



universität
wien

Diplomarbeit

Titel der Diplomarbeit

„Handlungstheorie als Gesellschaftstheorie aus
sozioökonomischer Perspektive der freudomarxistischen
Tradition“

Verfasser

Mag.(FH) Thomas Andreas Brödl, M.B.A.

angestrebter akademischer Grad

Magister der Philosophie (Mag.phil.)



Wien, im Dezember 2011

Studienkennzahl lt. Studienbuchblatt: A 296

Studienrichtung lt. Studienbuchblatt: Philosophie

Betreuer: Ass.-Prof.Dr. Wolfgang Pircher

Eidesstattliche Erklärung

Ich versichere,

1. dass ich die Diplomarbeit selbstständig verfasst habe, andere als die angegebenen Quellen und Hilfsmittel nicht benutzt und mich auch sonst keiner unerlaubten Hilfen bedient habe,
2. dass ich diese Diplomarbeit bisher weder im In- oder Ausland in irgendeiner Form als Prüfungsarbeit vorgelegt habe,
3. dass dieses Exemplar mit der beurteilten Arbeit übereinstimmt.

Wien, im Dezember 2011

Thomas Brödl

Abbildungsverzeichnis

Abbildung 1: Reine Typen sprachlich vermittelter Interaktion

Abbildung 2: Handlungstypen

Abbildung 3: Religiös-metaphysische Weltbilder nach typischen Inhalten

Inhaltsverzeichnis

1. Einleitung.....	1
1.1. Problemstellung	1
1.2. Zielsetzung und wissenschaftliche Fragestellung	2
1.3. Methodik.....	3
1.4. Aufbau der Arbeit	3
2. Handlungs- und Gesellschaftstheorie interdisziplinär	4
2.1. Vorbemerkungen zum Handlungsbegriff.....	4
2.2. Handlungstheorie interdisziplinär	5
3. Individuum und Gesellschaft in der Freudomarxistischen Tradition.....	10
3.1. Zur Entwicklung von Individuum (Lernfähigkeit) und Gesellschaft (Weltgeist)	10
3.2. Ontogenese als Phylogenese	16
3.3. Sozialdarwinismus und Epigenetik.....	18
4. Marx'sche Gesellschaftstheorie	20
4.1. Einleitung	20
4.2. Zur Entfremdung der Menschen.....	21
4.3. Arbeitswerttheorie	25
4.4. Kritische Würdigung	28
5. Psychoanalyse und Freudomarxismus.....	30
5.1. Einordnung und kritische Würdigung Freuds Psychoanalyse	30
5.2. Freuds Triebtheorie.....	31
5.3. Freudomarxismus: menschliche Natur und Gesellschaft als Antagonismus ..	35
5.4. Fromm: marxistische Sozialpsychologie	39
5.5. Reich: genitale Freiheit und gesellschaftliche Repression	47
5.6. Zwischenbilanz.....	56
6. Habermas: Theorie des kommunikativen Handelns	60
6.1. Zur kritischen Theorie der Frankfurter Schule	60
6.2. Selbstreflexion als Wissenschaft bei Freud.....	62
6.3. Sprechakttheorie und Diskursethik.....	67
6.3. Habermas' Handlungstheorie.....	68
6.4. Habermas' Gesellschaftstheorie	71

6.5. Kritische Würdigung	76
7. Empirische Befunde.....	77
7.1. Einleitung	77
7.2. Sozialphilosophische Bestandsaufnahme	77
7.2.1. Das Individuum in der modernen Leistungs- und Konsumgesellschaft....	77
7.2.2. Urbanisierung als Entfremdung von der Umwelt	80
7.3. Wirtschaft	83
7.3.1. Makroebene: gesellschaftliche Funktion der Wirtschaft (Wirtschaftsethik)	84
7.3.2. Mesoebene: ethische Normen in Unternehmen (Unternehmensethik/CSR).....	90
7.3.3. Mikroebene: Ethik aus Sicht des Individuums (Management-Ethik)	96
7.3.4. Zwischenresümee.....	102
7.4. Politik.....	104
7.5. Werte und Normen.....	108
7.5.1. Religion.....	108
7.5.2. Exkurs: Projekt Weltethos.....	113
8. Conclusio	115
9. Literatur- und Quellenverzeichnis	122
Anhang	131

1. Einleitung

1.1. Problemstellung

Die Frage nach dem Wesenskern des Menschen und der Triebfeder seiner Handlungen ist eine der ältesten und komplexesten innerhalb der Philosophie und besitzt für alle Richtungen der Human- und Sozialwissenschaften hohe Relevanz. Deshalb stellen Modelle einer bestimmten wissenschaftlichen Disziplin meist nur einen Teilaspekt davon dar und bleiben damit immer unvollständig. Daher scheint ein interdisziplinärer Zugang sinnvoll und notwendig zu sein. So stellt Klein (2005a, S.7) fest, dass Handlungstheorie heute interdisziplinär zu behandeln ist. Rothschild (2004, S.10) fordert ebenso Interdisziplinarität im Bereich der Sozialwissenschaften ein; so beschreibt er wie es aus der Kombination von wirtschaftswissenschaftlicher Erkenntnisse und einem breiten kulturphilosophischen, politischen und nicht zuletzt auch soziologischen Verständnis gelungen ist, wirtschaftliche Gesetzmäßigkeiten zu erkennen und daraus politische Handlungsempfehlungen abzuleiten (ebd.). Eine ähnliche Vorgehensweise soll in dieser Arbeit gewählt werden; aus sozialphilosophischer bzw. psychoanalytischer Perspektive des Freudomarxismus sollen aktuelle handlungs- und gesellschaftstheoretische Mechanismen aufgezeigt und etwaige Verbesserungsansätze auf ethischer und normativer Ebene diskutiert werden.

Dazu wird die Frage nach einem etwaigen ursprünglichen, natürlichen (im Sinne eines nicht gesellschaftlich geprägten) Wesen des Menschen aufgegriffen. Auf der Suche nach diesem Wesenskern kann ebenso das Verhältnis von Individuum und Gesellschaft offengelegt und bereits die Grundzüge einer Handlungs- und Gesellschaftstheorie abgeleitet werden. Darauf bauen sowohl Fragen der Ethik als auch der politischen Ökonomie auf, welche in diesem Zusammenhang dargestellt werden sollen. Dabei soll auch auf den etwaigen Einfluss und historischen Wandel von Kultur, Zeitgeist, Menschen- und Weltbild eingegangen und damit eine Brücke zur Empirie geschlagen werden. Daraus ergeben sich die folgenden Fragestellungen als Zielsetzung für diese Arbeit.

1.2. Zielsetzung und wissenschaftliche Fragestellung

Ziel dieser Arbeit ist es das Spannungsverhältnis von Individuum und Gesellschaft, welches sich auch in den Handlungs- und Gesellschaftstheorien darstellt, aus Sicht der Freudomarxismus und dessen Wirkungsbereich zu diskutieren.

Wissenschaftliche Fragestellung:

Wie lässt sich das Spannungsverhältnis zwischen Individuum (Handlungstheorie) und Gesellschaft (Gesellschaftstheorie) aus Sicht der Freudomarxismus beschreiben und inwiefern sind dessen Theorien auch empirisch anwendbar?

Forschungsfragen:

Worauf gründet sich die Tradition des Freudomarxismus, was sind ihre Grundthesen und welchen Einfluss hatte ihre Rezeption auf jüngere Handlungs- und Gesellschaftstheorien?

Welchen Einfluss hat das Handeln des Individuums auf die Gesellschaft und in welcher Weise wird es durch die Gesellschaft beeinflusst?

Existiert eine „reine“ und „gute“, nicht gesellschaftlich oder biologisch geprägte Natur des Menschen?

Inwiefern ist die Vorstellung eines Weltgeistes im geschichtsphilosophischen Sinne Hegels argumentierbar?

Inwiefern lassen sich die im Theorieteil angeführten handlungs- und gesellschaftstheoretischen Modelle auch empirisch beobachten und anwenden?

Welche politischen, ökonomischen und ethischen Modelle stehen in Zusammenhang mit den diskutierten Menschen- und Weltbildern?

Welchen Einfluss haben Religion und Kultur auf Werte und Normen und inwiefern beeinflussen diese das Denken und Handeln durch ihr Weltbild und prägen damit die Gesellschaft?

1.3. Methodik

Zur Beantwortung der Forschungsfragen werden auf Grundlage der bestehenden Standardliteratur und Sammelbänden zu soziologischen und psychologischen Handlungs- bzw. Gesellschaftstheorien (Joas/Knöbl, Münch, Lenk, Lorenzer, Görlich), Primärtexte von Marx, Freud, Habermas und dazugehörige Sekundärquellen im Theorieteil einfließen, welche im empirischen Teil durch sozioökonomische Kennzahlen ergänzt werden.

1.4. Aufbau der Arbeit

Im ersten Kapitel werden einleitend Problemstellung, Zielsetzung, Methodik und Aufbau der Arbeit erläutert.

Im zweiten Kapitel wird eine kompakte Einführung in das interdisziplinäre Feld der Handlungs- und Gesellschaftstheorien gegeben. Hierbei wird der Schwerpunkt insbesondere auf die für die Arbeit relevanten Modelle aus der Philosophie, Soziologie und Psychologie gelegt.

In Kapitel 3 wird mit Rückbezug auf Hegels Geschichtsphilosophie die Dialektik zwischen Individuum und Gesellschaft aus Sicht des Freudomarxismus dargestellt, um die Grundlage der zentralen Thesen der Marx'schen Gesellschaftstheorie (Kapitel 4) und Freuds Triebtheorie und ihre Bedeutung für Handlungs- und Gesellschaftstheorie (Kapitel 5) zu schaffen. Im sechsten Kapitel wird einleitend auf die Wirkung der Freudomarxistischen Tradition auf die Kritische Theorie der Frankfurter Schule eingegangen, bevor dann Habermas' *Theorie des kommunikativen Handelns*, die daraus hervorgegangen ist, in Rückbezug auf die bisher dargelegten Modelle hin diskutiert wird.

Die im Theorieteil gewonnenen Erkenntnisse sollen dann im empirischen Teil (Kapitel 7) als Erklärungsmodelle für aktuelle gesellschaftliche, politische, wirtschaftliche und soziale Entwicklungen dienen bzw. den Grad ihrer praktischen Relevanz abbilden. Abschließend werden die vorgestellten Handlungs- und Gesellschaftstheorien und deren aktueller, praktischer Bezug für die moderne Gesellschaft dargestellt.

2. Handlungs- und Gesellschaftstheorie interdisziplinär

2.1. Vorbemerkungen zum Handlungsbegriff

Da in der Antike die heutigen wissenschaftlichen Disziplinen, die für die Untersuchung menschlichen Handelns relevant sind, nicht existierten (wenn gleich sich diese u.a. daraus entwickelten), wurden dort noch sämtliche, ineinander verwobene Aspekte menschlichen Handelns innerhalb der Philosophie behandelt; so befassten sich bereits allen voran Platon und Aristoteles mit den noch heute aktuellen Fragen rund um das menschliche Handeln, wie der Begrifflichkeit des Handelns an sich (philosophische Handlungstheorie), des guten und tugendhaften Handelns und Lebens (Moralphilosophie), der Frage des Wesens des Menschen (Anthropologie), der Konstitution des Gemeinwesens (politische Theorie) und ihren Auswirkungen (Soziologie), sowie den Triebfedern des Handelns (Psychologie bzw. Naturwissenschaft). Da diese Ausführungen als die Grundlagen aller anderen weiterführenden Traditionen gelten, sollen diese nun auch einleitend kompakt dargestellt werden.

