.« (Lukacs 1968, 61f) Dieser grundlegende Fehler beruht wesentlich darauf, »daß Engels erstens – dem falschen Beispiel Hegels folgend – die dialektische Methode auch auf die Erkenntnis der Natur ausdehnt, »wo doch die entscheidenden Bestimmungen der Dialektik: Wechselwirkung von Subjekt und Objekt, Einheit von Theorie und Praxis, geschichtliche Veränderung des Substrats der Kategorien als Grundlage ihrer Veränderung im Denken etc. in der Naturerkenntnis nicht vorhanden sind« (a.a.O. 63), und zweitens darüber vergißt, daß »Materie«, wie er selbst hervorhebt, ein hoch abstrakter Begriff, eine »reine Gedankenschöpfung« ist. »Wir sehen von den qualitativen Verschiedenheiten der Dinge ab, indem wir sie als körperlich existierende unter dem Begriff der Materie zusammenfassen. Materie als solche, im Unterschiede von bestimmten, existierenden Materien, ist also nichts Sinnlich-Existierendes.« (Engels, Anti-Dühring, zit. nach Schmidt 1978, 27) Vor einer materiellen, ontologischen Einheit der Welt Einheit der Welt und einer darin angelegten »Naturdialektik« kann in der kritischen Theorie also keine Rede sein. Dennoch hat der Begriff der »materiellen Einheit« der Welt auch in ihr einen Sinn, jedoch einen ganz anderen als in der Engel'schen Konzeption. Im Gegensatz zu jener ist er hier ein negativer und kritischer Begriff. Er benennt die Folgen der extremen Herrschaft der Wertvergesellschaftung über die Natur. Sie läßt nämlich zum schlechten Ende die »reine Gedankenschöpfung« wahr werden, macht die Abstraktion »Materie«, »bloßer unterschiedsloser Stoff« zur Realität. Herrschaft, nicht ein an-sich-seiendes Sein, bringt demnach »die Einheit der Welt« als »Substrat von Herrschaft« zustande. Die Fülle der Qualitäten, die Eigenstrukturiertheit der Objekte, unterliegt der realen Herrschaft der gesellschaftlichen Verwertung, die alles in der Natur zum bloßen Stoff ihrer Verarbeitung, zur Masse unterschiedsloser abstrakter Materie, verwandelt. »In dieser Verwandlung enthüllt sich Wesen der Dinge immer als dasselbe, als Substrat von Herrschaft. Diese Identität konstituiert die Einheit der Natur.« (DA 12). Die Engelssche Rede von der »materiellen Einheit der Natur« spricht aus dieser Sicht nur naiv den totalen Materialcharakter des natürlich Gegebenen für die industrielle Verwertungsmaschinerie aus. »Das Sein wird unter dem Aspekt der Verarbeitung und Verwaltung angeschaut.« Das abstrakte Selbst [...] hat nichts sich gegenüber als das abstrakte Material, das keine andere Eigenschaft besitzt, als solchen Besitz Substrat zu sein. Die Gleichung von Geist und Welt geht am Ende auf, aber nur so, daß ihre beiden Seiten gegeneinander gekürzt werden. Diese Identität, die erzwungene Subsumtion alles Verschiedenen unter das Abstrakt-Allgemeine, konstituiert die reale Einheit der Natur. Sie besiegt zugleich die Entzweiung: »wahrhaft ein Absolutes, Schein der Versöhnung, entbunden von dem, womit zu versöhnen wäre, und in

solcher Absolutheit erst recht Bild des ausweglosen [Zwangsl]-zusammenhangs von Schuld.« (Adorno, 5, 21)

Tatsächlich aber sieht diese Ähnlichkeit nur in sie hinein. Er projiziert, was *er* denkt, auf sie, verkehrt sie dadurch ins Gegenteil ihrer selbst und kreist, unfähig die Differenz des Anderen wahrzunehmen und in den kritischen Dialog mit ihm einzutreten, nur in sich selbst, wo er glaubt, eine Ähnlichkeit der anderen Theorie mit seinem »Weltbild« wahrzunehmen. Er belehnt alles, von dem er glaubt, dass es seine dürftiges »Weltbild« aufpolieren könnte, mit dem, was in ihm ist und erweckt dadurch den Eindruck, es umfasse alles, was im letzten Jahrhundert an Neuem gedacht wurde. Narzissmus und Halbbildung feiern in der »Wendezeit« Hochzeit.

Günther Anders nennt solche Verkehrungen »Aktivitätsfälschungen« oder »Verschiebungen« und sieht sie als Bestandteile eines breiten semantischen Betrugssystems, das die Fälschung »im Inneren der Praxis selbst« und nicht erst im »Überbau« einbaut. (\*)

Capra tauft die Repression, die das versachlichte System an die betroffenen Menschen ausübt, welche die Sachzwänge exekutieren sollen, ausübt, in dessen Sachzwängen sich die Herrschaft von Menschen verbirgt, der Kritik durch die sich dem Ganzen zugeordneten allgemeinen Werter

Während jene die moderne spätkapitalistische Gesellschaft deshalb kritisiert, weil sie aus ihrer eigenen Entwicklungslogik heraus das autonome Individuum, das sie in ihrer Frühphase als bürgerlicher Gesellschaft, die sich aus den Fesseln des Feudalismus befreite, selbst einmal hervorgebracht hat, liquidiert und mit ihm der Idee der politischen Selbstbestimmung Freier und Gleicher den Boden entzieht, während ihre Kritik am Individuum also nicht dessen Abschaffung meint, sondern sie die Abschaffung des Individuums und der Individualität, die heraufdämmernde Identität von Allgemeinen und Besonderen, im späten Kapitalismus für das vollendet Negative hält, und deswegen das Individuum und der Individualität bewahren möchte, dies aber nur durch die Aufhebung oder mindestens Beschränkung seiner bürgerlichen, an das Privateigentum/Kapital gekoppelten Form für möglich hält, kritisiert jene die Idee des Individuums und der persönlichen Freiheit selbst als das

Denn im Mittelpunkt der bisherigen Geschichte steht für die kritische Theorie bis in die modernen Zeiten eben gerade nicht »der Mensch«, sondern stehen die Herrschaft des Menschen über den Menschen und die davon faktisch nicht trennbare Herrschaft des Menschen über die äußere und die eigene innere Natur. Der totalitäre Angriff der menschlichen Gattung auf alles, was sie von sich ausschließt, leitet sich nach ihrer Überzeugung »aus Beziehungen zwischen den Menschen her« (Horkheimer 6, 119). Das betonen Marcuse, Horkheimer und Adorno nachdrücklich. So schreibt Marcuse: »Die Kultur [hat] ihren Fortschritt stets als organisierte Herrschaft vollzogen« (1984, 39) und Horkheimer führt in seiner »Kritik der instrumentellen Vernunft« aus: »Der Kriegszustand unter den Menschen in Krieg und Frieden ist der Schlüssel für die Unerlässlichkeit der Gattung und für die aus ihr sich ergebenden praktischen Verhaltensweisen; er ist ebenso der Schlüssel für die Kategorien und Methoden der wissenschaftlichen Intelligenz, in denen die Natur immer mehr unter dem Aspekt ihrer wirksamsten Ausbeutung erscheint. Diese Form der Wahrnehmung hat auch die Weise bestimmt, in der die Menschen von ihren ökonomischen und politischen Verhältnisse sich ein Bild voneinander machen.« (ibd.) Damit nimmt er einen Gedanken wieder auf, der bereits der von ihm gemeinsam mit Adorno

verfaßten »Dialektik der Aufklärung zugrunde liegt. Dort heißt es im Zusammenhang vom gesellschaftlichen Charakter der Denkformen, die das Verhalten der Menschen zur Natur wesentlich mitbestimmen, er sei »Zeugnis der undurchdringlichen Einheit von Gesellschaft und Herrschaft« und dann weiter: »Herrschaft verleiht dem gesellschaftlichen Ganzen, in welchem sie sich festsetzt, erhöhte Konsistenz und Kraft. Die Arbeitsteilung, zu der sich Herrschaft gesellschaftlich entfaltet, dient dem beherrschten Ganzen zu Selbsterhaltung. Damit aber wird notwendig das Ganze als Ganzes, die Betätigung der ihm immanenten Vernunft, zur Vollstreckung des Partikularen. Die Herrschaft tritt dem Einzelnen als das Allgemeine gegenüber, als die Vernunft in der Wirklichkeit. [...] Was allen durch die Wenigen geschieht, vollzieht sich stets als Überwältigung Einzelner durch Viele; Stets trägt die Unterdrückung der Gesellschaft zugleich die Züge der Unterdrückung durch ein Kollektiv. Es ist diese Einheit von Kollektivität und Herrschaft, und nicht die unmittelbare gesellschaftliche Allgemeinheit, Solidarität, die in den Denkformen sich niederschlägt.« (DA 23) In dieser Einheit wird der Geist »zum Apparat der Herrschaft und Selbstbeherrschung, als den ihn die bürgerliche Philosophie seit je verkannte.« (DA 39) Das gilt für beide bis heute, und gilt heute mehr denn je. Denn für beide ist der grundlegende soziale Tatbestand moderner Gesellschaften – hierin knüpfen sie an die Kritik der politischen Ökonomie vom Marx an – die objektiv in der Gesellschaft gelegene Abstraktion des Tausches bzw. Tauschwertes.<sup>12</sup> Durch ihn stellt sich die Gesellschaft im spezifischen Sinne als ein funktionaler Zusammenhang, der den Angehörigen der Gesellschaft gegenüber eine gewisse Art von Selbständigkeit annimmt, überhaupt erst her. Seine Abstraktheit geht mit der Herrschaft des Allgemeinen über das Besondere« (Adorno 1993, 61) zusammen. Sie ist nicht gesellschaftlich neutral, sondern in der Reduktion der Menschen auf Träger und Agenten des Warentausches und schließlich auf Arbeitskräfte, die dem Kapital als verselbstständigtem Tauschwert subsumiert werden, »versteckt sich die Herrschaft von Menschen über Menschen«. Der Zusammenhang ist so beschaffen, dass alle dem Tauschgesetz, der funktionalen Notwendigkeit der Verwertung des Tauschwertes, »sich unterwerfen zu müssen, wenn sie nicht zugrunde gehen wollen.« (a.a.O. 61) und, indem sie das tun, die Akkumulation des sie beherrschenden Tauschwerts (Kapitals) ermöglichen. Je weiter aber dessen Akkumulation und damit die »organische Zusammensetzung« des Kapitals in der Produktion, die sein Verwertungsprozess ist, voranschreitet, um so mehr nimmt die versteckte Herrschaft von Menschen über Menschen und mit ihr diejenige über die äußere und innere Natur zu – mit der Konsequenz, dass, läßt man diesem Prozeß seinen Lauf gehen, die Springquellen des gesellschaftlichen Reichtums – die Natur und der Mensch – und dadurch schließlich die Gesellschaft selbst zerstört wird und »die Gesellschaft, wenn anders sie weiter das Leben ihrer Mitglieder reproduzieren soll [...] auch über diesen Begriff des Tausches hinausgehen muß.« (a.a.O., 60)

#### Marcuse. Leistungsprinzip

Diese ist von jener faktisch nicht trennbar, weil die Herrschaft über die Natur in der Geschichte der Zivilisation niemals nur notwendige Herrschaft zum Zweck der Produktion von Gebrauchswerten zur Befriedigung menschlicher Bedürfnisse im herrschaftsfreien, selbstbestimmten menschlichen Kollektiv war, sondern immer zugleich auch Instrument der erweiterten Reproduktion der Herrschaft des Menschen über den Menschen war. Die Produktion der Güter für die Bedürfnisbefriedigung der Menschen war immer in den

<sup>12</sup> Das gilt, wie ich gesagt habe, für beide: Adorno und Horkheimer. Da ich mich in der folgenden Ausführung aber hauptsächlich auf Adorno stütze, sei hier ein Passus zitiert, der belegt, dass Horkheimer in diesem Punkt wie Adorno dachte. Horkheimer schreibt dort: »Die kritische Gesellschaftstheorie [ist] als ganze einziges entfaltetes Existenzialurteil. Es besagt [...], daß die Grundform der historisch gegebenen Warenwirtschaft, auf der die neuere Geschichte beruht, die inneren und äußeren Gegensätze der Epoche in sich schließt, in verschärfter Form stets aufs neue zeitigt und nach einer Periode des Aufstiegs, der Entfaltung menschlicher Kräfte [...], nach einer ungeheuren Ausbreitung der menschlichen Macht über die Natur schließlich die weitere Entwicklung hemmt und die Menschheit einer neuen Barbarei zutreibt.« (Horkheimer 4, 201)

gesellschaftlichen Herrschaftszusammenhang eingespannt und diente nie an erster Stelle dem Ziel, die sich in der historischen Dialektik von Produktion und Konsumtion entfaltenden Bedürfnisse der Einzelnen zu befriedigen, sondern immer auch und vor allem dazu, das Mehrprodukt zu erzeugen, dessen Aneignung es den Herrschenden und den in ihren Diensten tätigen Trägern herrschaftlicher Kompetenzen ermöglicht, ohne selber materiell zu produzieren, disponieren, regulieren, anordnen und sich gegebenenfalls in der Konkurrenz um die Erweiterung des Herrschaftsraumes gegen Herrschaftsansprüche anderer durchsetzen zu können. Aus diesem Grund ist in der gesamten Geschichte der Zivilisation das Verhältnis der gesellschaftlich produzierenden Menschen zur Natur, sind auch ihre dabei angewandten Arbeitstechniken und die dabei eingegangenen Verhältnisse nie allein durch die Notwendigkeit der gesellschaftlichen Produktion von Gebrauchswerten zur Befriedigung sich entfaltender menschlicher Bedürfnisse bestimmt gewesen, sondern immer ging diese der spezifischen herrschaftlichen Organisationsweise der Gesellschaft geschuldet zusätzliche Unterdrückung in ihr Verhältnis und ihre Haltung zur Natur mit ein, ohne das eine vom anderen je hätte säuberlich getrennt werden können – am wenigsten heute unter den Bedingungen des späten Kapitalismus. Es spricht wenig dafür, dass Produktionsweisen, die nicht allein und zuvörderst der Beschaffung der Güter für die Bedürfnisbefriedigung, sondern auch der erweiterten Reproduktion sozialer Herrschaft dienen und die dadurch bedingte, nicht der Produktion von Gebrauchswerten als solcher geschuldeten, zusätzliche Unterdrückung der eigenen Triebnatur von den beherrschten Produzenten je aus freien Stücken hingenommen worden sind. Vielmehr ist es so, dass diese Produktionsweisen den produzierenden Individuen aufgezwungen worden sind – zuerst durch reine äußerliche Gewaltanwendung, später durch Verinnerlichung von Gewalt und Zwang u. a. mittels Ideologieproduktionen, die Herrschaft legitimieren, im doppelten Sinn des Wortes rationalisieren und die Individuen »zur Unterwerfung in der Form der Freiwilligkeit« (Haug 1993, 62) befähigen. In den Ideologien verschmilzt »der ›Seufzer der bedrängten Kreatur‹ mit der Organisation und Reproduktion ihrer Bedrängnis« (ibd.). Das ermöglicht es den Individuen, sich mit ihrer Hilfe als Subjekte im Dienste der Herrschaft zu formieren. Die Rationalisierung von Herrschaft und die »ideologische Subjekthaftigkeit« der Beherrschten hat regelmäßig zum Fortschritt des herrschaftlichen Ganzen beigetragen, indem sie die Effektivität gesteigert, überkommene Hemmnisse der Produktivität aufgelöst und die Produktivkräfte gegebenenfalls bis zu einem Grade entwickelt hat, der sie mit den überkommenen Herrschaftsverhältnissen in Widerspruch geraten ließ und die Chance zur bestimmten Negation dieser Herrschaftsverhältnisse bot. Aber wie nützlich diese Rationalisierung für den Fortschritt des herrschaftlichen Ganzen bisher auch war, sie blieb doch immer die Rationalisierung und Rationalität der Herrschaft und die Produktionsverhältnisse blieben immer Herrschaftsverhältnisse, mehr oder weniger rationalisierte und mehr oder weniger subjektivierte Herrschaftsverhältnisse, »und der allmähliche Sieg über die materielle Lebensnot war untrennbar mit den Interessen der Beherrschung verknüpft und von ihnen geformt.« (Marcuse, 41) Das gilt bis heute. Immer wieder in der Geschichte der Zivilisation gab es deshalb auch Aufstände der beherrschten Produzenten gegen die Herrschenden und die Herrschaftsverhältnisse, vom Exodus der Israeliten aus Ägypten bis zu den Revolutionen der Neuzeit. Sklaven, Leibeigene und Proletarier haben darum gekämpft, ihr Joch abzuschütteln; und auch diese Kämpfe um Emanzipation, nicht nur Ideologieproduktionen im Dienste von Herrschaft haben sich in den Kulturgebilden der jeweiligen Epochen niedergeschlagen. »Die Menschen gelangen im geschichtlichen Gang zur Erkenntnis ihres Tuns und begreifen damit den Widerspruch ihrer eigenen Existenz.« (Horkheimer, 4, 186)

Das gilt bis heute. Bis heute machen die Menschen ihre Geschichte nicht selbstbestimmt, nicht als Produkt frei vergesellschafteter Menschen, „deren gesellschaftliche Verhältnisse als ihre eignen, gemeinschaftlichen Beziehungen auch ihrer eigenen gemeinschaftlichen Kontrolle unterworfen sind“ (Grundrisse, 79), sondern im Rahmen von Gesellschaftsformationen, worin der Produktionsprozeß die Menschen, „der Mensch aber

noch nicht den Produktionsprozeß bemeistert.“(23, 95) Das gilt auch und insbesondere für die bürgerlich-kapitalistische Gesellschaft. Diese stellt zwar insofern eine historische Zäsur gegenüber den verschiedenen, durch das Grundeigentum und unmittelbare, persönliche Herrschafts- und Knechtschaftsverhältnisse bestimmten vorbürgerlichen Gemeinwesen dar, als hier die Bande der persönlichen Abhängigkeit weitgehendst gesprengt und die Individuen persönlich frei, als Herren ihrer selbst und niemanden anderen untertan, aufeinander stoßen und in dieser Freiheit austauschen. Sie haben sich von der Nabelschnur des natürlichen Gattungszusammenhangs mit anderen und der damit verbundenen Befangenheit in ihren Beziehungen zueinander und zur Natur losgerissen und nehmen bei vorausgesetzter Verschiedenheit, die das Motiv ihres Eintritts in das System des Austauschs bildet, als freie und gleiche am System des universalen Austausches teil. Sie stellt ferner auch insofern eine historische Zäsur dar, als es »eine der zivilisatorischen Seiten des Kapitals« ist, »daß es [...] Mehrarbeit in einer Weise und unter Bedingungen erzwingt, die der Entwicklung der Produktivkräfte, der gesellschaftlichen Verhältnisse und der Schöpfung der Elemente für eine höhere Neubildung vorteilhafter sind als unter den früheren Formen der Sklaverei, Leibeigenschaft usw.« (MEW 25, 827) Gleichwohl aber gehört die bürgerliche Gesellschaft entgegen dem Schein, der aus der Realität persönlicher Unabhängigkeit und Gleichheit im System des Austausches herröhrt, dem historischen Kontinuum von Gesellschaftsformationen an, in denen Klassenherrschaft, Unterdrückung und Ausbeutung herrscht und »der Produktionsprozeß die Menschen, der Mensch noch nicht den Produktionsprozeß bemeistert.“<sup>13</sup>(23, 95). Entgegen dem Schein von Freiheit und Selbstbestimmung eine

---

<sup>13</sup> Marx unterscheidet verschiedene solcher Gesellschaftsformationen. Allen „vorbürgerlichen“, durch das Grundeigentum bestimmten Gemeinwesen ist nach ihm gemeinsam, daß „persönliche Abhängigkeit“, unmittelbare Herrschaft- und Knechtschaft, „ebenso sehr die gesellschaftlichen Verhältnisse der materiellen Produktion als die auf ihr aufgebauten Lebensspären“ (23, 91) bestimmt. Eben deswegen sind sie „viel einfacher und durchsichtiger“ zu sein als die bürgerliche Gesellschaft von Warenproduzenten. Denn gerade weil persönliche Abhängigkeitsverhältnisse in ihnen die gesellschaftliche Grundlage bilden, brauchen Arbeiten und Produkte in ihnen nicht wie in der bürgerlich-kapitalistischen Gesellschaft eine von ihrer Realität verschiedene phantastische Form anzunehmen. Dieser Vorzug wird aber mehr als aufgewogen durch den Nachteil, daß sie »entweder auf der Unreife des individuellen Menschen, der sich von der Nabelschnur des natürlichen Gattungszusammenhangs mit anderen noch nicht losgerissen hat, oder auf unmittelbaren Herrschafts- und Knechtschaftsverhältnissen« (23, 93) beruhen, durch die hindurch sich die Herrschaft der Produktionsbedingungen über die Produzenten vollzieht. »Sie sind bedingt durch eine niedrige Entwicklungsstufe der Produktivkräfte der Arbeit und entsprechend befangene Verhältnisse der Menschen innerhalb ihres materiellen Lebensprozesses, daher zueinander und zur Natur.« (ibd.) Die gesellschaftlichen Verhältnisse erscheinen zwar persönlicher als in der bürgerlichen Gesellschaft, sind aber von vornherein beschränkt und unfrei, insofern als die Individuen nur als Individuen in einer Bestimmtheit, in einer ihnen fest zugeschriebenen Rolle, in Beziehung treten, als Feudalherr und Vasall, Grundherr und Leibeigner etc. »Diese wirkliche Befangenheit spiegelt sich ideell wieder in den alten Natur und Volksreligionen.« (23, 94f.) Ganz anders stellen sich dagegen die Verhältnisse in der bürgerlich-kapitalistischen, auf voll entwickelter Warenproduktion und -austausch beruhender Gesellschaftsformation dar. Hier sind in der Tat die Bande der persönlichen Abhängigkeit weitgehendst gesprengt und die Individuen stoßen persönlich frei, als Herren ihrer selbst und niemanden anderen untertan, aufeinander und tauschen in dieser Freiheit aus. Die Menschen haben sich von der Nabelschnur des natürlichen Gattungszusammenhangs mit anderen und der damit verbundenen Befangenheit in ihren Beziehungen zueinander und zur Natur losgerissen, die persönliche Beschränkung des einen durch den anderen im gesellschaftlichen Verkehr ist aufgehoben und die Individuen nehmen bei vorausgesetzter Verschiedenheit, die das Motiv ihres Eintritts in das System des Austauschs bildet, als freie und gleiche<sup>13</sup> am System des allgemeinen gesellschaftlichen Stoffwechsels, des universalen Austausches teil. Ohne Zweifel sieht Marx darin einen qualitativen Fortschritt gegenüber den auf Natur und persönlichen Abhängigkeitsverhältnissen gegründeten Gesellschaftsformationen. Denn während erstere »nur limitierter und prinzipiell limitierter Entwicklung der menschlichen Produktivkräfte« fähig sind, bedeutet letzteres bei aller Negativität, die Marx in der kapitalistischen Gesellschaft wirksam sieht, doch in dieser Negativität auch »eine totale Revolution und Entwicklung der materiellen Produktion« (ibd., 188), „das absolute Herausarbeiten [der] schöpferischen Anlagen [des Menschen], ohne andere Voraussetzung als die vorhergegangene historische Entwicklung« (ibd., 387). Es bedeutet in eine Geschichte einzutreten, die »nicht irgendetwas Gewordenes zu bleiben sucht, sondern in der absoluten Bewegung des Werdens ist« (ibd., 308) und in dem die subjektiven und objektiven Produktionsbedingungen zu etwas von den Akteuren der Geschichte selbst geschaffenen, von der

Gesellschaft der Fremdbestimmung und Selbstunterstellung/Unterordnung unter verdinglichten Strukturen, die aus dem bloß atomistischen Verhalten der gegeneinander gleichgültigen Individuen entstehen und sich gegen sie zu einer ihnen fremd erscheinenden, außer ihnen stehende Macht verselbständigen, die sich »ihnen gegenüber als blinde Notwendigkeit geltend« (MEW 25, 839) macht. »So sehr das Ganze dieser Bewegung [der Zirkulation - HG] als gesellschaftlicher Prozeß erscheint, und so sehr die einzelnen Momente dieser Bewegung vom bewußten Willen und besonderen Zwecken der Individuen ausgehen, so sehr erscheint die Totalität des Prozesses als ein objektiver Zusammenhang, der naturwüchsig entsteht; zwar aus dem Aufeinanderwirken der bewußten Individuen hervorgeht, aber weder in ihrem Bewußtsein liegt, noch als Ganzes unter sie subsumiert wird. Ihr eigenes Aufeinanderstoßen produziert ihnen eine über ihnen stehende fremde gesellschaftliche Macht.« (Grundrisse 111) Sie ist das Produkt der isolierten Subjekte und ihres naturwüchsigen, gegeneinander gleichgültigen Zusammenwirkens, erscheint diesen Subjekten aber, eben weil das Zusammenwirken nicht gewollt, sondern naturwüchsig und notgedrungen ist, »nicht als ihre eigene, vereinte Macht, sondern als eine fremde, außer ihnen stehende Gewalt, von der sie nicht wissen, woher und wohin, die sie also nicht mehr beherrschen können, die im Gegenteil [...] eine eigentümliche, vom Wollen und Laufen der

---

Gesellschaft gesetztem werden; in eine Geschichte überdies in der die von Marx erkannte Dialektik von Produktivkräften und Produktionsverhältnissen erst ihre volle Kraft und Dynamik entfaltet: »Die Bourgeoisie kann nicht existieren, ohne die Produktionsinstrumente, also die Produktionsverhältnisse, also sämtliche gesellschaftlichen Verhältnisse fortwährend zu revolutionieren. [...] Die fortwährende Umwälzung der Produktion, die ununterbrochene Erschütterung aller gesellschaftlichen Zustände, die ewige Unsicherheit und Bewegung zeichnet die Bourgeoisieepoche vor allen anderen aus. Alle festen, eingerosteten Verhältnisse mit ihrem Gefolge von altehrwürdigen Vorstellungen und Anschauungen werden aufgelöst [...] Alles Ständische und Stehende verdampft, alles Heilige wird entweihlt, und die Menschen sind endlich gezwungen, ihre Lebensstellungen, ihre gegenseitigen Beziehungen mit nüchternen Augen zu sehen.« Für Marx ist »dieser sachliche Zusammenhang« der bürgerlichen Gesellschaft dem vorbürgerlichen, »auf Blutreng, Natur und Herrschafts- und Knechtschaftsverhältnisse gegründeten nur lokalen Zusammenhang« vorzuziehen. Deshalb wir bei ihm auch der naturhafte Lebensprozess vorindustrieller Gesellschaften nirgendwo irrationalistisch verklärt, wie das gegenwärtig in romantisierenden New-Age-Ideologien geschieht. Wenn er die kapitalistische Gesellschaftsformation kritisiert und zur kritischen Tat auffordert geht es immer nur darum, auf der kapitalistischen Stufe der Entwicklung nicht stehen zu bleiben; es geht um ein Darüberhinaus, nicht aber um ein Dahinterzurück: »Die kindische alte Welt [erscheint] als das Höhere.« Sie ist es »in alledem, wo geschlossene Gestalt [...] und gegebene Begrenzung gesucht wird. Sie ist Befriedigung auf einem bornierten Standpunkt; während das Moderne unbefriedigt läßt.« (Grundrisse 387f.) »Auf früheren Stufen der Entwicklung erscheint das einzelne Individuum voller, weil es eben die Fülle seiner Beziehungen noch nicht herausgearbeitet und als von ihm unabhängige gesellschaftliche Mächte und Verhältnisse sich gegenübergestellt hat. So lächerlich es ist, sich nach jener ursprünglichen Fülle zurückzusehn, so lächerlich ist der Glaube bei jener vollen Entleerung [des bürgerlichen Individuums – HG] stehen bleiben zu müssen. Über den Gegensatz gegen jene romantische Ansicht ist die bürgerliche nie herausgekommen und darum wird jene als berechtigter Gegensatz sie bis an ihr seliges Ende begleiten.« (ibd., 80)

Im Unterschied zur bürgerlichen Anschauung ist Marx über diesen Gegensatz hinaus. Er konstatiert den Fortschritt, aber bleibt bei ihm nicht stehen. Den Fortschritt zur bürgerlichen Gesellschaft erkennt er als einen Fortschritt *innerhalb* des historischen, naturwüchsigen Kontinuums, das durch herrschaftliche Abhängigkeitsverhältnisse und Ausbeutung gekennzeichnet ist; er ist nicht der Sprung aus diesem heraus, schafft aber wohl die objektiven, materiellen Voraussetzungen, die ihn ermöglichen. Die Abhängigkeitsverhältnisse und die sie reproduzierende Ausbeutung nehmen zwar eine andere, rationalere, der Entwicklung der menschlichen Produktivkräfte dienlichere Form an, verwandeln sich in sachliche Verhältnisse, die sie in der Sphäre des Austausches, in der Freiheit und Gleichheit gilt, als solche nicht mehr unmittelbar in Erscheinung treten, aber sie bleiben gleichwohl Herrschafts- und Ausbeutungsverhältnisse. Die bürgerlich-kapitalistische Gesellschaft ist deswegen auch nicht nur der Gegensatz zu vorbürgerlichen Produktionsweisen, sondern ebenso sehr auch ihr Ebenbild. Auch sie gehört noch zur Vorgeschichte, in der die Menschen ihren eigenen gesellschaftlichen Lebensprozess noch nicht ihrer eigenen gemeinschaftlichen Kontrolle unterworfen haben, der Produktionsprozess die Menschen, »die Menschen aber noch nicht den Produktionsprozeß bemeistern« und sie ihre Geschichte deshalb nicht mit Gesamtwillen und nach einen Gesamtplan machen. Gleichwohl bedeutet sie gegenüber den früheren Formationen eine historische Zäsur, weil sie die objektiven Möglichkeiten dafür schafft, daß dieser Zustand überwunden wird und die Menschen ihren eigenen gesellschaftlichen Lebensprozess als frei vergesellschaftete unter ihre eigene Kontrolle bringen.

Menschen unabhängige, ja dies Wollen und Laufen erst dirigierende Reihenfolge von Phasen und Entwicklungsstufen durchläuft.« (3, 34). Die Bestimmtheit der Beziehung, die im Fall vorbürgerlicher Gesellschaftsepochen »als eine Beschränkung des Individuums durch ein anderes«, also als persönliche Unfreiheit erscheint, wird in der bürgerlichen Gesellschaft nicht wirklich aufgehoben, sondern nur zur »sachlichen Beschränkung des Individuums durch von ihm unabhängige und in sich selbst ruhende Verhältnisse« (Grundrisse, 81) transformiert. Diese äußeren Verhältnisse sind so wenig eine Beseitigung der ›Abhängigkeitsverhältnisse‹, daß sie nur die Auflösung derselben in eine allgemeine Form [...], das Herausarbeiten des allgemeinen Grundes der persönlichen Abhängigkeitsverhältnisse sind.« (Grundrisse 81) »Die Warenbesitzer entdecken daher, daß dieselbe Teilung der Arbeit, die sie zu unabhängigen Privatproduzenten, den gesellschaftlichen Produktionsprozeß und ihre Verhältnisse in diesem Prozeß von ihnen selbst unabhängig macht, daß die Unabhängigkeit der Personen voneinander sich in einem System allseitiger sachlicher Abhängigkeiten ergänzt.« (MEW 23, 122) Die private Unabhängigkeit und Individualisierung ›befreit‹ die Menschen von ihren sozialen Bindungen, löst aber umgekehrt auch den sozialen Prozeß von den Menschen ab, so daß dieser seine eigene Autonomie gewinnt – als System entfremdeter dynamischer Strukturen, das unabhängig von der Kontrolle aller Einzelnen existiert und dessen Bewegungsgesetzen sie sich fügen müssen, wenn sie sich als ›Private‹ behaupten wollen. Die unabhängigen Individuen reproduzieren, indem sie nur ihrem autonom bestimmten Privatinteresse folgen, die entfremdete Struktur der im Tauschwert ausgedrückten sachlichen Abhängigkeitsverhältnisse, die den sozialen Prozeß von den Intentionen der Betroffenen unabhängig macht. Die Form des autonomen Individuums moderner Gesellschaften ist unablässbar gekettet an dieses »System der allseitigen sachlichen Abhängigkeiten« und je weiter die Individualisierung fortschreitet und je mehr gesellschaftliche Bereiche sie erfaßt, um so übermächtiger und totaler wird dieses selbst geschaffene sachliche Zwangssystem und um so ohnmächtiger das Individuum im Verhältnis zu ihm. Das Eine ist ohne das andere nicht zu haben. »Die Pointe liegt [...] darin, daß das Privatinteresse selbst schon ein gesellschaftlich bestimmtes Interesse ist und nur innerhalb der von der Gesellschaft gesetzten Bedingungen und mit den von ihr gegebenen Mitteln erreicht werden kann; also an die Reproduktion dieser Bedingungen und Mittel gebunden ist.« (Grundr. 71) So reproduziert die fortschreitende Privatisierung und Individualisierung auf stets wachsender Stufenleiter eine sachlich vermittelte Herrschaftsstruktur, welche die individualisierten Einzelnen zur Ohnmacht ihrem eigenen gesellschaftlichen Lebensprozeß gegenüber verdammt, die Menschen bis ins Innerste durchdringt und »individuiert, einzig um sie in ihrer Vereinzelung brechen zu können.« (Adorno, MM 198)

Durch die Fortentwicklung des Tauschwerts zum Kapital entwickelt sich die schon im einfachen Austausch gelegene Gleichgültig der Austauschenden gegenüber ihrem gemeinsamen oder gemeinschaftlichen Interesse zum System entfremdeter Herrschaftsverhältnisse fort, das beides zugleich ist: ein externes Herrschaftssystem von sachlichen Zwängen, das unabhängig vom Willen der Individuen existiert und nach Bewegungsgesetzen verläuft, die sich ihrer Kontrolle entziehen und ihnen darum wie Naturzwänge erscheinen, und dieselben Individuen noch einmal, die sich mit ihrer eigenen Energie den herrschenden Abstraktionen entsprechend zurichten, alles Nichtidentische und Unpassende abschneiden, unterdrücken oder durch Umwandlung passend machen und auf diese Weise das sie unterdrückende System am eigenen Leibe reproduzieren. (s. auch Lichtmann 1990, 282ff) Auf der Oberflächenebene, in der Sphäre des Warentausches, erscheint dieser Zwang freilich nicht als das, was er ist, sondern als sein Gegenteil, als persönliche Freiheit. Ebenso erscheint die Ungerechtigkeit, die darin besteht, daß Mehrarbeit der Produzenten für die sie beherrschende Macht Voraussetzung für die notwendige Arbeit ist, an der Oberfläche als gerechter Tausch. »Die Form des Arbeitslohnes löscht jede Spur der Teilung des Arbeitstages in notwendige und Mehrarbeit, in bezahlte und unbezahlte Arbeit aus. Alle Arbeit erscheint als bezahlte Arbeit.« (23, 562) Überhaupt erscheint die

gesellschaftliche Realität der kapitalistischen Gesellschaften an der Oberfläche, in der Sphäre des Warentausches, als »wahres Eden der angeborenen Menschenrechte. Was allein hier herrscht, ist Freiheit, Gleichheit, Eigentum.« (Marx 23, 189)<sup>14</sup>

Die Gestaltungen des Scheins, in denen sich die Produktionsagenten bewegen und die ihr phänomenales Bewußtsein prägen sind mehr als *bloßer* Schein, der die wirkliche, darunter liegende Realität, die »wesentliche Kerngestalt«, verdeckt. Sie gehören als Schein, der sie sind, vielmehr selber notwendig zur Realität kapitalistischer Gesellschaften, sind notwendige, unerlässliche Erscheinungsformen für ihre »innere, wesentliche, verhüllte Kerngestalt« (26, 219). Sie erfüllen für ihren Bestand die außerordentlich wichtige Funktion, die ausgebeuteten Produzenten des ihnen entfremdeten, gesellschaftlichen Reichtums bei der Stange zu halten und dazu zu bringen, das ihnen Angesonnene und durch die Trennung der Produzenten von den Produktionsbedingungen materiell Erzwungene freiwillig und »mit gusto« zu tun. Ohne dieses freiwillige, aktive Mittun der ihr unterworfenen Subjekte aber kann die durch den Tausch vermittelte, kapitalistische Herrschaftsstruktur auf Dauer nicht bestehen. Nur durch das falsche, in den Gestaltungen des Scheins befangene Bewußtsein, das die wesentlichen Verhältnisse ins Gegenteil verkehrt, können die ›wesentlichen Beziehungen‹ ›in der Tiefe‹ (Marx) reproduziert werden und das tote System immer wieder mit neuem Leben erfüllt werden. In sofern hängt die ›wesentliche Kerngestalt‹ des kapitalistischen Systems auch von den Gestaltungen des Scheins und dem in diesen Gestaltungen befangenen falschen Bewußtsein der Produktionsagenten ab. Jene kann ohne diese dauerhaft nicht existieren. Sie ist mit ihnen zu einer die Menschen doppelbindenden, widersprüchlichen Einheit verbunden.<sup>15</sup> Das macht die Spezifik dieses entfremdeten Systems aus. In dieser Spezifik liegt es begründet, dass das kapitalistische Gesellschaftssystem dem in den Gestaltungen des Scheins befangenen Bewußtsein als ›antrophozentrisch‹, als ›Eden der angeborenen Menschenrechte‹ und als dasjenige System erscheint, das vor allem anderen darauf angelegt ist, durch gesellschaftliche Differenzierung und Austausch die ›natürlichen‹, ›hierarchisch integrierten menschlichen Bedürfnisse‹ (Maslow 1968, 156 ff) in optimaler Weise zu befriedigen und ›Selbstverwirklichung, Individuation, Autonomie, Kreativität und Produktivität‹ (Maslow 1968, 157) zu ermöglichen, obgleich die Befriedigung der Bedürfnisse und Selbstverwirklichung doch nur ein notwendiges Durchgangsstadium der Verwertung des Werts (Realisierung des Profits) ist und der Profit stets das Primäre bleibt.

Diese Erscheinungsweise wird vom New Age (Drewermann, Bahro) durchweg für die Wahrheit genommen und als übersteigerter Individualismus, Egoismus, Anthropozentrismus, übersteigertes Anspruchsdenken bekämpft – allein mit dem Ziel, den falschen Schein abzuschaffen und unverblümte, ungemilderte, illusionslose Herrschaft wiedererstehen zu lassen, die erst gar nicht mehr den Gedanken aufkommen lässt, es könnte auch anderes möglich sein. Ihre Kritik schüttet darum das Kind mit dem Bade aus. Sie bekämpft den falschen Schein, nicht weil er Ideologie ist und die Menschen mit dem Gegebenen falsch versöhnt, sondern weil in ihm der Gedanke von etwas Besseren (menschlicher Emanzipation) aufscheint. Damit steht sie ganz und gar im Gegensatz zur kritischen Theorie, die gerade dieses Bessere im Schein (als Vorschein) festhält, und umgekehrt die ideologische Funktion des Scheins bekämpft. Durch Ideologiekritik bekämpft sie die Verhältnisse, die immer noch Ideologien, Täuschungen nötig haben, auf dass die Verhältnisse endlich freie und gleiche werden, die sie immer noch nicht sind. Sie lehnt aus diesem Geist natürlich auch die dualistische Konstruktion von einer entfremdeten, anthropozentrischen Zivilisation auf der

<sup>14</sup> »Es erscheint in der Konkurrenz alles verkehrt. Die fertige Gestalt der ökonomischen Verhältnisse, wie sie sich auf der Oberfläche zeigt, in ihrer realen Existenz, und daher auch in den Vorstellungen, worin die Träger und Agenten dieser Verhältnissen sich über dieselben klar zu werden versuchen, sind sehr verschieden von, und in der Tat verkehrt, gegensätzlich zu ihrer inneren, wesentlichen, aber verhüllten Kerngestalt und dem ihr entsprechenden Begriff.« (26, 219)

<sup>15</sup> s. hierzu meinen Aufsatz »Gesundheit als Symptomfreiheit« (Argument 197/1993). Darin führe ich diesen Gedanken weiter aus.

einen und einer naturrichtigen mütterlichen Ursprungs- und Herrschaftsordnung, in der alles noch seinen harmonischen Gang gilt, weil der Opfertod fürs Ganze als »heilige Pflicht« oder sonst was betrachtet wurde, auf der anderen Seite entschieden ab,

Erstens weil sie falsch und im strengen Sinn ideologisch ist

Zweitens weil sie selber nichts anderes als eine unhistorische dualistische Konstruktion ist. Um das dualistische Denken und insbesondere den in diesem Denken liegenden Emanzipationsanspruch zu bekämpfen und seine Ersetzung zu fordern, braucht das New-Age ein positives Gegenbild zu diesem Paradigma und verfällt auf die Idee, es in der archaischen Frühzeit der »großen Mutter« zu suchen. Was es dabei nicht bemerkt, ist, dass es damit das Denken in einander ausschließenden Gegensätzen nur wieder mit einer neuen Gegensatzkonstruktion nach dem alten Muster bekämpft, selber wieder in dualistisches und unhistorisches Genken zurückfällt

Drittens weil diese Gegensatzkonstruktion nicht der Emanzipation von Herrschaft, sondern der Aufrichtung rücksichtsloserer und unmittelbarer Herrschaft dient. Als Gegenbild zur sogenannten fremden unnatürlichen Herrschaft des Geldes, die als zu schwach bewertet wird, als eine, die dem Egoismus der Einzelnen (s. Anthropozentrismus) zuviel Spielraum gibt, wird das Gegenbild einer natürlichen Herrschaftsordnung entwickelt, die dem angeblich ureigenen Wesen entspricht und sich dem wertvollen, nicht desintegrierten Menschen von Innen her (Spangler Jung) aufdrängt. (kollektive Unbewußte).

Viertens weil in solchen Konstruktionen die Vernunft stets auf instrumentelle Vernunft reduziert wird. Weil die angeblich »natürliche Ordnung« oder die »natürlichen« »ersten Prinzipien« nicht vernünftig begründet werden können, muß die innere Offenbarung, das innere nicht-begriffliche Gewahrsein zur »Begründung« herhalten und zur höheren Bewußtseinsebene erklärt werden, der sich der Intellekt gehorsam zu fügen hat. Er hat sich damit zufrieden zu geben, Instrument der Offenbarungen der Natur, des Kosmos, des Göttlichen und der mit solchen begriffen mystifizierten gesellschaftlichen Verhältnisse zu sein. Weigert er sich dabei mitzuspielen, gilt das als intellektuelle Hybris, Herausfallen aus der göttlichen Ordnung, Zersetzung und ihm bzw. dem Einzelnen wird mit Vernichtung gedroht.

Und fünftens weil solche Konstruktionen Herrschaft naturalisieren (s. geschichtete Ordnung) und damit für ewig und unaufhebbar erklären.

#### **4.4. 3 Das neue Denken und die Mystifikationen der kapitalistischen Produktionsweise**

Will die Kritik der Spezifität des verdinglichten Systems der kapitalistischen Produktionsweise gerecht werden, muß sie zweierlei leisten. Sie muß erstens den Nachweis der Falschheit des den Erscheinungsformen entsprechenden ideologischen Bewußtseins führen und zweitens die Funktionalität des ideologischen Bewußtsein für den herrschenden gesellschaftlichen Betrieb aufzeigen. Marx hat das Paradigma für solche Art Kritik geliefert. Er destruiert den Schein der kapitalistischen Empirie, entschlüsselt die Verhältnisse, die den Erscheinungsformen, in denen sich die im verdinglichten System gefangenen Produktionsagenten zu Hause fühlen, zugrundeliegen, als Verhältnisse vermittelter Herrschaft von Menschen über Menschen nach, die wie jede Herrschaft Ausbeutung, die gewaltsame Aneignung des von den Beherrschten produzierten Mehrprodukts durch die Herrschenden impliziert, und weist in der Destruktion des verkehrten Scheins der kapitalistischen Empirie zugleich nach, daß dieser ein notwendiger Ausdruck der zugrunde liegenden Verhältnisse ist, diese also gar nicht anders erscheinen können als in der verkehrten Weise, in der sie auf der Oberfläche der kapitalistischen Gesellschaft tatsächlich in Erscheinung treten. Ideologie überlagert das gesellschaftliche Sein danach nicht als eine ablösbare Schicht, als ein »Überbau«, wie die marxistische Offizialdoktrin Jahrzehnte lang dogmatisch lehrte, sondern wohnt ihm selbst inne. »Sie gründet in der Abstraktion (des Wertes – HG), die zum Tauschvorgang selbst rechnet. «

(ND, 345)

Kritik zu üben an den verkehrten Erscheinungsformen des zugrundeliegenden gesellschaftlichen Verhältnisses zum anderen Menschen setzt voraus, daß die »verhüllte Kengestalt« zugleich mit der Kritik oder im Vorgriff auf sie – im vorhinein – wird. Dementsprechend verfährt Marx. Er enthüllt in seinem ersten Band des Kapitals zunächst die »verhüllte Kengestalt« der kapitalistischen Produktionsweise, um dann im unmittelbaren Zusammenhang damit oder im Anschluß daran die Verkehrtheit der jeweiligen Formen, in denen diese Kengestalt in den täglichen Austauschakten der Produktionsagenten auf dem Warenmarkt erscheint, den Fetischcharakter der Ware und aller darauf aufbauenden Formen auf den Begriff zu bringen. Dadurch will er zu Bewußtsein bringen, daß der kapitalistische Produktionsprozeß anders als es den in seinen Formen produzierenden und konsumierenden Subjekten erscheint, eine geschichtlich bestimmte, durch Herrschaft und Ausbeutung, Entfremdung und Verdinglichung gekennzeichnete Form der gesellschaftlichen Produktion und Reproduktion des Lebens ist. Er ist beides zugleich: »sowohl Produktionsprozeß der materiellen Existenzbedingungen des menschlichen Lebens« und insofern Produktionsprozeß überhaupt, ewige Naturbedingung menschlichen gesellschaftlichen Lebens und ineins damit »ein in spezifischen historisch-ökonomischen Produktionsverhältnissen vor sich gehender, diese Produktionsverhältnisse selbst, die Träger dieses Prozesses, ihre Existenzbedingungen und gegenseitigen Verhältnisse, d. h. ihre bestimmte ökonomische Gesellschaftsform produzierender und reproduzierender Prozeß.« Wie alle seine historischen Vorgänger geht er unter bestimmten materiellen Bedingungen vor sich, die zugleich »Träger bestimmter gesellschaftlicher Verhältnisse sind, welche die Individuen im Prozeß ihrer Lebensproduktion eingehen. Jene Bedingungen, wie diese Verhältnisse, sind einerseits Voraussetzungen, andererseits Resultate und Schöpfungen des kapitalistischen Produktionsprozesses. Sie werden von ihm, wenn er erst einmal voll entwickelt ist, d. h. zu jener »spezifisch kapitalistischen Produktionsweise« geworden ist, welche die Arbeitskraft nicht nur formell, sondern real unter sich subsumiert hat und nach ihren eigenen, sich wandelnden Existenzbedingungen formt, selbst produziert und reproduziert. In systemtheoretischer Terminologie formuliert, bedeutet das: Marx zeigt auf, daß die spezifisch kapitalistische Produktionsweise ein »autopoietisches«, sich selbst organisierendes und erhaltendes »System« ist, dessen Resultate die Voraussetzungen seines Funktionierens immer neu wiederherstellen. Das schließt »Krisen« nicht aus. Im Gegenteil, die für die kapitalistische Produktionsweise kennzeichnende äußerliche Verselbständigung des innerlich Unselbständigen schließt die Möglichkeit von Krisen von vornherein ein. In ihr stellen Krisen die Einheit der zusammengehörigen, aber gegen einander verselbständigten und auseinandertreibenden Momenten der Produktionsweise (wie Kauf und Verkauf, Produktion und Konsumtion) gewaltsam immer wieder her und werden dadurch, wenn die Produktionsweise an den Widersprüchen und der Empörung der arbeitenden Menschen, deren Lage in jeder großen Krise erneut prekär wird und sich durch »systematischen Raub an den Lebensbedingungen des Arbeiters« verschlechtert, nicht zerbricht, zu einem Jungbrunnen der kapitalistischen Produktionsweise. Sie kann deshalb ohne Krisen gar nicht existieren, läuft aber zugleich auch immer Gefahr, in einer »großen Krise« an der Empörung der arbeitenden Menschen, auf deren Kosten die auseinandertreibenden Momente der kapitalistischen Produktion sich gewaltsam wieder zur Einheit zusammenschließen, zu zerbrechen. Die Krise, das ständige Auseinandertreiben und gewaltsame Zusammenfügen zusammengehöriger Momente, die ständige Zerstörung und Herstellung einer neuen ökonomischen Konstellation über die Köpfe der agierenden Subjekte hinweg und auf Kosten der elementaren Lebensinteressen der arbeitenden Menschen, die wie andere auch nicht nur vom Brot allein leben, ist geradezu die Form, in der sich die kapitalistische Dynamik, die zugleich der Prozeß der Selbsterneuerung des Kapitals ist, vollzieht.

Die Art und Weise, wie Menschen in ihrem täglichen Leben sich selbst, andere Menschen und die Verhältnisse, in denen sie sich bewegen wahrnehmen, ist nicht frei von impliziten

Theorien und begrifflichen Abstraktionen, Urteilen und Vorurteilen, in deren Licht sie wahrnehmen, was ihnen widerfährt. Nicht erst die Beobachtungen des Fachwissenschaftlers, der ihre ökonomischen Handlungen und deren Rationalität untersucht, sondern ihre eigenen Wahrnehmungen und ihre von der Gesellschaftsform, in der sie sich bewegen, abhängigen Erfahrungen sind, sind, wie schon von Theorien geleitet, mit dem Unterschied freilich, dass sie sich ihrer leitenden Theorien im Regelfall in geringerem Maße bewußt sind als der Fachwissenschaftler. Der symbolische Interaktionismus hat diesen Sachverhalt, die Vermittlung der Interaktion über Bedeutungsgehalte, Situationsdefinitionen, signifikante Symbole ins Zentrum seiner Theoriebildung gestellt. Zu wenig hat er dabei bedacht, dass gemeinsam geteilte Bedeutungsgehalte, die Interaktionen vermitteln, und Definitionen der Situation, die Interaktionspartner ihrem Handeln zugrunde legen, nicht rein zufällig und auch nicht beliebig aushandelbar sind, sondern eine Grundlage in den »objektiven Gedankenformen« haben, die der gesellschaftlichen Realität innewohnen und die im Falle der kapitalistischen Produktionsweise den »Gestaltungen des Scheins« entsprechen. Die Menschen müssen, wenn sie unter diesen Bedingungen und Verhältnissen handlungsfähig sein wollen, sich diese Formen aneignen und sich in ihnen fraglos bewegen lernen, als seien sie ihnen zur zweiten Natur geworden. Ihre impliziten Theorien vom Menschen, von Freiheit und Konkurrenz, Gerechtigkeit und Gleichheit, Rationalität und Irrationalität, Freundschaft und Feindschaft, Wert und Unwert von Sachen und Menschen, dem rechten Verhältnis des Menschen zur Natur etc., bilden sich bewußtlos und naturwüchsig auf dem »Boden« dieser Formen, in Kongruenz mit ihnen und verstärken den Schein ihrer Wahrheit und Ursprünglichkeit. Dazu gehört, dass es den Produktionsagenten als natürlich erscheint, dass »alles seinen Preis hat«, selbstverständlich auch die Erde und die Arbeitskraft der Menschen. Die besondere, geschichtlich bestimmte Form des gesellschaftlichen Produktionsprozesses erscheint ihnen, weil sie sich beständig in den von ihr generierten »objektiven Gedankenformen« bewegen und bewußtlos die sie konstituierenden Abstraktionen mitvollziehen, nicht als das, was sie wahrhaft ist, (nämlich eine besondere historisch bestimmte und aufhebbare Form der Produktion und Reproduktion des Lebens,) sondern als eine Naturbedingung menschlichen Lebens schlechthin, als Form der Produktion überhaupt, als die Art und Weise schlechthin, in der Menschen ihren Austausch mit der Natur schlechthin regeln, nämlich in Form von arbeitsteilig organisierten Arbeitsprozessen, in denen sie Arbeitsprodukte erzeugen, die geeignet sind, ihre Bedürfnisse zu befriedigen, und gegebenenfalls in Form des Austausches dieser Produkte, falls dieser durch die Arbeitsteilung zur Notwendigkeit wird. Sie stellt sich ihnen mit anderen Worten dar als Produktion von Gebrauchswerten zur Befriedigung vorgegebener menschlicher Bedürfnisse und als durch die hochgradige Arbeitsteilung bedingter Austausch solcher Gebrauchswerte. Dementsprechend erscheint ihnen der Wert der produzierten Güter als abhängig einzig und allein vom Nutzen, den sie zur Befriedigung menschlicher Bedürfnisse haben. In all dem werden sie tagtäglich durch die Gestaltungen des Scheins, die Reklame, mit der sich die Waren anpreisen, und die Vulgärökonomie, die den falschen Schein bekräftigt und die Vorspiegelungen der Warenwelt bestärkt. Schließlich und endlich erfahren die Welt nur noch so, wie es den objektiv geltenden Gedankenformen entspricht, so wie sie, ginge es nach dem »objektiven« der gesellschaftlichen Realität selbst innewohnenden »Geist«, den Gestaltungen des Scheins, erfahren werden soll, und es bildet sich jener geistlose Selbstbestätigungszyklus heraus, in welchem die vorgestanzte »Erfahrung«, die Welt, wie sie ist, immerzu bekräftigt, und diese ihrerseits das Sosein des so Erfahrenden bestätigt und ihn darin bestärkt, alles, was anders ist, als »irrational« abzufertigen und als null und nichtig auszuschließen.

Indem Marx den Nachweis unternimmt, daß die kapitalistische Produktionsweise, die als verwirklichtes System der Freiheit, Gleichheit und Humanität erscheint, in dem sich alles immerzu nur um den Menschen, seine Bedürfnisse, Wünsche und Sehnsüchte, seine Freiheit und seine Sicherheit etc., dreht, eine geschichtlich bestimmte Form des gesellschaftlichen Produktionsprozesses ist, die sich einerseits von anderen vorangegangenen

Produktionsformen in spezifischer Weise unterscheidet, insofern sie die Menschen aus den Fesseln und Hemmnissen persönlicher Herrschaftsverhältnisse löst und »Mehrarbeit in einer Weise und unter Bedingungen erzwingt, die der Entwicklung der Produktivkräfte, der gesellschaftlichen Verhältnisse und der Schöpfung der Elemente für eine höhere Neubildung vorteilhafter sind als unter den früheren Formen der Sklaverei, Leibeigenschaft usw., andererseits in dieser Verschiedenheit doch auch Wesentliches mit ihnen gemeinsam hat, insofern sie bei aller Auflösung persönlicher Herrschafts- und Abhängigkeitsverhältnisse doch nach wie vor eine herrschaftliche Organisationsform bleibt, die auf der Aneignung von Mehrarbeit beruht, die die unmittelbaren Produzenten ohne Äquivalent zu erbringen haben, mag diese Aneignung auch noch so versteckt, vermittelt und unpersönlich vonstatten gehen, bricht er mit dem Schein sowohl der Ursprünglichkeit als auch der Freiheit, Gleichheit und Humanität dieser Produktionsweise, in deren Erscheinungsformen sich die Produktionsagenten bewegen, als wären sie darin zu Hause, und zeigt sie in einem ganz anderen Licht, in dem sie »ihre Risse und Schründen« (Adorno) offenbart und sich als »stählernes Gehäuse der Hörigkeit« (Weber) dartut, das alles andere ist als die eigene Welt derer, die in ihr ihren Dienst verrichten. Dazu geht Marx wie folgt vor: Er stellt zunächst heraus, dass die kapitalistische Produktionsweise auf Warenproduktion beruht und arbeitet den entscheidenden strukturellen Unterschied der Warenproduktion gegenüber Formen unmittelbar gesellschaftlicher Produktion heraus und stellt hierzu fest, daß, wo Arbeitsprodukte als Waren produziert werden, die unmittelbaren Produzenten ihre Arbeit als voneinander unabhängiger Privatarbeiten verausgaben und die Arbeitsprodukte ihren gesellschaftlichen Charakter, ihre Anerkennung als Bestandteil der gesellschaftlichen Gesamtarbeit, erst nachträglich, im Tauschverkehr, erhalten, während bei unmittelbar gesellschaftlicher Produktion der gesellschaftliche Charakter der arbeitsteilig erfolgenden Produktionen »vorausgesetzt« (GR 83) ist, und nicht erst im nachhinein erfolgt. Produziert jeder Produzent als sein eigener Herr und Souverän, ohne das es eine gesellschaftliche Verständigung über die arbeitsteiligen Produktionen gibt, ist der Tauschverkehr die einzige Möglichkeit, dass die Privatarbeiten der Produzenten zu Bestandteilen der arbeitsteilig vollzogenen gesellschaftlichen Gesamtarbeit werden und zwischen den Produzenten auf ein kohärenter Zusammenhang sich herstellt. Dieser Zusammenhang ist aber kein von den Produzenten bewußt angestrebtes Resultat, das ihnen als solches durchsichtig wäre; er aber auch kein bloß zufälliges und ganz und gar regelloses Resultat des Aufeinandertreffens unabhängiger Aktivitäten, sondern in all den unabhängigen Aktivitäten und durch all diese Aktivitäten und Akte des Austausches hindurch setzt sich bewußtlos ein blind wirksames, »regelndes Naturgesetz« (23, 89) gewaltsam durch, das Wertgesetz. Nachdem klar gestellt ist, daß die Ware die gesellschaftliche Form des Arbeitsproduktes unter den Bedingung voneinander unabhängig betriebener Privatarbeiten, wendet sich Marx sodann der Analyse der Warenform selbst zu mit der Frage, was die Ware als gesellschaftliche Form des Arbeitsproduktes von Arbeitsprodukten unterscheidet, die keine solche Form annehmen, oder mit anderen Worten, worin das Gesellschaftliche an der Ware besteht. Seine Antwort darauf lautet: Als Ware hat das Arbeitsprodukt im Unterschied zu anderen Arbeitsprodukten, die nicht diese Form annehmen *Doppelcharakter*. Es ist erstens wie jedes Arbeitsprodukt, ein »nützliches Ding«, das durch seine Eigenschaften menschliche Bedürfnisse irgendeiner Art befriedigt. Seine Nützlichkeit macht es zum *Gebrauchswert*. Gebrauchswerte verwirklichen sich nur im Gebrauch oder der Konsumtion. Sie »bilden den stofflichen Inhalt des Reichtums, welches auch immer seine Form sei.« Daneben ist sie aber auch noch stofflicher Träger einer im Tauschakt von den Warenbesitzern vollzogenen begrifflichen Abstraktion – des *Tauschwerts*, einer gesellschaftlichen Zuschreibung, ohne den der Tausch qualitativ völlig verschiedener und als Gebrauchswerte unvergleichbarer Arbeitsprodukte nicht vonstatten gehen kann. Indem eine Ware im Tauschverkehr mit anderen, mit ihr in ihren Gebrauchswerteigenschaften nicht vergleichbaren Waren gleichsetzt wird, ist durch diese Tat – mögen sich die tauschenden Warenbesitzer dessen auch nicht bewußt sein – in fact von

allen qualitativen, stofflichen Eigenschaften der Waren, durch den sie einen Nutzen für die Menschen einen Nutzen haben, abstrahiert haben und die Vorstellung von einer abstrakten dritten Größe, die alle miteinander in bestimmten Proportionen gleichgesetzten Waren jenseits aller Gebrauchswerteigenschaften miteinander gemeinsam haben, erzeugt und den Waren im selben Akt zugeschrieben worden. Diese alle Waren gemeinsame dritte Größe ist der (Tausch-)Wert. Er kommt dem Warenkörper nicht als einzelnen stofflichen Ding zu, sondern nur, insofern er im gesellschaftlichen Verhältnis zu anderen Waren steht. Indem die Ware sich *anderen* Waren in bestimmten Proportionen gleichsetzt, bezieht sie sich auf sich selbst als (*Tausch-*)Wert. Indem sie sich auf sich selbst als Wert bezieht, unterscheidet sie sich von sich selbst als *Gebrauchswert*. (s. Marx 23, 62) Indem sie ihre *Wertgröße* in anderer Ware (bei voller Entwicklung der Warenproduktion im *Geld* als dem allgemeinen Äquivalent) ausdrückt, »gibt sie ihrem Wertsein eine von ihrem unmittelbaren Dasein unterschiedene Wertform. Indem sie sich so als ein in sich Differenziertes darstellt, stellt sie sich erst als Ware dar – nützliches Ding, das zugleich Wert ist.« (nach Heinrich 22) Als gesellschaftliche, »übersinnliche« Eigenschaft, die im Geld ihre sinnliche Existenz erhält, geht in die Wertgegenständlichkeit der Ware »kein Atom Naturstoff« oder »Gebrauchswert« ein (s. 23; 52,62). Sie ist auch keine in ihrem stofflichen Sein irgendwie eingearbeitete Substanz. Vielmehr ist sie eine rein gesellschaftliche Größe, welche die Ware nur in der *gesellschaftlichen Beziehung* von Ware zu Ware besitzt<sup>16,17</sup> und die sich praktisch betätigt, sobald der Austausch hinreichende Wirkung und Wichtigkeit gewonnen hat, damit nützliche Produkte nicht mehr primär für den eigenen Gebrauch, sondern unmittelbar für den Austausch produziert werden, »der Wertcharakter der Sachen also schon bei ihrer Produktion selbst in Betracht kommt.« (s. 23, 87). Die Wertgegenständlichkeit, wie Marx sie bestimmt, ist demnach eine gesellschaftliche *Askription*, die der Ware als Ware überhaupt zukommt, und keine Eigenschaft, die den Waren individuell zukommt und rein deskriptiv festzustellen wäre. Sie ist eine real wirksame Abstraktion, welche die Privateigentümer, die ihre Arbeitsprodukte zu Markt tragen und dort als Waren in Relation zueinander setzen, vollziehen; eine Askription freilich, die nicht in ihr Belieben gestellt ist, sondern die unvermeidlich ist, wenn der Austausch, die gesellschaftliche Vermittlung der zuvor privat produzierten Arbeitsprodukte als Waren gelingen soll.

Wenn die Produzenten bei der Vergleichung der Waren im Tauschverhältnis von ihrer qualitativen Verschiedenheiten, die sie zu nützlichen Arbeitsprodukten macht, die je bestimmte gesellschaftliche Bedürfnisse befriedigen und sich so »als Glieder der Gesamtarbeit, des naturwüchsigen Systems der gesellschaftlichen Teilung der Arbeit bewähren, ganz und gar abstrahieren, was setzen sie dann in der Gleichsetzung der Waren, überhaupt gleich? Die Antwort auf die diese Frage erhellt, wenn sich daran erinnert, warum die Vergleichung der Waren im Tauschverkehr überhaupt notwendig wird. Sie wird das, wie wir bereits wissen, weil die arbeitsteilige Produktion der verschiedenen, je bestimmte gesellschaftliche Bedürfnisse befriedigenden Gebrauchswerte nicht gesellschaftlich koordiniert erfolgt, selber kein gesellschaftlicher Akt ist. Weil das so ist, muß die Gesellschaftlichkeit der unabhängigen Privatarbeiten im nachhinein durch ihre Gleichsetzung in Tauschakt sichergestellt werden. Was dabei gleichgesetzt wird, sind mithin die verschiedenen, nützlichen, in die Arbeitsprodukte investierten Arbeiten. Sie gelten durch die Gleichsetzung per definitionem als austauschbar und gleich. Indem die Privateigentümer im Tausch ihre qualitativ verschiedenen Produkte, Resultate ganz unterschiedlicher konkreter Arbeiten, einander gleichsetzen, haben sie durch die Tat die Abstraktion der »gleichen menschlichen Arbeit«, der »menschlichen Arbeit überhaupt« erzeugt und die verschiedenen nützlichen Arbeitsprodukte als Resultate der »einen, identischen menschlichen Arbeit«

---

<sup>16</sup> Deshalb kann ein Ding auch Gebrauchswert sein, ohne Wert zu sein.