Aristoteles (1994, S.47ff) definiert den Mensch als „zoon politikon“, welches als soziales Wesen nicht als von der Gemeinschaft (Staat) getrenntes Individuum gedacht werden kann (wie beispielsweise im Liberalismus) und sich von den Tieren durch die Sprache (als Vernunft begabtes Wesen) unterscheidet. Handeln bezeichnet er als freiwillig, wenn der Handelnde sie bestimmen kann und als tugendhaft, wenn ihr ein Prozess der Überlegung vorangeht (ebd.). Handeln ist für Aristoteles immer zielgerichtet (teleologisch), jedoch muss es ein Endziel geben, das nicht Mittel zu anderem Ziel ist, da es sonst zu einem infinitem Regress käme; Glückseligkeit als summum bonum bildet dieses höchste Ziel, das um seiner selbst Willen erstrebenswert ist und durch „Gut-Leben“ und „sich-gut-verhalten“ erreicht werden kann (Schwaabe 2007a, S.56f / Pauer-Studer 2007, S. 63).

Das Gute für den Menschen machen viele Aristoteles Interpreten am „biologisch determinierten Telos“ fest, also „in der Erfüllung seiner Funktion“ - jenen individuellen Fähig- und Fertigkeiten, die jedem Menschen eingeboren sind und deren Potential dieser zur Erreichung von Glückseligkeit auszuschöpfen hat

(Pauer-Studer 2007, S. 62). Die weiter verbreitete Aristoteles-Rezeption spricht sich gegen einen funktionalistischen Biologismus aus und nimmt als allen Menschen gleichermaßen eigentümliche Leistung die Ausübung der Vernunft an; das Glück liegt also in der „tugendgemäßen Tätigkeit der Seele“, die durch ständige Reflexion bestimmt wird (Pauer-Studer 2007, S. 63). Die Aufgabe des Staates als politische Gemeinschaft (polis) ist es nach Aristoteles den Menschen das gute und gerechte Leben zum Wohle der Seele (Glück) zu ermöglichen, also jedem individuellen Potential zur Entfaltung zu verhelfen (Schwaabe 2007a, S.67).

2.2. Handlungstheorie interdisziplinär

Grundsätzlich werden ökonomische, soziologische, psychologische, anthropologische, naturwissenschaftliche und philosophische Handlungstheorien unterschieden. Dementsprechend spezifisch und vielschichtig stellen sich die Theorien dieser Disziplinen dar und können die interdisziplinär angelegten und verflochtenen Handlungen aufgrund der Einseitigkeit ihrer Methoden niemals vollständig erfassen, leisten jedoch ihrerseits durch den Fokus auf bestimmte (unter Vernachlässigung vieler anderer) Phänomene einen wichtigen Beitrag zum Verständnis aller Disziplinen; dennoch scheint eine interfakultative Handlungstheorie in weiter Ferne (Lenk 1981, S.8f). Ähnlich spricht Etzrodt (2003, S.308) aufgrund der Vielschichtigkeit menschlicher Motive den Handlungstheorien aller Forschungsrichtungen ihre Berechtigung zu, die abhängig vom jeweiligen Untersuchungsgegenstand zur Anwendung kommen sollten.

Jedenfalls kommt den philosophischen Handlungstheorien eine Sonderstellung zu, da diese nicht die Handlungsursachen (Triebfeder) im Detail betrachten (was jedoch in der Antike durchaus noch behandelt wurde), sondern diese als gegeben voraussetzen und das Hauptaugenmerk auf formale Voraussetzungen (wie Freiwilligkeit), Kausalitäten (Wirkungszusammenhänge) und Folgen (wie Verantwortung) von Handlungen legen. Denn um Handlungen wissenschaftlich zu beschreiben, ist es nötig dies in Sätzen mit einer bestimmten logischen Struktur zu tun; die Handlungslogik bzw. die formale Handlungstheorie versucht demnach Handlungsaussagen in Axiomensystemen formalisiert abzubilden (Lenk 1980,

S.15f). Inhaltlich-empirisches Wissen bleibt dabei weitgehend unberücksichtigt – vielmehr wird eine formale Klammer für Handlungstheorien aller Disziplinen gebildet (Lenk 1980, S.20). Davon grenzt Lenk (1978, S.7) die philosophischen Handlungserklärungen ab, wie etwa Fragen der Ethik, Willensproblematik und Steuerung menschlicher Handlungen.

Die Anfänge der philosophischen Handlungstheorien gehen auf die Antike zurück und befassen sich vorwiegend mit der Frage, was überhaupt als Handlung zu verstehen ist und welchen Ursachen diesen zugrunde liegen. Die moderne, analytische Handlungstheorie greift methodisch auf die Logik und Sprachphilosophie („linguistic turn“ / Wittgensteins „Sprachspiele“) zurück, um den Handlungsbegriff zu definieren und Fragen wie Absicht, Verantwortung, Bewusstheit oder Unterlassung zu klären.

Die psychologischen Handlungstheorien teilen sich in die des Behaviorismus (naturalistisch-positivistisch) und in die kognitive Introspektionspsychologie (Lenk 1981, S.4). Kognitive Verhaltens- und Motivationstheorien führen die Attraktivität von Handlungsergebnissen auf das Produkt von Wahrscheinlichkeitserwartung und subjektiven Prioritätswerten zurück, wie beispielsweise Atkinsons Risiko-Wahl-Modell (Lenk 1981, S.6). Auch die Attributionstheorie und Konstrukte wie Wahrnehmung, Gedächtnis, Motivation werden hierzu gezählt. Die Verhaltensforschung als Teilgebiet der Naturwissenschaft (Biologie) hat trotz der oft nicht ganz zulässigen Analogiebildung von tierischem auf menschliches Handeln einen wichtigen Beitrag zur Handlungstheorie geleistet und den evolutionstheoretischen, kulturhistorischen Einfluss auf menschliches Handeln dargelegt, wie etwa durch Lerntheorien, Konditionierung oder das Stimulus-Response-Modell (Lenk 1981, S.1f). Dennoch können Soziobiologie oder Neurologie lediglich die physiologischen Vorgänge, die Handlungen vor- bzw. nachgeschaltet sind untersuchen, denn sie haben die soziokulturellen und kulturhistorischen Entwicklungen und die Bedeutung von Situationen vernachlässigt (Lenk 1980, S.10).

Diese beiden hier dargelegten psychologischen Komponenten bieten zweierlei Anknüpfungspunkte zu den im Folgenden diskutierten ökonomischen und soziologischen Handlungstheorien; kognitive Motivationstheorien bilden den Kern

der ökonomischen Modelle und die Sozialpsychologie stellt einen eigenen Teilbereich innerhalb der Soziologie dar. Zu letzterer zählt die psychoanalytische Sozialpsychologie und die Tradition des Freudomarxismus, die Einfluss auf die Soziologie der Frankfurter Schule und ihre Kritische Theorie hatte und die als Grundlage dieser Arbeit dienen soll. Diese nimmt (wie sämtliche Handlungstheorien der europäischen Soziologie) soziale Ordnung als vorläufiges Ergebnis permanenter Verhandlungen an, während die amerikanische Tradition die Gesellschaftsstruktur als gegeben und kaum veränderbar ansieht (Münch 2007, S.13). In dieser Diskrepanz im Selbstverständnis der Soziologie als Wissenschaft liegt auch der Positivismusstreit begründet.

Etzrodt (2003, S.306f) stellt die komplexe Verflechtung zwischen ökonomischen und soziologischen (strukturell-funktional) Theorien in Form des Nutzen als Handlungserklärung heraus; so versucht auch der homo sociologicus, ähnlich dem homo oeconomicus, negative Sanktionen der Gesellschaft zu reduzieren. Dennoch verhält sich ersterer hinsichtlich zweckrationaler Nutzenmaximierung nicht immer ökonomisch oder optimal; das situationsspezifische Verhalten ist demnach vielschichtiger gestaltet (Straub/Werbik 1999, S.14). Die empirische Kritik am rationalistischen Modell des homo oeconomicus kann sowohl seitens der Soziologie, wie auch der Psychologie ausgemacht werden (Straub/Werbik 1999, S.8).

Während die (Eigen-)Nutzenmaximierung den Kern der ökonomischen Handlungstheorien (Spieltheorie, Rational Choice, Tauschtheorie) darstellt und das Resultat der Handlung im zentralen Erkenntnisinteresse steht, kann dies bei den soziologischen Theorien nicht verallgemeinert werden. Denn diese unterscheiden sich maßgeblich voneinander; einerseits vom Ausgangspunkt der Analyse des Individuums (Methodologischer Individualismus in der Phänomenologischen Soziologie bzw. Mensch als sozialen Wesen innerhalb einer Gruppe im Symbolischen Interaktionismus und der strukturell-funktionalen Theorie) und andererseits durch den dem Individuum zugesprochenen Handlungsspielraum (Etzrodt 2003, S.301ff). Das zentrale Erklärungsproblem soziologischer Theorien bildet die Vereinbarkeit von einer freien (nutzenorientierten) und kulturell bestimmten (sozialisierten)

Handlungsentscheidung, welche die ökonomischen Theorien völlig ausblenden (ebd.).

Soziologische Handlungstheorien verstehen Gesellschaft als äußere Bedingung bzw. Aggregation von Handlungen und vernachlässigen ihren eigenständigen Charakter. Die Unterscheidung von Handlungs- und Gesellschaftstheorien ist meist willkürlich und schwer zu treffen, erfolgt zumeist jedoch nach dem primären Fokus des Erkenntnisinteresses (Münch 2007, S.10). Beiträge der Handlungstheorie können demnach auch Erkenntnisse für die Gesellschaftstheorie bieten und vice versa. Diese Reziprozität ist im Freudomarxismus besonders ausgeprägt, da hierbei versucht wird Freuds psychoanalytische Triebtheorie und Marx' Gesellschaftstheorie einer Synthese zuzuführen. Die Zuordnung dieser beiden Theorien innerhalb der Sozialwissenschaften soll durch die folgende Darstellung vorgenommen werden.

Münch (2007, S.11f) nimmt folgende Gliederung der soziologischen Handlungstheorien vor:

- Handlung als Nutzenmaximierung und Interaktion als Austausch (Verhaltenstheorie, Austauschtheorie, Sozialtheorie / Rational Choice)
- Handlung als Zielverwirklichung und Interaktion als Konflikt (Verhandlungstheorie, Konflikttheorie)
- Handlung als Reproduktion von Strukturen der Lebenswelt und Interaktion als Erzeugung einer intersubjektiv geteilten Welt (Phänomenologie, Ethnomethodologie, Subkulturforschung)
- Handeln als Sinnkonstruktion und Interaktion als Kommunikationsvorgang (Interaktionismus: Blumer, Goffman)
- Handeln als Konstruktion von moralischem Sinn und Interaktion als Herausbildung von gemeinsamen Maßstäben der Gerechtigkeit (Kognitivistische Sozialpsychologie)

Dem letzten Punkt ist auch die psychoanalytische Sozialpsychologie innerhalb der Soziologie zuzurechnen. Die Marx'sche Gesellschaftstheorie findet sich in einigen groben Zügen bei Habermas wieder und wird in dieser Arbeit in Zusammenhang

mit der Theorie des kommunikativen Handelns betrachtet. Diese bildet eine der vier wesentlichen Traditionen der soziologischen Gesellschaftstheorien (nach Münch 2004, S.13f):

- Funktionalismus und Systemtheorie als Bindeglied von Merton, Parson und Luhmann
- Die Tradition des Marxismus und sein Einfluss auf die Frankfurter Schule und Habermas' Theorie des kommunikativen Handelns
- Konflikttheorien
- Das Erbe des Strukturalismus als Grundlage der französischen soziologischen Gesellschaftstheorien von Levi-Strauss über Foucault bis zu Bourdieu und Touraine.

Gemeinsam ist den soziologischen Handlungstheorien jedenfalls die Verknüpfung von Handeln und Sozialorientierung (wie schon bei Aristoteles) – Handeln ist damit meist soziales Handeln im Sinne Max Webers, also seinem Sinn nach auf das Verhalten anderer bezogen (Lenk 1977, S.8). Diese Sinndeutung hängt von Normen, Werten, Kultur, Ideologien ab und ist daher auch in diesem (auch historischen) Kontext von der Soziologie zu betrachten (ebd.).