<sup>17</sup> »Erst innerhalb ihres Austausche erhalten die Arbeitsprodukte eine von ihrer sinnlich verschiedenen Gebrauchsgegenständlichkeit getrennte, gesellschaftlich gleiche Wertgegenständlichkeit.« (Mew 23, 87)

anerkannt. Sie haben sie behandelt, als seien die verschiedenen, kaum vergleichbaren konkreten menschlichen Arbeiten, deren Resultat sie sind, nur verschiedene Erscheinungsweisen der »einen identischen gesellschaftlichen Arbeit«, als sei diese die Substanz aller Waren und die Verschiedenheit der konkreten Arbeiten nur das Akzidenz, von dem sich abstrahieren ließe, nur die jeweils verschiedene materiale Erscheinungsweise Erscheinungsweise ein- und derselben Substanz. Die in den Tauschverkehr eintretenden Privateigentümer wissen möglicherweise nicht, dass sie im Tauschakt so verfahren, dass diese Abstraktion erzeugen und ihre konkreten Arbeiten durch die Gleichsetzung der Resultate dieser Arbeiten als kommensurable Teile der einen abstrakt menschlichen Arbeit anerkennen, aber sie tun es, unabhängig davon, ob sie es wollen oder nicht, oder ob sie darum wissen oder nicht. Sie verhalten sich in ihrem Tauschverkehr als praktizierende Identitätsphilosophen, erzeugen durch ihr Tun, weil sie sich anders als exklusive Privateigentümer nicht ins Verhältnis setzen können, ohne sich dessen bewußt zu sein, eine reale Abstraktion – die Abstraktion der »einen, gleichen, menschlichen Arbeit« - setzen sie durch ihr Tun bewußtlos als Substanz oder als Wesen, demgegenüber die qualitativen Verschiedenheiten der Produkte und sie produzierenden konkreten Arbeiten nur akzidentell, nur verschiedene materielle Erscheinungsweisen derselben abstrakten Substanz sind und ordnen das Verschiedene in dem nachträglichen Akt der Vergesellschaftung dem abstrakt Allgemeinen unter.

Die Gleichsetzung bezieht ihr Recht durch ihre implizite Bezugnahme auf das, was allen Waren unabhängig von ihrer qualitativen, stofflichen Verschiedenheit, gemeinsam ist, dass sie nämlich allesamt Resultat verschiedener menschlicher Arbeiten, und damit eben auch menschlicher Arbeit überhaupt bzw. dessen sind, was aller menschlichen Arbeit gemeinsam ist

Zwar ist sie durch die Warenproduktion allein nicht hinreichend bestimmt, da diese als solche, rein logisch gesehen, die Entwicklung des Wertes zum Kapital nicht notwendigerweise voraussetzt, aber umgekehrt setzen alle weiteren die kapitalistische Produktionsweise kennzeichnenden Bestimmungen (Wie Kapital, Lohnarbeit, Profit etc.) notwendigerweise die Warenproduktion und ihre Implikationen voraus. Insofern ist konstitutiv für die kapitalistische Produktionsweise, wie umgekehrt die weiteren Bestimmungen dieser Produktionsweise, die sie überhaupt erst als spezifische kapitalistische kennzeichnen und dadurch logisch möglichen, idealtypischen Konstrukt einer einfachen Warenproduktion Kapital und Lohnarbeit abheben, dafür konstitutiv sind, dass sich die Warenproduktion ein sich selbst erhaltendes und regulierendes autopoietisches System werden kann, das sich vom Eigenwillen und Bewußtsein der vergesellschafteten Individuen unabhängig macht und sich als verselbständigt System, das im Resultat seiner Prozesse seine eigenen Existenzvoraussetzungen neu erzeugt und die handelnden Menschen dabei seiner autopoiethischen Funktionslogik subsumiert, auf Dauer stellt.

Wie verhält sich das »neue Denken« des New Age zur Suprematie des gegenständlichen Scheins der Arbeitsprodukte und den daraus resultierenden entfremdeten, irrationalen Gestaltungen des Scheins, in denen sich die Produktionsagenten völlig zu Hause fühlen? Erkennt sie die Problematik der Formel von den drei Produktionsfaktoren Arbeit, Boden und Kapital, denen die drei Einkommensformen Lohn, Grundrente und Profit entsprechen sollen, und ist sich des Zusammenhangs zwischen »dem Interesse der herrschenden Klasse« und den systematischen Verkehrungen, die dieser Formel eingeschrieben sind? Mitnichten! Wo sich das angeblich neue Denken des New Age überhaupt einmal zur Ökonomie äußert, da

übernimmt es regelmäßig die vulgärökonomische Formel von Arbeit, Boden und Kapital als den drei Faktoren der Wertschöpfung und übt im Rahmen dieser Formel »konstruktive« ökologische Kritik an den realen ökonomischen Verhältnissen. Als solches beklagt es das unkontrollierte Wirtschaftswachstum, den Raubbau an den fossilen Energiequellen und die damit einhergehende Zerstörung unserer Lebensgrundlagen und läßt diese Klagen regelmäßig in die im Namen der Ökologie erhobene Anklage einmünden, dass im modernen Kapitalismus dem Faktor Arbeit ein zu hoher, der Erde und ihren Rohstoffen dagegen ein verhältnismäßig viel zu geringer Anteil an der Wertschöpfung »zuwachse« (Drewermann). Weit davon entfernt, in der Form der Grundrente, die den Anschein erweckt, als kämen der Erde und den in ihr enthaltenen Rohstoffen ein natürlicher Tauschwert zu oder als sei dieser eine natürliche Eigenschaft von Boden und Rohstoffen, eine Verkehrung zu erblicken, welche die Ausbeutung menschlicher Arbeitskraft legitimiert, schreibt sie der Erde und ihren Rohstoffen vielmehr selber Wert zu, erblickt in der für die Erde und ihren Rohstoffen ungünstigen Wertrelation den Grund für die ökologische Krise und sinnt auf »konstruktive Abhilfe« mit dem Vorschlag, den geringen Wert, welcher der Erde und ihren Rohstoffen in der kapitalistischen Wertschöpfung bislang zukommt, ihrem »eigentlichen Wert« anzupassen, d. h. den Anteil, welcher der Erde und ihren Rohstoffen an der Wertschöpfung zukommt, zu Lasten des bislang angeblich zu hoch bewerteten Anteils des Faktors Arbeit zu erhöhen. Das

So widerlegt er die Alltagsvorstellung der Produzenten des Mehrwerts, daß ihre ganze Arbeit bezahlt wird, weist nach, daß Mehrarbeit unter kapitalistischen Produktionsbedingungen die Bedingung der notwendigen (= bezahlten) Arbeit und stellt zugleich die funktionale Notwendigkeit der mit der widerlegten Erscheinungsform „Wert der Arbeit“ oder „Arbeitslohn“ verbundenen ständigen Täuschung heraus: »Auf der Oberfläche der bürgerlichen Gesellschaft erscheint der Lohn des Arbeiters als Preis der Arbeit, ein bestimmtes Quantum Geld, das für ein bestimmtes Quantum Arbeit gezahlt wird. Man spricht hier vom Wert der Arbeit und nennt seinen Geldausdruck ihren notwendigen oder natürlichen Preis.« (23, 557) Tatsächlich aber ist im Ausdruck: ›Wert der Arbeit‹ der Wertbegriff nicht nur völlig ausgelöscht, sondern in sein Gegenteil verkehrt. Er ist – wie der Ausdruck »Wert des Bodens bzw. der Erde« - ein imaginärer, irrationaler Ausdruck, hinter dem sich ein reelles ökonomisches Verhältnis versteckt. Diese imaginären Ausdrücke entspringen aus den Produktionsverhältnissen selbst. Sie sind Kategorien für Erscheinungsformen wesentlicher Verhältnisse« (ibd., 559); für Erscheinungsformen, die »die wesentlichen Verhältnisse« verdecken und dadurch, dass sie sie in Kategorien wie »Wert der Arbeit« und Wert der Erde« falsch zu Bewußtsein bringen, rechtfertigen. »Die Form des Arbeitslohns löscht jede Spur der Teilung des Arbeitstages in notwendige und Mehrarbeit, in bezahlte und unbezahlte Arbeit aus. [...] Selbst die Mehrarbeit oder unbezahlte Arbeit« erscheint in dieser Form »als bezahlt. [...] Man begreift daher die entscheidende Wichtigkeit der Verwandlung von Wert und Preis der Arbeitskraft in die Form des Arbeitslohns oder in Wert und Preis der Arbeit selbst. Auf dieser Erscheinungsform, die das wirkliche Verhältnis unsichtbar macht und gerade das Gegenteil zeigt, beruhen alle Rechtsvorstellungen des Arbeiters wie des Kapitalisten, alle Mystifikationen der kapitalistischen Produktionsweise, alle ihre Freiheitsillusionen, alle apologetischen Flausen der Vulgärökonomie.« (ibd., 562). Die Vulgärökonomie tut in der Tat nichts, als die Vorstellungen der in den bürgerlichen Produktionsverhältnissen befangenen Agenten dieser Produktion zu verdolmetschen, zu systematisieren und zu apologetisieren. Es darf uns daher nicht wundernehmen, daß sie gerade in der entfremdeten Erscheinungsform dieser Verhältnisse [...] sich vollkommen bei sich selber fühlt [...] und nicht die geringste Ahnung darüber [hat], daß die Trinität, von der sie ausgeht: Grund und Boden – Rente, Kapital – Zins, Arbeit – Arbeitslohn [...] drei prima facie unmögliche Kompositionen sind. [...] Es ist anderseits ebenso natürlich, daß die wirklichen Produktionsagenten in diesen entfremdeten und irrationalen Formen [...] sich völlig zu Hause fühlen. Denn es sind die

Gestaltungen des Scheins, worin sie sich bewegen und womit sie täglich zu tun haben. Es ist daher ebenso natürlich, daß die Vulgärökonomie, die nichts als eine didaktische, mehr oder minder doktrinäre Übersetzung der Alltagsvorstellungen der wirklichen Produzenten ist und eine gewisse verständige Ordnung unter sie bringt, grade in dieser Trinität, worin der ganze innere Zusammenhang ausgelöscht ist, die naturgemäße und über allen Zweifel erhabene Basis ihrer seichten Wichtiguerei findet. Diese Formel entspricht zugleich dem Interesse der herrschenden Klasse, indem sie die Naturnotwendigkeit und ewige Berechtigung ihrer Einnahmequellen proklamiert und zu einem Dogma erhebt.« (23, 825; 838f)

Wie aber verhält sich das »neue Denken« des New Age zur Suprematie des gegenständlichen Scheins der Arbeitsprodukte und den daraus resultierenden entfremdeten, irrationalen Gestaltungen des Scheins, in denen sich die Produktionsagenten völlig zu Hause fühlen? Erkennt sie die Problematik der Formel von den drei Produktionsfaktoren Arbeit, Boden und Kapital, denen die drei Einkommensformen Lohn, Grundrente und Profit entsprechen sollen, und ist sich des Zusammenhangs zwischen »dem Interesse der herrschenden Klasse« und den systematischen Verkehrungen, die dieser Formel eingeschrieben sind? Mitnichten! Wo sich das angeblich neue Denken des New Age überhaupt einmal zur Ökonomie äußert, da übernimmt es regelmäßig die vulgärökonomische Formel von Arbeit, Boden und Kapital als den drei Faktoren der Wertschöpfung und übt im Rahmen dieser Formel »konstruktive« ökologische Kritik an den realen ökonomischen Verhältnissen. Als solches beklagt es das unkontrollierte Wirtschaftswachstum, den Raubbau an den fossilen Energiequellen und die damit einhergehende Zerstörung unserer Lebensgrundlagen und lässt diese Klagen regelmäßig in die im Namen der Ökologie erhobene Anklage einmünden, dass im modernen Kapitalismus dem Faktor Arbeit ein zu hoher, der Erde und ihren Rohstoffen dagegen ein verhältnismäßig viel zu geringer Anteil an der Wertschöpfung »zuwachse« (Drewermann). Weit davon entfernt, in der Form der Grundrente, die den Anschein erweckt, als kämen der Erde und den in ihr enthaltenen Rohstoffen ein natürlicher Tauschwert zu oder als sei dieser eine natürliche Eigenschaft von Boden und Rohstoffen, eine Verkehrung zu erblicken, welche die Ausbeutung menschlicher Arbeitskraft legitimiert, schreibt sie der Erde und ihren Rohstoffen vielmehr selber Wert zu, erblickt in der für die Erde und ihren Rohstoffen ungünstigen Wertrelation den Grund für die ökologische Krise und sinnt auf »konstruktive Abhilfe« mit dem Vorschlag, den geringen Wert, welcher der Erde und ihren Rohstoffen in der kapitalistischen Wertschöpfung bislang zukommt, ihrem »eigentlichen Wert« anzupassen, d. h. den Anteil, welcher der Erde und ihren Rohstoffen an der Wertschöpfung zukommt, zu Lasten des bislang angeblich zu hoch bewerteten Anteils des Faktors Arbeit zu erhöhen. Das läuft im Endeffekt darauf hinaus, die Einnahmequelle für den Teil der herrschenden Klasse, der die Erde und ihre Rohstoffe zu seinem Eigentum gemacht hat oder der indirekt an dieser eigentümlichen Einnahmequelle partizipieren kann, zu Lasten des Faktors Arbeit ergiebiger sprudeln zu lassen. Wenn der Tauschwert der Arbeitskraft realiter sinkt, kann der Einsatz von Rohstoffen bei insgesamt gleichbleibenden Kapitaleinsatz (Produktionskosten) um denselben Betrag, um den der Tauschwert der Arbeitskraft sinkt, verteuert werden. Dadurch verändern sich die quantitativen Relation des eingesetzten »konstanten Kapitals« zum eingesetzten »variablen Kapital«. Ersteres wächst im Verhältnis zum Wert des Letzteren bei gleichbleibenden oder zunehmenden Arbeitskräfteeinsatz an. Das Resultat wäre eine infolge des gesunkenen Tauschwerts der eingesetzten Arbeitskraft deutlich steigende Mehrwertrate, eine in geringerem Ausmaß als die Mehrwertrate steigende Profitrate und eine höhere Wertschöpfung, aus welcher die Erhöhung des Tauschwertes der Rohstoffe und des Boden, der Rente für Boden und Rohstoffe, finanziert werden kann, ohne daß der Teil der herrschenden Klasse, dessen Einnahmequelle das Eigentum an den Produktionsmitteln ist oder der indirekt aus dieser Einnahmequelle finanziert werden kann, davon nachteilig betroffen ist. Die Versöhnung der Ökologie mit der Ökonomie im Rahmen der irrationalen trinitarischen Formel hätte mit anderen Worten zur Folge, daß im Namen der Ökologie die

Ausbeutung derjenigen, die auf dem Markt nichts anderes als Arbeitskraft anzubieten haben, durch diejenigen, die über andere Einnahmequellen (Produktionsfaktoren) verfügen, zunimmt, der durch die verschärfte Ausbeutung ›erwirtschaftete Mehrwert‹ dem Teil der herrschenden Klasse, der die Erde und ihre Rohstoffe zu seinem Eigentum gemacht hat, als zusätzliche Einnahme zufällt und die Herrschaft derjenigen, die für die ›Produktionsfaktoren Boden/Rohstoffe‹ und ›Kapital‹ stehen über die anderen, die solche Einnahmequellen nicht verfügen, abermals zunimmt. Das kann auch nicht anders sein, wenn die ›Versöhnung‹ von Ökologie und Ökonomie im Rahmen einer Formel gesucht wird, die ›die Naturnotwendigkeit und ewige Berechtigung der Einnahmequellen der herrschenden Klasse‹ (23, 825; 838f) zum *sine qua non* erklärt.

Als Beispiele für diese Art Kritik mögen hier Capra und Drewermann dienen. Wo Capra sich zur Ökonomie äußert, bewegt er sich bei aller berechtigten Kritik, die er an dem unkontrollierten Wachstum, der Zerstörung der Lebensgrundlagen, der dem Raubbau an den fossilen Energiequellen übt, doch immer in den ›entfremdeten Erscheinungsformen der ökonomischen Verhältnisse‹ und erblickt in der Trinität von Boden, Arbeit und Kapital die naturgemäße und über allen Zweifel erhabene Basis der Ökonomie. Diese erklärt er mitsamt ihren irrationalen Formen zum ›lebenden System‹, das mit allem Leben vernetzt sei und identifiziert damit den in der Tat naturnotwendigen und sich immer in gesellschaftlichen Formen vollziehenden Stoffwechsel des Menschen mit der Natur mit der bestimmten irrationalen, verkehrten gesellschaftlichen Form, in der sich dieser Stoffwechsel in der kapitalistischen Gesellschaft vollzieht, einer Form nämlich, in der er notwendigerweise immer Instrument der erweiterten Reproduktion der Herrschaft von Menschen über Menschen ist. Durch diese Identifikation wird die Form, deren Sprengung die Natur aus ihrem Joch, als Instrument der erweiterten Reproduktion sozialer Herrschaft dienen zu müssen, befreien könnte, in Capras ökologischem Denken stillschweigend selber zum Bestandteil des ›lebenden Systems‹ als solchem, das von den Menschen zu schützen, zu bewahren und im Gleichgewicht zu halten sei. Er konfundiert erste und zweite Natur, notwendige und erst durch ihre Instrumentalisierung für den sozialen Herrschaftszusammenhang bedingte, zusätzliche Unterdrückung und lässt es dadurch von vornherein als unmöglich erscheinen, dass die Natur das Joch der letzteren durch die individuelle und gesellschaftliche Emanzipation der Menschen von Herrschaft abstreifen könnte. Sein neues ›tiefenökologisches Denken‹ soll zwar die ›ökologische Krise‹ aus der Welt schaffen, aber zugleich am sozialen Herrschaftszusammenhang nicht rühren, ihn vielmehr als konstitutiven Bestandteil des größeren ›lebenden Systems‹ bewußtlos hinzunehmen lernen. Das sind Implikationen die sein ›neues Denken‹ mit der Marxschen Werttheorie unvereinbar machen. Denn dieser geht der es im Unterschied zur üblichen ökonomischen Theorie, die die entfremdeten, irrationalen Formen der kapitalistischen Ökonomie als gegeben hinnimmt und diese Hinnahme nach positivistischer Manier zur die fachwissenschaftlich gebotenen, wertneutralen Haltung des Wissenschaftlers erklärt, gerade darum, die Frage zu klären, warum ›dieser Inhalt jene Form annimmt, warum also etwa die Arbeit im Wert und das Maß der Arbeit durch ihre in der Wertgröße des Arbeitsproduktes sich ausdrückt‹ (Kapital 1, 59) oder warum der aus der ›Produktion des Kapitals‹ erzielte Mehrwert die Form des Profits, der Rente und des Zinses annimmt. Solche Fragen zu stellen, impliziert aber schon, die entfremdeten Formen der bestehenden Ökonomie nicht als gegeben hinzunehmen, mit dem Positivismus der ›vulgärwissenschaftlichen Einstellung‹ zu brechen, die Konfundierung von erster und zweiter Natur gedanklich aufzuheben und das Bewußtsein dafür zu wecken, dass die gegebenen Formen durchaus nicht Natur sind und anderes möglich wäre, impliziert also schon eine kritische Einstellung, die mit Capras Positivismus unvereinbar ist. Deshalb kann es auch nicht verwundern, dass Capra die Marxsche Werttheorie und Kritik der politischen Ökonomie ablehnt, ohne sich mit der scharfsinnigen Ideologiekritik, die Marx an der trinitarischen Grundformel der bürgerlichen Gesellschaft geübt hat, auch nur ansatzweise auseinanderzusetzen. Stattdessen erweckt er den Eindruck, eine solche Auseinandersetzung

sei überflüssig, weil die Marxsche Werttheorie durch die steigende »organische Zusammensetzung des Kapitals« und die damit verbundene Transformation des liberalen Kapitalismus zum »kapitalintensiven Technokapitalismus«, also durch den Wandel der modernen Gesellschaft selbst, überholt und zum »alten Denken« geworden sei. Er stellt, als sei das eine Tatsache und nicht seine – im übrigen falsche – Interpretation des Geschehens, fest: »Im Laufe des 20. Jahrhunderts verlor [...] die Theorie vom Arbeitswert an Bedeutung, und heute ist der Produktionsvorgang so komplex, daß es nicht mehr möglich ist, die Anteile von Grund und Boden, Arbeit und Kapital [...] säuberlich zu trennen.« An dieser Feststellung ist so gut wie alles falsch. Sie verwechselt die Produktion von Gebrauchswerten, die menschliche Bedürfnisse befriedigen, die Produktion überhaupt, zu der immer Grund und Boden, Arbeit und Arbeitsinstrumente als ihre notwendigen Bestandteile gehören, mit der spezifischen kapitalistischen Form der Produktion, in der die Produktion immer zugleich Verwertung des eingesetzten Kapitals (Wertes) ist. Zugleich unterstellt sie, Marx sei davon ausgegangen die drei Faktoren Grund und Boden, Arbeit und Kapital hätten Anteil an der Wertschöpfung und seine Theorie habe deswegen großen Wert auf die »saubere Trennung« der drei »Produktionsfaktoren« gelegt, und eben diese säuberliche Trennung sei heute nicht mehr möglich. Auch das ist völlig falsch und stellt die Sache nachgerade auf den Kopf. Denn die Marxsche Ideologiekritik der politischen Ökonomie weist ja gerade nach, dass die in der ökonomischen Theorie übliche Rede von den Anteilen, die drei Produktionsfaktoren am Wertprodukt hätten, ganz unabhängig davon, ob dieses Anteile empirisch fein säuberlich zu trennen sind oder nicht, falsch und entfremdetes Bewußtsein ist. Die Wertgegenständlichkeit (Tauschwert) der Waren ist nach der Marxschen Werttheorie identisch mit der abstrakten Arbeit, die den verschiedenen Arbeitsprodukten als Waren durch den Austausch unvermeidlich zugeschrieben wird. Sie ist eine den Arbeitsprodukten als Waren und nur als Waren innerhalb des Austauschverhältnisses gemeinsam zukommende soziale Form. Im Tauschverhältnis werden Produkte verschiedener Arbeiten faktisch einander gleichgesetzt. Indem sie gleichgesetzt werden, wird implizite, ohne daß die Tauschenden davon zu wissen brauchen, von den besonderen Charakteren der verschiedenen Arbeiten abstrahiert, die diese als Tauschwert gleichgesetzten verschiedenen Produkte hervorgebracht haben. Die verschiedenen konkreten Arbeiten werden damit auf das »Abstraktum gleicher menschlicher Arbeit« reduziert und als solche, als Verkörperungen »abstrakt menschlicher Arbeit«, miteinander verglichen. Die Größe des Werts wird gemessen durch das Quantum an abstrakter Arbeitszeit, das unter den je herrschenden gesellschaftlichen Bedingungen durchschnittlich zur Produktion der jeweiligen Waren benötigt wird. Das Maß für das Quantum an abstrakt menschlicher Arbeit, als dessen Verkörperung die Ware im Austausch mit anderen Waren gilt, ist das Geld. Es fungiert als allgemeines Äquivalent. Der Wert ist demnach eine rein gesellschaftliche, durch die Verhältnisse erzwungene Formbestimmung (Zuschreibung), die den Arbeitsprodukten als Waren anhaftet. Er ist das tertium comperationis, auf das die Waren durch ihren allseitigen Vergleich gedanklich reduziert werden: die in ihnen vergegenständlichte abstrakte, identische Arbeit.<sup>18</sup> Er ist »eine

---

<sup>18</sup> Solange der Austausch von Arbeitsprodukten nur mehr oder weniger sporadisch erfolgt, nur Überschüsse von Arbeitsprodukten, die nicht für den Austausch produziert worden sind, nachträglich auf den Markt geworfen und dadurch Waren werden, übt diese in der Realität, im Akt des Austausches selber vollzogene Abstraktion, weil sie so zufällig und sporadisch bleibt wie der Austausch, keine merkliche Wirkung auf die Produktion selber aus. Das wird anders, wenn sich mit der Ausdifferenzierung und Ausweitung der Arbeitsteilung die Abstraktion im gesellschaftlichen Verkehr dauerhaft verfestigt hat und der Markt zur beständigen Einrichtung und zur notwendigen Bedingung der ausdifferenzierten Produktion geworden ist, die Produktion damit nicht mehr primär Produktion für den unmittelbaren Gebrauch (Selbstversorgung), sondern Produktion von Tauschwert für den Markt geworden ist, dazu bestimmt, mehr Wert zu produzieren als die Produktionsfaktoren, welche in die Produkte eingehen, selber Wert sind, d. h. mit anderen Worten, Profit zu erwirtschaften. Wo das der Fall ist, da wirkt die zuerst im Austausch entstandene reale Abstraktion, die verfestigte objektive Gedankenform der abstrakten Arbeit, unmittelbar auf den Produktions- und Arbeitsprozess zurück, ordnet ihn sich unter und bildet die Arbeit nach dem Begriff der abstrakten, homogenen, gegen den Gebrauchswert gleichgültigen Arbeit um.

bestimmte gesellschaftliche Manier [...], die auf ein Ding verwandte Arbeit auszudrücken.« (61) Kein Moment Gebrauchswert geht in ihn ein. Weil das so ist, »kann er nicht mehr Naturstoff enthalten als der Wechselkurs« und können die Produktionsfaktoren Grund und Boden und Produktionsmittel auch keinerlei Anteil an ihm haben. Sie haben Anteil haben an der Produktion von Arbeitsprodukten als Gebrauchswerten<sup>19</sup>, für die sie unerlässlich sind, aber haben keinen Anteil am Tauschwert. Dass Capra das nicht auseinanderzuhalten vermag, zeigt nur, dass er bei aller Kritik am gegenwärtigen ökonomischen Denken\* gänzlich in den entfremdeten Erscheinungsformen der kapitalistischen Ökonomie befangen bleibt, und zwar so sehr befangen bleibt, dass ihm der Wert als eine dem Warending selbst zukommenden Natureigenschaft erscheint und er diese Erscheinungsweise für die Wahrheit hält. Schließlich ist es drittens ein schwerwiegender Kategorienfehler, wenn Capra »Kapital« neben »Boden« und »Arbeit« zum allgemeinen Faktor jedweder Produktion erklärt und nicht zwischen »Produktionsmittel überhaupt« und »Produktionsmittel in der Form des Kapitals« unterscheidet. Denn Kapital sind Produktionsmittel dann und nur dann, wenn sie einer gesellschaftlichen Form existieren, in der sie den Produzenten als eine verselbständigte, ihnen nicht gehörige Macht gegenüberstehen, die sich der Produzenten als ihrer Instrumente bedient, um sich auf erweiterter Stufenleiter reproduzieren, und die Arbeit die Form der Lohnarbeit angenommen hat, zum Mittel zur Produktion von abstrakten Wert geworden ist und aufgehört hat »als Bestimmung mit den Individuen in einer Besonderheit verwachsen zu sein«. (Grundrisse, 25) Das festzuhalten ist von außerordentlicher Bedeutung. Denn durch die fehlerhafte Konfundierung von Produktionsmitteln als universellem Bestandteil jedweder Produktion von Gebrauchswerten und der spezifisch gesellschaftlichen Form der Produktionsmittel in der modernen Gesellschaften wird der falsche, in der gesellschaftlichen Wirklichkeit ohnehin herrschende Eindruck verfestigt wird, die Eigenschaft, Kapital zu sein und als Kapital den Arbeitskräften als eine selbstständige, sachliche Macht gegenüberzustehen, die sich ihrer bedient, um sich als selbstständige Macht zu erhalten und zu vergrößern, hafte den Produktionsmitteln an sich als Produktionsmitteln an, sei ihre natürliche Eigenschaft und nicht eine mit den Produktionsverhältnissen aufhebbare gesellschaftliche Zuschreibung. Wo sich diese Sicht der Dinge durch- und festgesetzt hat, kann es wegen des inneren Zusammenhangs von Kapital und Lohnarbeit gar nicht anders sein, als dass auch die abstrakte, von den Bedingungen ihrer Verwirklichung, den

---

Dieser Prozess und was er an Entwicklungen nach sich zieht, wird bei Max Weber als Rationalisierung bezeichnet. Erst in ihm kommt der Tauschwert zu seiner vollen Entfaltung und erreicht – durch die Rückwirkung auf die Produktion selbst – seine volle Wirksamkeit. Er wird aus einem sporadischen An-sich, zu einem an und für sich Seiendem, sich auf sich selbst rückbeziehenden ›automatischen Subjekt‹. Die Menschen werden vollends von ihren eigenen Abstraktionen, den Produkten ihres eigenen Kopfes, beherrscht. Diese verselbständigen sich zum übergeordneten ›transzendentalen Subjekt‹, dem sie sich im Vollzug ihrer gesellschaftlichen Tätigkeit auf Gedeih und Verderb unterordnen müssen. Zugleich verschiebt sich der Affekt vom Gebrauchswert auf den Tauschwert. Im System des Wertes gefangen, beginnen die Menschen, den Wert als das wahre Selbst des gesellschaftlichen Seins zu lieben. Sie identifizieren sich nicht mehr mit dem konkreten Zweck und sinnvollen Inhalt der Arbeit, sondern mit ihr nur, insofern sie abstrakte Leistung (Verwertung) unabhängig vom besonderen Inhalt und Zweck ist. Zugleich verändert sich das Objekt des menschlichen Genusses. Statt den Gebrauchswert der Produkte zu genießen, genießen die Konsumenten, die Waren, die sie ›sich leisten können‹, mehr und mehr als Erscheinungsweise ihres Wertes, und demonstrieren in diesem Genuss genießerisch den eigenen Wert (dass man sich all das eben leisten kann). Sie lieben sich selbst und ihre Lebenspartner als Verkörperung von Wert. Was sonst soll der Spruch heißen: Erfolg macht sexy? Erst in diesem Prozess der rückwirkenden Subsumtion sämtlicher Lebensäußerungen unter das Wertgesetz wird das Gesetz vollends wahr, so wahr, dass es wegen des Verschwindens (Aus-dem-Blick-Geratens) des zum Wert Differenten, an dem man ihn in der Differenz erkennen kann, schon fast wieder unwahr erscheint. Das Wertgesetz und die Rationalität der Verwertung wird zum »Gehäuse der Hörigkeit« und je mehr das der Fall ist, um so mehr lernen die Menschen ihre Hörigkeit lieben.

<sup>19</sup> Die stoffliche Beschaffenheit der Arbeitsprodukte und ihre spezifische Zurichtung durch die konkrete, geeignete Produktionsmittel verwendende Arbeit sind nur relevant, sofern die Arbeitsprodukte Gebrauchswerte sind, die menschliche Bedürfnisse befriedigen oder menschliche Zwecken dienlich sind, nicht aber sofern sie Tauschwerte sind.