Die in dieser Arbeit behandelten Theorien sind dem angeführten Schema zu Folge eine Verschränkung psychoanalytischer (sozialpsychologischer) Handlungstheorie und der sozialphilosophischen Gesellschaftstheorie von Marx, die beide in weiterer Folge die Frankfurter Schule und insbesondere Habermas' *Theorie des kommunikativen Handelns* geprägt haben.

Diese Zusammenhänge sollen nun in den Kapiteln 3-6 dargelegt werden. Einleitend wird dazu auf Hegels Geschichtsphilosophie eingegangen, da diese für Marx, Freud und die Frankfurter Schule nachwirkte und von hoher Bedeutung für deren Theoriebildung war.

3. Individuum und Gesellschaft in der Freudomarxistischen Tradition

In diesem Kapitel wird einleitend auf das Verhältnis von Individuum und Gesellschaft aus Sicht der Freudomarxistischen Tradition, die auf dem deutschen Idealismus (insbesondere Hegel) aufbaute und die kritische Theorie begründete, dargelegt. Hierbei wird Hegels Geschichtsphilosophie und deren zentrale These eines evolutionären Weltgeistes diskutiert und damit die Grundlage für die Erläuterung der Marx'schen Gesellschaftstheorie in Kapitel 4 gelegt. Da hierzu auch Darwins Evolutionstheorie als Ausgangspunkt einer naturrechtlichen Argumentation („Sozialdarwinismus“) entscheidend ist, wird auch diese behandelt.

3.1. Zur Entwicklung von Individuum (Lernfähigkeit) und Gesellschaft (Weltgeist)

Dieser Abschnitt behandelt die Frage, inwiefern eine Evolution (Weiterentwicklung), die auf biologischer Ebene zu beobachten ist, auch auf die Menschheitsgeschichte bzw. die Vernunft umzulegen ist. Die dem Menschen als vernunftbegabtes Wesen immanente, potentiell unbegrenzte Lernfähigkeit als Erweiterung des Dispositionssystem für Denken und Handeln scheint dafür zu sprechen. Der empirische Befund der geschichtlichen Entwicklung (Technologisierung und Kapitalisierung als Entfremdung von Natur und sich selbst im Sinne Marx' und der Wissenschaft als Verdinglichung der Welt im Sinne der kritischen Theorie) spricht dagegen. Ist die Entwicklung des Individuums als partielle Entwicklung des Kollektivs Menschheit zu betrachten und vice versa? Auch in dieser Fragestellung zeigt sich die Bedeutung der Reziprozität von Individuum und Gesellschaft für das Handeln – wenn gleich auf einer schwer fassbaren, mehr metaphysischen Ebene. So verweist auch Kant (1974, S.11) in der Vorrede zur Kritik der reinen Vernunft auf die Metaphysik zur Klärung von Fragen, die über die begrenzte menschliche Vernunft hinausgehen: „Die menschliche Vernunft hat das besondere Schicksal in einer Gattung ihrer Erkenntnisse: dass sie durch Fragen belästigt wird, die sie nicht abweisen kann; denn sie sind ihr durch die Natur der Vernunft selbst aufgegeben, die sie aber auch nicht beantworten kann; denn sie übersteigen alles Vermögen der

menschlichen Vernunft. [...] Der Kampfplatz dieser endlosen Streitigkeiten heißt nun Metaphysik.“

Jedenfalls scheint die treibende Kraft der Geschichte die Dialektik der sich auflösenden Widersprüche zu sein, welche zwangsläufig durch diese Trennung von Denken und Wirklichkeit, sowie durch unterschiedliche Werte und Normen entsteht. Denn das menschliche Urbedürfnis die Welt und ihren Sinn zu verstehen und die Fähigkeit Fragen zu formulieren bildet demnach die Triebfeder für das Bestreben neue Theorien und Modelle über die Wirklichkeit zu finden. Die Auflösung der Widersprüche zwischen Theorien und Tatsachen ist die Hauptaufgabe bei der Suche nach dem Sinn der Welt; das Wissen entwickelt sich demnach evolutionär, indem interne Widersprüche zwischen Theorien und externe zwischen Theorien und Tatsachen aufgelöst werden (Münch 2008, S.111). Durch die Etablierung von Normen- und Wertesystemen kann der Mensch Ideale definieren, die häufig in Widerspruch zueinander und zur Wirklichkeit stehen. In diesem Prozess wird nicht nur das Wissen der Welt angepasst, sondern auch die Welt den Normen- und Wertesystemen; so greift der Mensch durch sein Handeln in die Welt ein und konstruiert Sinn (Münch 2008, S.112f).

Dieser dialektische Prozess beschreibt nach Hegel die Menschheitsgeschichte als eine stufenweise Weiterentwicklung, die sich vor allem im Grad ihrer Freiheit zeigt (Gessmann 1999, S.132f). Hegel sieht den Fortschritt als durch die Gesamtheit der Einzelinteressen verwirklicht, also als einen nicht planbaren übergeordneten Weltgeist beobachtbar: „Die Weltgeschichte stellt, wie früher bestimmt worden ist, die Entwicklung des Bewußtseins, des Geistes von seiner Freiheit, und der von solchem Bewußtsein hervorgebrachten Verwirklichung dar. Die Entwicklung führt es mit sich, daß sie ein Stufengang, eine Reihe weiterer Bestimmungen der Freiheit ist, welche durch den Begriff der Sache hervorgehen.“ (Hegel 1971, S.101)

Genau dies wollte der Marxismus nicht dem Zufall überlassen, sondern selbst in die Hand nehmen und planbar machen. Das kollektive Bewusstsein wird durch Ereignisse der Geschichte auf eine höhere Erkenntnisstufe erhoben; daher muss man an die Geschichte und auch den Staat mit der Frage herantreten, wie

geschichtliche Entwicklung erkannt werden kann und nicht wie sie sein soll (Gessmann 1999, S.135f).

Marx führt also Hegels Auffassung eines Weltgeists weiter; die Geschichte folgt einem dialektischen Prozess von der Einheit der Menschen über die Entfremdung voneinander und von der Natur hin zu einer Synthese auf einer neuen Ebene, wobei erstes und letztes durch den Kommunismus bewerkstelligt werden (Münch 2008, S.116). Die Annahme einer vernünftigen Logik im ökonomischen Prozess impliziert jedoch in keiner Weise ein höheres Ziel als Endzustand und gleicht Hegels unzulässigem Schluss (Münch 2008, S.126).

Ähnlich beschreibt auch Schwaabe (2007, S.74) die Marxsche Hegel-Auslegung: „Hegel hatte in seiner Phänomenologie eine Geschichte des Bewusstseins und seiner Bildung bzw. Entfaltung geschrieben. An acht 'Gestalten' des Bewusstseins zeigt er, wie diese je in sich beschränkt sind und aus sich heraus weiterrücken, bis das ‚absolute Wissen‘ erreicht wird. Die Dialektik erscheint dabei als die Bewegungsform des Bewusstseins. Es ist ein Weg, auf dem sich der Geist – vom subjektiven über den objektiven zum absoluten Geist – selbst erkennt. Dieser Entwicklungsprozess ist durch Konflikte bzw. Widersprüche gekennzeichnet, und dies nun ist jener dialektische Prozess, den Marx ‚übernehmen‘ wird: Jeder positiven Setzung bzw. These steht eine Negation bzw. Antithese gegenüber. Dieser Widerspruch strebt nach seiner Auflösung in der Synthese, der Negation der Negation. Diese dialektische Bewegung wird von Marx nun nicht auf das Bewusstsein bezogen, sondern auf den sozioökonomischen Prozess – weil die Wirklichkeit materialistisch nicht als etwas Geistiges aufgefasst wird. Die Arbeit und ihre Entwicklung treiben den geschichtlichen Veränderungsprozess voran (...). Der Befreiungsprozess ist nicht mehr ein geistiger, sondern ein politisch-ökonomischer.“

Kant sieht ebenso einen nicht planbaren teleologischen Prozess der Menschheitsentwicklung in Form der Naturabsicht (und nicht in der Geschichte liegend) verwirklicht. So sieht Kant (1964, S.34) trotz dem „widersinnigen Gang menschlicher Dinge“ geprägt von „Torheit, kindischer Eitelkeit, oft auch aus kindischer Boshaftigkeit und Zerstörungssucht“ die Gattung Mensch als Ganzes von der Naturabsicht geleitet. Die Natur möchte, dass jedes Wesen seine

Bestimmung erreicht und sich alle Anlagen seiner Natur zweckmäßig entwickeln, was dem Individuum nicht möglich ist, sondern nur der Menschheit als Ganzes. So entwickelt sich diese von Generation zu Generation in Form von Kultur (Kant 1964, S.46ff). Die Überwindung von Krieg durch Errichtung einer föderalen, republikanischen Gesellschaft zählt ebenso zu der Naturabsicht: „Sie bedient sich zweier Mittel, um Völker von der Vermischung abzuhalten und sie abzusondern, der Verschiedenheit der Sprachen und der Religionen, die zwar den Hang zum wechselseitigen Hasse und Vorwand zum Kriege bei sich führt, aber doch bei anwachsender Kultur und der allmählichen Annäherung der Menschen zu größerer Einstimmung in Prinzipien zum Einverständnis in einem Frieden leitet, der nicht wie jener Despotismus (auf dem Kirchhofe der Freiheit) durch Schwächung aller Kräfte, sondern durch ihr Gleichgewicht im lebhaftesten Wettstreit derselben hervorgebracht und gesichert wird. 3. So wie die Natur weislich die Völker trennt, welche der Wille jedes Staats und zwar selbst nach Gründen des Völkerrechts gern unter sich durch List oder Gewalt vereinigen möchte: so vereinigt sie auch andererseits Völker, die der Krieg nicht würde gesichert haben, durch den wechselseitigen Eigennutz. Es ist der Handelsgeist, der mit dem Kriege nicht zusammen bestehen kann, und der früher und später sich jedes Volks bemächtigt.“ (Kant 1984, S.32f)

Dennoch kann nach Kant die Diskrepanz zwischen der geschichtlichen Entwicklung (normative Aussagen) und ihrer moralischen Bewertung (moralische Aussagen) nicht vollständig überbrückt werden (Münch 2004, S.284). Ein rationaler Diskurs über historische Entwicklung führt zu einer Korrektur der Entwicklung der Werte und Normen und damit ist eine moralische Bewertung der Geschichte zwar ein kritisches Korrektiv, jedoch kein Resultat der Geschichte oder etwas Konvergentes. Denn „die Geschichte hat nur dann Sinn, wenn wir niemals aufhören, ihre Entwicklung nach moralischen Maßstäben zu korrigieren; es gibt jedoch in der tatsächlichen geschichtlichen Entwicklung selbst keinen immanenten Sinn“ (Münch 2004, S.284).

Die *kritische Theorie* der Frankfurter Schule hinterfragte den Aufklärungsgedanken des deutschen Idealismus und konstatiert eine Verdinglichung der Welt durch die objektivierende Wissenschaft; es kommt damit, anstatt einer ständigen Weiterentwicklung der Vernunft nach Hegel, zu einer Entfremdung des Menschen

von der Natur und der Welt. Die von Marx und Hegel geforderte Wiedervereinigung von Vernunft und Realität ist nicht möglich, da sie nur diese Verdinglichung weiter vorantreibt (Münch 2004, S.290).