Produktionsmittel und dem Boden, getrennte, gegen den bestimmten Inhalt der Arbeit gleichgültige, ›abstrakte Arbeit‹ als das ›natürliche Dasein‹ oder die ›natürliche Bestimmung‹ der Arbeit wahrgenommen wird, die man als eine in der ›Natur der Dinge‹ liegende Bestimmung oder ein ›kosmischen Prozessen‹ entspringendes Schicksal nur hinnehmen und zur eigenen Sache machen kann, indem man ihr dasjenige, was sich ihr nicht ›von selbst‹ fügt, im andauernden Initiationsritus gewaltsam aufopfert. Dadurch werden erste und zweite Natur ein weiteres Mal konfundiert. Die Notwendigkeit, Natur zu bearbeiten und den Naturstoff in Gebrauchswert zur Befriedigung menschlicher Bedürfnisse umzuwandeln, und die dieser Notwendigkeit entsprechende Fähigkeit der Menschen, in der Bearbeitung der Natur und im Genuß der produzierten Güter ihre eigene Natur weiterzuentwickeln, und jene andere gesellschaftlich bedingte Notwendigkeit, um der Selbsterhaltung willen abstrakte gesellschaftliche Arbeit zur Vermehrung des gegen die Menschen als Kapital verselbständigt Tauschwertes leisten zu müssen, werden auch begrifflich nicht mehr auseinandergehalten, sondern falsch zu einer ungeschiedenen Einheit verschmolzen. Damit wird im Denken bewußtlos die falsche Einheit reproduziert, zu der das Verschiedene – der Gebrauchswert und Tauschwert der Waren, die konkrete, am Gebrauchswert orientierte, und die abstrakte, der Verwertung des Kapitals dienende Arbeit, der reale (Vor-)Schein freier Vergesellschaftung und die tatsächliche sachliche Abhängigkeit der vereinzelten Einzelnen – in der gesellschaftlichen Wirklichkeit zusammengezwungen ist, in der die Erfordernisse der Verwertung des Wertes die Produktion von Gebrauchswerten, ewige Naturbedingung menschlichen Lebens, bis in Innerste ergriffen und sie zum Instrument der Verwertung des Wertes gemacht haben. Dieses Ineinander von Gebrauchswertproduktion und Verwertungsprozess des Kapitals, dem im Resultat das Ineinander von Gebrauchswert und Tauschwert der Ware entspricht, läßt nicht erst in der ökonomischen Theorie (Vulgärökonomie), sondern bereits schon in der gesellschaftlichen Wirklichkeit bei den Produktionsagenten selber den Eindruck entstehen, es sei eine natürliche Eigenschaft der Produktionsmittel konstantes Kapital, eine der Menschen, Humankapital zu sein, und beider gemeinsame Bestimmung infolgedessen, als Kapital zusammenwirken. Der formspezifische Zusammenhang, dass der Tauschwert sich nur zum Kapital verselbständigen kann, indem er sich den Arbeitsprozess unterordnet und nach den Erfordernissen seiner »Autopoiesis« neu formiert, das Kapital nicht ohne die abstrakte Arbeit und das völlig auf sich selbst zurückgeworfene, abstrakte Individuum, und diese nicht ohne das Kapital, sein können, erscheint den in den Kategorien für die bürgerlichen Produktionsverhältnisse befangenen Produktionsagenten als natürliche Einheit sich einander ergänzender Gegensätze, aus dem es kein Entrinnen gibt.<sup>20</sup>

Vermutlich liegt dieses Modell gesellschaftlicher Einheit dem das gesamte New Age kennzeichnenden Gedanken der Einheit der Gegensätze zugrunde. So wie Kapital und Arbeit sich einander zur Einheit der Gegensätze ergänzen müssen, wenn das Ganze funktionieren

---

<sup>20</sup> Damit erscheinen ihnen auch alle dieser Einheit notwendigerweise zugehörige Bestimmungen als natürliche und unabänderliche Tatsachen:

- Der Wert erscheint als eine den Warendingen inhärente Natureigenschaft (Marx)
- Die Abstraktheit, Austauschbarkeit und Gleichgültigkeit der Arbeit gegenüber dem Inhalt und Telos ihres Tuns und ihr bloß ausführender Charakter erscheint als eine ihr inhärente Bestimmung. Sie erscheint als eine von Natur aus ›neutrale Leistung‹.
- Dass die Arbeitenden durch die Arbeit ihr Selbst erhalten, aber durch Arbeit niemals über die bloße Selbsterhaltung hinaus kommen können, erscheint ebenfalls als eine Natureigenschaft der Arbeit selber. Es erscheint als ihr unabänderliche Schicksal, dass sie zwar die unmittelbare Lebensnot der Arbeitenden zu beheben vermag, aber nur um den Preis, sie dauerhaft im Bann der Lebensnot, im immergleichen stationären Kreislauf von Arbeit – Reproduktion der Arbeitskraft – Arbeit – Reproduktion der Arbeitskraft ... gefangen zu halten, als sei dieser Kreislauf ein Kreislauf der Natur wie der immer wiederkehrende Wechsel der Jahreszeiten, der Wechsel von Wachsen und Vergehen, von Tag und Nacht und nicht ein gesellschaftlich bedingter, erzwungener Kreislauf.
- Schließlich und endlich erscheint es auch als ganz natürlich, dass der gesellschaftliche Fortschritt den Produzenten als etwas ihren Äußerliches und Fremdes gegenübertritt, als etwas, daß seine Ursache in anderem hat, sei es der Geist, die kosmische Evolution, der Rhythmus der Kulturen oder was auch immer.

soll, so sollen nach dieser Konzeption auch andere Gegensätze, vor allem der Gegensatz von Ökonomie und Natur (Ökologie), sich einander zur Einheit der Gegensätze. So wie die Arbeit und der Arbeiter sich im Laufe des letzten Jahrhunderts unter das Kapital subsumiert und in die von den Notwendigkeiten des Verwertung des Werts bestimmte Gesellschaft integriert wurde, so soll das nun auch noch mit den anderen nicht gänzlich integrierten Kräften, mit der Natur und der Frauen, geschehen, auf dass aus dem System des Kapitals ein integrierter, totaler Kapitalismus werde - ein techno-organisches Ganzes, das nichts mehr zuläßt, was sich seinen Funktionserfordernissen nicht fügt. Insofern ist das Bild von der Einheit vom Organismus als einem einheitlichen aus Kopf und Gliedern bestehendem Ganzen, die Capra häufig verwendet, um seine ganzheitliche, mit angeblich kosmischen Prinzipien im Einklang stehenden Sicht der Gesellschaft zu verdeutlichen, durchaus zutreffend. Aber es ist zugleich auch ganz falsch, und zwar deshalb weil Capra das Bild vom Organismus gerade dazu verwendet, den antagonistischen Zwangscharakter der ›Einheit der Gegensätze‹, wie sie im integrierten Kapitalismus annähernd verwirklicht ist, zu verleugnen und den Eindruck zu erwecken, die zwangsfreie Versöhnung der Gegensätze sei innerhalb der nach wie vor repressiven, herrschaftlichen Einheit durch »neues Denken« möglich und die vonstatten gehende gesellschaftliche Transformation der Weg dazu. Er entwirft das Bild einer total integrierten, sich selbst erhaltenden Gesellschaft, der wie ein lebender Organismus in seiner lebendigen Umwelt funktioniert und verdrängt dabei völlig, daß diese totale Integration nur um den Preis der restlosen Selbstunterstellung der Menschen unter Sachzwänge, in denen sich Herrschaft verbirgt, und durch Liquidierung alles mit diesen Sachzwängen nicht Identischen, durch totale Herrschaft, möglich ist. Dass es gerade diesen Sachverhalt zudeckt, macht das trügerische Bild von der Klassengesellschaft als einem lebendigen Organismus unter ihren Ideologen so beliebt. Schon in der Antike dient es Menenius Agrippa dazu, den gesellschaftlichen Herrschafts- und Unterdrückungszusammenhang hinter der Beschwörung der Einheit des Gegensatzes von Kopf (Patrizier) und Bauch (Plebejer) und des wechselseitigen Funktionszusammenhangs verschwinden zu lassen und dadurch bei den Plebejern ein falsches Bewußtsein ihrer Lage zu erzeugen. Aber während das Bild in der Antike wenigstens noch insofern eine Berechtigung hatte, als hier die Herrschafts- und Abhängigkeitsverhältnisse unmittelbare *persönliche* Abhängigkeitsverhältnisse, also unmittelbare Verhältnisse zwischen wirklichen lebendigen Personen sind, ist in modernen kapitalistischen Gesellschaften nicht einmal das der Fall. Hier verbirgt sich die Herrschaft in anscheinend unentzerrbaren Sachzwängen, denen sich die Lebenden fügen müssen, herrscht das Tote in Form des Kapitals über die lebendige Arbeitskraft. Für solche Systeme, in denen die Lebenden zu einem unter der Herrschaft des Toten stehenden Ganzen integriert sind, den Begriff des ›lebenden Systems‹ zu verwenden oder das Bild vom Organismus zu gebrauchen, ist eine doppelte Verkehrung. Denn dieser Begriff und dieses Bild deckt nicht allein nur den Herrschaftszusammenhang zu, es läßt darüber hinaus auch noch das Tote, den Apparat, die über Rückkoppelungsprozesse sich selber kontrollierende Maschinerie, als das ›höherschichtige lebende System‹ (Capra 310) erscheinen, und die Angleichung an das Tote, die die Menschen vollziehen müssen, um in der sich selbst kontrollierenden, toten Apparatur funktionieren zu können, als innere Transformation, die die Menschen an der ›höheren Lebensform‹ (Capra 313), an der »Selbstorganisationsdynamik des gesamten Kosmos« (324) teilhaben läßt und ihnen dadurch eigentlich erst zu ihrem ›wahren Leben‹ in der Immanenz verhilft. Der ideologische Sinn dieser Verkehrung ist nicht schwer zu erkennen: Selbstunterstellung und das Opfer des eigenen Ich sind um so leichter zu vollbringen, je besser es einem gelingt, sich glauben zu machen, sie seien das Tor zum eigentlichen, höheren Leben. Bhagwan, ein anderer Meister des New Age und Bewunderer des kapitalistischen Systems, das nach seiner Auffassung zwanglos aus der aus der ›Selbstorganisations-Dynamik des Kosmos‹ hervorgegangen ist, als dessen Sprachrohr er sich wähnt, gibt dem, wie folgt Ausdruck: »Der Jünger löst sich [...] im Meister auf. [...] Der jünger kapituliert, der Jünger löscht sich aus. Er wird ein Nichtwesen, er wird eine Nichtsheit. [...] er ist bereit zu sterben.

Wenn der Meister sag: ›Stirb!‹, wird er nicht einen Augenblick zögern. Der Meister ist seine Seele, sein ganzes Dasein; seine Hingabe ist bedingungslos und absolut. Und die absolute Hingabe kennen heißt, die innersten Geheimnisse des Lebens kennen.« (Bhagwan 1983, 122) Jünger zu sein, »bedeutet Tod. Und es bedeutet Wiederauferstehung. Es bedeutet, im Meister sterben und durch den Meister wiederauferstehen.« (a.a.O.125)

Schließlich und endlich ist viertens auch die Behauptung, dass die Marxsche Arbeitswerttheorie durch die Transformation des liberalen Kapitalismus zum ›kapitalintensiven Technokapitalismus‹ mit hoher organischer Zusammensetzung des Kapitals wegen der damit verbundenen abnehmenden Bedeutung der Arbeit für den Produktionsprozeß veraltet sei, in dieser Form nicht akzeptabel. Zunächst einmal muß gegen diese Behauptung, mit der Capra die Transformation des Kapitalismus als Argument gegen die Marx'sche Kritik der politischen Ökonomie wendet, der Einwand geltend gemacht werden, dass die Marx'sche Kritik die gegen sie geltend gemachte Transformation des liberalen Kapitalismus in den ›kapitalintensiven Technokapitalismus‹ bereits vor 150 Jahren selbst prognostiziert hat und diese Entwicklung deshalb eher als eine starke Bestätigung des empirischen Gehalts der Marschen Kritik der politischen Ökonomie denn als seine Widerlegung zu werten ist. Marx beläßt es freilich nicht bei dieser Prognose fest, sondern stellt darüber fest, dass diese Transformation für das Kapital eine zweischneidige Sache ist, weil sie den Widerspruch, der das prozessierende Kapital kennzeichnet, verschärft und zur vollen Entfaltung kommen lässt, bis es keinen anderen Ausweg aus den durch den prozessierenden Widerspruch ausgelösten Krisen gibt, als die auf dem Tauschwert ruhende Produktion aufzuheben. Er schreibt: »Das Kapital selbst ist der prozessierende Widerspruch dadurch, daß es die Arbeitszeit auf ein Minimum zu reduziert, während es andererseits die Arbeitszeit als einziges Maß des Wertes setzt. Es vermindert die Arbeit in der Form der notwendigen, um sie zu vermehren in der Form der überflüssigen; setzt daher die überflüssige in wachsendem Maße als Bedingung [...] für die notwendige. Nach der einen Seite ruft es also alle Mächte der Wissenschaft und der Natur, wie der gesellschaftlichen Kombination und des gesellschaftlichen Verkehrs ins Leben, um die Schöpfung des Reichtums unabhängig zu machen von der auf sie angewandten Arbeitszeit. Nach der anderen Seite will es diese so geschaffenen riesigen Gesellschaftskräfte messen an der Arbeitszeit, und sie einzubannen in die Grenzen, die erheischt sind, um den schon geschaffenen Wert als Wert zu erhalten. Die Produktivkräfte und die gesellschaftlichen Beziehungen [...] erscheinen dem Kapital nur als Mittel, und sind für es nur Mittel, um von seiner bornierten Grundlage aus zu produzieren. In fact aber sind sie die materiellen Bedingungen, um sie in die Luft zu sprengen.« (Grundrisse 592 f) »Je mehr sich dieser Widerspruch entwickelt, um so mehr stellt sich heraus, daß das Wachstum der Produktivkräfte nicht mehr gebannt sein kann an die Aneignung fremder surplus labour, sondern die Arbeitermasse selbst ihre Surplusarbeit sich aneignen muß.« (596) An anderer Stelle heißt es: »Die Voraussetzung der auf den Wert basierenden Produktion ist und bleibt »die Masse unmittelbarer Arbeitszeit, das Quantum angewandter Arbeit als der entscheidende Faktor der Produktion des Reichtums. In dem Maße aber, wie sich die große Industrie entwickelt, wird die Schöpfung des wirklichen Reichtums abhängig weniger von der Arbeitszeit und dem Quantum angewandter Arbeit, als von der Macht der Agentien, die während der Arbeitszeit in Bewegung gesetzt werden und die selbst wieder [...] in keinem Verhältnis steht zur unmittelbaren Arbeitszeit, die ihre Produktion kostet, sondern vielmehr abhängt vom allgemeinen Stand der Wissenschaft und dem Fortschritt der Technologie, oder der Anwendung dieser Wissenschaft auf die Produktion. [...] In dieser Umwandlung ist es weder die unmittelbare Arbeit, die der Mensch verrichtet, noch die Zeit, die er arbeitet, sondern die Aneignung seiner allgemeinen Produktivkraft, sein Verständnis der Natur und die Beherrschung derselben durch sein dasein als Gesellschaftskörper – mit einem Wort die Entwicklung des gesellschaftlichen Individuums, die als der große Grundpfeiler der Produktion und des Reichtums erscheint. Der Diebstahl an fremder Arbeitszeit, worauf der jetzige Reichtum beruht, erscheint miserable Grundlage gegen die neu entwickelte, durch die

große Industrie selbst geschaffene. [...] Damit bricht die auf dem Tauschwert beruhende Produktion zusammen.« (592f)

Marx sieht also bereits mehr als ein Jahrhundert vor Capra und all denen, die diese Entwicklung nun gegen seine kritische Theorie des Kapitals wenden wollen, sehr genau, wohin die Entwicklung des Kapitalismus gehen wird und welche Transformation ihm bevorsteht. Er sieht auch sehr genau, dass mit dieser Entwicklung die gesellschaftlichen Voraussetzungen für die Geltung der Arbeitswerttheorie problematisch werden. Er reflektiert also im Rahmen seiner Theorie selbst noch die gesellschaftlichen Voraussetzungen und Grenzen der Geltung seiner Theorie und gibt damit ein Beispiel für die selbstreflexive Arbeitsweise der Kritischen Theorie der Gesellschaft, die anstrebt, die gesellschaftlichen Veränderungen zu benennen, die sie selbst betreffen und denen sie durch Umbildungen ihres »Lehrbestandes« gerecht werden muß, während das »neue Denken« des New Age im Gegensatz die Reflexion auf ihre eigenen gesellschaftlichen Bedingungen verweigert, diese Verweigerung mit hohem Gerede von ›fundamentalen universalen Rhythmen‹, ›kulturellen Evolutionsmustern‹, der ›Harmonie mit dem Tao‹ und dergleichen überhöht und dadurch dem gesellschaftlichen Betrieb um so eher und bewußtlos verfällt. Im Gegensatz aber zu Capra und sämtlichen anderen Theoretikern des New Age erkennt Marx aber auch, dass die Problematik der Arbeitswerttheorie im späten Technokapitalismus kein Fehler der Theorie ist, sondern in der Sache selbst, in der Bewegung des Kapitals, begründet liegt. Nicht weil sie falsch ist, sondern gerade umgekehrt, weil sie zutreffend ist und weil es mit der wachsenden Effektivität der in der Produktion in Bewegung gesetzten riesigen Gesellschaftskräfte für das Kapital tatsächlich immer schwieriger wird, von seiner bornierten Grundlage aus zu produzieren und die anwachsende überflüssige Arbeit (Mehrarbeit) zur Bedingung der notwendigen zu machen, die auf der Wertform beruhende Produktion damit an ihre freilich dehbaren Grenzen stößt, gerät auch die richtige Theorie dieser Form in die Nähe der Grenzen ihrer Anwendbarkeit. Ihre Fragwürdigkeit reflektiert nur, dass der prozessierende Widerspruch, der das Kapital ist, eine Schärfe gewonnen hat, der die gesellschaftliche Form, in welcher er sich bewegt, zu sprengen in der Lage ist; die Arbeit in unmittelbarer Form aufgehört hat, die maßgebliche Quelle des Reichtums zu sein, und dieser wegen der gewaltigen Effektivität der ›intelligenten Maschinerie‹ so groß geworden ist, dass der Produktionsprozess die Form der Notdurft und des Gegensatzes von Kapital und Arbeit abstreifen könnte, die dessen ungeachtet u.a. durch Interventionen von außen aufrechterhalten wird, deren Fortbestehen folglich irrational geworden ist und keinem anderen Zweck dient als dem der Aufrechterhaltung überflüssiger sozialer Herrschaft. In einer solchen historischen Situation den Kern der Kritik der politischen Ökonomie, die Werttheorie, für veraltet zu erklären, ohne diesen von Marx explizierten Zusammenhang zwischen dem Veralten der Werttheorie und dem Veralten der Wertform, d. h. des Kapitalismus, zu diskutieren, bedeutet nur, der ökonomischen Theorie den kritischen Stachel zu ziehen und bewußtlos die Ideologie zu verbreiten, die Wertform könne ganz losgelöst von dem Inhalt, deren Form sie ist, weiterexistieren. Bewußtlos geschieht das deshalb, weil Capra mit der Ablehnung der Arbeitswerttheorie, wie ich schon gezeigt habe, die falsche, Herrschaftsinteressen dienliche, ›vulgärökonomische‹ Lehre verknüpft, nach der eben nicht nur Arbeit, sondern auch Erde und Produktionsmittel gewissermaßen von Natur aus Tauschwert erzeugen können und sich deshalb in der falschen Gewißheit wiegen kann, dass das Kapital auch existieren kann, ohne dass es die Mehrarbeit als Bedingung der notwendigen Arbeit setzt und ohne daß die Arbeit der Quell des Wertes und die Arbeitszeit das Maß des Wertes ist. Dadurch braucht Capra sich auch der für seine Wendezitlehre unangehmen Frage nicht zu stellen, wodurch sich die bestehende Gesellschaftsform, obwohl die objektiven Bedingungen Möglichkeiten bieten, die über sie hinausweisen, erhält und welche Rolle in diesem Zusammenhang Lehren wie seine eigene spielen.

Im übrigen ist die Behauptung/Unterstellung Capras, die Werttheorie habe im hoch entwickelten Technokapitalismus keine Geltung mehr, in dieser Unmittelbarkeit auch falsch,

trifft die wirklichen Widersprüche der historischen Situation nicht. Richtig ist zwar, dass die Surplusarbeit der Masse, auf der der gegenwärtige Reichtum beruht, eine »miserable Grundlage gegen diese neu entwickelte, durch die große Industrie selbst geschaffene« (Gr 593) ist, aber nur weil sie durch die von den Erfordernissen der Verwertung des Werts vorangetriebene Transformation der Produktion zur miserablen Grundlage geworden ist, ist sie noch nicht abgeschafft. Solange sie aber nicht abgeschafft ist, solange gilt auch die Werttheorie noch. Zwar haben sich die gesellschaftlichen Bedingungen ihrer Geltung entscheidend verändert, sind durch die Entwicklung der Produktivkräfte zu aufhebbaren geworden und insofern überholt, zwar bedarf es, um sie zu erhalten, starker Interventionen von außen, die den Menschen einerseits in extremen Notlagen, die nicht von ihnen allein, sondern von den Verhältnissen verschuldet sind, Schutz gewähren, sie andererseits aber auch überwachen, kontrollieren, strafen und auf das Funktionieren in Herrschaftszusammenhängen hin abrichten, aber gleichwohl existieren sie mit Hilfe solcher Interventionen weiter. Auch die Notdürftigkeit, unter deren Signum der Produktionsprozess immer noch steht, keine wirklich reale gesellschaftliche Notdürftigkeit, sondern sind die Produktivkräfte in einer Weise entwickelt, die der Not für jeden ein Ende machen könnte. Gleichwohl aber bleiben die Menschen im Kreislauf der Notdürftigkeit, in dem sich alles um die Selbsterhaltung dreht und dessen Warenform W-G-W ist, gefangen; und solange das so ist, bleibt auch die Werttheorie gültig Tendenzen, die im Bestehenden über die miserable Grundlage des Reichtums hinausweisen, welche die Werttheorie auf den Begriff bringt. Dass die Surplusarbeit der Masse wegen der gewaltigen gesellschaftlichen Produktivkräfte eine »miserable Grundlage« des gesellschaftlichen Reichtums geworden ist, reicht also allein noch nicht aus, um zum Zusammenbruch der auf dem Tauschwert ruhenden Produktionsweise zu führen. Es hat wohl ausgereicht, die rohe, liberale, durch flankierende staatliche Maßnahmen und noch wenig abgesicherte Form des Kapitalismus, die einzige, die Marx kannte und kennen konnte, in Existenzkrisen zu stürzen, wie es die Wirtschaftskrise zu Beginn der dreißiger Jahre eine war, hat aber nicht genügt, die auf dem Tauschwert ruhende Produktionsweise selber in der von Marx erhofften Weise zu überwinden. Stattdessen entstanden in Reaktion auf die Existenzkrisen des rohen, liberalen Kapitalismus andere, raffiniertere, durch flankierende staatliche Maßnahmen, Integrationspolitik gegenüber den Arbeitermassen, Institutionalisierung des Gegensatzes von Kapital und Arbeit, Überwachung, Kontrolle und Hilfe in Form von Sozialarbeit abgesicherte Formen des Technokapitalismus Argument zu Ende führen

[Abschnitt über Entfremdung fehlt]

Bhagwan/Osho, einer der Großmeister im New Age, verleiht dem in den verkehrten Gestaltungen des Scheins befangenem Bewußtsein Sprache, wenn er seinen Jüngern verkündet: »Ich bin [...] total für den Kapitalismus; denn er »ist das einzige natürliche System. »Der Kapitalismus [...] wurde niemanden aufgezwungen – er entstand ganz von selbst. »Der Kapitalismus braucht keinen Zwang [...], [er] ist eine demokratische Lebensweise.« »Er hilft Dir, Dich auszudrücken, Dich darzustellen, Dich in Deiner Totalität zu entfalten.«<sup>21</sup> (Bhagwan 1983, S. 29,22,23,26). Andere Großmeister des New Age, darunter Drewermann, sehen das etwas anders. Sie bleiben zwar ebenfalls in den Gestaltungen des Scheins befangen, teilen aber die überschwenglich positive Bewertung des Scheins durch Bhagwan nicht, sondern sehen in der nach wie vor vorhandenen Realität des Scheins und in den daraus abgeleiteten Ansprüchen der Einzelnen gerade das Übel schlechthin, das sie als fehlgeleiteten ›Anthropozentrismus‹, maßloses ›Anspruchsdenken‹, ›bürgerlichen Egoismus‹, ›Entfremdung‹ von der Natur, dem einfachen natürlichen Leben oder ›Degeneration‹ bekämpfen. Sie wollen Herrschaft pur; Herrschaft ohne ›Egoismus‹, ohne Rücksichtnahme

<sup>21</sup> Vgl. dazu meine weitergehenden Ausführungen über »Bhagwans ›besserem Faschismus‹ und der Struktur der faschistischen Propaganda« in: Heinz Gess (1994, 291 ff)

auf angeblich ›übertriebene‹ individuelle Ansprüche und Rechte, ohne den falschen, aus der gesellschaftlichen Vermittlung durch den Tausch herrührenden Schein der Gleichheit und individuellen Autonomie; Herrschaft ohne Blendwerk, die den unter sie subsumierten Individuen nichts mehr vormacht und mit all dem falschen Schein und den angeblich anthropozentrischen Rücksichtnahmen endlich aufräumt. Sie bekämpfen die verkehrten Gestaltungen des Scheins, weil diese, an der ›tieferliegenden Realität‹ gemessen, nicht zutreffend sind und darum nur stören, d. h. den gesellschaftlichen Betrieb mit Ansprüchen belasten, die dieser nicht erfüllen kann, ohne die Natur übermäßig zu belasten und letztendlich zu zerstören, und führen diesen Kampf gegen den ›falschen Schein‹, ohne sich die Frage zu stellen, ob die ›tieferliegende‹ gesellschaftliche Realität, an der gemessen der Schein falsch ist, vor der allgemeinen menschlichen Vernunft, dem ›moral point of view‹, standhalten kann und der falsche Schein nicht nur deshalb falsch ist, weil er daran erinnert, dass sie das eben nicht kann, er also ihr gegenüber das Richtigere und Bessere vertritt und nicht nur, täuschender und im falschen Sinne versöhnender Schein, sondern auch Vorschau einer besseren Möglichkeit ist. Ihre Kritik am Antropozentrismus schüttet das Kind mit dem Bade aus.

### Abschnitt über Drewermann

Wir befinden uns in der geschichtlichen Phase des späten Kapitalismus, in der eingetreten ist, was Marx bereits vor 150 Jahren prognostiziert hat. Das Kapital hat sich, von dem Bedürfnis nach einem stets ausgedehnteren Absatz seiner Produkte, über die ganze Erdkugel ausgedehnt. ›Überall hat es sich eingenistet, überall angebaut, überall Verbindungen hergestellt‹ und überall die Kommunikation unendlich erleichtert. Es hat in seiner wenigen Jahrhunderte bestehenden Herrschaft massenhaftere, gewaltigere und raffiniertere Produktionskräfte, Verkehrs- und Kommunikationsmittel geschaffen als alle vergangenen Generationen zusammen. Es hat durch seine Exploitation des Weltmarktes »die Produktion und Konsumtion aller Länder kosmopolitisch gestaltet« [...] und zum großen Bedauern der Reaktionäre den nationalen Boden der Industrie unter den Füßen weggezogen.« (529) Es hat ineins damit ein weltweites Proletariat und Subproletariat von dauerhaft Außgestoßenen geschaffen, keine potentielle Quelle des Profits sind, nie eine sein werden und deshalb als unbrauchbar aus der Marktgesellschaft ausgeschlossen sind (Forrester 195) Die äußere Kolonisation hat es durch die innere Kolonisation der Gesellschaften, in die es sich eingenistet hat, vervollständigt. Schritt für Schritt hat es die Logik des Warentausches, nach der alles und jeder nur Mittel für anderes und nicht auch Selbstzweck ist, auf mehr oder weniger alle Bereiche des gesellschaftlichen Lebens und so gut wie alle menschlichen Regungen ausgedehnt. Seine Imperative sind in die Lebenswelten »wie Kolonialherrn in eine Stammesgesellschaft« (Habermas, 2, 155) eingedrungen und haben ihre Assimilation an das ihnen fremde System erzwungen (a. a. O.) Es hat nach und nach alle für das Kapital »naturwüchsigen« Lebensbereiche, die nach anderen Voraussetzungen als denen des Tauschhandels und des Wertgesetzes funktionieren, erobert, nach seinen Bedingungen neu strukturiert und, weil das eine ohne das andere nicht geht, die »innere Komposition« der Individuen entscheidend verändert. So hat sich das Kapital eine »neue Welt« nach seinem Bilde geschaffen (Frühschr. 550) Aber diese Epoche, in der sich der Sieg des Kapitals mit der weltweiten Unterwerfung aller menschlichen Verhältnisse unter die Logik des kapitalistischen Marktes vollendet, ist zugleich die Epoche der Wende. Sein Sieg ist ein Pyrrhussieg. Denn derselbe Prozeß, in dem das Kapital sich eine Welt nach seinem Bilde schafft, ist zugleich ein Prozeß, in dem es die Springquellen des Reichtums, von deren Ausbeutung es lebt, untergräbt: die Natur und den gesellschaftlichen Menschen.