Nach Joas/Knöbl (2004, S.315) verwirft auch Habermas die bei Marx und Hegel nicht begründete Idee, „dass die Geschichte als ein Prozeß der Bildung der Menschengattung insgesamt zu verstehen sei“ und sie ziehen folgendes Resümee: „Die Vorstellung, wonach die späteren Generationen in ihrer Gesamtheit immer schon auf den Schultern der vorhergehenden stehen können und eine dementsprechend bruchlose Weiterentwicklung der Menschheit zu erwarten sei, ist eine durch nichts gerechtfertigte Idealisierung. Es ist schlicht nicht so, daß das Wissen der Vorfahren einfach an alle Nachfahren übergeben wird, daß die Nachgeborenen lediglich auf dem aufzubauen bräuchten, was die Alvorderen wußten und fest und unverrückbar etabliert haben. Vielmehr muß man davon auszugehen, daß es zunächst einmal nur Individuen sind, die lernen, und eben auch Individuen, welche (im Kontext etwa der Familie) die Erfahrungen der Vorfahren übernehmen oder vielleicht auch zurückweisen: die Menschen haben also immer einen neuen Anfang zu machen, sie kommen ‚unwissend‘ auf die Welt und haben sich ein je eigenes Wissen erst anzueigenen.“

Sozialer Wandel sei demnach nicht durch Lernprozesse der Gattung Mensch zu erklären; denn das kollektive Lernen von Gruppen oder Gesellschaften ist eine situationsbedingte Kombination individueller Lernprozesse (Joas/Knöbl 2004, S.316).

Bezeichnet man jedoch die Summe dieser individuellen Lernprozesse (begleitet beispielsweise durch öffentlichen Diskurs) als Zeitgeist, der sich in einem Wertewandel niederschlägt und durch die Sozialisierung kommender Generationen prägend auf deren Werte und Normen (damit Handeln) auswirkt, scheint eine kollektive gesellschaftliche Instanz erkennbar. Jedoch nicht als Produkt einer metaphysischen Instanz wie ein sich evolutionär weiterentwickelnder Weltgeist im Sinne Hegels. So scheint das ansozialisierte Weltbild (Werte und Normen) maßgeblich dafür entscheidend, was als moralisches Handeln angesehen wird. Handeln wird demnach stark kulturell (bzw. sozial, sprachlich, geschichtlich) geprägt sein, sich somit sehr spezifisch in der

Gesellschaft manifestieren und zu unterschiedlichen Modellen des Zusammenlebens in der Gesellschaft führen. Rawls liberale Leitfrage greift in diesem Sinne die Problematik der Vereinbarkeit einer gerechten Gesellschaft und unterschiedlichen moralischen und religiösen Auffassungen auf: „Wie kann eine gerechte und stabile Gesellschaft von freien und gleichen Bürgern dauerhaft bestehen, wenn diese durch ihre vernünftigen religiösen, philosophischen und moralischen Lehren voneinander getrennt sind?“ (Rawls 2004, S.35). Die Antwort auf diese Frage sieht Rawls im „common sense“, nach Schwaabe (2007b, S.173): „das Ethos einer liberalen Demokratie“, der Gerechtigkeitssinn der Bürger. Doch solange die Bürger nicht in der Lage sind einen moralischen Gesichtspunkt einzunehmen, der ihrer verschiedenen Weltbildern vorausgeht, ist dieser „common sense“ nach Habermas nicht möglich (Schwaabe 2007b, S.173ff).

Ein möglicher Ausweg aus diesem Spannungsfeld wird später anhand von Habermas' Diskursethik und Kungs Projekt Weltethos (als Weiterführung von Kants weltbürgerlicher Absicht) diskutiert. Auch eine psychoanalytische Triebfeder für die rationale Durchdringung der Welt wird im Folgenden vorgestellt.

Der Einfluss von Darwins Evolutionstheorie auf den deutschen Idealismus ist unübersehbar. Die Rezeption durch Freud und Habermas wird nun dargestellt.

3.2. Ontogenese als Phylogenese

Eine Konstante, die sich von Marx über Freud bis Habermas durchhält, ist die Similarität von Ontogenese und Phylogenese, der Entwicklung des Individuums und der Menschheitsgeschichte. Was Marx auf Grundlage von ökonomischen Prozessen darstellte, zeigt Freud aus der Subjekt-Analyse heraus, nämlich die Widersprüchlichkeit von Gesellschaft und Kultur im Individuum selbst. Beide Konzepte sehen Gesellschaft und Kultur als unlösbar an die Natur geknüpft an, unterscheiden sich jedoch durch ihre Deutung der menschlichen Entwicklungsgeschichte: Marx sieht diese an den Mechanismus der gesellschaftlichen Arbeit geknüpft, während Freud diese an eine vorgeschichtliche, evolutionäre, libidinöse, objektive Triebdynamik gebunden sieht, welche auch auf das Gattungssubjekt durchgreift. Damit hat Freuds phylogenetische Kulturtheorie wesentliche Elemente des naturwissenschaftlichen Evolutionsgedanken aufgenommen: „Vor allem in der phylogenetischen Kulturtheorie werden wesentliche Elemente des naturwissenschaftlichen Evolutionsgedanken aufgenommen (...), dem zufolge die Ontogenese eine verkürzte und sekundär veränderte Wiederholung der Phylogenese darstellt.“ (Görlich 1980, S.22f). Auch Habermas ortet eine Parallelität zwischen Evolution (Weiterentwicklung der Gattung) bzw. Phylogenese und Entwicklungspsychologie (moralische und kognitive Weiterentwicklung der Individuen) bzw. Ontogenese, dessen Prozesse jedoch nicht kausal-analytisch ergründet, sondern lediglich rekonstruiert werden können (Joas/Knöbl 2004, S.316f).

„Über die Mechanismen, also die kausalen Ursachen, die zu jeweils neuen Stufen geführt haben, läßt sich jedoch kaum etwas sagen. [...] Die Evolutionstheorie bezieht sich weder auf das Ganze der Geschichte noch auf einzelne geschichtliche Vorgänge, soweit diese als historische, nämlich erzählbare Ereignisfolgen vorgestellt werden. Vielmehr tritt das historische Material unter Bestimmung der sozialen Evolution. Diese ist kein Makroprozeß, der sich an einem Gattungssubjekt vollzieht. Träger der Evolution sind die Gesellschaft und die ihr integrierten Handlungssubjekte zumal. Ablesen läßt sich die Evolution an einem rational nachzukonstruierenden Muster einer Hierarchie von immer umfassenderen Strukturen. Wenn wir diese Strukturen von den Vorgängen

trennen, mit denen die empirischen Substrate sich verändern, brauchen wir zudem weder Einsinnigkeit noch Kontinuität, noch Notwendigkeit oder Irreversibilität des Geschichtsverlaufs zu unterstellen.“ (Habermas 1982, S.247f).

Bei Habermas sind also die Gesellschaft und ihre Gattungssubjekte (soziale Evolution) Träger der Evolution und nicht die Geschichte wie bei Hegel.

Lernen (also die Erweiterung des Dispositionssystems und Motivationshorizonts unter Verwerfung bestehender Dispositionen) ist jedoch keineswegs auf den Menschen beschränkt; auch die Natur folgt demselben Lernprinzip: Artenselektion unter Beibehaltung und Ausbau bewährten Arten. Darwins Evolutionstheorie steht insofern weniger im Gegensatz zur Position der Freudomarxistischen Tradition, als aufgrund der unter falschen Prämissen abgeleitete Rechtfertigung des kapitalistischen Gesellschaftssystems und dem „survival of the fittest“ angenommen werden könnte. Daher soll nun kurz auf das naturalistische Menschenbild Darwins klärend eingegangen werden.

3.3. Sozialdarwinismus und Epigenetik

Darwin wurde von den Materialisten und auch von Marx selbst hoch geschätzt, obwohl seine Theorien als Legitimierung des Menschenbilds des homo oeconomicus (und der kapitalistischen bzw. neoliberalen Gesellschaft) herangezogen wurden. Auch Bestrebungen zur Generierung einer „reinen Rasse“ wie beispielsweise im Nationalsozialismus müssen hinsichtlich Darwins Rezeption genannt werden.

Darwin bettet den Menschen in seine Evolutionstheorie ein; so sind dessen geistige und seelische Fähigkeiten einer ständigen Weiterentwicklung inbegriffen und Emotionen wie Zuneigung, Aggression, Furcht etc. wie bei Tieren auf die natürliche Auslese zurückzuführen (Wuketits 2005, S.75). Demnach wird die Evolution auch die Tugenden im Menschen befördern und immer mehr zum Vorschein bringen (Wuketits 2005, S.90). Darwin prägte ein naturalistisches Welt- und Menschenbild, das alle Phänomene kausal und empirisch erklärt, keine Metaphysik kennt und damit im Gegensatz zum idealistischen Menschenbild steht. Geist und Sprache sind demnach als evolutionär gewachsen und immer in Bezug auf die physiologische Entwicklung zu sehen; die Vorstellung eines reinen menschlichen Geistes (nach Locke) ohne angeborene Verhaltensdispositionen scheint daher nicht haltbar. Jeder Mensch trägt damit auch die Bürde seiner Gattung (Wuketits 2005, S.98f). Dies entspricht im Wesentlichen auch dem Ansatz in Freuds Kultur- und Triebtheorie.

Jedoch lässt sich Darwins Menschenbild nicht in der Weise auslegen, wie dies heute im Sozialdarwinismus verstanden wird; nach Darwin begründet die natürliche Auslese nicht das „Überleben des Stärkeren“ und den Wettbewerb, sondern vielmehr die Weiterentwicklung der sozialen Instinkte zum Besten des Ganzen, in dem der Mensch das Glück seiner Mitmenschen berücksichtigt und sein Wohlfühlen durch Erfahrung verfeinert (Wuketits 2005, S.90f). Darwin geht von einer evolutionären, also aus der Naturanlage heraus entwickelten, Ethik aus. Moralisches menschliches Handeln ist also weitaus länger existent, als über selbiges reflektiert wurde; denn moralisches Handeln (im Sinne der Gemeinschaft) hat überhaupt erst das Überleben der menschlichen Gattung ermöglicht. Damit ist auch die Moral einer ständigen Weiterentwicklung inbegriffen (Wuketits 2005,

S.100f). Ausgehend von der Evolutionstheorie erklärt die Soziobiologie das Verhalten auf genetischer Grundlage und zeigt, dass altruistisches, kooperatives Verhalten von Mitgliedern einer Gruppe dem Prinzip des Eigennutzes folgt; Egoismus und Altruismus sind demnach kein Widerspruch, sondern lediglich 2 Seiten derselben Medaille (Wuketits 2002, S. 101).

Die Mikrobiologie bezeichnet Mensch und Tier als biologisch identisch, nämlich biochemische Maschinen – der Unterschied liegt lediglich im zentralen Nervensystem zur Übermittlung von Ideen (Messner 1975, S.285).

Nach dem Moralthologen Beck haben v.a. Lebensstil und Verhalten als epigenetische Faktoren massiven Einfluss auf die Gene; auch äußere Einflüsse wie körperliche Aktivität, soziale Faktoren, zwischenmenschliche Beziehungen, Meditation können die Gene verändern und prägen das Erbgut (Die Presse 28.7.2009, S.4). Stress, Umweltgifte und Drogen haben hingegen einen negativen Einfluss auf das Erbgut von Nervenzellen. Genetik und Sozialisierung (durch das Umfeld des Kindes, wie auch das Gemüt der Mutter) im frühkindlichen Alter haben hohen Einfluss auf die spätere Stressresistenz, da in dieser Zeit das Zentralnervensystem ausgebildet wird und der Umgang mit belastenden Situationen erlernt wird. Damit scheint dem genetischen Fatalismus die Grundlage genommen, wenn gleich Persönlichkeitsmerkmale und Intelligenz zu etwa 60% als vererbt gelten und damit der Sozialisierung eine fast ähnlich starke Gewichtung zukommt (Schimmel-Schloo 2002, S.12).

Jedenfalls umfasst nach Darwins naturalistischer Auffassung die Evolution neben dem Körper auch Geist und Seele (damit Gefühle, Tugenden und Moral), wenn gleich diese immer im Bezug auf den Körper zu sehen ist. Diese Auffassung wird im Rahmen von Freuds Triebtheorie später erneut aufgegriffen werden.

4. Marx'sche Gesellschaftstheorie

4.1. Einleitung

Marx stützte seine Theorie auf die britische Politische Ökonomie, den französischen Sozialismus und deutschen Idealismus, hierbei v.a. auf Hegels Geschichtsphilosophie, die den Sinn der Geschichte und ihre Entwicklung beschreibt (Münch 2008, S.110). Nach Münch (2008, S.115ff) war Marx von Hegel stark beeinflusst und verwandelte Hegels historischen und dialektischen Idealismus in einen historisch dialektischen Materialismus, indem er das Werk des objektiven Geistes durch die Bewältigung von Knappheit bzw. Absicherung des materiellen Überlebens mittels Arbeit ersetzte. Marx sieht den Grund für Klassenkämpfe und gesellschaftlicher Strukturen im Ökonomischen; in der materiellen Produktion und Reproduktion des Menschen. Politik und Recht sind hier Funktion der ökonomisch erklärenden Kämpfe und damit ist die Ökonomie maßgeblich bestimmend für Gesellschaft und nicht umgekehrt. Das materielle Sein bestimmt das Bewusstsein; Bewusstseinsinhalte und Ideen werden materiell produziert: „Die Menschen sind die Produzenten ihrer Vorstellungen, Ideen (...). Die Moral, Religion, Metaphysik und sonstige Ideologie und die ihnen entsprechenden Bewußtseinsformen behalten hiermit nicht länger den Schein der Selbstständigkeit. Sie haben keine Geschichte, sie haben keine Entwicklung, sondern die ihre materielle Produktion und ihren materiellen Verkehr entwickelnden Menschen ändern mit dieser ihrer Wirklichkeit auch ihr Denken und die Produkte ihres Denkens. Nicht das Bewußtsein bestimmt das Leben, sondern das Leben bestimmt das Bewußtsein.“ (Marx 1970, S.26f)

Marx ortet die Anatomie der bürgerlichen Gesellschaft in der politischen Ökonomie. Nach Marx ist es nicht das Bewusstsein der Menschen, das ihr Sein bestimmt, sondern ihr gesellschaftliches Sein bestimmt ihr Bewusstsein. Dies führt er auf historisch gewachsene gesellschaftliche Strukturen und Produktionsverhältnisse zurück, die den gesellschaftlichen (sozialen, politischen, geistigen) Lebensprozess determinieren (Münch 2008, S.115ff). Es kommt zu einer massiven gesellschaftlichen Repression, Entfremdung und Ausbeutung des Individuums durch die kapitalistische Gesellschaft. Inwiefern Marx' Ausführungen in Theorie und Praxis haltbar sind soll nun diskutiert werden.

4.2. Zur Entfremdung der Menschen

Produktivkräfte (Technologien, um der Natur Ressourcen zu entziehen und Produkte zur Sicherung menschlichen Lebens zu erstellen) und Produktionsverhältnisse (Beziehungen durch Produktion, Distribution, Konsum) bilden die materielle Basis, den Unterbau, auf dem der rechtliche, politische, intellektuelle Überbau erreicht wird und den Unterbau mit der institutionellen Legitimation versorgt (Münch 2008, S.117). Der Mensch schafft damit eine künstliche Welt, da er nicht mehr, wie in seinem Urzustand, von der Natur lebt, ohne in sie einzugreifen. Ursprünglich lebten die Menschen gleichberechtigt und teilten sich Produktion und Konsum. Die Entfremdung von einander und von der Natur erfolgt durch den ökonomischen Prozess, der Technologisierung, des Handels, Arbeitsteilung und Kontrollverlust über Produktion, Verteilung und Konsum und damit einer Entfremdung von der Arbeit (Münch 2008, S.118).

Marx interpretiert die Tätigkeit des Arbeiters als radikalste Form der Entfremdung im kapitalistischen System (Schwaabe 2007b, S.77):

- Diskrepanz zwischen Produkt und Tätigkeit des Arbeiters;
- Vergegenständlichung der Arbeit (Arbeit unabhängig vom Arbeiter führt zu Ersetzbarkeit und Unpersönlichkeit);
- Zwangsarbeit; Arbeit gehört anderem und führt zu Verlust seiner selbst. Arbeit ist nicht mehr Ziel und Inhalt seines Lebens, sondern nur noch Mittel;
- Selbstentfremdung von seinem Wesen;
- Entfremdung von seinen Mitmenschen.

Marx (2007, S.19ff) sieht die Ausbeutung durch den Kapitalismus und historisch gewachsene Produktionsverhältnisse als moderne Sklaverei an und spricht von der Entfremdung manueller Arbeit durch Arbeitsteilung, Industrialisierung, Massenfertigung und dem schwindenden Zusammenhang zwischen Werk und Ersteller. Denn an sich wäre handwerkliche und körperliche Arbeit durchaus eine Praxis zum Selbstzweck in künstlerischer Weise (Stichwort Handwerkskunst). Allerdings zeigt sich an dieser Stelle die gleiche Erklärungsnot wie später bei

Fromm; wie sollen demnach gesellschaftlich notwendige, nicht künstlerische Tätigkeiten ausgeführt werden und wie tauglich wäre ein Gesellschaftsmodell mit diesem Anspruch?

Andererseits besteht zweifelsohne die Problematik, dass es, damals wie heute, kaum möglich ist, sich höheren geistigen Tätigkeiten oder gesellschaftlicher Partizipation zu widmen, sofern man die meiste Zeit seines Lebens damit zubringen muss durch (vorwiegend zweckfremde) Arbeit seine materielle Lebensgrundlage zu schaffen, um schlicht weg überleben zu können. Dies ist auch eine zentrale Frage der politischen Ökonomie. Der Kapitalismus beantwortet diese Frage sozialdarwinistisch. Marx hingegen möchte den Urzustand und damit die Chancengerechtigkeit durch das kommunistische System wiederherstellen. So führt bei Marx (2007, S.19ff) der Kapitalismus, seiner Eigenlogik folgend, zu seiner Aufhebung; die kapitalistische Produktionsweise hat eine Kraft hervorgebracht, die sie stürzen wird – das Proletariat. Nach Marx wird das Proletariat mit seiner Revolution der Eigentumsverhältnisse den gesellschaftlichen Überbau „in die Luft sprengen“. Der gerechte Austausch von Waren unter freien Bürgern erfüllt nach Marx bereits den Tatbestand der Ausbeutung, da die Arbeiterklasse nicht die Möglichkeit hat, ihre erstellten Werke selbst zu verkaufen, sondern lediglich ihre Arbeitskraft. Der Umstand, dass die Arbeiterklasse nicht an diesem Tausch teilhaben kann, ist für Marx keine Laune der Natur, sondern die Grundvoraussetzung für den auf Privateigentum basierenden Begriff der bürgerlichen Freiheit. Diese Ungerechtigkeit bildet im Wesentlichen die Grundlage der Klassenkämpfe (ebd.).

Diese radikalen Forderungen fußen auf einer eher einseitigen, theoretischen (d.h. nicht empirisch belegbaren) Gegenargumentation zu der modernen Ökonomie und der Folgen der Industrialisierung und Kapitalisierung der westlichen Gesellschaft und sollen daher im Folgenden differenzierter betrachtet werden.

Ähnlich wie Marx ortet auch Rousseau (1984, S.173) ein vorwiegend ideologisches Problem und eine Art der Entfremdung von der Natur und der Menschen untereinander in der Abweichung vom ursprünglichen Naturzustand: „Der erste, der ein Stück Land eingezäunt hatte und es sich einfallen ließ zu sagen: dies ist mein und der Leute fand, die einfältig genug waren, ihm zu

glauben, war der wahre Gründer der bürgerlichen Gesellschaft. Wie viele Verbrechen, Kriege, Morde, wie viel Not und Elend und wie viele Schrecken hätte derjenige dem Menschengeschlecht erspart, der die Pfähle herausgerissen oder den Graben zugeschüttet und seinen Mitmenschen zugerufen hätte: „hütet euch, auf diesen Betrüger zu hören; ihr seid verloren, wenn ihr vergeßt, daß die Früchte allen gehören und die Erde niemandem.“

Grundsätzlich stellt sich hierbei die Frage, ob die Vorstellung eines Naturzustands, in dem alle Menschen gleichberechtigt im Einklang mit der Natur leben, eine ideelle Utopie ist und überhaupt der Natur des Menschen entspricht. Die naturrechtliche bzw. sozialdarwinistische (und in weiterer Folge kapitalistische, neoliberale) Argumentation sieht die Ungleichverteilung in der Naturanlage der Menschen begründet und damit als legitimiert. Doch auch bei Hegel und Aristoteles, auf welche sich Marx stützt, findet sich eine naturrechtliche Argumentation (Steppina 2007, S.12ff). Dem zur Folge muss es Knechtschaft von Natur aus geben, da diese das materielle Fundament für die Bürger schaffen müssen; denn nur Letztere könnten sich mit höheren geistigen Erkenntnisprozessen (*nous*), gesellschaftlicher Partizipation und Selbstzweck dienlichen Tätigkeiten (*praxis*) widmen (ebd.).

Castoriadis (2004, S.61f) sieht keine verbindende Dialektik zwischen Herr und Knecht: „Es gibt es keine gemeinsame Dialektik von Herr und Knecht, ausser für den Philosophen und in den luftigen Höhen, wo sich dieser aufhält. Es gibt keine konkrete, verbindende Dialektik, das Alltagsverhalten der Ausgebeuteten zwingt die Ausbeuter nicht dazu, ihre Gesellschaft täglich neu zu gestalten.“ Denn in jeder Klassengesellschaft stehen sich die Klassen aufgrund unterschiedlicher Interessen immer feindlich gegenüber - das wäre kein Widerspruch, sondern eine regulierte Gesellschaft (ebd.).

Rawls (1979, S.72ff) spricht sich strikt gegen die ungerechtfertigte Willkür des Naturrechts aus und fordert eine Handlungsmaxime, in der Menschen mit besseren gesellschaftlichen Voraussetzungen diese nur zum Wohle aller einsetzen dürfen. „Soziale und wirtschaftliche Ungleichheiten sind so zu gestalten, daß a) vernünftigerweise zu erwarten ist, daß sie zu jedermanns Vorteil dienen,

und b) sie mit Positionen und Ämtern verbunden sind, die jedem offen stehen.“
(Rawls 1979, S.81)

Unbestritten ist demnach, dass es eine natürliche Ungleichverteilung von Fähigkeiten und Fertigkeiten gibt, die je nach Gesellschaftssystem (welches auf dem unterschiedlichen Welt- und Menschenbild beruht) stärkere oder schwächere sozioökonomische Implikationen mit sich bringt. Diese Frage nach der Natur des Menschen, der eine Gesellschaft gerecht zu werden hat, wird in Kapitel 7 noch näher betrachtet.

4.3. Arbeitswerttheorie

Marx stellt das Verhältnis von Arbeit und Kapital und die darauf aufbauende Ausbeutung der Arbeiterklasse ins Zentrum seiner Gesellschaftskritik.