Denn im späten Kapitalismus werden infolge des prozessierenden Widerspruchs, der das Kapital ist, die auf die Menschen ausgeübten Zwänge zunehmend irrationaler und bringen

die Menschen in eine immer ausweglosere Lage. Auf der einen Seite erhöht das Kapital in seinem Bewegungsprozeß der unaufhörlichen Verwertung des Werts fortwährend seine »organische Zusammensetzung«. Es erzwingt die große Industrie, forciert die Entwicklung der Naturwissenschaft und Technologie in allen Bereichen, in denen sie die Produktivität und Beweglichkeit der kapitalistischen Produktion steigern können, beschleunigt die Umsetzung ihrer Ergebnisse in der Produktion, vergrößert durch all das die Macht der Agentien, die während der Arbeitszeit in Bewegung gesetzt werden in einem derartigen Ausmaß, das die Macht der lebendigen Arbeit sich zu ihr in kein rechtes Verhältnis mehr bringen lässt, und verändert die Qualität der Arbeit, indem es sie aus dem unmittelbaren Produktionsprozeß, in dem sie zum bloßen Anhängsel der Maschinerie wird, entläßt und ihr die Funktion der Überwachung und Regulation des Produktionsprozesses zuweist. Es steigert die Produktivität des Produktionsprozesses in einem so gewaltigen Maße, dass die angewandte Arbeitszeit in ein wachsendes quantitatives Mißverhältnis zur Größe ihres Produktes gerät, reduziert den Anteil der Arbeit an der Gesamtarbeitszeit der Arbeiter, der bezahlt wird und der notwendig ist, die eigene Existenz der Arbeiter zu sichern, auf ein sinkendes Minimum und ruft »alle Mächte der Wissenschaft und der Natur, wie der gesellschaftlichen Kombination und des gesellschaftlichen Verkehrs ins Leben, um die Schöpfung von Reichtum unabhängig (relativ) zu machen von der auf sie angewandten Arbeitszeit.« Auf der anderen Seite tut es das alles nur, um die unbezahlte Mehrarbeit, d. h. den Teil der Arbeitszeit, in denen der Arbeiter nicht den Gegenwert für seinen eigenen Tauschwert (Lohn), sondern Mehrwert erzeugt, den das Kapital sich aneignet, zu steigern. Es senkt die notwendige Arbeit durch steigende Produktivität auf ein sich verringerndes Minimum, auf einen sich immer weiter verringernden Teil der Gesamtarbeitszeit des Arbeiters herab, um diese in zunehmenden Maße als zusätzliche Arbeit für die Vermehrung des Kapitals, das den arbeitenden Produzenten beherrscht und ihn in wachsendem Maße von sich abhängig macht, zu setzen. Es setzt die unbezahlte Mehrarbeit »in wachsendem Maße als Bedingung [...] für die notwendige und will die riesigen Gesellschaftskräfte messen an der Arbeitszeit, und sie einspannen in die Grenzen, die erheischt sind, um den schon geschaffenen Wert zu erhalten.« Es ist erzeugt auf diese Weise wie keine Produktionsweise vor ihr die Mittel zur disponiblen Zeit, die der Möglichkeit nach eine von herrschaftlichen Zwängen freie Zeit der Muße und der ›höheren Tätigkeit‹ sein könnte, schafft potentiell disponible Zeit für die Entwicklung der subjektiven Kräfte, ›zur Entwicklung von power, von Fähigkeiten zur Produktion und Fähigkeiten des Genusses‹, die das Subjekt verwandeln. Aber es schafft diese Zeit doch nur, um sie in wachsende Mehrarbeit für sich selbst zu verwandeln und seine Macht über die Subjekte dadurch immer weiter zu steigern. Gelingt ihm diese Verwandlung nicht – und je höher der Anteil der Mehrarbeit für das Kapital an der Gesamtarbeitszeit schon ist, um so schwieriger wird die Umwandlung gewonnener Zeit in zusätzliche Mehrarbeit für das Kapital –, ist die ›gewonnene Zeit‹ gesellschaftlich wertlos. Weil sie nicht ausgebeutet werden kann, weil nicht ausgenutzt werden kann, um zusätzlichen Mehrwert zu erzeugen, wird sie überhaupt nicht gebraucht. Sie zählt nicht und wird als überflüssig aus dem Produktionsprozeß ausgeschieden; und weil die als nutzlos ausgeschiedene Zeit nun einmal nicht von den Arbeitskräften trennbar ist, die sie gegen Lohn verausgaben würden, wenn sie verwertet werden könnte, werden Arbeiter in entsprechender Zahl entlassen. Die Akkumulation des Kapitals gerät ins Stocken. Der Tauschwert der Arbeitskraft sinkt, bis ihre Verwertungsfähigkeit wieder einen Grad erreicht hat, der die Umwandlung des Mehrwerts in zusätzliches Kapital rentabel macht. Solange das nicht der Fall ist, aber bleiben die Arbeiter von den Produktionsmitteln und von den gesellschaftlichen Beziehungen, ohne die sie nicht tätig werden können, ausgeschlossen und verlieren die Möglichkeit, auch nur die für ihre Selbsterhaltung notwendige Arbeit zu tun. Weil sie vom Kapital nicht hinreichend ausgebeutet werden können, wird ihnen wider Willen die Möglichkeit genommen, die Mittel für ihren eigenen Lebensunterhalt sich zu erarbeiten. Sie werden zu »Schmarotzern« gemacht, die den anderen, die ihr Leben selbst verdienen, zu Last fallen, obgleich die allermeisten, um dieser Schande zu entgehen, doch nichts lieber

täten, als sich ausbeuten zu lassen, damit sie nur ja niemanden zur Last fallen. So vollzieht sich die Herrschaft der Wenigen über die Vielen mit Hilfe eben dieser Vielen, die das falsche, mit dem Partikularinteresse der Wenigen verfilzten »Allgemeininteresse« gegen den ausgeschlossenen Teil der Ihren glauben geltend machen zu müssen, und damit in Wirklichkeit das Partikularinteresse der Wenigen gegen das unverfilzte Allgemeininteresse durchsetzen. Immer noch gilt das alte: »divide et impera«. Die Angst vor der Schande, die Angst, zu den Ausgegrenzten zu gehören, die »zu nichts nutze«, eigentlich »überflüssig« sind und dem Kollektiv zu Last fallen, mit einem Wort, die Angst vor dem Kollektiv ist der Nährboden für Herrschaft. Die reale Ohnmacht der in die Vereinzelung geworfenen Einzelnen erzeugt Angst, sie weckt unter Umständen das »uralte« Gefühl der »existenzieller Hilflosigkeit« und tiefer »Angst«, das aus Kindheitstagen zurückgeblieben ist, die Angst ihrerseits ruft das Gefühl der Ohnmacht hervor und macht blind gegen die möglichen Chancen, die in einer Situation relativer Ohnmacht möglicherweise doch gegeben sind. Sie verstärkt damit die reale Ohnmacht, wodurch rückwirkend noch mehr Angst erzeugt wird und so fort. Schließlich sehen die in dieser Spirale von »existenzieller Angst« und Ohnmacht gefangene vereinzelte Einzelnen keinen anderen Ausweg mehr als die Identifikation mit der Herrschaft, die ihn, wenn es ihrem Profit dient, ausgrenzt und zum »überflüssigen Fresser« macht. »Rette sich, wer kann«, »den letzten beißen die Hunde« und »wer zuerst komm, mahlt zuerst« werden die bestimmenden Handlungsmaximen, und alles Tun wird nur noch danach beurteilt, ob es mit den herrschenden Verhältnissen und ihren Wandlungen mitgeht oder nicht. »Gewinnen« oder »Verlieren« wird zur einzigen Unterscheidung, die zählt. Ihr gegenüber sind alle anderen Unterscheidungen wie »richtig« oder »falsch«, »gut« oder »schlecht«, »gerecht« oder »ungerecht« nichtig. Was nicht mit den herrschenden Verhältnissen konform geht, wird von vornherein als sogenannte Verliererstrategie verworfen, ohne dass die Frage nach dem Unrecht, das in den herrschenden Verhältnissen selbst liegt, und die, ob bei solchen »Winnerstrategien« am Ende nicht alle Verlierer sein werden und nur das »automatische Subjekt«, die überflüssige, längst schon aufhebbare Herrschaft, der Gewinner, überhaupt noch gestellt wird.

Das Irrationale an diesem ganzen Prozeß besteht darin, dass das Kapital in seinem nie rastenden Drang, die Mehrwertrate ( $m/v$ ) zu erhöhen und wachsenden Mehrwert im Verhältnis zum eingesetzten variablen Kapital (= zur notwendigen Arbeit) zu realisieren, immer mehr lebendige Arbeit aus dem Produktionsprozeß »freisetzt« und in Richtung auf voll automatisierte, sich selbst regelnde Produktionsprozesse voranschreitet, welche die lebendige Arbeit fast gänzlich in die Tätigkeit der Überwachung und Regelung der Prozesse verwandeln und dadurch insgesamt weitgehend überflüssig machen, dass es somit die gesellschaftliche Schöpfung von Reichtum in wachsendem Maße unabhängig macht von der auf sie verwendeten Arbeitszeit, ungeachtet dessen und im wachsenden Widerspruch dazu aber gleichwohl an der abstrakten Arbeitszeit als Maß des gesellschaftlichen Reichtums und an der gesellschaftlichen Ersparnis abstrakter Arbeit um der Aneignung der Mehrarbeit willen festgehalten wird. In Folge der rasch wachsenden organischen Zusammensetzung des Kapitals geht den in dieser Hinsicht am weitesten vorangeschrittenen Gesellschaften zunehmend die Erwerbsarbeit aus, aber anstatt daraus die vernünftige Konsequenz zu ziehen und in allseitigen Einvernehmen den Weg zu einer Verringerung oder sogar Abschaffung der Erwerbsarbeit zu beschreiten, wird die Notwendigkeit der abstrakten, Tauschwerte setzenden Lohnarbeit unnachgiebig aufrechterhalten und an der gesellschaftlichen Synthesis durch den Warentausch, deren alleiniges Medium die im Wert erscheinende abstrakte menschliche Arbeit\* ist, nicht gerührt – mit katastrophalen Konsequenzen für die Menschen, die diesen prozessierenden Widerspruch, der das Kapital ist, austragen und ausbaden müsse. Der Zwangsfortschritt des Kapitals, den Marx im Abschnitt über den »Akkumulationsprozeß des Kapitals« thematisiert, bringt qualitativ neue materielle Lebensbedingungen hervor, die dadurch gekennzeichnet sind, daß die Bedingungen des gesellschaftlichen Lebensprozesses zunehmend »unter die Kontrolle des »general intellects« kommen und dadurch die

Schöpfung des Reichtums in wachsenden Maße von der auf seine Produktion verwendeten Arbeitszeit unabhängig wird. Insofern führt er tatsächlich zu einem Wendepunkt, an dem sich ein neuer Weg auftut, der zur schrittweisen Abschaffung der obsolet gewordenen, über das Notwendige weit hinausgehende »zusätzliche Herrschaft«<sup>22</sup> und damit zu einer Verringerung der Mühsal der Arbeit und zur Befreiung von dem fürchterlichen Fluch, der sie einmal war,\* führte, wenn er denn beschritten würde. Er könnte die gesellschaftliche Bearbeitung der Natur durch den Menschen von dem Joch befreien, das die gesamte Geschichte hindurch auf ihr lastete, nämlich auch Instrument der Herrschaft von Menschen über Menschen sein zu müssen und nicht nur Produktion von Gebrauchswerten zur Befriedigung menschlicher Bedürfnisse und Entwicklung von Fähigkeiten und Mitteln sowohl der Produktion als auch des Genusses sein zu können. Befreit von diesem Joch, könnten die Produzenten ›nach dem Maß jeder Spezies produzieren und überall das inhärente Maß dem Gegenstand anlegen‹, und das Bedürfnis und der Genuß würden ›ihre egoistische Natur und die Natur ihre bloße Nützlichkeit verlieren‹ (MEW Ergbd. 1, 517 ; 540) Insofern ist die Rede von der »Wendezeit« und von der Chance des Eintritts in eine »neue Zeit« und neue gesellschaftliche Epoche durchaus berechtigt. Aber damit diese Wende vollzogen werden kann, muß mit dem Mythos des sich selbst regulierenden globalen ›freien Marktes‹ und der sich selbst regulierenden Marktgesellschaft von Privateigentümern gebrochen werden. Ich spreche vom Mythos deshalb, weil der Markt sich nie in seiner Geschichte hat der Markt selbst reguliert hat und freie Märkte niemals einfach nur bloß dadurch entstanden sind, dass man den Dingen seinen Lauf ließ. Weder war die Kommerzialisierung des Bodens noch die der Arbeitskraft ein historischer Vorgang, der sich ›von selbst‹, aus dem freien Lauf der Dinge ergab, sondern beides war eine Transformation, zu deren Durchsetzung es drastischer staatlicher Eingriffe und der Anwendung massiver Gewalt gegen die Menschen bedurfte, die dadurch von den Bedingungen ihrer Produktion, dem Boden und den Produktionsmitteln getrennt wurden; und selbst als die Warenfiktion des Bodens und der Arbeitskraft durchgesetzt und die »spezifisch kapitalistische Produktionsweise« mit voll entfalteten ›freien Märkten‹ zur gesellschaftlichen Realität geworden waren, konnten diese doch niemals ohne staatliche Eingriffe funktionieren, wollte man nicht die Zerstörung der Springquellen des Reichtums, der Menschen selbst, seiner sozialen Welt und der Natur und in Kauf nehmen. Stets mußte die soziale Lebenswelt und der soziale Zusammenhalt vor dem Markt geschützt werden, der kein anderes Band als das des Geldes gelten lassen will und die Lebenswelt der Menschen, die anderes braucht als dieses kalte Band, das eben dieses andere auflöst, zu zersetzen droht. Schließlich und endlich aber hat der internationale freie Markt in durch seinen Zusammenbruch in den früher dreißiger Jahren selber den Beweis für seine ihm innewohnenden selbstwidersprüchlichen und am Ende selbstzerstörerischen Tendenzen geliefert; und wenn den Menschen die Bereitschaft, aus Erfahrungen zu lernen, nicht ganz abhanden gekommen ist, so müßte die Erfahrung dieses Zusammenbruchs mit seinen verheerenden sozialen und politischen Konsequenzen allein schon ausreichen, das liberalistische Dogma von der sich selbst regulierenden Marktgesellschaft ein- für allemal für widerlegt zu halten und den gefährlichen Weg zur staatlich initiierten Rekonstruktion ›freier Märkte‹ und Marktgesellschaften, zum ›laissez faire‹ im Weltmaßstab nicht wieder einzuschlagen. Doch das Gegenteil geschieht zur Zeit. Die durch die Mikroelektronik und digitale Kommunikationstechnik möglich gewordene weltweite Revolution des Kapitals hat die Hirne der Politiker aller großen kapitalistischen Staaten so tief ergriffen zu haben, dass diese zu bewußtlosen Sprachrohren dieser Revolution geworden sind. Hätte der ›Geist des Kapitals‹ eine eigene Stimme, er würde reden und handeln wie sie. Sie alle reagieren auf die durch die dritte technologische Revolution möglich gewordene Globalisierung des Geld- und Gütermarktes und die dadurch bedingte sprunghafte Verschärfung der internationalen Standortkonkurrenz mit der Wiederbelebung des Mythos vom sich selbst regulierenden Weltmarkt und von sich selbst regulierenden nationalen

---

11 Die Grundlage dieser Herrschaft besteht darin, dass die Mehrarbeit Vieler für Wenige die Bedingung der notwendige Arbeit der Vielen ist.

Märkten als integrierten Subsystemen des Weltmarktes und machen sich daran, im Sinne dieses Mythos staatlicherseits einzugreifen und die nationalen Gesellschaften durch deregulierende staatliche Eingriffe, Privatisierungen öffentlicher Einrichtungen, Individualisierung der Lebensrisiken, Abbau solidarischer sozialer Sicherungen unter dem Etikett »Stärkung der Eigenverantwortlichkeit«, Aufbrechen von Formen unmittelbaren Zusammenlebens und dem marktförmigen Angebot inszenierter, geldvermittelter Sozialbeziehungen in totale Marktgesellschaften umzuwandeln.

Das hat, wie Vivianne Forrester zeigt, zwei einander wechselseitig verstärkende Konsequenzen: Erstens, die an keine nationale Grenzen mehr gebundene ›Club der global players‹ und die weniger bewegliche ›Arbeitsgesellschaft‹ werden bis zu einem gewissen entkoppelt. Der ›Club de global players‹ ist internationalistisch, denkt und handelt global. Weltweit »freier«, d. h. nicht regulierter Geldkapital- und Güterverkehr ist seine Devise. Die Arbeitsgesellschaft ist dagegen noch immer weitgehend nationalstaatlich organisiert. Sie wird wegen ihrer relativen Schwerfälligkeit vom weltweit vernetzten ›Club des Kapitals‹ eher als Last, als mitgeschlepptes, aber unvermeidliches Übel begriffen, und er ist froh, sich von ihr, so weit es geht, lösen zu können. Das Kapital soll durch die relative Schwerfälligkeit der Arbeitsgesellschaft nicht behindert werden, soll auf seiner Suche nach profitablen Anlagentmöglichkeiten und Extraprofiten einsteigen und aussteigen können, wie ihm paßt, ohne Rücksicht auf die Folgen, die das für die Arbeitsgesellschaften hat. Was geht das nach Anlagentmöglichkeiten suchende und nach Extraprofiten gierende Kapital die arbeitenden oder Arbeit suchenden Menschen an. Für es ist die Arbeitskraft nur eine Ware, deren Preis sich den jeweiligen Gegebenheiten von Angebot und Nachfrage möglichst rasch anzupassen und flexibel zu sein hat. Wird es selbst mobiler, müssen auch die Arbeitskräfte mobiler und flexibler werden. Und wenn das nicht geht, wenn es dafür natürliche Grenzen gibt, weil die Menschen und was sie zum Leben brauchen sich mit der Warenfiktion ihrer selbst nicht in Übereinstimmung bringen lassen, so ist das ihre eigene Schuld und Schwäche. Aus der Sicht des Kapitals zeigen sie damit nur, dass sie mit der neuen Zeit, der Revolution des Kapitals, nicht mitkommen und veralten. Aber das ist ihr Problem, nicht das des Kapitals. Wenn die Ware keinen Absatz findet, weil sie veraltet ist, was hat – aus der Sicht des Kapitals - das Kapital damit zu tun. Was will man es damit behelligen? Es ist doch nicht dafür da, sich um Menschen zu sorgen, die ihre Ware nicht absetzen können, sondern für Profit und Extraprofit zu sorgen. Völlige Bewegungsfreiheit für das Anlage suchende Kapital, nur ja keine Regulationen und falschen Rücksichtnahmen, nur so kann sich der Wert ungehindert verwerten und der globale Markt sich selbst regulieren und wachsen, tönt es dementsprechend aus dem ›Club der global players‹ und die Regierungen der ›Industrienationen‹ handeln nach diesen Maximen, als seien sie göttliche Gebote oder unausweichliche Gesetze der Natur, gegen die man nur bei Strafe des eigenen Unterganges verstößen könne. »Außerhalb des liberalen Clubs gibt es kein Wohlergehen. Die Regierungen wissen das, und beugen sich dem« (Forrester, 65) mit der Konsequenz, daß im Zweifelsfalle die Interessen der Arbeitsgesellschaft den Interessen des weltweit vernetzten Geldkapitals geopfert werden. Unter dem Decknamen der Globalisierung setzt der Liberalismus durch den von oben »aktivierenden Staat« durch staatliche Deregulierungen überall sein ›Ideal‹, den sich angeblich selbst regulierenden, freien Markt, durch, ohne dass ihm irgendwo ein ernst zunehmender Widerstand entgegentritt und so, als sei das Menetekel des an seinen inneren Widersprüchen zusammengebrochenen liberalen Kapitalismus der dreißiger Jahre völlig vergessen worden. Er schafft auf diese Weise, so V. Forrester, »ein autoritäres, im Grunde totalitäres System«, dessen logische Struktur zur allein gültigen wird, »das sich im Augenblick jedoch noch in der Demokratie versteckt hält. [Es] ist noch gemäßigt [...] diskret und darauf bedacht, kein Aufsehen zu erregen. Wir befinden uns in der Gewalt der Stille [...], der Verdrängung des Elends und der Leidenden, die mit belehrender Ungeniertheit in Kauf genommen und geopfert werden.« (65 f.) Innerhalb dieses Systems dominieren die Interessen des »Clubs der global players«, der weltweiten, multinationalen Zusammenschlüsse, »die viel zu stark

miteinander verzahnt und verknüpft sind, als daß Konkurrenz und Wettbewerb ihnen echte Sorgen machen könnten«, bei denen es sich vielmehr eher um Alibis handelt, die ein ihnen »gemeinsames Interesse bemänteln, ein Interesse, das gerade in den [...] Vorteilen, Privilegien, Forderungen und herausgenommenen Freiheiten besteht, zu denen sie sich angeblich durch gnadenlose und bedrohliche Rivalitäten gezwungen« sehen.

Zweitens, das auf den Arbeitswert und seiner permanenten Verwertung basierende Wirtschaftssystem gerät an seine historische Grenze. Im Zuge der dritten technologischen Revolution steigt die organische Zusammensetzung des Kapitals in einem Ausmaß an, dass die Verausgabung lebendiger Arbeitskraft im Verhältnis dazu unbedeutend und mehr und mehr zu einem nur noch notwendigen Übel wird. Sie bleibt notwendig, weil das Kapital als sich selbst verwertender Wert auf dem legalen Diebstahl von immerzu wachsender Mehrarbeit beruht und deshalb ohne die Ausbeutung der Tauschwerte schaffenden lebendigen Arbeit nicht existieren kann, wird aber zugleich und im Widerspruch dazu zum Übel, weil sie durch die rasch wachsende technische Zusammensetzung des Kapitals im Zuge der dritten industriellen Revolution mehr und mehr zur überflüssigen Größe wird. Die weltweite »industrielle Reservearmee« wächst mit den Potenzen des Reichtums. Der ›Arbeitsgesellschaft‹ geht die ›Lohnarbeit‹ aus. Der Tauschwert der lebendigen Arbeitskraft sinkt auf ein historisches Minimum mit der Konsequenz, dass bei gleichbleibenden Lohnniveau (einschließlich der Lohnnebenkosten) und gleichbleibender Wochenarbeitszeit die Arbeitslosigkeit weltweit dramatisch steigt (Mengenanpassung) oder bei gleichbleibender oder wachsender Beschäftigung das reale Lohnniveau stark sinkt – sei es durch konsequenteren Abbau des Sozialstaates, des materialen Unterbaus der repräsentativen Demokratie, Senkung der realen Stundenlöhne, Verringerung der Wochenarbeitszeit ohne vollen Lohnausgleich (aber gleichbleibender oder wachsender Arbeitsleistung) oder steigenden Anteil von Teilzeitbeschäftigungen (Preisanpassung). Die Konsequenzen dieses Szenarios: Die Menschen werden zu Gefangenen des »freien Marktes«. Dieser transformiert sich in ein Gehäuse der Hörigkeit. »Alle Mittel zur Entwicklung der Produktion schlagen um in Beherrschungs- und Exploitationsmittel des Produzenten, verstümmeln den Arbeiter in einen Teilmenschen, entwürdigen ihn zum Anhängsel der Maschine, vernichten mit der Qual seiner Arbeit ihren Inhalt, entfremden ihm die geistigen Potenzen des Arbeitsprozesses im selben Maße, worin letzterem die Wissenschaft als selbständige Potenz einverleibt wird« (MEW 23, 674 f) Diese Konsequenz des kapitalistischen Zwangsfortschrittes hat Marx schon vor mehr als einem Jahrhundert in aller Schärfe erkannt. Was er aber noch nicht wissen konnte ist, das sich der Akkumulationsprozeß des Kapitals über alle Krisen hinweg so lange fortsetzen würde, bis zum ersten Mal in der Geschichte die Masse der Menschen zur industriellen Reservearmee gehört und für die kleine Zahl derer, die über die Macht verfügen und für die Menschen nur hinsichtlich ihrer Nützlichkeit für die Verwertung des Kapitals von Interesse sind, wirtschaftlich nicht mehr notwendig und überflüssig ist. Dadurch erhält die mit dem allgemeinen Gesetz der kapitalistischen Akkumulation untrennbar verbundene Problematik der »industriellen Reservearmee« und damit die Negativität dieses Gesetzes selbst eine völlig neue Qualität. Denn bislang, bis zum gegenwärtigen Wendepunkt galt: Keine Produktion, keine Verwertung des Kapitals ohne massenhafte Arbeit. Immer in der Geschichte war die von Menschen geleistete Arbeit für diejenigen, die über die Macht und die Mittel der Produktion verfügten, unentbehrlich. Das begrenzte die Unterdrückung und Ausbeutung, die es gleichwohl immer gegeben hat. Aber gerade mit dieser Begrenzung der Unterdrückung wird es in der Zukunft vorbei sein. Der größere Teil der auf dem Weltmarkt sich anbietenden Arbeitskräfte wird von dem global operierenden Kapital nicht mehr gebraucht. Sie sind »unbrauchbar für eine Marktwirtschaft, für die sie keine potentielle Quelle des Profits mehr sind« und »nie wieder eine sein werden«, werden aber ungeachtet dessen in Abhängigkeit von ihrem Nutzen für die Verwertung des Kapitals bewertet und gelten deshalb als wertlos, unnötig, überflüssig, als »Überbevölkerung«, die für die Welt des Kapitals nur eine Last sind und die es deshalb besser nicht gäbe. Daraus entsteht eine, wie V. Forrester zu recht

feststellt, »schrankenlose Gefahr« (195). Diese Gefahr ist in der reichen Hemnissphäre der Metropolen, in der sich das Kapital konzentriert, noch virtuell, weil hier das eine Drittel derer, die noch gebraucht werden, um Werte zu schaffen und mit der Verwertung, aufgrund der gewaltigen Mehrwertmassen, die hier anfallen, ein weiteres Drittel der Bevölkerung und mehr mit Dienstleistungen für sich und darüber hinaus damit beschäftigen kann, den verbleibenden Rest der definitiv abgeschobenen Menschen zu verwalten und ruhig zu stellen. Sie ist aber im Trikont zunehmend real, in dem große Regionen dem Verfall preisgegeben sind, alljährlich Millionen Menschen verhungern und die Überlebenden ausschauen, als sei ihre Heimat ein Konzentrationslager, über dessen Eingangspforte die zynischen Worte stehen: »Arbeit macht frei« und »Jedem das Seine«. Die Bilder dieser hungernden, nach dem Gesetz der kapitalistischen Ökonomie wertlosen und überzähligen Menschen sind in der Hemnissphäre des Reichtums und der Metropolen durch die Medien präsent und erinnern die Menschen, die auf dem Markt kaum mehr als ihre Arbeitskraft anzubieten haben, mit Schrecken daran, wie minderwertig und nichtig sie in einer Welt sind oder werden können, in denen die ausgehende Lohnarbeit das Leben sichert, und in welcher exorbitanten Gefahr sie schweben, wenn sie einmal für die Ausnutzung durch das Kapital nicht mehr gebraucht werden, wenn es sie verlassen und an anderen Standorten seine Ausnutzung der Menschen fortsetzen würde. In diesen Bildern begegnen sie dem Schreckbild ihrer eigenen Zukunft und das weckt in ihnen an die alte, durch die Verhältnisse immer wieder geweckte und von ihnen immer wieder verleugnete, verdrängte und ausgeschaltete Angst: die Angst davor, fallen gelassen, ausgestoßen und vernichtet zu werden; und mit ihr weckt sie das traumatisierende Gefühl, solchen Prozessen als vereinzelter Einzelner absolut ohnmächtig und hilflos ausgeliefert zu sein. Je mehr sich die auf dem Arbeitswert beruhende Gesellschaft ihrer historischen Grenze nähert, um so mehr sind diese Angst und dieses Ohnmachtsgefühl wegen der zunehmenden Vereinzelung der Menschen und der Verknappung der Lohnarbeit, die in ihr gleichwohl *die* Überlebensbedingung bleibt, verbreitet. Die Angst vor der »schrankenlosen Gefahr« und das Ohnmachtsgefühl verstärken sich gegenseitig und schmieden die Menschen »fester an das Kapital als den Prometheus die Keile des Hephästos an den Felsen.« (MEW 23, 675)

Soviel ist wahr an der Ideologie des New Age: Wir leben in einer Zeit des Überganges von einer bestimmten Ordnung der menschlichen Verhältnisse in eine andere, neue Ordnung. Aber dieser Übergang ist gerade nicht, worauf er in der Ideologie des New Age immer zu reduziert wird, ein Übergang von einer veralteten Form der gesellschaftlichen Ordnung in eine andere fortgeschrittenere Form derselben Ordnung, der sich ganz von selbst, gegebenenfalls auch ohne den Willen der Menschen vollzieht und in dem die Menschen nur die Rolle von Exekutoren des ohnehin Vorbestimmten zu spielen haben, sondern ist ein Übergang, der aus dieser Ordnung, in der die Arbeitsleitung der Arbeitenden sich immerzu in eine monopolisierte gesellschaftliche Macht verwandelt, die sie gefangen hält, als ganzer und damit auch aus dem dieser Ordnung immanenten Zwangsfortschritt, der bestimmt, wie die unter die monopolisierte gesellschaftliche Macht subsumierten Menschen sich und ihre Verhältnisse zu verändern haben, heraus und in eine neue selbstbestimmte Verhältnisse hineinführt, in denen dieser systembedingte Umschlag der Arbeitsleistung in eine verschachtigte gesellschaftliche Macht, welcher die Menschen beherrscht und deren »Sachgesetzlichkeit« sie sich allesamt zu fügen haben, zu existieren aufgehört hat die lebendige Arbeit nicht mehr nur ein Mittel ist, Produktionskräfte zu steigern, die im Dienste einer dem arbeitenden Menschen entfremdeten gesellschaftlichen Macht stehen, die ihn kontrolliert und ihm seinen Willen aufzwingt, sondern aus dieser spezifischen, gesellschaftlichen Formbestimmtheit befreiten Produktionskräfte umgekehrt ein Mittel sind, den Lebensprozeß der arbeitenden Menschen zu erweitern und zu bereichern, ihre Gesellschaftlichkeit zu befördern und ihre Fähigkeit zur selbstbestimmten Organisation ihrer Lebensprozesse zu steigern. (Marcuse) Wir leben in einer historischen Epoche, in der all das eingetreten ist, was Marx bereits vor 150 Jahren prognostiziert hat. Die Globalisierung des Kapitals vollendet sich. Es hat sich eine Welt nach seinem Bilde geschaffen (Frühschr. 550)

Zugleich zerstört es im weltweiten Maßstab die Sprungquellen des gesellschaftlichen Reichtums, den Menschen und die Natur. Diese Globalisierung weiterhin zu erdulden und auf Mittel zu sinnen, ihr sich in der Standortkonkurrenz mit anderen, ebenfalls zu bloßen austauschbaren »Standorten« herabgewürdigten Regionen der Erde zum eigenen Vorteil rascher anzupassen als Andere, deren Erniedrigung man hinnimmt, und einen sozialen Zusammenhalt zu erhalten, dessen Grundlagen verinnerlichte Ohnmacht, Angst, Schmach und erpreßte »Solidarität« sind, der kollektiver, aus Angst und Ohnmachtsgefühlen geborener Narzissmus höhere Weihen gibt, ist nicht die Wende, die in diesen Zeiten ansteht. Auch kann Wende, die die »schrankenlose Gefahr« beseitigt, die der Menschheit droht, wenn immer weniger Menschen als potentielle Quelle des Profits in Frage kommen, aber zugleich maßgeblich nach diesem ihrem Nutzen bewertet werden, nicht darin bestehen, negative Wirkungen der Globalisierung des Kapitals durch flankierende sozialpolitische oder sozialpädagogische Maßnahmen auf nationaler Ebene abzuschwächen\*, sondern sie kann nur darin bestehen, sich von dieser Art der Globalisierung, die die Herrschaft von Menschen über Menschen intensiviert, selbst zu befreien und auf einen Modus der Vergesellschaftung hinzuarbeiten, in der die Gesellschaftlichkeit der Produktion nicht mehr zugleich Instrument der Herrschaft von Menschen über Menschen ist, sondern diese Verbindung von Gesellschaftlichkeit und Herrschaft aufgelöst wird, indem die Vermittlung der Produktion mit dem Leben der Gesellschaft nicht mehr über das Medium des sprachlosen Tauschs, sondern über das der kommunikativen Verständigung gleichberechtigter Produzenten/Konsumenten erfolgt. In dem Maße wie das gelingt, wird der Produktionsprozeß seine Funktion, Instrument einer sich durch ihn selbst immerzu erweiternden Herrschaft zu sein, verlieren uns sich das gegenwärtige Leiden der Menschen an der Gesellschaft verringern. Die bewußtlose Vergesellschaftung wird zur bewußten und der gesellschaftliche Produktionsprozeß zur bewußten gesellschaftlichen Produktion von Gebrauchswerten, die den Lebensprozeß der gemeinsam tätigen Menschen erweitert und bereichert. Der entscheidende Schritt, der getan werden muß, um diese bessere Praxis zu ermöglichen, besteht darin, die Mystifikationen der kapitalistischen Produktionsweise, die in der trinitarischen Formel von >Arbeit, Boden und Kapital als den drei grundlegenden Produktionsfaktoren jedweder Ökonomie komprimiert enthalten sind, nicht nur in der Erkenntnis, sondern auch in der gesellschaftlichen Tat aufzuheben. Sie ist getan, wenn die gesellschaftlichen Produktionsmittel aus ihrer gegenwärtigen gesellschaftlichen Form, Kapital und damit eine von den Produzenten getrennte und sie beherrschende Macht zu sein, befreit sind und sowohl die Arbeitskraft als auch der Boden und aus dem Marktsystem herausgenommen sind und beide damit nicht mehr der gesellschaftlich gültigen Fiktion unterstehen, eine Ware wie jede andere zu sein. Mit der Abschaffung dieser Fiktion werden die Bereiche, in denen Güter und Dienstleistungen noch in Form der entlohnnten Arbeit produziert werden, die Arbeitsbedingungen in den Produktionsstätten, die Arbeitszeit und der Grundlohn für die entlohnte Arbeit nicht mehr über den Markt, sondern außerhalb des Marktes festgesetzt. Zugleich wird es möglich, das Recht des einzelnen auf Arbeit unter menschenwürdigen Bedingungen zu einem grundrechtlich garantiertem Bestandteil seiner persönlichen Freiheit zu erklären, das ihm Schutz gegen die unter den bestehenden gesellschaftlichen Bedingungen allgegenwärtige, subtile, aber nachhaltige und zerstörerische Form der Unterdrückung durch die permanente Drohung mit gesellschaftlichen Ausschluß gewährt. Die Reduktion der gesellschaftlich notwendigen Arbeit kann damit nicht mehr wie heute dazu benutzt werden, die entbehrlich gewordenen Arbeiter verschärftem Zwang aussetzen und erbarmungslos in die Enge zu treiben. Der Boden wird bestimmten Institutionen wie Ortsgemeinden, Hauswirtschaften, landwirtschaftlichen Betrieben, Kooperativen, Fabriken, Schulen, sozialen Einrichtungen, Naturschutzgebieten etc. zur Bearbeitung, Pflege und Aneignung nach ihren Bedürfnissen einverleibt und die Festsetzung der Preise für Grundnahrungsmittel und organische Rohstoffe aus dem Markt herausgenommen. »Das Wesen des Eigentums erfährt dadurch eine tiefgreifende Veränderung, da keine Notwendigkeit mehr bestehen wird, Einkommen aus

Besitzrechten unbegrenzt wachsen zu lassen, nur um Beschäftigung, Produktion und die Nutzung der Ressourcen in der Gesellschaft zu sichern.« (Polanyi, 333) Das bedeutet nicht notwendigerweise, dass es keine Märkte mehr geben wird. Diese können auf verschiedene Weise fortbestehen, etwa »um Nachfrageveränderungen aufzuzeigen, die Produzenteneinkommen zu beeinflussen, und um als Instrument der wirtschaftlichen Rechnungsführung zu dienen, aber sie sind nicht mehr ein Organ der wirtschaftlichen Selbstregulierung.« (Polanyi, ) Denn nach der Herausnahme der menschlichen Arbeitskraft und des Bodens aus dem Markt funktioniert das Wirtschaftssystem nicht mehr wie ein ›automatisches Subjekt‹, das den Menschen das Gesetz vorschreibt und sie bis in Innerste zu bloßen Exekutoren seiner Sachzwänge macht. Stattdessen hat nunmehr das politische Gemeinwesen einen institutionell abgesicherten Vorrang vor den weiter bestehenden Teilmärkten und die Menschen können jenseits von Herrschaft und Zwang als Gleiche unter Gleichen miteinander verkehren und ihre Angelegenheiten selbstbestimmt auf der Basis kommunikativer Verständigung miteinander regeln. Die bürgerliche Form der Selbständigkeit und Freiheit, die den Arbeitern durch die Form des Eigentums ohnehin weitgehend versagt blieb, ist aufgehoben und eben gerade dadurch wird es möglich, dem Niedergang des Individuums und der Liquidation des politischen Raumes im späten Kapitalismus Einhalt zu gebieten und die Entwicklung zum Besseren zu wenden.