Marx (1983, S. 102ff) beschreibt in „Das Kapital“ unter welcher Voraussetzung durch den an sich zweckdienlichen Tausch von Ware gegen Geld Mehrwert entsteht; wenn nämlich Geld in einer Weise zirkuliert, die nicht auf den Gebrauchswert einer Ware, sondern nur noch auf den Tauschwert abzielt. Es entsteht damit ein Mehrwert durch den Tausch von Geld und Ware, welcher Kapital generiert: „Die unmittelbare Form der Warenzirkulation ist $W=G=W$, Verwandlung von Ware in Geld und Rückverwandlung von Geld in Ware, verkaufen um zu kaufen. Neben dieser Form finden wir aber eine zweite, spezifisch unterschiedene vor, die Form $G=W=G$, Verwandlung von Geld in Ware und Rückverwandlung von Ware in Geld kaufen um zu verkaufen. Geld, das in seiner Bewegung diese letztere Zirkulation beschreibt, verwandelt sich in Kapital, wird Kapital und ist schon seiner Bestimmung nach Kapital.“ (Marx 1983, S.102f)

Marx (2005, S.159ff) unterscheidet dabei zwischen verschiedenen Kapitalarten im Produktionsprozess und stellt dabei das Entstehungsprinzip des Mehrwerts heraus. Das konstant fixe Kapital, das als Arbeitsmittel im Produktionsprozess einem natürlichen Verschleiß (Abschreibung) unterworfen ist, überträgt seinen Tauschwert stückweise auf die gefertigten Produkte und bleibt daher konstant. Das konstant zirkulierende Kapital besteht aus Hilfsstoffen (wie Elektrizität und Pacht) und Rohmaterial, wird auf das Produkt stückweise übertragen. Beim Kauf zirkuliert dieser Wert zurück zum Unternehmen, das es wiederum zu gleichem Zwecke einsetzt (2005, S.195ff).

Marx (2005, S.221ff) geht ferner auf das Verhältnis von Arbeit und Kapital ein; denn jene Ware, die einen solchen Mehrwert gewährleistet, ist die Arbeitskraft und der Wert einer Ware bemisst sich nach der investierten Arbeitszeit. Der Wert der Ware Arbeitskraft jedoch bemisst sich danach, was zur Reproduktion der Arbeitskraft aufgewendet werden muss (Lebenserhaltungskosten) und nicht danach, was ihre investierte Arbeitszeit am Markt für das Unternehmen erzielt oder wie es Marx formuliert, mehr arbeitet, als für die Herstellung des Produkts

angemessen an Entlohnung nötig wäre. Dieser Mehrwert bzw. diese Mehrarbeit, ist der Profit des Unternehmens. Das Streben nach Profit ist demnach in erster Linie durch Produktivitätssteigerung zu bewerkstelligen, was eine noch viel massivere Ausbeutung der Arbeiter mit sich bringt und der aufgrund der Konkurrenz am Arbeitsmarkt kaum ein Schranken vorgeschoben werden kann. Rechtlich sind Verkäufer und Käufer freie Marktteilnehmer und damit wird die Ausbeutung elegant verdeckt. Die Häufung und Steigerung des Kapitals führt unweigerlich zu einer Verelendung der Gesellschaft und erzeugt eine größere Proletariermasse. "So wird der Wald der in die Höhe gestreckten und nach Arbeit verlangenden Arme immer dichter, und die Arme selbst immer magrer." (Marx 1959, S.422).

In gleicher Weise konstatiert auch Castoriadis (2008, S.39) eine Proletarisierung der Gesellschaft aufgrund des Prozesses der Kapitalakkumulation: „Die grundlegende Eigenschaft der kapitalistischen Gesellschaft besteht in der unbestreitbaren Tatsache, dass die Arbeit, als Lohnarbeit, dem Kapital unterworfen ist. Auf wirtschaftlicher Ebene äußert sich diese Unterwerfung in der Ausbeutung der Lohnarbeit, d.h. der Aneignung eines Teils des Sozialprodukts (Mehrwert) durch die herrschende Klasse, die über seine Verwendung entscheidet. Im Kapitalismus nimmt diese Verwendung zwangsläufig und überwiegend die Form der Akkumulation an, d.h. der Vermehrung des Kapitals durch Verwandlung eines Teils der Mehrwerts in zusätzliche Produktionsmittel. In Kombination mit dem technischen Fortschritt führt die Akkumulation zu einer ständigen Ausdehnung der Gesamtproduktion sowie der Produktion pro Arbeiter (Produktivität). Die Entwicklung des Kapitalismus ist gleichbedeutend mit der fortlaufenden Zerstörung vorkapitalistischer Produktionsformen (Feudalproduktion, unabhängige Kleinproduktion) und der zunehmenden Proletarisierung der Gesellschaft. Gleichzeitig hat der Kampf der Kapitalisten untereinander die Konzentration des Kapitals zur Folge, ob durch Ausschaltung oder Übernahme der schwächsten Kapitalisten oder durch freiwillige Zusammenschlüsse.“

Marx (1983, S.323f) bestimmt die Rate des Mehrwerts (Exploitationsgrad) durch das Verhältnis von Gesamtprofiten und Gesamtlöhnen (Kosten der Produktivkräfte). Dieser Wert wiederum ergibt sich aus den Lebenshaltungskosten, die von physischen (reine Reproduktion und Überleben)

und gesellschaftlich-historischen Elementen bestimmt werden. Deren Umfang und Gestalt entsprechen den kulturellen Gepflogenheiten einer bestimmten Schicht bzw. der Befriedigung bestimmter Bedürfnisse und werden im Sinne des Kapitalismus grundsätzlich stagnieren (Marx 1983, S.185).

Jedoch kann die Akkumulation durch einen Produktionszuwachs steigen, wenn gleichzeitig die Endnachfrage aufgrund einer erhöhten Exploitationsrate sinkt. Auch die von Marx postulierte Auswirkung der Technologisierung der Produktion in Form einer massiven Zunahme der Arbeitslosigkeit ist nachweislich nicht eingetreten (Castoriadis 2008, S.54). Ferner ist es für die Marx'sche Argumentation für eine Erhöhung der Exploitationsrate hinreichend und notwendig, dass der Lebensstandard der Arbeiterklasse konstant bleibt (oder weniger stark steigt als die Produktivität), da die Wirkung der ökonomischen Funktionsmechanismen dies ohnehin bewerkstelligt aufgrund des Sinkens des Einheitswerts der Waren durch Erhöhung der Produktivität (Castoriadis 2008, S.45). Auch die Behauptung, dass Lohnerhöhungen im Kapitalismus nicht verkraftbar wären aufgrund von Wettbewerbsdruck und damit verbundenen Lohndumping ist nicht haltbar. Würde tatsächlich einem jährlichen Wirtschaftswachstum von etwa 3% keine entsprechende Lohnerhöhung folgen, würde dies binnen weniger Jahre zu massiven Absatzeinbrüchen führen, da die Hälfte der Endnachfrage auf Löhne zurückgeht (Castoriadis 2008, S.48f). Die objektive Widerspruchsdynamik des Kapitalismus bildet sich aus dem Streben nach grenzenlosem Wachstum und dem begrenzten Konsumvermögen der Gesellschaft. Allerdings handelt es sich hierbei um ein relatives Problem des Gleichgewichts zwischen Wirtschaftswachstum, Löhnen und Ausgaben (privat und öffentlich). Da der Kapitalismus jedoch über kein Regulativ verfügt, um diese Balance zu halten, entstehen Wirtschaftszyklen oder Krisen zur Wiederherstellung dieses Gleichgewichts (Castoriadis 2008, S.50f). Die Rolle dieses Regulativs kommt in der kapitalistischen Gesellschaft dem Staat zu (Castoriadis 2008, S.52).

Diese Wachstumsproblematik des angebots- statt nachfragegesteuerten kapitalistischen Wirtschaftssystems und der damit verbundenen globalen Verteilungsgerechtigkeit ist heute aktueller denn je und wurde von Marx, trotz einiger Unzulänglichkeiten in der Argumentation, treffend konstatiert.

4.4. Kritische Würdigung

Marx' Arbeitswerttheorie geht davon aus, dass die alleinige Quelle des Mehrwerts der Arbeiter ist und vernachlässigt dabei andere Quellen für den Anstieg von Profitraten wie technologischen Fortschritt (Münch 2008, S.127f). Marx' Umlegung eines analytischen Prozesses in empirische Vorhersage unter Ausklammerung aller nicht ökonomischen Kräfte, welche den Kapitalismus überhaupt erst ermöglichten, bildet den Hauptkritikpunkt an seiner Theorie (ebd.). Das Scheitern des Marxismus in sozialistischen Gesellschaften zeigt, dass die Irrationalitäten des Kapitalismus am freien Markt im Vergleich zu denen des Sozialismus (Produktion und technologische Stagnation) das geringere Übel darstellen. Nach Castoriadis (2008, S.59) geht Marx selbst von einer Prämisse aus, die er selbst kritisiert: von Arbeitern und Kapitalisten als reine Objekte, die unveränderbaren, ökonomischen Gesetzen unterworfen sind, denn diese „sind notwendig, damit die Ökonomie zu einer Wissenschaft im Sinne der Naturwissenschaft werden kann. Aus diesem Grund muss ihr Studienobjekt wiederum aus Objekten bestehen. Und tatsächlich erscheinen Arbeiter und Kapitalisten im Kapital als bloße Objekte.“

Habermas zweifelt an der Gültigkeit der Arbeitswerttheorie, da sie die wissenschaftliche Entwicklung der technischen Produktivkräfte als mögliche Wertquelle unbeachtet lässt (Habermas 1985, S.256). Habermas relativiert die Abhängigkeit der Basis vom Überbau, da mittlerweile der Sozialstaat in den freien Markt (wie ihn Marx bei Smith und Ricardo vorfand) eingegriffen hat (Habermas 1985, S.228). Für Habermas (ebd.) ist die Annahme einer Verelendung der Proletariarmasse durch die allgemeine Wohlstandssteigerung der kapitalistischen Gesellschaft empirisch sehr fragwürdig und zu untersuchen. Darüberhinaus ist sich das Proletariat zwar seines Elends bewusst und in der Lage das System zu stürzen, allerdings ohne eine passende Alternative oder Perspektive, da es eine eingeschränkte Sicht der politischen und ökonomischen Zusammenhänge hat und nach wie vor auf Eliten angewiesen bleibt (Castoriadis 2008, S.60).

Castoriadis (2008, S.61) sieht keinen Widerspruch zwischen Produktivkräften und Produktionsverhältnissen und hält diesen von den Marxisten als „überstrapaziert“, denn „das kapitalistische System kann nur existieren, indem es permanent versucht, die Lohnabhängigen auf rein ausführende Funktionen zu begrenzen –

und es kann nur funktionieren, wenn diese Begrenzung fehlschlägt. Der Kapitalismus ist gezwungen, die Lohnabhängigen ständig zur Beteiligung am Produktionsprozess aufzufordern, und gleichzeitig bestrebt, die Besteiligung unmöglich zu machen.“

Diese Weiterführung der Herr-Knecht-Dialektik hat bis heute demokratiepolitische Brisanz; denn bis zu welchem Grad ist es realitisch und angemessen gesellschaftliche Partizipation der Bürger einzufordern und zu ermöglichen? Welche Voraussetzungen müssten dazu geschaffen werden? Inwiefern ist das Individuum überhaupt gewillt für diese Rechte auch Pflichten auf sich zu nehmen? Diese politischen Fragen sollen später im empirischen Teil diskutiert werden.

Zuvor wird im folgenden Kapitel Freuds Triebtheorie und ihre Verschränkung mit der Marx'schen Gesellschaftstheorie im Freudomarxismus dargestellt.

5. Psychoanalyse und Freudomarxismus

5.1. Einordnung und kritische Würdigung Freuds Psychoanalyse

Freud entwickelte seine Psychoanalyse aus der Naturwissenschaft (Medizin) heraus. Sie galt seinerzeit noch nicht als begründete wissenschaftliche Disziplin, sondern vielmehr als Pseudowissenschaft (Positivismus-Streit). Freuds Triebtheorie hatte großen Einfluss auf die Tradition der Freudomarxisten und die Frankfurter Schule. Ihr Beitrag zur Handlungs- und Gesellschaftstheorie ist daher auch für diese Arbeit von großer Bedeutung.