Freilich geschieht auch dieses nicht »von selbst«. Keineswegs brauchen nur die Arbeitskraft, der Boden und die Kontrolle über das Geld aus dem Marktsystem herausgenommen werden, und es bricht infolge dessen quasi automatisch »das Reich der Freiheit« an, in dem die Menschen ohne Angst anders sein und jenseits von Herrschaft und Zwang aus freien Stücken Politik machen können. Möglich ist auch, dass »als caput mortuum des Verwandlungsprozesses der Bourgeoisie [...] die oberste industrielle und staatliche Verwaltung übrigbleibt« (Horkheimer 5, 293), der Übergang von der autonomen Marktwirtschaft in eine andere Form der Industriegesellschaft in den integralen »autoritären Staat« einmündet. Anstatt eine Ära nie dagewesener persönlicher Freiheit einzuleiten, die in die wirkliche gleichberechtigte Teilhabe aller an ihrem Gemeinwesen, die reale und nicht nur formale Demokratie einmündet , kann die Abschaffung der real gültigen Fiktion des Warencharakters der Arbeitskraft und der Natur auch darin enden, dass sich Funktionäre als Obrigkeit festsetzen, die dem Geist der Administration und des Managements verfallen sind und in deren Mund die Abschaffung der Beherrschung und der Ausbeutung nur eine Propagandaphrase ist, um ihr Management über die zu Herrschaftsobjekten gemachten Menschen diesen als ihr eigenes Interesse einreden zu können, während die herrschenden Funktionäre das Betriebsreglement über die gesamte Gesellschaft ausdehnen und jegliche Initiative der zu Herrschaftsobjekten gemachten Menschen zugunsten der sozialen Kontrolle, die das Leben bis in die letzten Winkel durchdringt, vernichten. Der untergegangene Staatssozialismus bietet dafür reichlich Anschauungsmaterial. Verfehlt wäre es aber, seine Geschichte, so wie es die Sachwalter der bestehenden Produktions- und Eigentumsverhältnisse tun, als Beweis dafür zu nehmen, dass Freiheit, Menschenwürde, Wohlergehen allein in der Marktgemeinschaft, die der »freien Marktwirtschaft« keine Beschränkungen auferlegt, und das sich selbst bestimmende Individuum allein in der Form des bürgerlichen, am Privateigentum gebildeten Selbst verwirklichbar sind, oder mit andren Worten dass freies Unternehmertum und Privateigentum Wesensmerkmale der Freiheit sind und keine auf anderen Grundlagen errichtete Gesellschaft es verdiene, frei genannt zu werden. Das käme dem Versuch gleich, den Teufel, die staatliche Verfügung über fremde Arbeit, mit Belzebub, der privaten Verfügung über fremde Arbeit, auszutreiben, während das wirklich Neue, das zu vollbringen wäre, in der Abschaffung der Verfügung über fremde Arbeit in jeglicher Form besteht. Erst diese Abschaffung würde Verhältnisse ermöglichen, in der die Menschen nicht mehr dazu verurteilt sind, Stoff der Geschichte zu sein, die sich an ihnen und durch sie ohne ihren Willen vollzieht. Dass ein erster Versuch, den liberalen Kapitalismus aufzuheben, der Massenelend und gesellschaftlichen Zerfall bewirkte, sich selbst zerstörte und schließlich in

Reaktion auf seine Existenzkrisen in den Faschismus umschlug, alle Freiheiten vernichtete, mißlang und in die totale Herrschaft der staatlichen und industriellen Verwaltung einmündete, kann keine Rechtfertigung für die Restitution des liberalen Kapitalismus und für den Rückgriff in die ideologische Mottenkiste des 19. Jahrhunderts sein. Vielmehr bleibt nach wie vor wahr und ist angesichts des als Globalisierung um sich greifenden Neoliberalismus und des neuerlichen Individualisierungsschubs wieder von bestechender Aktualität, was Adorno über die Spätphase des bürgerlichen Individuums und des liberalen Kapitalismus nach dessen Umschlag in den Faschismus in seinem Aphorismus über die »Monade« diagnostizierte. Dort schreibt er über die Individualisierung im späten liberalen Kapitalismus: »Gesellschaftlich zeigt die Verabsolutierung des Individuums den Übergang von der universalen Vermittlung des gesellschaftlichen Verhältnisses [...] zur unmittelbaren Herrschaft ab, deren die Stärksten sich bemächtigen. [...] Als [...] abstrakt verwirklichtes hebt das Individuum sich selber auf: Die Zahllosen, die nichts mehr kennen, als sich und ihr nacktes schweifendes Interesse, sind die gleichen, die kapitulieren, sobald Organisation und Terror sie einfängt. Wenn heute die Spur des Menschlichen einzig am Individuum als dem untergehenden zu haften scheint, so mahnt sie, jener Fatalität ein Ende zu machen, welche die Menschen individuiert, einzig, um sie in ihrer Vereinzelung zu brechen.« (MM, 198) »Jener Fatalität ein Ende zu machen«, wie es Adorno hier fordert, heißt nichts anderes als die bürgerliche Form des Individuums, »die Bourgeoispersönlichkeit, -selbständigkeit und -freiheit« (Marx, Frühschr. 541) aufzuheben. Das ist identisch mit dem Aufheben der autonomen »freien Marktwirtschaft«, in der zwar, wie der Begriff schon aussagt, »die Wirtschaft« (das Kapital) und »der Markt« frei sind, aber deshalb noch lange nicht die ihre Haut zu Markte tragenden und vom Kapital verwerteten oder der Aussichtslosigkeit preisgegebenen Menschen. Ohne diese Aufhebung geht es nicht, aber sie allein reicht nicht aus. Stets droht auch dann noch die Gefahr des Rückfalls in den autoritären Staat, in dem eine alles beherrschende Verwaltung über die fremde Arbeit verfügt, sich deren Früchte aneignet und der Liquidation des Individuums, der Zerstörung der persönlichen Freiheit und geistigen Unabhängigkeit womöglich noch entschiedener zuarbeitet als »jene Fatalität, welche die Menschen individuiert, einzig um sie zu brechen.« Zu verhindern ist dies nur, wenn der Emanzipationsbewegung, die auf die bessere Praxis hinarbeitet, immer das Ziel der Aufhebung des Warencharakters der Arbeitskraft und der Natur gegenwärtig bleibt, nämlich die individuelle und gesellschaftliche Emanzipation von Herrschaft ineins mit der Bewahrung und Entfaltung des gesellschaftlichen Individuums und der persönlichen Freiheit, und sie aus dieser Intention heraus bei der gesellschaftlichen Umwandlung bewußt neue Sicherungen zur Erhaltung und zur Ausweitung der persönlichen Freiheit schaffen. Jeder Schritt in die neue, sich von Herrschaft emanzipierende Gesellschaft freier Menschen, in der die Verfügung über fremde Arbeit aufhört, muß von einer Zunahme der persönlichen Freiheit begleitet sein, von Regelungen, die Freiheit nicht nur für wenige, sondern für alle verwirklichen; Freiheit als »ein verbrieftes Recht, das weit über die engen Grenzen des [bisherigen –HG] politischen Bereichs in die innere Struktur der Gesellschaft schlechthin reicht« (Polanyi 1978, 339) und es den Menschen ermöglicht, ohne Angst verschieden und nonkonform zu sein. In dieser Hinsicht stimme ich Polanyi vorbehaltlos zu, der die Intentionen der kritischen Theorie sehr genau trifft, wenn er über »die große Umwälzung« schreibt: »Die persönliche Freiheit muß um jeden Preis bewahrt werden, auch um den Preis der Effizienz in der Produktion [...]oder der Zweckmäßigkeit in der Verwaltung.« (339) »Schritte in Richtung auf Planung sollten die Stärkung des einzelnen innerhalb der Gesellschaft umfassen. Seine unabdingbaren Rechte müssen auch gegen die höchsten Mächte, personaler oder anonymer Art, rechtlich durchsetzbar sein. Die echte Antwort auf die drohende Bürokratie als Quelle des Machtmißbrauchs besteht darin, Bereiche unumschränkter Freiheit zu schaffen, die durch eiserne Regeln geschützt sind.« (338) Vor allem muß »das Recht auf Nonkonformismus institutionell geschützt werden. Der Einzelne muß das Recht besitzen, frei seinem Gewissen zu folgen, frei von Furcht vor den Mächten, denen die administrativen Aufgaben in einigen Bereichen des gesellschaftlichen Lebens

anvertraut sind.« (337) Bürgerrechte, die bisher nicht anerkannt wurden, müssen dem Staatsgrundgesetz einverleibt werden. Sie müssen so gestaltet sein, daß sie sich gegen jegliche Autorität durchsetzen [...] An der Spitze dieser Liste sollte das Recht des einzelnen auf Arbeit unter akzeptablen Bedingungen stehen.« (338) Denn ohne dieses Recht, das die Angst vor gesellschaftlicher Ausgrenzung erheblich mildert, kann das Recht auf Nonkonformismus leicht unterlaufen werden und bleibt deshalb Makulatur. Ich möchte dem noch hinzufügen: Dem Recht auf Arbeit unter akzeptablen Bedingungen sollte gleichwertig der besondere Schutz selbstbestimmter, kollektiver menschlicher Lebensformen stehen. Dazu gehört insbesondere der Schutz von Kollektiven, die mehrere Generationen umfassen und in selbst bestimmter Arbeitsteilung und in eigener geteilter Verantwortung Kinder erziehen und/oder ältere Menschen unterstützen, pflegen und an ihrem kollektiven Leben teilhaben lassen. Dazu gehört aber auch der besondere Schutz von Vereinigungen, in denen sich Menschen zusammenschließen, um bestimmte lebensweltliche Tätigkeiten, wie etwa die Erziehung ihrer Kinder, selbstverantwortlich zu organisieren. Solchen Vereinigungen ist Vorrang zu geben vor Einrichtungen, in denen diese Tätigkeiten von vornherein als Lohnarbeit im Dienste eines fremden Trägers organisiert und die Eltern nur Kunden und Konsumenten einer warenförmigen Dienstleistung sind. Sie müssen von Seiten der Verwaltung besonders gefördert werden und dürfen finanziell nicht schlechter gestellt werden als Einrichtungen, die dieselbe Tätigkeit als warenförmige Dienstleistung anbietet, d. h. die erzieherische Arbeit der Eltern ist zu werten wie die der gegebenenfalls eingesparten professionellen Erziehungstätigkeit. Dasselbe gilt für die Mehrgenerationenkollektive. Sie dürfen deshalb, weil einige Erwachsene des Kollektivs einen Teil jener Zeit, in der sie außerhalb des Hauses ein Geldeinkommen erzielen könnten, im Hause mit der Erziehung von Kindern oder der Unterstützung und Pflege von älteren Menschen verbringen, finanziell nicht schlechter gestellt sein als die entsprechende Anzahl Singles, die jeder für sich ein Geldeinkommen erzielen. Ebenso wenig dürfen Mitglieder solcher Kollektive im Berufsleben deswegen benachteiligt sein, weil sie einen Teil ihrer Zeit im Kollektiv mit der Ernährung, Pflege und Erziehung von Kindern oder der Unterstützung und Pflege älterer Menschen zu bringen. Solcher Benachteiligung ist unter anderem durch die Institutionalisierung von Teilzeitbeschäftigung in sämtlichen Berufsfeldern vorzubeugen. Das alles muß rechtlich abgesichert und durch eiserne Regeln geschützt werden, auch um den Preis der Effizienz in der Produktion und der Wirtschaftlichkeit in der Konsumtion. Andernfalls sind die lebensweltlichen Formen des freien, selbstbestimmten Miteinanders immer in Gefahr, dem von den Märkten ausgehenden Druck zur Vereinzelung und Flexibilisierung der Menschen zu unterliegen und zu »Modernisierungsverlierern« zu werden, die an ihrer ökonomischen Benachteiligung durch die Märkte, nicht aber weil die Menschen als vereinzelte Einzelne glücklicher wären, zugrunde gehen und »die Zahllosen, die nichts mehr kennen als ihr nacktes schweifendes Interesse« (Adorno], übriglassen. Das Ende der autonomen Marktwirtschaft, das eine Umwälzung dieser Art einleitet, könnte den Anfang einer Ära nie dagewesener Freiheit, selbstbestimmter kollektiver Lebensformen und nie dagewesenen politischen Lebens einleiten. »Rechtliche und praktische Freiheiten könnten größer und allgemeiner werden als je zuvor. [...] Alte Freiheiten und Bürgerrechte [werden] dem Fundus der neuen Freiheiten hinzugefügt, der durch die Muße und Sicherheit geschaffen wird, die eine Industriegesellschaft allen zu bieten vermag. Eine solche Gesellschaft kann es sich leisten, gleichermaßen gerecht und frei zu sein.« (339)

Indessen ist dieser Weg zur Zeit versperrt. Die Kräfte des Widerstands gegen die Marktgemeinschaft, die die »innere Kolonialisierung« von unmittelbaren, nicht über den Warentausch (Geld) vermittelten Lebenszusammenhängen vorantreibt, sind disorganisiert und zerstritten. Der Prozeß der Auflösung von kollektiver Lebensformen, welche die Chance zu einem eigenständigen selbstbestimmten Leben böten, schreitet wegen der ökonomischen Benachteiligung dieser Lebensformen in der Marktwirtschaft weiter fort. Regelungen, die der menschlichen Freiheit dienen, weil sie Räume bewahren oder neu schaffen wollen, in denen

Menschen nicht unter dem Zwang, sich als Privateigentümer nach zueinander verhalten zu müssen und sich der Freiheit des Privateigentums, d. h. der Rationalität des Tausches, unterwerfen zu müssen, wenn sie nicht die Dummen sein wollen, werden vom herrschenden durch Kulturindustrie und den Psychomarkt gesteuerten Bewußtsein als Zwang verschrien, während staatliche Regelungen und Zwangseingriffe, die »deregulieren« und die Menschen dadurch auch gegen ihren Willen der Freiheit des Privateigentums aussetzen, d. h. vereinzeln und als vereinzelte Einzelne der Macht der ökonomisch Stärkeren überlassen, als ›freiheitliche Reformen‹ verkauft werden. So sehr hat der »Geist des Kapitalismus« die Hirne ergriffen, dass Privateigentum und kapitalistisches Unternehmertum im common sense als Wesensmerkmale der Freiheit gelten und die Überzeugung, dass keine Gesellschaft, die sich nicht dem autonomen Marktgeschehen überlässt, frei genannt werden darf, beinahe schon Verfassungsrang hat. Die durch Regelungen zum Schutz selbstbestimmter, auf kommunikativer Verständigung beruhender Lebensformen geschaffene Freiheit dagegen wird als Unfreiheit und Zwang denunziert, während sie in Wahrheit doch nur die Freiheit des Kapitals begrenzt, d. h. dem Zwang, sich seinen ›Sachzwängen‹ zu unterwerfen und sie Grenzen setzt. Die durch sie geschaffene Möglichkeit einer nicht dem Zwang zur Profitmaximierung, Rentierlichkeit, Zeitersparung unterliegenden, freien Lebensführung in Gerechtigkeit und Wohlfahrt, überhaupt all das, was in langen Kämpfen dem Kapital an Lebenssicherheit und Freiraum abgetrotzt wurde, wird als überholt und rückwärtsgewandt verspottet, und das, was in Wahrheit rückwärtsgewandt ist, weil es das Erkämpfte rückgängig machen, in den liberalen Kapitalismus des 19ten Jahrhunderts zurück und der unbegrenzten Herrschaft der ökonomisch Stärksten Tür und Tor öffnen will, wird im »Jargon der Globalität« als fortschrittlich oder »revolutionär« ausgegeben. Hinweg getäuscht wird dabei darüber, dass solche rückwärtsgewandte oder konservative Revolution »die Fülle der Freiheit« für jene [bedeutet], deren Einkommen, Muße und Sicherheit keiner Steigerung bedürfen, und einen kümmerlichen Rest von Freiheit für das Volk (Polanyi 1978, 340) dass mit anderen Worten, dass Privateigentum für mindestens neun Zehntel der vom bestehenden Weltmarkt umfaßten Menschen aufgehoben ist, »es also gerade dadurch existiert, daß es für neun Zehntel nicht existiert« (Marx, KM, Frühschr. 542) Unterschlagen wird ferner, dass die Phase des liberalen Kapitalismus wegen des erreichten hohen Standes der Akkummulation und Konzentration des Kapitals unwiderruflich vorbei ist. Angesichts der gigantischen Trusts und weltumspannenden Oligopole und Monopole geht das vom Neoliberalismus gemalte Bild von unendlich vielen freien Unternehmen, die auf einem transparenten Markt unabhängig voneinander gegeneinander konkurrieren, weit an der Wirklichkeit der Märkte vorbei. Dagegen trifft Vivianne Forrester sie schon eher, wenn sie schreibt: »Konkurrenz und Wettbewerb halten die Unternehmen und Märkte weit weniger in Atem, als immer behauptet wird, vor allem nicht so, wie dies immer behauptet wird. Die weltweiten, multinationalen Zusammenschlüsse sind viel zu stark miteinander verzahnt, als daß Konkurrenz und Wettbewerb ihnen echte Sorgen bereiten könnten, Vielmehr handelt es sich dabei um Alibis, die ein der gesamten Privatwirtschaft gemeinsames Interesse bemühten, ein Interesse, das gerade in den Vorteilen, Privilegien, Forderungen und herausgenommenen Freiheiten besteht, zu denen sie sich angeblich durch gnadenlose und bedrohliche Rivalitäten gezwungen sieht. [...] Was sie als Ergebnis von Rivalitäten präsentiert, röhrt, ganz im Gegenteil, von einem gemeinsamen Willen her. Indem die Marktwirtschaft sozusagen aus einem einzigen Konzern besteht, ist sie nur noch auf das ausgerichtet, was ihr förderlich ist: die Ausgrenzung jener Arbeitswelt, die sie nicht mehr braucht. So erklärt sich die Ungeduld gegenüber den unangebrachten ›Großzügigkeiten‹ des sozialen Schutzes und anderer Formen der ›Verschwendungen‹, die sie unter Beschluß nimmt.« (178) Angesichts einer solchen Realität auf den »freien Märkten« bedeutet neoliberalistische »Deregulierung« und »Flexibilisierung« der Märkte nur scheinbar eine Rückkehr zum liberalen Kapitalismus der Anfänge, dessen Bedingungen längst vergangen sind, tatsächlich aber den Übergang zu der unmittelbaren Herrschaft der ökonomisch Stärksten, zum ungehemmten Kapitalismus der Monopole, unter

dem die Geschichte zur »Geschichte von Bandenkämpfen, Gangs und Rackets« wird und der in Zeiten schwerer ökonomischer Krisen leicht in den »totalitären Monopolkapitalismus« umschlagen kann. Und schließlich und endlich wird auch darüber hinwiegeln, dass der liberale Kapitalismus realiter gescheitert, d.h. durch die Erfahrungen, welche die Menschen mit ihm gemacht haben, widerlegt ist. Wenn Marx in seiner Kritik der politischen Ökonomie des liberalen Kapitalismus seiner Tage auch nicht hat vorsehen können, daß in Reaktion auf von ihm richtig prognostizierten Existenzkrisen des liberalen Kapitalismus nicht notwendigerweise zum Zusammenbruch dieser Gesellschaftsformation führen müssen, sondern auch andere Formen von Kapitalismus hervorbringen können, so hat sich seine kritische Theorie an der Geschichte des liberalen Kapitalismus selbst hervorragend bewährt, und diese Bewährung ist gleichbedeutend mit der – theoretisch gut begründeten, begriffenen – Widerlegung zumindest dieser Form des Kapitalismus, und es noch lange nicht ausgemacht, wieweit nicht auch andere Formen des Kapitalismus davon betroffen sind. Es hat ja unbestreitbar all die negativen Folgen des liberalen Kapitalismus, die Marx prognostiziert hatte: die ansteigenden Antagonismen, das wachsende Elend des Proletariats, die an Schärfe zunehmenden ökonomischen Krisen, die sich schließlich, wie von Marx prognostiziert, zu Existenzkrisen dieses Systems selbst auswachsen, den mit jeder Krise zunehmenden »Sockel« an relativer »Übervölkerung«, und schließlich Kriege, die nicht zuletzt aus den gewaltigen ökonomischen Spannungen und Interessengegensätzen resultierten, tatsächlich gegeben: Wenn das nicht hinreicht, diese Form für widerlegt zu halten und jede Restauration dieser Form, mag sie sich auch als ›Sprung nach vorne‹ ausgeben auszuschließen? Wann sollte dann je etwas als widerlegt gelten? Und was soll man von einem »kritischen Rationalismus« halten, dem all diese ›Falsifikatoren‹ nicht ausreichen, dieses System als ›falsifiziert‹ anzusehen und deshalb zumindest insoweit mit den kritischen Theoretikern übereinzustimmen, daß man mit ihnen gemeinsam den Rückfall in den Neoliberalismus bekämpft?

Der »Geist des Kapitalismus« bis tief in die beherrschten Klassen Europas, die von der Ungleichzeitigkeit der kapitalistischen Entwicklung in der Welt (noch) profitieren können, eingedrungen und hat dort einen vom »neuen Denken« ins Kosmische und Göttliche überhöhten ökonomischen Fatalismus und Schicksalsglauben um sich greifen lassen, der ihre Entpolitisierung vorantreibt und sie ihr Heil im »Rette sich, wer kann« suchen lässt. Warenästhetik, Kulturindustrie und Psychomarkt fixieren das Bewußtsein und die Bedürfnisstruktur der Menschen auf Waren und auf Verhältnisse, die durch die Warenform vermittelt sind. Alles einschließlich der eigenen Regungen und Gefühle wird zum Gegenstand des Tausches, in dem jeder »Interaktionspartner« nur gibt, um mindestens dasselbe an »Wert« zurückzuerhalten und an der Gegenleistung sich seines eigenen ›persönlichen Wertes‹ vergewissern und ihn genießen zu können. Die Interaktion geht in wechselseitigen Tauschakten auf, in denen jeder sein »eigener Herr« ist und zum jeweils anderen ein rein instrumentelles Verhältnis hat.<sup>23</sup> Die Interaktionspartner genießen wechselseitig im anderen

---

<sup>23</sup> s. hierzu Homans (1972), Elementarformen sozialen Verhaltens. In diesem Buch erklärt Homans den Tausch zur Elementarform sozialen Verhalten und damit, ohne sich freilich über derartige Zusammenhänge Rechenschaft abzulegen, den Privateigentümer zur Elementarform des Menschen und den Markt zur Elementarform von Gesellschaft erklärt Marx (1944) kritisiert diese Sichtweise, die alle menschlichen Interaktionen auf Tauschakte reduzieren will, in seinen »Auszügen aus Mills ›elements d'économie politique‹«, indem er zeigt, dass in Interaktionen, die nur Tauschverhältnisse realisieren, die Gesellschaftlichkeit der interagierenden Menschen negiert ist und diese Verhältnisse deshalb nicht wirklich »gesellschaftlichen Beziehungen« sind, sondern nur als solche erscheinen. Er schreibt: In solchen Interaktionen tut jeder von uns das, »als was der andere ihn anschaut. Du hast dich zum Mittel, zum Instrument, zum Produzenten deines Gegenstandes gemacht, um dich des meinigen zu bemächtigen; dein eigenen Gegenstand ist dir nur die sinnliche Hülle, die verborgene Gestalt meines Gegenstandes; denn seine Produktion [...] will ausdrücken: den Erwerb meines Gegenstandes. Also bist Du in der Tat für dich selbst zum Mittel, zum Instrument deines Gegenstandes geworden. Dessen Knecht deine Begierde ist, und du hast Knechstdienste getan [...] *Unser wechselseitiger Wert ist für uns der Wert unserer wechselseitigen Gegenstände. Also ist der Mensch selbst uns wechselseitig wertlos.*« (MEW 1, 462; kursiv von HG)

dessen Tauschwert und sonnen sich im Glanze dieses Wertes, der ihnen ihren eigenen Tauschwert zurückspiegelt und bestätigt. Während sie wechselseitig auf den anderen Menschen bezogen scheinen, ist der andere Mensch tatsächlich nur der austauschbare Träger seines gesellschaftlichen Tauschwertes und dieser der Gegenstand des Genusses. Also sind die Menschen als solche in ihrer konkreten Beschaffenheit und Besonderheit einander wertlos. Daran stirbt die Liebe. Sie wird zum Tauschverhältnis und erkaltet am Wert. Der Schein des Unmittelbaren bemächtigt des Vermittelten, des Tauschwertes selber, aber »die Beziehungslosigkeit zum Objekt dementiert ihn zugleich.« (Adorno 14, 25). Das wird dann »sexuelle Befreiung« genannt und damit affirmsiert. Von vornherein wird damit unterstellt, dass Freiheit nicht anderes sein kann als die Freiheit des Privateigentums, und in der Tat, in diesem Sinn, aber nur in diesem ist die »sexuelle Befreiung« eine Befreiung: sie spaltet den Sex ab von dem ab, was über den Sex hinausgeht und was man einmal Liebe nannte, verdinglicht ihn und macht aus dem verdinglichten eine veräußerbares Privateigentum, eine Ware mit Tauschwert.<sup>24</sup> In den Sozialwissenschaften wird diese Eroberung der Lebenswelt

---

»Die gesellschaftliche Beziehung , in der ich zu dir stehe, [...] ist daher auch ein bloßer Schein und unsere wechselseitige Ergänzung ist ebenfalls ein bloßer Schein, dem die wechselseitiger Plünderung als Grundlage dient. Die Absicht der Plünderung, des Betruges liegt notwendig im Hinterhalt, denn da unser Austausch ein eigennütziger ist, von deiner wie von meiner Seite, da jeder Eigennutz den fremden zu überbieten sucht, so suchen wir uns notwendig zu betrügen.« (ibd. 460)

»Ich habe für mich produziert und nicht für dich, wie du für dich und nicht für mich. Das Resultat Deiner Produktion hat an und für sich ebensowenig Beziehung auf dich, wie das Resultat deiner Produktion eine Beziehung auf mich hat. D.h. unsere Produktion ist keine Produktion des Menschen für den Menschen als Menschen, d.h. keine gesellschaftliche Produktion. Als Mensch hat also keiner von uns eine Beziehung des Genusses auf das Produkt des andren. Als Menschen sind wir nicht für unsere wechselseitigen Produktionen vorhanden.« (ibd.459)

<sup>24</sup> Völlig unkritisch zu dieser Entwicklung verhält sich die sogenannte humanistische Psychologie. Rogers beispielsweise preist die am Wert erkaltete Liebe, die eigentlich nichts und niemanden mehr und in jedem immer nur dasselbe liebt, den »neuen Menschen« als die ihnen entsprechende »aufgeklärte« Form der Ehe und Partnerschaft an. In »die Kraft des Guten« stellt er dementsprechend eine eheliche »Partnerschaft« als vorbildlich heraus, welche die betreffenden »Partner«, Fred und Trish, wie folgt beschreiben: »Unsere Beziehungen hat sich in einem Maße entwickelt, daß wir einander aktiv ermutigen, uns zusätzliche Beziehungen zu suchen, da sich dies auf uns individuell und als Paar so günstig auswirkt. Wenn sie sich mit einem anderen Mann gut unterhalten hat und mir das freudestrahlend erzählt, dann fühle ich mit ihr und ziehe einen indirekten Gewinn daraus. Es kommt mir aber auch unmittelbar zugute, weil ich eine interessantere, aufregendere und erfülltere Ehefrau habe. [...] Unsere einzige Schwierigkeit besteht darin, genügend Zeit für außereheliche Beziehungen zu erübrigen.« (Rogers 1978f) Kurz zuvor schreibt Fred über Trish: » Zu Beginn unserer Ehe war es für Trish schwierig, die Idee zu akzeptieren, daß ich außerhalb der Ehe sexuelle Beziehungen unterhielt Wir diskutierten darüber und kamen zu dem Schluß, daß ihre (Trishs –HG) Possevität auf ihr mangelndes Vertrauen zu sich selbst als einzigartige und wertvolle Person zurückzuführen sei.« (ibd. 235)

Alles, was die »Partner« in dieser Beziehung tun, auch ihre außerehelichen Beziehungen, ist Instrument für etwa anderes, nämlich für die Erhöhung ihres Tauschwertes in der Beziehung. Auf diesen Tauschwert, nicht auf sich als individuelle Menschen, sind die Partner der »neuen Partnerschaft« ausschließlich bezogen, allein ihn genießen sie in ihrem Verkehr miteinander und vermittelt durch ihn sich selbst, ihren eigenen »Wert«. Je mehr der jeweils andere auch außerhalb der Ehe nachgefragt ist, von anderen begehrte und benutzt wird und sie zugleich benutzt, um so höher ist seine Attraktivität (sein Tauschwert) für den Partner; um so mehr ist er eine »wertvolle Person«, deren »Wert« der jeweilige Partner genießen kann. Zurecht spricht Fred deshalb auch von dem »Gewinn«, den er daraus zieht, dass seine Partnerin außerhalb der Ehe sehr nachgefragt ist. Weil der Tauschwert, den »die Partner« wechselseitig am andren genießen, keiner anderen als der quantitativen Unterscheidung fähig ist, bleibt ihnen in dieser Art von »Liebesverhältnis«, in denen sie im Schein der Unmittelbarkeit nur noch als Medium und stofflicher Träger des abstrakten Tauschwerts fungieren, nichts anderes, als sich wechselseitig auf den Markt zu schicken oder, wie Fred es im Rogerschen Jargon der Echtheit formuliert, »sich einander aktiv zu ermutigen, sich zusätzliche Beziehungen zu suchen« (ibd. 236), um ihren wechselseitigen Tauschwert für den Tauschpartner zu erhöhen; und wie alle, denen es um ihren Marktwert geht, »leiden« sie unter der Knappheit der Zeit, in diesem Fall darunter, nicht »genügend Zeit für die außerehelichen Beziehungen« (237) zu haben. Wer so sehr Gefangener der Tauschwertabstraktion ist, dass ihm gar nicht anderes zu lieben mehr bleibt als der Tauschwert, der im Nächsten den Schein von Unmittelbarkeit und Konkretion erhält, der kann sich auch die Hemmung des Nächsten, bei dieser Selbstvermarktung mitzumachen, nicht anders erklären, als mit seinem mangelnden Vertrauen in seinen Tauschwert (in sich selbst als einer »wertvollen Person«). Das es auch andere Widerstandskräfte dagegen geben kann, wird ihm nicht einfallen. Nur

der beherrschten Klassen durch die Rationalität des Marktes, die die Auflösung ihrer überkommenen kollektiven Lebensformen nach sich zieht und die Entfaltung neuer, auf kommunikativer Verständigung beruhender Formen verhindert, als unvermeidbaren Bestandteil des für die »zweite Moderne« kennzeichnenden »Individualisierungsprozesses« betrachtet und im großen und ganzen durchaus positiv bewertet. Nach Art der New-Age-Ideologie sieht man in der Individualisierung vor allem eine Loslösung der Einzelnen aus

---

dieser Einfallslosigkeit ist es zu verdanken, dass Fred für die anfängliche Hemmung seiner »Partnerin« (Trish), an seinen Liebegeschäften teilzunehmen, keine andere Erklärung findet als ihre »Possevität«, über die Fred, weil er solche Hemmungen hinter sich gelassen hat, glaubt, weit hinaus gekommen zu sein. Er vergibt freilich völlig, dass bürgerliches Eigentum veräußerbares Eigentum ist und die grundlegende Eigenschaft der Ware, die Privateigentümer zu Markte tragen, diejenige ist, gegen andere Ware oder Geld, dem allgemeinen Äquivalent, austauschbar zu sein, und dass, wenn der eigene Leib, die eigene Arbeitskraft oder auch die eigenen sexuellen Eigenschaften und Fähigkeiten vom Gedanken des bürgerlichen Privateigentums ergriffen werden, sie zu veräußerbaren Waren werden und dadurch messbaren Tauschwert erhalten, der mit dem Tauschwert anderer Angebote vergleichbar ist. Wer den Tauschwert seiner »Liebe« oder sexuellen Eigenschaften und Fähigkeiten ausloten will, also wissen will, was er auf dem Markt der sexuellen Beziehungen »wert« ist, dem bleibt deshalb gar nicht anderes, als seinen Sex oder, was immer er für seine »Liebe« hält, als Ware auf dem Markt anzubieten und an der Nachfrage ihren »Wert« zu messen. Fred, der das mit Eifer tut, ist deshalb weit davon entfernt, über den Gedankens des Privateigentums, der »Possevität«, hinausgekommen zu sein. Er ist vielmehr – ganz anders als er es in seiner verkehrten Sichtweise von sich wahrhaben will – von diesem Gedanken geradezu gänzlich beherrscht und giert immerzu danach, den Wert seines Eigentums zu steigern und dafür nur ja »genügend Zeit [...] erübrigen« zu können. Die gesellschaftlichen Beziehungen, die er dabei mit anderen Menschen eingeht, sind, obgleich sie intime Beziehungen sind, in Wahrheit keine, sondern ihre Gesellschaftlichkeit ist, wie wir durch Marx bereits wissen (s. vorherige Fußnote) »bloßer Schein, dem die wechselseitiger Plünderung als Grundlage dient.« Dasselbe gilt auch für die Intimität solcher Beziehungen. Auch sie ist nur ein bloßer Schein, weil sie nur der Stoff ist, durch dessen Vermittlung der abstrakte Tauschwert genossen wird. Weil das so ist, sind die »Partner« auch so leicht austauschbar und im Grunde genommen beliebig, wenn sie nur hinreichend »Wert« haben. Das Objekt der Liebe wird in gewissen Sinne gleichgültigkeit und zur Verdoppelung des eigenen abstrakten Selbst.

Trisch dagegen, die sich anfänglich weigert, an dieser Selbstvermarktung ihres »Partner« teilzunehmen, ahnt möglicherweise zu diesem frühen Zeitpunkt noch etwas von der Würdlosigkeit und Entmenschlichung, die darin liegt, sich selbst mit Haut und Haaren zur Ware zu machen und mit immer neuen Partnerwechseln seinen Tauschwert zu steigern. Sie spürt, dass in solchen Beziehungen die Menschen als Menschen wertlos sind und das hemmt sie, zu verkehren wie ihr Partenr. Sie, nicht er, hat intuitiv einen *Widerstand* dagegen, den Gedanken des Privateigentums auch noch auf ihre Liebesbeziehung auszudehnen und diese nach dem Modell des Tauschverhältnisses umzuformen, sperrt sich anfangs gegen die »Possevität« in Liebesbeziehungen, der er verfallen ist. Das hindert ihn, der das vollendete Verhältnis des Privateigentums verkörpert, aber nicht daran, sein Verhalten als die Negation der »Possevität« auszulegen und sie damit als kleinbürgerlich und rücksichtlich erscheinen zu lassen. Er, der alles zur Ware macht und dem alles und jeder zum Mittel wird, der die Vollendung des bürgerlichen Privateigentums, eine neue, noch schlimmere Form des Alten ist, definiert sich als antibürgerlich, um andere die noch nicht oder schon nicht mehr so sind, als veraltet oder »bürgerlich« und sich als »neuen Menschen« setzen zu können, der über das Alte und Bürgerliche hinausgekommen ist, und bricht mit dieser Verkehrung den anfänglichen Widerstand seiner »Partnerin« gegen die Ausweitung des Verhältnisses des Privateigentums und des Tausches auf die Liebe. Das ist die typische Funktion der Figur des »antibürgerlichen Bürgers« oder »konformistischen Rebellen«: die Integration der Kräfte des Widerstandes in eine fortschrittlichere Form des Alten.

Adorno schreibt über solche Liebe: »Das Tauschverhältnis, dem sie [die Liebe – HG] sich durchs bürgerliche Zeitalter hindurch partiell widersetzt, hat sie ganz aufgesogen; die letzte Unmittelbarkeit fällt der Ferne aller Kontrahenten von allen zum Opfer. Liebe erkaltet am Wert, dem das Ich sich selber zuschreibt. (ibd. 220) »Jene [...], die stolz auf [...] die vorgebliebene Aufrichtigkeit sich ganz und gar dem überlässt, was sie für die Stimme des Herzens hält, und wegläuft, sobald sie jene Stimme nicht mehr zu vernehmen meint, ist in solcher souveränen Unabhängigkeit gerade das Werkzeug der Gesellschaft. Passiv, ohne es zu wissen, registriert sie die Zahlen, die in der Roulette des Interesses je herauskommen. Indem sie den Geliebten verrät, verrät sie sich selber. Der Befehl zu Treue, den die Gesellschaft erteilt, ist Mittel der Unfreiheit, aber nur durch Treue vollbringt Freiheit Insubordination gegen den Befehl der Gesellschaft.« (MM 227)

Auch die folgenden Sätze Adorno können dazu beitragen, das gesellschaftliche Wesen der ›Partnerbeziehungen‹ im New Age zu erhellen: »Je weniger das für sich seiende Subjekt vermag; je mehr, was einmal mit Selbstbewußtsein als Innerlichkeit sich bekannte, zum abstrakten Punkt zusammenschrumpft, desto größer die Versuchung, daß Innerlichkeit sich proklamiert und auf den Markt wirft [...]. Als Terminus wird sie Wert und Besitz, in den sie sich verschanzt; hintersinnig bezwungen von der Verdinglichung. (Jargon, 62f.)

überkommenen Abhängigkeitsverhältnissen, die ihnen mehr Freiheit zur eigenen Lebensgestaltung und eigenen Identitätskonstruktion (Patchwork- oder Bastelidentität) gebe, beachtet aber viel zu wenig die negative Seite dieses Prozesses, nämlich dass die Befreiung von überkommenen persönlichen Abhängigkeitsverhältnissen nicht auf herrschaftsfreie persönliche Verhältnisse, sondern darauf hinausläuft, alle persönlichen, unmittelbaren Verhältnisse abzuschaffen, ohne dass andere freiere, auf Verständigung beruhende Lebensgemeinschaften, in der die Menschen ihre Geschichte mit Willen und Bewußtsein machen, an ihre Stelle treten. Vielmehr werden die vereinzelten Einzelnen rückhaltlos in unpersönliche, im Tauschwert versteckte Herrschaftsverhältnisse eingebunden und dadurch um so leichter gebrochen. »Mit der Familie zerging, während das System fortbesteht, nicht nur die wirksamste Agentur des Bürgertums, sondern der Widerstand, der das Individuum zwar unterdrückte, aber auch stärkte, wenn nicht gar hervorbrachte. Das Ende der Familie lähmt die Gegenkräfte. Die heraufziehende [...] Ordnung ist der Hohn auf die ohne Klasse: im Bürger liquidiert sie zugleich die Utopie, die einmal von der Liebe der Mutter zehrte.« (MM 17) Wer mit der Vereinzelung auffällige Schwierigkeiten hat, wen angesichts der »Überflüssigkeit« so vieler Angst und den Ohnmachtsgefühle plagen, deren er nicht Herr wird, wer darunter leidet, dass einander zu lieben unter der alles durchdringenden Herrschaft des Tauschwertes so schwer geworden ist, wer fühlt, dass *dieses* Leben nicht alles ist und daran zu zerbrechen droht, dass das andere, das er vermißt, sich nicht erfüllt, wer vielleicht auch voller Zorn und Wut ist über die Ungerechtigkeiten und Verletzungen, die ihm zugefügt wurden, und daran seelischen Schaden genommen hat, für den stehen – zumindest im reicheren Teil der Welt - der Psycho- und Sozialdienste bereit, um ihn von seiner Leiden vermeintlich verursachenden »Entfremdung« vom Betrieb der Entfremdung zu heilen und durch Erschließung bislang unentdeckter Ressourcen im eigenen Inneren, deren Existenz dogmatisch unterstellt wird, wieder »fit« zu machen für den Betrieb, an dem er Schaden genommen hat. Während man in der mittlerweile Geschichte gewordenen Phase der Politisierung der Sozialarbeit, Sozialpädagogik und Psychologie im Gefolge der 68er Bewegung noch die Problematik der Zersetzung lebensweltlicher Zusammenhänge infolge ihrer Eroberung durch den Markt reflektierte und in der Unterstützung solcher Zusammenhänge, nicht aber in deren Ersetzung durch marktgängige, professionell angeleitete Substitute solcher Zusammenhänge, das Ziel sozialer und psychologischer Dienste erblickte, sich der Ambivalenz der auf der Scheidelinie zwischen System- und Lebenswelt operierenden sozialen Dienste bewußt war und gerade dadurch der Gefahr vorbeugte, dass die sozialen Dienste zum Einfallstor der Imperative der Systemwelt in die Lebenswelt wurden, während man sich in dieser historischen Phase, in der man im Sozialwesen unter Freiheit mehr verstand als nur die Freiheit des Marktes und die Verinnerlichung seiner Zwänge, nicht nur in der Theorie sondern auch in der sozialen Arbeit mit den Klienten sich aufmerksam der Reflexion auch der sozialen Bedingungen des Leidens zuwandte, um den Klienten zu einem klaren Bewußtsein ihrer sozialen Situation zu verhelfen und eben dadurch die durch diese Situation bewußtlos ausgelösten und zur Gewohnheit gewordenen Selbstzerstörungstendenzen aufzuheben, ist davon heute kaum noch etwas übrig. Auch hier hat sich seit den achtziger Jahren die neoliberale »Revolution« in Form des New-Age-Jargons<sup>25</sup> und neuerdings auch des Jargons der Globalisierung durchgesetzt. Statt Kritik, Emanzipation, Zurückdrängen von Tendenzen zur Vermarktung und Verstaatlichung lebensweltlicher Zusammenhänge, kollektiver Selbstbestimmung bestimmen heute die Therapeutisierung und Managerialisierung des Sozialen das Sozialwesen und setzen die Imperative der tauschwertförmigen Vergesellschaftung durch therapiegestützte Übertragung von Managementmethoden (Management des Sozialen, selfmanagement, innermanagement) auch im Bereich der Lebenswelt durch. Alle Varianten der Wendezzeitpsychologie von der

<sup>25</sup> Der Wendezzeit-Jargon tritt im Bereich des Sozialwesens (dazu zähle ich die Sozialarbeit, Sozialpädagogik und Psychotherapie) als Jargon der Echtheit und der transpersonalen Identität in Erscheinung.

analytischen Psychologie C.G. Jungs über die »humanistische Psychologie« bis hin zu den aktuellen transpersonalen Psychologien (von Grof, Tart, Wilber etc) setzen die mit der Kolonialisierung der Lebenswelt durch die tauschwertförmige Vergesellschaftung einhergehende Individualisierung nicht nur als ein – änderbares - Faktum, mit dem die Menschen zu rechnen zu dem sie sich verhalten müssen, sondern als eine dem Wesen des Seins entsprechende Gegebenheit voraus. Wie immer auch die verschiedenen Varianten der Wendezeitpsychologie ihr therapeutischen Vorgehen rechtfertigen, ihr gemeinsames heimliches Curriculum besteht darin, den Klienten beizubringen, dass er auf sich selbst als vereinzelter Einzelner zurückgeworfen ist, jeder Einzelne von Natur aus eine Monade und als solche Teil eines größeren Ganzen sei, das aber nicht wirklich ein Problem darstelle, weil jeder - aufgrund einer wunderbaren prästabilierten Harmonie zwischen Makro- und Mikrokosmos – auch im eigenen Inneren/kollektiven Unbewußten hinreichende Ressourcen in sich trage, mit dieser Situation fertig zu werden. Die Beschwörung der Ressourcen dient dazu, an betriebskonforme, nützliche Tendenzen, welche die Therapiekunden immer mitbringen, anknüpfen zu können, um sie dann zu verstärken und zu bestätigen, indem den Kunden suggeriert wird, sie hätten es ganz mit sich selbst zu tun. Dies Ziel des heimlichen Curriculums ist erreicht, wenn der Klient sich endlich restlos davon überzeugt hat, dass nicht seine reale Verlassenheit, sondern nur seine Angst vor der Verlassenheit das zu bewältigende Problem ist, dass diese Angst verschwindet, sobald er die Verlassenheit als grundlegenden Tatbestand der menschlichen Existenz innerlich akzeptiert und aufgehört hat, noch auf irgend etwas anderes für sich zu erhoffen, und dies schließlich die Voraussetzung dafür ist, dass ihm die Kräfte zuwachsen, die nötig sind, um in der Welt, in der alle Beziehungen zu Tauschverhältnissen geworden sind, zu überleben. Diese Kräfte sind freilich nichts anderes als die bestätigten, verstärkten und mit höheren Weihen versehenen betriebskonformen Tendenzen, die der Kunde ohnehin schon mitbrachte. Mit anderen Worten, das Ziel ist erreicht, wenn der Kunde die Haltung des totalen Ausverkaufs sich zu eigen gemacht hat, diese Haltung zugleich aber als etwas ganz Anderes, Höheres und Ursprünglicheres erlebt und von diesem Heiligenschein der menschlichen Selbstentfremdung so sehr ergriffen wird, dass er gerade in dieser Situation alles andere tut als das, worauf es nach Marx für ihn ankäme, nämlich »seine Lebensstellung mit nüchternen Augen anzusehen« (Marx 1964, KM 529) und »zu denken und zu handeln und zusammen mit anderen die gemeinsame Wirklichkeit zu gestalten wie ein enttäuschter, zu Verstand gekommener Mensch« (Marx 1844b, MEW 1, 379) Das Verfahren, in dem das Ziel erreicht wird, ist das der überhögenden Verdoppelung des bestehenden Zustandes »unter Einbeziehung aller Transzendenz und Kritik«, die Beschränkung darauf, den Menschen nur noch einmal – methodisch kontrolliert – »das vor Augen zu stellen, was ohnehin die Bedingungen ihrer Existenz ausmacht«, dies Dasein durch die vorgegebene Situationsdefinition zugleich als seine eigene Norm zu proklamieren und jede Regung des Kunden, die Einwilligung und aktive Selbstunterstellung unters Vorgegebene signalisiert, positiv zu verstärken. Auf diese Weise wird Konformismus bis in die subtilsten Seelenregungen hinein eingeübt.

Wie sollten sie da »ihre Lebensstellung und ihre gegenseitigen Beziehungen mit nüchternen Augen ansehen« können, wie Marx es im kommunistischen Manifest voller Optimismus unterstellt? Eher ist es doch wohl so, dass Angst und Ohnmachtsgefühle die Menschen unter der Bedingung aufgelöster Lebenswelten und fortgeschrittener Vereinzelung blind machen für die wirkliche Lebensstellung und statt in ihnen den Willen zur Freiheit zu stärken die Freiheit preisgebende Identifikation mit dem Aggressor begünstigen. Aus Angst und dem Gefühl der eigenen Schwäche flüchten sie unter die Fittiche der Macht, die sie bedroht, indem sie unablässig reduziert, was sie doch zugleich selber als Existenzbedingung, als Bedingung dafür, dass die Menschen ihr Leben wert sind, setzt, und lassen sich von dem prozessierenden, sie doppelbindenden Widerspruch, der das Kapital ist, bis zur Selbstaufgabe und Erstarrung gefangennehmen. Statt in dem zurückgestoßenen, bedrängten, verlassenen, hungerndem

Anderen, dem Fremden, der Asyl begeht, denjenigen zu erkennen, der ist wie sie, in seiner Bedrängnis und Verlassenheit die Tiefenstruktur der eigenen Situation wiederzuerkennen und dessen inne zu werden, dass, wer sich auf das Kapital verlässt, das Humanität nur als Mittel des Profits kennt und deshalb vom Ansatz her negiert, verlassen und preisgegeben ist; statt zu erkennen, dass die Situation der Hungernden und Ausgestoßenen und der zurückgewiesenen Fremden, dies den naturwüchsigen Konzentrationslagern, zu denen ihre Heimat geworden ist, entrinnen möchten, nur den ›Terror der kapitalistischen Ökonomie‹ sichtbar macht, der unsichtbar auch ihr eigenes Leben bestimmt, sie sich deshalb mit diesen in der prinzipiell gleichen Lage befinden und es, um dem »Terror« standzuhalten und erst recht ihn aus der Welt zu schaffen, der solidarischen Gegenkraft möglichst aller von diesem Terror Betroffenen bedarf, einer Gegenkraft, die sich gerade nicht über Austauschprozesse auf dem Markt herstellt, sondern die sich aus Bedürfnissen und Wünschen nährt, die nicht durch ihn zu befriedigen sind, und die kommunikativer Strukturen bedarf, die auf kollektive Selbstverständigung abzielen; statt also ihre Lebensstellung dergestalt »mit nüchternen Augen« zu sehen, lassen sie sich von der Angst und Ohnmacht dumm machen und verschreiben sie sich der Macht, die sie terrorisiert, mit Haut und Haaren. Statt Zorn über das Elend dieser Welt empfinden sie aus dieser Position heraus viel eher Dankbarkeit dafür, dass die Schläge der Macht nicht sie, sondern erst einmal die anderen getroffen habe, und es drängt sie, die unterschiedliche Behandlung der einen und der anderen zu rechtfertigen, indem sie sich als anders und besser definieren als diejenigen, die am Rande stehen, die unterschiedliche Behandlung zur natürlichen Folge dieses Qualitätsunterschiedes erklären und in der eigenen Bevorzugung den Beweis für die überlegene Vernunft des Marktes erkennen. Sie übernehmen das bekannte »divide et impera« der Macht, machen es sich zu eigen und fordern geradezu von ihr, dass sie zwischen den wertvollen und leistungsfähigen und den minder wertvollen Menschen unterscheide und angesichts der Verknappung der »Arbeit« letztere als unbrauchbar und überflüssig aussondere. Statt die Selektion, die der »freie Weltmarkt« vornimmt, einen Angriff auf die Menschenwürde der Ausgestoßenen aller Länder, zu begreifen, verkehren sie diesen Angriff im blinden Einverständnis mit der Macht, die diesen ›freiheitlichen Angriff‹ führt, zur ›Achtung vor der Differenz‹, die solch unterschiedliche Behandlung geradezu zur Pflicht mache. Wer ausgesondert wird, hat demnach niemanden etwas vorzuwerfen. Er ist an seinem Ausschluß entweder selber schuld, weil es ihm an Anpassungsbereitschaft und an Einsicht in das unumgänglich Notwendige mangelt, oder der Ausschluß ist Resultat einer nun einmal vorhandenen naturwüchsigen Differenz, für die niemand, auch die Bruderschaft der höherwertigen und zur Verwendung auserwählten Menschen und erst recht nicht die auswählende Macht etwas kann.

Von hier aus ist es nur ein kleiner Schritt zu dem, was Horkheimer und Adorno Rasse als »Selbstbehauptung des bürgerlichen Individuums, integriert im barbarischen Kollektiv« (Horkheimer, Adorno 1944/1969, 152) und Haug (1992) »strukturellen Rassismus« nennt. Ihn bestimmt er im Unterschied zum hergebrachten dadurch, dass er nicht mehr primär *bestimmte* »Rassen« als »minderwertig« ansieht, sondern die »Minderwertigen«, die ins Subproletariat abgesunkene Arbeitskräfte in allen Völkern fallen lässt: ›Auslese soll schlechthin herrschen, soll quer durch alle Ethnien und Lebensformen wirken, einen weltweiten Brain-Drain zu fördern, ein weltweites Jogging um die Spitzenplätze‹ in der transnationalen Elite der »neuen Menschen« fördern (Haug 1992, 43), »während das Nichtidentische dieser Welt der Konzerne als globales Subproletariat vegetieren« und mit der Auslese der subalternen Eliten der Weltgesellschaft von morgen eine »unerhörte Verschärfung von Unrechts- und Herrschaftsformen einhergehen mag.« Heute wird dieser Rassenbegriff, den Horkheimer und Adorno schon 1944 als Kern des faschistischen erkannten, sowohl bei den »neuen Rechten« wie Alain de Benoist und Pierre Krebs, die ihn mit einer Wendung gegen den herkömmlichen Rassismus als Antirassismus stilisieren, als auch bei vielen New-Age-Autoren verbreitet. Dabei wird diese Form des Rassismus selten als das, was sie ist kenntlich gemacht, sondern tritt als Parteinahme für den »neuen Menschen« der kommenden Zeit auf,

der den veralteten Menschen der untergehenden Epoche, der mit dem Gang der Ereignisse nicht Schritt hält, unvermeidlich ausmustern wird. Die Internationale der Barbarei ist als Parteinaahme für den ›neuen Menschentyp‹ der ›corporate identities‹, als neue Weltreligion der Einverständenen und Tüchtigen im Vormarsch. Sie zieht die Konsequenz aus der dummdreisten Rede von der *Überbevölkerung* und macht klar, wer »*übrig*« ist und welches die natürliche ökologische Lösung für das Problem der »Übervölkerung« ist. »*Übrig*« ist die mit der neuen Welt Nichtidentischen; diejenigen, die mit der »neuen Zeit« nicht Schritt halten oder sich gegen sie, aus welchen Gründen auch immer, sperren. Sie sollten, schreibt Bhagwan, einer der Weisen und Gurus des New Age, den natürlichen ökologischen Balanceprozessen überlassen werden: »Verhungern ist eine Art natürlicher Balance. [...] Ob es Äthiopien gibt oder nicht, spielt überhaupt keine Rolle. Was für einen Unterschied macht es? Wenn Indien verschwindet, wird die ganze Welt von einer Last befreit, bringt es ein bißchen mehr Reichtum«. (Bhagwan 1985c, 2) »Jeden Tag kommen wir dem Wendepunkt näher.« »Millionen werden vernichtet werden – wegen ihres Mangels an Intelligenz [...]. Aber das liegt an ihnen, nicht an den Zeiten. Die Zeiten sind wunderbar, denn [...] [sie] sind die Zeiten der Revolution.« (Bhagwan, a. a. O., 140, 139, 113) Ein anderer dieser Weisen erklärt diejenigen, die sich der schönen neuen Welt nicht einfügen, im Nazijargon zu »Krebsgeschwüren«, die zu eliminieren seien. Der Mensch, heißt es da, »hat sich zu bemühen, eine möglichst nützliche Zelle zu sein, so wie er es von seinen Körperzellen erwartet, damit er nicht zum Krebsgeschwür dieser Welt wird. Verläßt er dennoch die Ordnung mutwillig, um seine mißverstandene Freiheit auszukosten, so sollte er sich nicht wundern, wenn er eliminiert wird. (Dethlefsen, 39-41)

Weiterhin gebraucht werden dagegen die subalternen Tüchtigen, mit dem Zwangsfortschritt der im vorhinein immer schon Einverständenen, mit den ›Sachzwängen‹ restlos Identischen, ›die niemand mehr sind‹, ›die mit dem Fluß fließen‹ und einfach ›nur noch Medien‹ sind, ›Nichtsheiten, die sich bedingungslos und absolut der Totalität hingeben‹ und in der Vernunft nichts anderes als ein Instrument sehen. Sie sind die leibhaftige Verkörperung dessen, was Marx die abstrakte Arbeit nennt; die »neuen Menschen«, die *jede beliebige Arbeit* als Meditation genießen zu können [und] mit tiefer Liebe tun.<sup>26</sup> Ihnen wird die kommende Welt gehören, darin sind sich alle Meister des New Age einig, und sie tun das ihrige dazu, ihre Anhänger auf die Vernichtung von ›Millionen Irrläufern der Evolution‹ und auf die Inbesitznahme der Welt vorzubereiten. In diesem Sinn schreibt Bhagwan: »Der Tüchtigste überlebt, und der Tüchtigste soll die Macht haben. Und wer die Macht hat, der hat recht. Als Deutsche sollten sie das verstehen« (Bhagwan, 1985e, 93); erklärt sich und zum »Guru der Reichen«, deren Reichtum nur Ausdruck ihrer natürlichen Überlegenheit sei und schwärmt vom genetisch optimierten »neuen Menschen« von Rasse, der im New Age jede Therapie überflüssig mache. Ein anderer Weiser, David Spangler, prophezeit aus demselben Ungeist: »Das Alte [...] wird verschwinden. [...] Das ist unwiderruflich. [...] Die Erde selbst ist jetzt in einem Neuen Zeitalter, das [...] ein für allemal den Stab bricht über alles, was nicht einstimmen kann.« Wer dagegen »die nötige Anstrengung machen will, mich [ das Neue – H.G.] zu manifestieren, wird sich immer mehr auf den neuen Himmel und die neue Erde zu bewegen (Spangler 1983, 80f.) Wieder ein anderer, Myrnarek, formuliert den Unterschied zwischen den ›eingestimmten‹, ›tüchtigen‹ ›neuen Menschen‹, die ›niemand mehr sind‹ und denen, die sich nicht zum ›neuen Denken‹ bekehren lassen, so: »Der öko-religiöse Mensch [ist] der Sinn der Erde, [...] der Evolution der Natur. [...] Das genaue Gegenteil des öko-religiösen Menschen, nämlich der ›demiurgische, titanische, technokratische Mensch‹, [ist] ein Irrläufer der Evolution ...« (Myrnarek 1986, 159) Drewermann, der wie Myrnarek das Heil in einer neuen ökologischen Religion erblickt, diese aber im Unterschied zu letzterem christlich bemäntelt und als »menschheitliches Christentum« verkauft, das von allen

<sup>26</sup> Bhagwan, zit. nach B. Heidtke, P. Thielen, Ashram in Freiburg, in: Initiative Sozialistisches Forum (Hg.), Diktatur der Freundschaft, Freiburg 1984, S. 57

jüdischen Elementen »gereinigt« ist, weiß über diesen »Irrläufer der Evolution« noch genaueres zu berichten. Er ist für ihn der durch »die Wüstenreligion des Alten Testaments« geprägte Mensch, dessen Typus heute wohl am besten »am Modell des Marxismus« abzulesen sei: »Die Wüstenreligion des Alten Testamentes, in Gestalt des Christentums zur Botschaft einer Weltkirche erhoben, müßte in der Tat die ganze Welt verwüsten.« (Drewermann 1991, 194) Würde der durch diese Religion geprägte Menschentyp die Oberhand behalten, würden die Überlebenden »geistig eine Menschenrasse sein, die aus der Selektion des Schlechtesten am heutigen Menschen hervorgeht: aus dem Willen zu einem rigorosen und schrankenlosen Anthropozentrismus, der nur den Menschen kennt [...], ohne zu bedenken, daß der Mensch selbst verstümmelt wird, wenn man [...] die vorgegebenen Beziehungen zu Herkunft und Ursprung des Menschen [...] verleugnet. Der Typus dieses Menschen ist heute wohl am besten am Modell des Marxismus abzulesen« (ibd., 62)

Die »schränkende Gefahr«, die Vivianne Forrester vom Terror der deregulierten, neoliberalen Ökonomie drohen sieht, die sie aber doch nur für eine bloße Möglichkeit hält, ist hier bereits Programm. Bhagwan und Konsorten wissen auch, dass dieses Programm die Erfüllung des ›Terrors der kapitalistischen Ökonomie‹ ist, aber das macht sie keineswegs zum Kritiker dieser Ökonomie, sondern erst recht entschlossen, mit den Wölfen zu heulen. Flugs erklärt Bhagwan beispielsweise den Kapitalismus unter Rückgriff auf die liberale Ideologie vergangener Jahrhunderte für das »einzig natürliche System« und setzt dann fort: »Der Kapitalismus ist natürlich gewachsen; er wurde niemandem aufgezwungen – er entstand ganz von selbst.« »Der Kapitalismus braucht keinen Zwang [...], [er] ist eine demokratische Lebensweise.« »Er hilft Dir, Dich auszudrücken, Dich darzustellen, Dich in Deiner Totalität zu entfalten.« (Bhagwan 1985, 22f.) Für ihn ist klar: Die »Tüchtigen« und »Intelligenten« akzeptieren, was in der angeblichen ›Natur der Dinge‹ liegt, den Kapitalismus in Reinform, als Chance, sich daran zu bewähren und zu entfalten. Sie funktionieren wie Zellen im Organismus (Dethlefsen). Nur diejenigen, die nicht »tüchtig« genug oder nicht »intelligent« genug sind, ihr kleines ›eigensüchtige Ego‹ aufzugeben und sich zu bloßen Handlangern der falschen Totalität zu machen, machen nicht mit und wehren sich dagegen mit einer falschen, naturwidrigen Mitleidsmoral, die das unterste nach oben kehrt. Sie sind für ihn, den eingefleischten Konformisten, die »geborenen Verlierer« oder die »Krebsgeschwüre« (Dethlefsen) im lebendigen Ganzen, und ihre gegen den ungehemmten, ›freien Kapitalismus‹ vorgebrachten Bedenken die zu ihnen passenden ›Loosermoral‹ (bzw. kranke Moral). Sie gelten ihm als die ewig Gestirne, Träger des »alten Denkens« und eben deswegen hält er es für besser, sie würden ausgeschaltet, und sieht für sie die Vernichtung vor. Ich sage bewußt »sieht sie für die Vernichtung vor«. Denn gerade darum, um die Kundgabe des eigentlich Gewollten, handelt es sich, wenn Bhagwan, Dethlefsen und andere Gurus und Weise des New Age die Vernichtung oder Elimination von Millionen ›old ager‹ ›prophezeien‹. Als Spielarten der totalitären Führerpropaganda befehlen diese Herrschaften nicht, sondern inszenieren sich stets als die von der Vorsehung auserwählten »Wissenden«, die mit den unfehlbaren und unschlagbaren Kräften des Seins selbst - des Ganzen, der Natur, des kollektiven Unbewußten - im Bunde stehen und als dessen Medien nur zur Sprache bringen, was ohnehin kommen wird und kommen muß. (s. oben: Capra) Sie bringen für ihre Anhänger den »Willen des Ganzen« zum Ausdruck, als dessen funktionierenden Teil sie einzig eine Existenzberechtigung zu haben glauben, den sie darum ohne Strafe des eigenen Unterganges auch nicht verletzen dürfen und der für sie infolge dessen unmittelbaren Befehls- und Gesetzescharakter hat.