Denn der psychologische Aspekt im Handeln des Individuums ist für die gesellschaftliche Entwicklung prägend. So spricht Horkheimer (1968, S.19ff) der Psychoanalyse ihren Platz in der Gesellschaftstheorie zu, da die Psychologie des Unbewussten weitgehend begründet, weshalb bedeutende soziale Schichten höhere, rationale Organisationsformen den bestehenden ökonomischen Verhältnissen nicht bereit sind vorzuziehen. Gross entdeckte, dass Freuds aufgedeckte Konflikte mit gesellschaftlichen Herrschaftsverhältnissen verbunden sind. Die Tribschicksale müssen im Kontext der Kultur betrachtet werden, da sich in dieser überhaupt erst die triebursächlichen Objekte und Ziele genuin wieder finden; damit war die psychoanalytische Sozialpsychologie als eigenständige wissenschaftliche Disziplin begründet.

Görlich (1980, S.15) sieht in Freuds Psychoanalyse eine Doppeldeterminiertheit von Natürlichem und Sozialem angelegt, welche ihm jedoch aufgrund seines einheitswissenschaftlichen Standpunktes verborgen blieb. Doch die Hauptkritik an Freud besteht in dessen Verallgemeinerung von Forschungsergebnissen konkreter, individueller Lebensgeschichten; ausgehend von der bürgerlichen Gesellschaft des frühen 20. Jahrhunderts zu Anbeginn des Eintritts in die freie Marktwirtschaft schloss er fälschlicherweise auf allgemein gültige Naturgesetze (Görlich 1980, S.24 / Brunner 2003, S.2).

Dennoch bildet Freuds Triebtheorie und die Psychologie des Unbewussten bis heute zahlreiche Erklärungsmodelle für Handlungs- und Gesellschaftstheorie, die nun diskutiert werden sollen.

5.2. Freuds Triebtheorie

Grundlegung für Freuds psychoanalytische Methodik ist die Unterteilung des psychischen Apparats in Bewußtsein und Unbewußtes: „Die Unterscheidung des Psychischen in Bewußtes und Unbewußtes ist die Grundvoraussetzung der Psychoanalyse und gibt ihr allein die Möglichkeit, die ebenso häufigen als wichtigen pathologischen Vorgänge im Seelenleben zu verstehen, der Wissenschaft einzuordnen.“ (Freud 1923, S.254).

Den Kern von Freuds Persönlichkeitstheorie (die in weiterer Folge auch als Gesellschaftstheorie herangezogen wurde) bildet dessen Triebtheorie und das damit einhergehende Verhältnis von Es, Ich und Über-Ich, die Brunner (2003, S.1) wie folgt darstellt: „Das ‚Ich‘ ist nichts Ursprüngliches, es entwickelt sich erst im Sozialisationsprozess, stellt eine Ausdifferenzierung eines Ursprünglicheren, des ‚Es‘, dar. Auch Freuds Instanzen Ich, Es und Über-Ich sind mythologische Konstruktionen. Sie sind nicht körperlich festzumachen, bieten aber die Möglichkeit, psychische Dynamiken bildlich begreifbar zu machen. Das unbewusste ‚Es‘ bildet zunächst den Triebpol, d.h. richtiger: in ihm finden die somatischen Reize ihre Vertretung, ihre psychische Repräsentanz. Im Kontakt zur Aussenwelt – und das heisst schon im Mutterleib – wird dieses Es (durch die Verknüpfung von Triebreizen mit Triebzielen) strukturiert und aus ihm bildet sich allmählich eine Instanz heraus, die für die Wahrnehmung der Aussenwelt verantwortlich ist: das ‚Ich‘. Es versucht zu vermitteln zwischen dem Es, das nach Lustbefriedigung strebt, und der Aussenwelt, die diese Befriedigung nicht oder nicht unmittelbar gewähren kann oder will. Aus Angst vor physischer Gewalt bei Nichtbeachtung werden die Gebote und Verbote der Aussenwelt im Über-Ich verinnerlicht, damit unbewusst gemacht.“

Das „Ich“ versucht demnach die Bedürfnisse des „Es“ in der Außenwelt zu befriedigen und befindet sich in ständigem Konflikt mit den Instanzen des „Über-Ich“ und des „Es“, welches es entsprechend kompensieren muss: „Nicht genehme Triebregungen werden unbewusst verdrängt, landen im Es, womit sie aber nicht ihre Kraft verlieren, sondern ständig nach Befriedigung streben und somit das Ich noch mehr bedrängen. Kann das Ich nicht mehr standhalten, ist es zu schwach, kommt es durch realitätsgerechte Verleugnung der Triebe (Neurose)

oder durch triebgerechte Verleugnung der Realität (Psychose) zu psychischen Erkrankungen. Das Ich, die einzige bewusstseinsfähige psychische Instanz, ist somit alles Andere als ‚Herr im Hause‘, es verkümmert aufgrund des fortwährenden Widerstreits zwischen Natur und Kultur.“ (Brunner 2003, S.1f)

Das Ich ist die Instanz, die das Bewußtsein handhabt und durch Verdrängung ins Unbewußte Konflikte zum Es und Über-Ich aufzulösen versucht: „es ist diejenige seelische Instanz, welche eine Kontrolle über all ihre Partialvorgänge ausübt, welche zur Nachtzeit schlafen geht und dann immer noch die Traumzensur handhabt. Von diesem Ich gehen auch die Verdrängungen aus, durch welche gewisse seelische Strebungen nicht nur vom Bewußtsein, sondern auch von den anderen Arten der Geltung und Betätigung ausgeschlossen werden sollen.“ (Freud 1923, S.258)

Die Objektbesetzungen gehen von den Triebansprüchen des Es aus. Das Ich hat sie zunächst zu registrieren, aber indem es sich mit dem Objekt identifiziert, empfiehlt es sich dem Es an Stelle des Objekts (Freud 1933, S.514). Das Ich-Ideal in Form des Über-Ich hat dabei einen starken Einfluss auf die Charakterbildung, da es entscheidend für die Objektbesetzungen ist, die das Ich getrieben durch das Es vornimmt: „(...) die Wirkungen, der ersten, im frühesten Alter erfolgten Identifizierungen werden allgemeine und nachhaltige sein. Dies führt uns zur Entstehung des Ichideals zurück, denn hinter ihm verbirgt sich die erste und bedeutsame Identifizierung des Individuums, die mit dem Vater der persönlichen Vorzeit.“ (Freud 1923, S.270)

Freuds Konzept des Ödipuskomplexes geht auf eben genau diese Ich-Identifizierung zurück; die frühkindliche Identifizierung mit dem Vater, welche im Konflikt mit der wachsenden libidinösen Verlangen nach der Mutter in Konflikt tritt: „Ganz frühzeitig entwickelt es für die Mutter eine Objektbesetzung, die von der Mutterbrust ihren Ausgang nimmt und das vorbildliche Beispiel einer Objektwahl nach dem Anlehnungstypus zeigt; des Vaters bemächtigt sich der Knabe durch Identifizierung. Die beiden Beziehungen gehen eine Weile nebeneinander her, bis durch die Verstärkung der sexuellen Wünsche nach der Mutter und die Wahrnehmung, daß der Vater diesen Wünschen ein Hindernis, der Ödipuskomplex entsteht.“ (Freud 1923, S.270f)

Aus dem Ödipuskomplex leitet Freud auch die ethnologische These des Urvatermordes ab, aus dem sich ein unbewusstes kollektives Schuldgefühl ableitet, worauf hier im Folgenden noch bei Reichs Darlegung der Sexualökonomie kritisch eingegangen werden soll: „Das Über-Ich wird den Charakter des Vaters bewahren, und je stärker der Ödipuskomplex war (...), desto strenger wird später das Über-Ich als Gewissen, vielleicht als unbewußtes Schuldgefühl über das Ich herrschen.“ (Freud 1923, S.273)

Freud unterscheidet ferner zwei Triebarten, die sich ständig gegenüberstehen – den konstruktiven Sexualtrieb oder „Eros“ zur Erhaltung der Gattung und den destruktiven Todes- bzw. Destruktionstrieb: „Die Entstehung des Lebens wäre also die Ursache des Weiterlebens und gleichzeitig auch des Strebens nach dem Tode, das Leben selbst ein Kampf und Kompromiss zwischen diesen beiden Strebungen. Die Frage nach der Herkunft des Lebens bliebe eine kosmologische, die nach Zweck und Absicht des Lebens wäre dualistisch beantwortet“. (Freud 1923, S.278) Freud sieht Trieb und Sexualität positivistisch als bloße Natur, die er als außergeschichtlich und vorgesellschaftlich auffasste anstatt, richtigerweise, als sozial geformt in Erscheinung tretend: „Der Freudsche Trieb-Begriff muß verstanden werden als immer schon gekennzeichnet durch die Einheit von Natürlichkeit und Sozialität des Bedürfnisses in der Gerichtetheit von Körperprozessen auf die jeweilige Umwelt und auf die Erfahrungsebene von sinnlichen Eingriffen und sinnlichen Äußerungen.“ (Lorenzer 1980, S.323f). Der Freudsche Triebbegriff ist gekennzeichnet durch die Einheit von Natürlichkeit und Sozialität des Bedürfnisses in der Gerichtetheit von Körperprozessen auf die Umwelt; in der Sexualität zeigt demnach die Körperlichkeit ihre soziale Formung. Dort bündeln sich das Kommunizieren und das Interagieren mit der Umwelt, während bei allen übrigen, von der Genitalität entfernten, Lebensäußerungen diese Einheit abnimmt. Darum bildet die Sexualität den Kern der Neurose und der Sozialität des Individuums; eine Störung im Kernbereich der Sexualität hat daher immer Auswirkungen auf die Gesamtreaktion (Lorenzer 1980, S.323ff). Nach Lorenzer zeigt sich in der ödipalen Phase der Konflikt zwischen sprachlich organisiertem Bewusstsein und Sinnlichkeit; das sprachlich organisierte Handlungssystem stellt die Forderung, die Sinnlichkeit zu erfassen und zu kontrollieren; durch das Betrachten der bürgerlichen Ödipalität als Naturkonstante

brachte sich die Psychoanalyse um ihren besten Fund: „erschlossen zu haben, daß im Erwachsenen lebenslang die Spannung von Sinnlichkeit und Bewußtsein die Basis seiner wunschorientierten Lebenspraxis ist. Die Kindheit ist (...) keine überwundene Phase der Lebensgeschichte, sondern eine bleibende Wirklichkeit.“ (Lorenzer 1980, S.318)

Wie auch Freud stellen Berger/Luckmann (2007, S.193) fest, dass die Objekte zur Triebbefriedigung nicht frei wählbar, sondern gesellschaftlich vorgegeben sind; die gesellschaftliche Lenkung von Aktivität führt zur Institutionalisierung als Grundlage der gesellschaftlichen Konstruktion von Wirklichkeit. Diese determiniert nicht nur Bewusstsein und Aktivität, sondern auch biologische Vorgänge (Gang, Gestik, etc.). Die Gesellschaft setzt dem Organismus Grenzen und umgekehrt. So zwingt die Gesellschaft dem Organismus seine Zeitlichkeit auf und gibt vor, wann Nahrung eingenommen werden kann oder sich Zeit zum Schlafen findet (Berger/Luckmann 2007, S.194). Der Mensch ist biologisch bestimmt eine gesellschaftliche Welt zu konstruieren, deren Grenzen von der Natur gesetzt sind. In der Dialektik zwischen Natur und gesellschaftlich konstruierter Welt schafft der Mensch seine Wirklichkeit und sich selbst (Berger/Luckmann 2007, S.195). Auch nach Küng (1997, S.281) kann der Mensch als soziales Wesen dessen personale Identität nur durch ständige soziale Interaktion gewinnen.

Sofern Freuds Untersuchungsergebnisse, welche u.a. Triebtheorie und Ödipus-Komplex begründet haben, universell die Natur aller Menschen beschreiben können, so müssten sich die von ihm beschriebenen Verhaltensmuster auch außerhalb der westlichen, bürgerlichen Gesellschaft, beispielsweise in staatenlosen Kulturen, wiederfinden lassen. Görlich (1980, S.30-42) zeigt auf, dass die Mehrzahl anthropologischer Theorien Freuds Universalitätsanspruch der Triebtheorie relativieren (auf bestimmte Kulturkreise beschränken) bzw. dass diese als Erklärung für die Ausbildung von Kultur unzureichend ist.