Hannah Arendt hat das in »Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft« scharfsinnig herausgearbeitet. Sie schreibt: Für totalitäre Bewegungen, ist nicht so sehr der Inhalt der Führerpropaganda, sondern nur »die eigentümliche Form wichtig«, in der sie ihre Aussagen kleidet, nämlich »Form der unfehlbaren, allwissen Voraussage. [...] Diese Unfehlbarkeit gilt nicht so sehr als Zeichen einer überlegenen Intelligenz als vielmehr eines Bündnisses mit den unfehlbar verlässlichen Kräften der Geschichte oder der Natur, welche durch Niederlage

*und Katastrophen nicht widerlegt werden können*, weil sie sich am Ende immer wieder durchsetzen müssen. [...] Die außerordentliche Wirkung, welche Unfehlbarkeit auf die Massen ausübt, der schlagende Erfolg der Pose, bloß interpretierender Agent voraussagbarer Kräfte zu sein, hat einen neuen Stil politischer Äußerungen gezeitigt, der nicht ohne weiteres in der nicht totalitären Welt verstanden wird. Das berühmteste Beispiel ist jene Ankündigung Hitlers vor dem »ersten Reichstag Großdeutschlands« am 30 Januar 1939, in der er »prophezeite«, daß, »wenn es dem internationalen Finanzjudentum ... gelingen sollte, die Völker noch einmal in einen Weltkrieg zu stürzen ..., das Ergebnis die Vernichtung der jüdischen Rasse in Europa« sein würde. In nicht totalitäre Sprache übersetzt, sagt Hitler damit deutlich genug: Ich beabsichtige, Krieg zu machen, und ich beabsichtige, das europäische Judentum auszurotten.«(556) Die Liquidierung von Millionen Menschen wird in dieser Sprache »in einen Prozeß eingespannt, in welchem der Mensch nur tut und erleidet, was ohnehin gemäß unwandelbaren Gesetzen vor sich gehen muß. Ist die Exekution der Opfer dann eingetreten, so wird die ›Prophezeiung‹ zu einem nachträglichen Alibi: es ist nur eingetreten, was vorausgesagt war.« (557) Die Täter können ihre Hände also in Unschuld waschen. Nicht sie haben gehandelt, sondern sie waren nur Ausführende des Willens des großen Ganzen und als solche nicht eigentlich verantwortlich für ihr Tun. Sie alle standen unter einem Gesetz, einem Auftrag »von innen her«, waren bloße Exekutoren des Willens des Ganzen, dem sie unterstanden. Viele Beispiele lassen sich anführen, an denen sich belegen läßt, dass diese von Hannah Arendt herausgearbeitete Struktur totalitären Denkens auch für New Age Ideologie und ihre Vorläufer kennzeichnend ist; zu viele, als dass hier noch von Einzelfällen, sprachlichen Mißgriffen und dergleichen geredet werden könnte. Im folgenden einige davon als partes pro toto:

- Innerhalb eines gesetzmäßig funktionierenden Kosmos kann es nie etwas geben, "was eigentlich nicht sein sollte [...] Geschieht ein Mord, so ist er teil der Wirklichkeit und hat seinen Sinn und seinen Grund, sonst wäre er nicht geschehen. Es hat keinen Sinn den geschehenen Mord nicht zu akzeptieren, wollen wir uns nicht gegen die Gesamtordnung stellen.« (72f.) »Wer sich freiwillig unter das Gesetz stellt, wird eins mit dem Gesetz, wird selbst zum Gesetz – und es gibt nichts mehr, was ihn hindern könnte. So formuliert Crowly: Jeder Mensch soll sein wie ein Stern und seine Bahn ziehen.« Ein Stern ist frei, solange er seine Bahn zieht. Die Unfreiheit beginnt erst beim Verlassen der Bahn.« (139)
- »Das Alte [hat] keine Kraft des Wachstums [...] mehr und [muß] einfach zerfallen. Von meinem Standpunkt [dem Standpunkt des Neuen - HG] ist es bereits tot; es hat seine Gestalt verändert und existiert nicht mehr.« [...] Es wird verschwinden. [...] Das ist unwiderruflich. [...] Die Erde selbst ist jetzt in einem Neuen Zeitalter, das [...] ein für allemal den Stab bricht über alles, was nicht einstimmen kann.« Wer dagegen »die nötige Anstrengung machen will, mich zu manifestieren, wird sich immer mehr auf den neuen Himmel und die neue Erde zu bewegen (Spangler 1983, 80f.) »Die Form hat für mich wenig Bedeutung, denn mir geht es um das Ewige Leben in euch, das Göttliche Wesen [...]. Wenn Formen zerstört werden müssen, damit dies Wesen frei wird, dann muß es eben sein.« (ibd. 83)
- »Diese gesetzmäßig verlaufende Kurve gibt es durchaus. [...] Nicht etwa deshalb, weil es den Europäern gefallen hat, ist die indianische Bevölkerung ausgestorben, sondern weil sie Kräfte erwerben mußte, die sie zum Aussterben führten [...] Wo Rassencharaktere in Betracht kommen, da wirken sie in dieser Weise.« »Wo die große Bewegung der Menschheit in Betracht kommt, da darf keine persönliche Sympathie und kein persönlicher Enthusiasmus mitspielen. Denn nicht darauf kommt es an, sondern darauf, was in den großen Gesetzen des Menschentums bedingt ist. Das muß man aus den großen Gesetzen heraus erkennen und sich nicht beeinflussen lassen durch Voreingenommenheit...« (Steiner, Die Mission einzelner Volksseelen im Zusammenhang mit der germanisch- nordischen Mythologie 1994, 79, 84)
- »Ein Decimierungsvorgang findet über die ganze Erde statt unter jenen Rassen, deren ›Zeit um ist [...] Es ist ungenau, zu behaupten, daß das Aussterben einer niederen Rasse ausnahmslos eine Folge der von Kolonisten verübten Grausamkeiten oder Mißhandlungen

sei [...] Rothäute, Eskimos, Papuas, Australier, Polynesier u.s.w. sterben alle aus. Die Flutwelle der inkarnierten Egos ist über sie hinausgerollt, um in entwickelteren und weniger greisenhaften Stämmen Erfahrungen zu ernten; und ihr Verlöschen ist daher eine karmische Notwendigkeit.« (Blavatsky, Geheimlehre II, 824 f.)

- »Echte Persönlichkeit hat immer Bestimmung.... Diese Bestimmung wirkt .. wie ein Gesetz Gott, von dem es kein Abweichen gibt. [...] Wer Bestimmung hat, hört die Stimme des Innern, er ist bestimmt. [...] Es ist *das Gesetz*, *die Bestimmung*, so wenig sein >eigen< wie der Löwe, der ihn niederschlägt, obschon dies doch zweifellos der Löwe ist, der ihn tötet. [...] In diesem Sinne bloß kann er von >seiner< Bestimmung reden.« (Jung, Vom Werden der Persönlichkeit (GW 17, 200)

- Hitler »ist der Lautsprecher, der das unhörbaren Raunen der deutschen Seele verstärkt, bis es vom unbewußten Ohr der Deutschen gehört werden kann. [...] Er ist wie ein Mann, der aufmerksam auf einen Strom von Eingebungen lauscht, die eine Flüsterstimme aus einer verborgenen Quelle gibt, und *nach ihnen handelt*. (kursiv im Original). Wir dagegen [...] haben zuviel Rationalität, zuviel Gehirn, um ihm nachzuleben. [...] Deshalb, mit seinem Unbewußten, das Behältnis von 78 Millionen Deutschen, ist er mächtig, und mit seiner unbewußten Wahrnehmung des wirklichen politischen Kräfteverhältnisses zu Hause und in der Welt ist er bis heute *unfehlbar* gewesen.« (Jung 1939, Interview mit dem Auslandkorrespondenten Knickerbocker, abgedruckt in der Januarausgabe des New Yorker »International Cosmopolitan«, wiederabgedruckt in H. H. Balmer 1972, 134ff)

Mit dieser Art »strukturellen Rassismus«, der nur noch Sieger und Verlierer kennt, »über die Verlierer den Stab bricht« und sie der »Vernichtung« (der »Elimination«, der »Zerstörung« oder dem »Verlöschen«) preisgibt, dabei die »Sieger« grundsätzlich von jeder Schuld am Geschehen, in dem sie mitmachen und das sie aktiv vorantreiben, auch dann freispricht, wenn sie der Elimination nicht nur tatenlos zugeschaut, sondern sich auch aktiv an ihr beteiligt haben, dagegen den Verlierern und Opfern immer die Schuld ihrem Untergang zuschreibt, weil sie nicht bereit gewesen seien zu lernen und sich in den Dienst der gesetzmäßig ablaufenden Prozesse zu stellen, dieser strukturelle Rassismus also, der der ideale ideologische Verbündete des »Terrors der Ökonomie« ist, lässt sich mühelos mit Antisemitismus verknüpfen. Die Identifikation mit dem Aggressor, der Tatbestand, dass man schmerhaft lieben lernen mußte, was man einmal haßte, und seitdem in der ständigen Angst lebt, aus der Identität mit dem »Gesetz, von dem es kein Abweichen gibt«, herauszufallen und die Anerkennung des Aggressors, der als solcher nicht mehr gewußt wird, zu verlieren, schließt ein, dass das Negative dieses Vorgangs der Identifikation mit der übermächtigen, aber gleichwohl von Menschen gemachten und aufhebbaren Herrschaft und die Negativität dieser Herrschaft selbst nicht gewußt werden. Es darf nicht gewußt werden daß der »Terror der Ökonomie« wie jeder andere Terror auch, die Menschen dazu verurteilt, »daß sie ihren Körper bloß *herleihen für Geschichte, die sich vollzieht*, [...] Stoff der Geschichte zu sein«, zu arbeiten, damit es sich an anderer Stelle mehre. Erst recht darf nicht gewußt werden, dass der Terror der Sachzwänge, der die Menschen zum bloßen Stoff der Geschichte macht, gar nicht notwendig, überflüssig und aufhebbar ist. Also werden die Sachzwänge, selbst wenn es das Opfer des eigenen Lebens verlangt, ins Ewig-Immergeleiche und Unabänderliche (das »Gesetz, von dem es kein Abweichen gibt«, die »karmischen Notwendigkeit« und dergl.) verwandelt und ins Positive verkehrt, das man als das »Wesen«, Prinzip allen Daseins und ewige Norm zu akzeptieren habe. Das Negative, des der unerbittliche Sachzwang, in dem sich die Herrschaft von Menschen über Menschen verbirgt, den Menschen antut, wird abgespalten. Schuld an dem Leiden, der Qual, dem Nichtmitkommen, dem angeblichen Versagen, der Arbeitslosigkeit, dem Ausschluß, dem Hunger, der möglichen Vernichtung soll nicht der terroristische, sich als das Allgemeine setzende Sachzwang, sondern umgekehrt die Nichtidentität mit diesem Zwang, das Abweichen vom Gesetz sein. Da sich die Menschen jedoch unentwegt mühen und von Kindesbeinen an darauf getrimmt wurden und sich

trimmten, mit dem Zwang eins zu werden, suchen sie für ihre Nichtidentität, ihre Abweichung von der Herrschaftsordnung eine Erklärung durch eine Kraft außerhalb ihrer selbst. Sie erzeugen das gesellschaftlich wirksame Phantasma einer ihnen wesensfremden Kraft, die nur aus der Negation lebt, dazu aber wie ein Vampir die Energie aus dem beziehen muß, das sie selber fortwährend negiert und zersetzt; einer Kraft, welche die dämonische Fähigkeit besitzt, in das Innere der Menschen einzudringen und es zu okkupieren, um dann mit falschen Versprechungen, trügerischen Hoffnungen, der Aufrichtung einer falschen, das Wesen der Dinge verleugnenden Moral, mit Strafandrohungen, der Erzeugung von Angst und zugleich mit süßen Verlockungen, die den Himmel versprechen, ihre in ihnen angelegte ›Identität mit dem Wesen‹, dem ›Gesetz‹, der karmischen Notwendigkeit, den Archetypen der Ordnung oder wozu auch immer der terroristische Zwang in Gehorsam gegenüber dem Gebot »du sollst nicht merken« umgewandelt wird, zu vereiteln und ihre diesbezüglichen Bemühungen zu durchkreuzen. Während sie Opfer des in scheinbar sachlichen Abläufen sich verbergenden überflüssigen herrschaftlichen Zwanges und als solche teilweise der Aussonderung bis hin zur Vernichtung preisgegeben sind, teilweise aber auch – ihr individuelles Selbst opfernd – erfolgreiche Ausführer des Sachzwanges (»winner«), setzen sie sich in ihrer Imagination als Opfer gerade nicht dieses Zwanges, sondern (als Opfer) der phantasmagorischen Gegenmacht, die der Identität mit der Herrschaftsordnung im Wege steht und die phantasierte unverfälschte, von allem Individuell-Besonderen gereinigte Individuation dieser Ordnung durch die Subjekte behindert. Ihr werden all die negativen Eigenschaften zugeschrieben, die man dort, wo sich die Resultate der Selbstopferung akkumulieren, nicht wahrhaben will, um die als lebensrettend empfundene Identifikation nicht zu gefährden. Sie wird zum Negativ des positiven Abziehbildes des herrschaftlichen Zwanges. Als historisch gewordener Archetypus dieser Gegenkraft fungiert in den vom Monotheismus geprägten Kulturen und insbesondere in der christlichen Kultur und vom »Geist des Kapitalismus« geprägten Zivilisation »der Jude«, dessen auf diese Funktion hin zugeschnittenes Stereotyp mit der Ausbreitung dieser Zivilisation und ihres »Geistes« über die ganze Welt verbreitet wird. Das »dem Juden« eigentümliche Denken, der »jüdische Geist«, »der Jude« als »Geistes- oder »Kulturjude soll die negative Gegenkraft sein, die den mit dem Ursprung verbundenen Menschen aus der Einheit mit dem herrschaftlichen Ganzen mit falschen Versprechungen herauslöst, die Individuen dazu bringt, ihre ›Freiheit zu mißbrauchen‹ und mehr als nur Funktionsimperative des Ganzen ausführende »Zellen« sein zu wollen, die heilige Herrschaft (Hierarchie), die das Ganze zusammenhält, zersetzt, dadurch auf der einen Seite gesellschaftliche Krisen produziert und auf der anderen Seite die Individuen von innen so sehr schwächt, dass sie mit der inneren Ordnung ihre Selbstbehauptungswillen verlieren und ›eliminiert werden‹ (»verlöschen« »vernichtet werden«) Die Herrschaftsordnung und ihr Zwangsfortschritt kann Menschen gnadenlos (zugrunde) richten, Opfer verlangen, nicht nur Gleicher mit Gleichen vergelten, sondern stets mehr nehmen, als sie zurückgibt, die Natur rücksichtslos ausbeuten, ganze Völker und Regionen der Erde dem »Verlöschen« preisgeben oder mit Ausschluß und Vernichtung drohen, und wird von der sich selbst unterstellenden, rationalisierenden Vernunft doch immer exkulpiert. Dafür aber wird die phantasmagorische Gegenkraft, »der Jude«, um so bedenkenloser für schuldig gesprochen und seine »Inkorporationen«, die jüdischen Menschen, um des eigenen Heils bzw. der Rettung willen verfolgt. Nicht die überflüssige Herrschaft, nicht ihre vermeintlich unaufhebbaren Sachzwänge, nicht der »Terror der Ökonomie« sind schuld an der schrankenlosen Gefahr, dass ganze Kontinente zu naturwüchsigen Konzentrationslagern werden und die Welt verwüstet wird, sondern die imaginierte »innere Verjudung« der Menschen. Sie lässt eine Menschenmasse entstehen, die aus der Sicht des Antisemiten »aus der Selektion des Schlechtesten am [...] Menschen hervorgeht« und darum wert ist, zugrunde zu gehen, soll nicht die Welt an ihr zugrunde gehen. So verbindet sich der Antisemitismus mit strukturellem Rassismus und umgibt ihm mit einem Anschein von Rationalität. Zugleich bietet er denen, die selbst auf Grund des anwachsenden Widerspruchs der Bewegung des Kapitals vom Ausschluß bedroht sind, die

selber also zu der »Masse« gehören, die der strukturelle Rassismus der Macht zu opfern bereit ist, die Möglichkeit, gegen diesen Ausschluß zu rebellieren, ohne an die Identifikation mit der Macht, die sie schlägt, und den von ihr praktizierten Rassismus in Frage zu stellen. Die konformistische Rebellion vollzieht dieses »Kunststück« durch eine doppelte Wende. Erstens wendet sie sich statt mit berechtigten Forderungen nach außen, die auf die Abschaffung oder mindestens Einschränkung des »Terrors der Ökonomie« zielen, nach innen und rebelliert dort gegen, die »innere Verjudung«, das falsche aufgepfppte Selbst mit der falschen Moral, das Selbstbehauptungsfähigkeit der Menschen schwächt. Zweitens verbindet sie diese Innenwendung mit einer rebellischen Wendung nach außen, welche die unterdrückte Wut nicht gegen die wirkliche Macht, sondern gegen die phantasmagorische Gegenmacht, »das Jüdische« und die Juden, die als Inkorporationen »des Jüdischen« gelten, oder manchmal auch gegen »Fremde überhaupt« richtet, die wie »der Jude« als Ferment der »inneren Zersetzung« imaginiert werden. Die als Rebellion empfundene, rassistische Tat wirkt auf die Täter befreidend, sie wähnen sich in dem falschen Glauben, etwas für ihre Befreiung vom Joch der Unterdrückung durchs Fremde und sie Entfremdende getan zu haben, tatsächlich aber ist ihr »Strassenrassismus« (Haug) und Antisemitismus nur ein weiteres Mittel, die strukturell rassistische Herrschaft, die sie selbst bedroht, zu verewigen. Das wissen die leitenden Exekutoren der ökonomischen Sachzwänge vermittelten Herrschaft mitunter auch und tun das Ihre, in Krisenzeiten, in denen der massenhafte Protest der Menschen gegen die »autonome Ökonomie«, in der Mensch nichts und das Kapital alles ist, dessen Herrschaft gefährden oder doch zumindest erheblich und nachhaltig einschränken könnte, die Rebellion dieser Massen, in die entsprechende Richtung zu lenken, den Antisemitismus und Strassenrassismus bewußt für ihre Zwecke zu instrumentalisieren, um aus Herren und Knechten im gemeinsamen Kampf gegen den phantasmagorischen gemeinsamen Feind, der »aus der Selektion des Schlechtesten am Menschen« hervorgegangen ist und dabei ist, »die Welt zu verwüsten«, eine geschlossene Einheit zu schmieden, in der jeder Knecht im Dienste der Einheitsfront seine besonderen Interessen vergißt, von allen sozialen Unterschieden absieht und sich einzig und allein mit Feuereifer der Erfüllung seiner Funktion in seiner »Einheit« hingibt. »Du bist nichts, dein Volk ist alles«, hieß die dazu passende ideologische Formel im Nazifaschismus; »der Mensch ist der Mikrokosmos und daher ein genaues Abbild des Makrokosmos« (Dethlefsen, 85), erst durch Unterordnung unter das Gesetz [wird er] frei« (ibd. 70) heißt die entsprechende Formel heute in der New-Age-Ideologie.

- Aufspaltung in positive und negative Autorität
- Haug: struktureller Rassismus +
- Theweleit
- Bhagwan u.a. : Zitate zum Beleg +
- zusätzliche Verkehrungen der Argumentation: Forrester
- Rückkehr zum Thema Markt: Die Möglichkeiten, die mit dieser Wendung verspielt werden
- Polanyi

#### **4.5 Die Anwesenheit des Ganzen im eigenen Inneren: Korrespondenz zwischen Mikro- und Makrokosmos**

Beginn: **die Idee Selbstverwirklichung:** Die Psychologie des "Neuen Denkens" geht von der Annahme eines *inneren, authentischen Wesenskerns* des Menschen aus, der jenseits aller gesellschaftlichen Einflüsse derselbe bleibt, durch solche Einflüsse zwar verdeckt, aber nicht im Innersten verändert werden kann. Der authentische Wesenskern wird als »ein starkes, gesundes Zentrum«, als der gute natürliche und zugleich göttliche Kern hinter allen

unterdrückenden gesellschaftlichen Einflüssen, die im Über-Ich ihren Niederschlag gefunden haben und leiblich als Muskelpanzer in Erscheinung (Reich) treten. Selbstverwirklichung wird aufgefaßt als der Prozeß der Befreiung und Realisierung dieses authentischen Wesenskern, des potentiell ganzheitlichen, gesunden (wahren) Selbst. A

Als authentliches, natürliches Selbst ist das individuelle Selbst Bestandteil des kollektiven Selbst und von dessen Kollektivwillen durchdrungen. Deshalb ist die Verwirklichung des individuellen Selbst zugleich auch die Verwirklichung des kollektiven und des transzendenten, universellen Selbst. Die wesentliche Qualität des Selbst ist das Einssein mit der übrigen Schöpfung und nicht das Getrennt-Sein. Getrennt-Sein oder Nicht-identisch-sein gilt als dem entsprechend Entfremdung (der ursprüngliche Sündenfall)

**Die Idee der Spiritualität:** Nach Trevelyan erfaßt die spirituelle Weltsicht die "Einheit allen Lebens", wobei sich hinter den manifestierenden Formen ein "zeitloses Reich absoluten Bewußtseins befindet. Da dessen Göttlichkeit allem innwohne, sei auch "der innere Kern des Menschen (der Geist, das Spirituelle) "ein kleiner Tropfen der göttlichen Quelle." (20 f.) In spiritueller Praxis sei dieser Tropfen zu erfahren und damit die Verbindung zum Allgöttlichen zu bekommen. *Einstimmung* in das Ganze ist das Sine qua non, um das Bewußtsein zu verändern und "immer mehr an den Rythmen des neuen Zyklus teilnehmen" zu können (Spranger, 190). Die Ganzheit erweist sich als "eine mystische Verbundenheit aller Menschen miteinander, als etwas, das Gegensätze vereinige und das *Gefühl* der Trennung zwischen uns Menschen und von der Natur aufhebe (Capra)

- Archetypen des das kollektiven Unbewußten (C.G. Jung), transpersonale Bänder (K. Wilber): Auszug aus Ken Wilber, Psychologia perennis und das Spektrum des Bewußtseins, in: Walsh, Vaughan (Hg) (1987), Psychologie in der Wende (84-87)
- durch Individuation zum »ganzen Menschen« (Psychosynthese)
- Intellekt und Entfremdung aus der Sicht der »Korrespondenztheorie«
- der individuierte, authentische, ganze Mensch, eingebunden in das größere ›Ganze‹ 1933/1934. Literatur: C. G. Jung und A. Weizsäcker, Zwiegespräch (s.o.); C.G. Jung(1934), Vom Werden der Persönlichkeit, GW 17, 202 – 205, (Auszug), Ders. (1934) zur gegenwärtigen Lage der Psychotherapie, GW 190, 190f
- Unterschiede zu Freudschen Theorie des Unbewußten
- Stellung der kritischen Theorie zu Freud und Jungs Psychologie. Adorno (1991), Minima Moralia, 71 - 77
- Verklärung des autoritären Masochismus (Narzissmus) als Ganzheit des individuierten Menschen. Erich Fromm, Studien über Autorität und Familie. Sozialpsychologischer Teil (GA 1, 172 – 187)
- Entfremdung/Verdinglichung aus der Sicht der kritischen Theorie der Gesellschaft

#### **4.6 die Leitvorstellung der Androgynität:**

Der neue Mensch soll anders als der Mensch des vergehenden mechanistischen Zeitalters männliche und weibliche Eigenschaften in sich entwickeln und harmonisch zur Einheit der Gegensätze integrieren können. Die westliche Gesellschaft sei viel zu einseitig männlich und patriarchalisch orientiert gewesen. Das ändere sich im New Age grundlegend. Die Vorherrschaft männlicher Werte wie Konkurrenz, Durchsetzungsvermögen, instrumentelle Rationalität, Orientierung an Herrschaft und Macht etc. werde gebrochen und durch weibliche Werte wie Kooperation, Verständigung, Intuition und Einfühlungsvermögen, Kommunikation auf der Basis der Gleichheit ergänzt, so dass es letztendlich zu einem Gleichgewicht, einer Synthese aus beiden einander ergänzenden Wertorientierungen, zur Einheit der Gegensätze in jedem Menschen und in der Gesellschaft insgesamt kommt. Zur Begründung dieser Leitvorstellung greifen New Age Autoren zumeist auf C.G. Jungs Lehre von den Archetypen

des kollektiven Unbewußten oder auf ostasiatisches (taoistisches, konfuzianistisches) Denken. In C.G. Jungs Lehre findet sich bereits die Vorstellung vom Archetypus des Männlichen und des Weiblichen, der jedem Menschen als eingeborene Struktur innewohnen soll. Mit dieser Vorstellung verbindet sich die Diagnose, dass auf Grund der Enge der gesellschaftlichen Verhältnisse der Archetypus des Weiblichen im Manne und der Archetypus des Männlichen in der Frau verdrängt, unterdrückt und an seiner Entfaltung gehindert sei und es, um zum ganzen, integrierten Menschen zu werden, u.a. darauf ankomme, dass der Mann den Archetypus des Weiblichen und die Frau den des Männlichen in sich entdecken und integriere. Die chinesische Philosophie stellt die noch weiter reichende Vorstellung zweier archetypischer Pole – Yin und Yan - in den Mittelpunkt. Alle Manifestationen des Tao, der stets in Bewegung befindlichen natürlichen Ordnung, entstehen aus dem dynamischen Wechselspiel dieser beiden archetypischen Pole oder kosmischen Prinzipien, die wie die beiden Brennpunkte einer Ellipse entgegengesetze und zugleich zusammengehörige Pole eines einzigen Ganzen sind. Keine Naturerscheinung ist bloß nur Yan oder nur Yin, sondern alle sind Manifestationen eines kontinuierlichen Wechselspiels zwischen den beiden Polen. Die natürliche Ordnung besteht aus einem dynamischen Gleichgewicht zwischen ihnen. Gut ist nicht Yin oder Yan, sondern das Gleichgewicht zwischen beiden, schlecht oder schädlich ist das Ungleichgewicht, die exzessive Dominanz einer der beiden Prinzipien.

Im Rahmen kultureller Werte und Verhaltensweisen kann Yin und Yan nach Capra stehen für:

Yin	Yan
weiblich	männlich
empfänglich	aggressiv
kooperativ	fordernd
erhaltend	aggressiv
kooperativ	wettbewerbsorientiert
intuitiv	instrumentell-zweckrational
nach Synthese strebend	analytisch zerlegend.

Wie C. G. Jung bereits in seiner Lehre, so verknüpft auch das New Age mit dem Rückgriff auf diese archetypische Polarität die Diagnose, dass die westlichen Gesellschaften das Yan gegenüber dem Yin höher bewertet haben. Instrumentelle Rationalität galt mehr als intuitive Weisheit, Wissenschaft mehr als Religion und Mystik, Konkurrenz und Kampf mehr als friedliche Kooperation, Ausbeutung der Natur mehr als ihre Bewahrung, Männlichkeit mehr als Weiblichkeit. Diese Dominanz des Yan, »unterstützt durch das patriarchalische System und ermutigt durch die Vorherrschaft der auf Sinneswahrnehmung beruhenden Kultur«, hat nach Capra »zu einem tiefgreifenden kulturellen Ungleichgewicht geführt, das seinerseits die Wurzel unserer heutigen Krise ist« (36). Es hat auch, was ein Teil dieser Krise ist, zu einer völligen Vereinseitigung im gesellschaftlichen Bild des Mannes und der Frau geführt, das die Frau einseitig als passiv und empfangend und den Mann als aktiv und schöpferisch definiert, um die Frau in einer untergeordneten, dienenden Rolle, der Rolle der Magd des Herrn, zu halten und dem Manne die herrschaftliche Rolle zuzusprechen. Im New Age wird diese Vereinseitigung aufgehoben, indem beide Geschlechter sich auch der anderen Seite ihres Wesens, die Frau sich ihrer Yan- und der Mann sich seiner Yinanteile bewußt werden , sie aufleben lassen und zur Einheit der Gegensätze integrieren.

#### 4.7 Freiheit und Determination im Systembild des Lebens (298 –319)

- Freiheit als Variable im System-Umwelt-Verhältnis: Capra (298f; 319)

- absolute Freiheit« der Verschmelzung. Angst vor dem Verschiedenen
- Die Funktion der Heisenbergschen Deutung der Quantenphysik und des Tao (»Das Tao der Physik«) im New Age

#### **4.8 Kooperation und Konflikt im Systembild des Lebens: Capra 309 – 314**

- Hat die kritische Theorie über ihre Orientierung am Konflikt die Kooperation vergessen? (s. das 11. Kapitel des Kapital, Bd 1 im Abschnitt über »die Produktion des relativen Mehrwerts«)
- systemische Kooperation bei Capra – Selbstauslöschung aus Freiheit (310)
- bewußtlose Integration und Selbstunterstellung (Adorno 1991, MM 307 –310)  
Selbstbestimmte Kooperation wäre das Ende der systemischen.

#### **4.9 Einbruchstellen für Antisemitismus in der New Age Ideologie ( z.B. Jung, Drewermann, Alt, Wolff)**

Heinz Gess (1994) Vom Faschismus zum Neuen Denken. C.G. Jungs Theorie im Wandel der Zeit

Charlotte Kohn-Ley, Ilse Korotin (Hg. 1994), Der feministische »Sündenfall«. Antisemitische Vorurteile in der Frauenbewegung

Micha Brumlik, Die Angst vor dem Vater. Judenfeindliche Tendenzen im Umkreis der neuen sozialen Bewegungen, in: Silbermann, Schoeps (Hg 1986), Antisemitismus nach dem Holocaust



- 
- i E. Fromm 1936, S. 174 f.
  - ii E. Fromm, ibd., S. 176
  - iii E. Fromm, ibd., S. 176
  - iv E. Fromm, ibd., S. 178
  - v J. L. Henderson 1968, S.121
  - vi Henderson, ibd., S. 126
  - vii Henderson, ibd., S. 132
  - viii vgl. Henderson ibd., S. \*
  - ix Henderson, ibd., S. 132 f.
  - x Bhagwan, Stern Nr. 40, 1985, (1985 g), S. 295, 298
  - xi Bhagwan, ibd., S. 297 f.
  - xii Bhagwan, a. a. O., S. 295. Während Bhagwan und Sheela die Oregon-Kommune im nachhinein als faschistisches Konzentrationslager sehen, vergleicht J.A. Elten Poona mit der Napola (der Nationalpolitischen Erziehungsanstalt) im Nationalsozialismus und meint dies nicht als Kritik, sondern durchaus im positiven, akzeptierenden Sinne.
  - xiii Sheela, Stern Nr. 40, 1985 (1985 g), S. 27
  - xiv Bhagwan, a. a. O., S. 295, 294 f.
  - xv W. Pohrt, Ausverkauf – von der Endlösung ihrer Alternative, Pamphlete und Essays, Berlin 1981, S. 24
  - xvi ibd., S. 28 f.
  - xvii M. Weber, Wirtschaft und Gesellschaft, Studienausgabe Bd. 1, Tübingen 1956, S. 38
  - xviii Alle Zitate Bhagwan 1983, S. 90
  - xix ibd., S. 29
  - xx Alle Zitate ibd., S. 122 ff.
  - xxi K. Marx 1844, MEW Erg. Bd. 1, S. 534
  - xxii Bhagwan, a. a. O., S. 140, 139, 140, 113
  - xxiii Beide Zitate Bhagwan 1985 d, S. 9
  - xxiv Bhagwan 1983, S. 113
  - xxv vgl. hierzu auch Langhans im Kapitel 5.2.3.2.3 »Zur These von der notwendigen Verweiblichung der Welt«
  - xxvi Bhagwan, Öffentliches Presseforum mit Bhagwan Shree Rajneesh, in: Die Rajneesh Times, deutsche Ausgabe Nr. 15/1985, (1985 c), S. 6 und 8.
  - xxvii Bhagwan, a.a. O., S. 8