Nun soll auf die sozioökonomischen Implikationen der Freud-Rezeption im Freudomarxismus im nächsten Kapitel eingegangen werden.

5.3. Freudomarxismus: menschliche Natur und Gesellschaft als Antagonismus

Der Freudomarxismus versucht Marxsche Gesellschaftstheorie und Freudsche Persönlichkeitstheorie, die am kindlichen Sozialisationsprozess ansetzt, zusammenzudenken (Görlich 1980, S.297). Es geht dabei um Darstellung des Gegensatzes zwischen Triebfordernissen und gesellschaftlichen Bedingungen, wobei der Trieb bereits als Resultat gesellschaftlicher Auseinandersetzung des Kindes verstanden werden muss (Lorenzer 1980, S.298).

Freud selbst schon sieht das Verhältnis von Triebbedürfnissen und Zivilisation als antagonistisch an und durch Arbeitszwang und Triebverzicht gekennzeichnet (Görlich 1980, S.18). Er sieht Kultur einerseits als für das Überleben der Menschengattung notwendiges System zur Verteidigung gegen die Natur und andererseits als eine Einrichtung, die die Beziehungen der Menschen untereinander regelt – und dies zum Preis der Entmündigung der Mehrzahl ihrer Mitglieder (ebd.). Neben Verteilung der Güter und Organisation der Arbeit wird durch sie auch eine bestimmte Herrschaftsform durch Unterdrückung der Schlechtergestellten aufrechterhalten; damit entpuppen sich die Neurosen als Versuche Wunschkompensationen individuell zu lösen, die durch Institutionen sozial gelöst werden sollten (Görlich 1980, S.19f).

Die von Reich geortete biopsychologische Lücke im Marxismus wird im Freudomarxismus geschlossen; die Psychoanalyse hilft der marxschen Gesellschaftslehre als Sozialpsychologie in jenen Fällen, wo das Verhalten der Menschen nicht rational im Sinne von Klasseninteresse, sondern sexualpsychologisch motiviert ist (Dahmer 1973, S. 402). Für Reich ist der Kulturprozess sexualökonomischer Natur und der kapitalistische Produktionsprozess erzeugt eine bestimmte Sexualstruktur. Reich unterscheidet den zwanghaft unlustvollen und die natürlich freudigen Arbeitstypus und erachtet die Arbeit in der autoritären Gesellschaft als Zwangsarbeit. Allerdings nimmt er nicht dazu Stellung, wie gesellschaftlich notwendige, nicht lustvolle Tätigkeiten libidinös erfüllt werden können. Die abstrakte Arbeit abstrakter Individuen wird dem sexuellen Bedürfnis parallelisiert, daher kann nur die Arbeiterselbstverwaltung und ein befriedigendes Sexualleben Arbeitsfreude ermöglichen (Dahmer 1973, S. 405f). Reich sieht den Fortschritt in der Produktion

mit einem Niedergang der Sexualkultur und Tabuisierung und Einschränkung der Genitalität aufgrund von Herrschaftsinteressen bzw. dem Übergang von matriarchalen zu patriarchalen Gesellschaftsstrukturen (Familienbande) verbunden. Das Lebendige befriedigt sich am bloßen Funktionieren und das Nachdenken ist kaum lebensnotwendig – die menschliche Natur ist daher auf der Basis einfacher energetischer Funktionen zu behandeln, wie auch der Rest der Natur. Für ihn ist das Menschentier seit der Massengesellschaft, deren Geschichte die Geschichte des Abfalls von der Natur darstellt, degeneriert und seine natürliche Funktionsweise gestört (Dahmer 1973, S. 414f).

Für Fromm ist diese Erklärung simpel und auf die kapitalistische Gesellschaft zurückzuführen, welche die an sich liebevolle Natur des Menschen überschattet. So ist der Zerstörungstrieb für Fromm eine Folge des unbelebten Lebens; je mehr sich das menschliche Dasein entfalten kann, desto geringer die Kraft der Zerstörung (Görlisch 1980, S.311). Fromm leitet aus dem Charakter, der die Gesamtheit der triebhaften Reaktionen der einzelnen auf das Gemeinschaftsleben umfasst, den „Geist des Kapitalismus“ als „Summe der für die Menschen dieser Gesellschaft typischen Charakterzüge“ ab (ebd.). Später beschreibt er den Charakter als Resultat einer Anpassungsleistung menschlicher Bedürfnisse an den Modus einer Gesellschaft und übersieht dabei, dass die Anpassungsleistung nur ein Aspekt des Charakters ist (Gottschalch 1989, S.16f).

Insofern sehen Reich und Fromm die gleichen Triebfedern (Habgier, Besitzstandsdenken, Machtstreben) für die Entstehung von Klassen ausschlaggebend, die strukturell durch patriarchale Gesellschaftsstrukturen kulturhistorisch gewachsen sind und psychologisch zwangsmoralisch verankert wurden: „Die ersten Ansätze der sexualfeindlichen Moral erscheinen als Forderung einer Gruppe in der Gesellschaft, in deren Händen die wirtschaftliche und politische Macht liegt, gegen die übrigen Mitglieder der Gesellschaft zum Zwecke der Sicherung und Steigerung dieser Macht. Die Forderung des Nutznießens wird also zur Moral des Nutzensspenders. Die Produktionssphäre der Moral liegt in einer Gruppe von Mächtigen.“ (Reich 1981, S.138)

„Mit dem Fortschritt der Produktionsgüter ging also ein Niedergang der sexualökonomischen Moral und Kultur parallel.“ (Reich 1981, S.127)

So bezeichnet C.G. Jung unsere Werte und Normen als Zeitneurose und aufgrund nicht benannter Motive existierend: „Der Zweifel an unserer Kultur und ihren Werten ist eine Zeitneurose. Wären unsere Überzeugungen unzweifelhaft, so könnten sie auch nicht angezweifelt werden. Niemand könnte dann auch nur mit einiger Wahrscheinlichkeit darauf hinweisen, dass unsere Ideale nur uneigentliche Ausdrücke für ganz andersartige und aus guten Gründen zu verheimlichende Motive seien.“ (Jung 1985, S.286)

Für Freud würde die Entschärfung der Beziehung der Menschen zum Besitz mehr Abhilfe schaffen als jedes ethische Gebot, welche die Sozialisten durch idealistisches Verkennen der menschlichen Natur nicht zu Stande bringen (Gottschalch 1989, S.18).

Lorenzer sieht das in der Fromm-Marcuse-Kontroverse ein Zentralthema der Psychoanalyse-Marxismus-Debatte und den einzig möglichen Ausweg daraus wie folgt: „Im Festhalten an der Triebbestimmtheit des Erlebens und an einer geschichtsmaterialistischen Persönlichkeitstheorie ist aufzuzeigen, wie der Trieb von angebbaren Sozialisationsinstanzen und in angebbaren Sozialisationsschritten hergestellt wird.“ (Lorenzer 1980, S.329)

Was bisher völlig ausgeblendet wurde, ist die positive Seite des Kapitalismus in diesem Kontext; das Privateigentum ermöglicht es dem bürgerlichen Individuum erst, sich aus dem Familienverbund herauszulösen und selbstbestimmt zu leben (Brunner 2003, S.4). Allerdings entzieht die Konzentration von Kapital den meisten Menschen ihre Existenzgrundlage und Selbstbestimmung, deren starkes Ich. Anhand von Adorno zeigt Brunner, dass die Verknüpfung von Gesellschaft und Natur für die Entstehung des bürgerlichen Menschen ausschlaggebend war, diese deshalb in dessen Triebe unauflösbar miteinander verknüpft sind und damit weder eine Unterteilung in „gute“ und „schlechte“ Triebe, noch die Trennung von Menschlichkeit und Repressionsfolge der Realität entsprechen (ebd.). Den Vorgang der Verbindung von Natur und Gesellschaft im Entstehungsprozess des Menschen beschreibt Lorenzer durch seine Theorie der „Interaktionsformen“, die er als psychische Niederschläge realer Interaktionen versteht (erstmalig intrauterin zwischen Kind und Mutter als gesellschaftliche Repräsentanz) und dessen System

die Triebstruktur bildet. Damit rückt er wieder die Triebchicksale als vermittelte menschliche Natur in den Vordergrund (Brunner 2003, S.4).

Nach Freud ist das Innerste des Menschen, seine Wünsche und Phantasien ohne Frustrationserfahrungen, Verbote, Verluste, Versagen, ohne fremde Suggestion und ohne Identifizierung mit Erwachsenen gar nicht denkbar. Individualität ist demnach immer gesellschaftlich geformt, vermittelt und bestimmt; der Mensch wird erst durch dasselbe Umfeld zum Menschen, das ihn in seiner Entfaltung beschränkt. Der Mensch ist getrieben von der Suche nach Lust, der Wiederholung einer erlebten Befriedigungssituation, die in dieser Form nicht mehr zu erreichen ist. Freud führt dazu prototypisch das Stillen des Säuglings an (Brunner 2008, S.274f).

Ähnlich sieht Lorenzer (1980, S.345) das Verhältnis von Natur und Gesellschaft bzw. Sozialem nicht als antagonistisch an und spricht von einer Sozialität der Natur (die Natur ist immer sozial vermittelt) und Natürlichkeit des Sozialen (da sich das soziale im Körper niederschlägt). Damit ist die Persönlichkeit in ihrer leiblichen Form ein Gefüge von Interaktionsformen (deren Summe sich als Trieb darstellt). Letztere sind die gesellschaftlich hergestellten Bausteine menschlicher Praxis, deren Form für Marx von der Struktur der Produktionsweise bestimmt war. Auch wenn für die Psychoanalyse das Kind und für Marx der arbeitende Erwachsene im Mittelpunkt der Erkenntnis stehen, so führt dies nicht auseinander, sondern vielmehr zusammen, denn der Arbeiter ist kein Fertigprodukt, sondern von dessen Lebensgeschichte (Strukturbildung) geprägt (Lorenzer 1980, S.347f).

Nach Darlegung der Freudomarxistischen Position soll nun darauf aufbauend die Weiterführung dieses Konzepts anhand ihrer Vertreter Fromm und Reich dargestellt werden.

5.4. Fromm: marxistische Sozialpsychologie

Fromm wird oftmals im Sinne der freudomarxistischen Tradition rezipiert und bildet eine Verschränkung zwischen psychoanalytischem Kulturismus und gesellschaftstheoretischem Materialismus (Busch 1985, S.75).

Freuds Verschränkung im Triebbegriff zwischen Physischem und Psychischem konnten weder Reich (Verkürzung um das Psychische) noch Fromm (Verkürzung um das Physische) aufrechterhalten, mussten jedoch beide für ihr Unterdrückungskonzept von einer prinzipiell liebevollen, tugendhaften Natur des Menschen ausgehen, die von der kapitalistischen, repressiven Gesellschaft verformt wird. So mussten beide, unter falschen Vorannahmen, an dem Versuch Freud und Marx zu verbinden scheitern (Brunner 2003, S.3). Ein weiterer Kritikpunkt an Fromm liegt in der Verselbstständigung der Theorie, die sich von der materialen Analyse abkoppelt und versucht so allgemeine Aussagen über das Menschliche zu treffen (Lorenzer 1980, S.314).

Allerdings haben Sichtweisen Fromms früher Beiträge zur Kulturismus-Kritik der Frankfurter Schule beigetragen. Sie galten als radikale marxistische Sozialpsychologie (Görlich 1980, S.53f). Unter den Neu-Freudianern hat Fromm die Gesellschaft und ihre krankmachende Wirkung auf den Menschen, den sie zum Automaten verkommen lässt und dieser dadurch die Fähigkeit tiefer Gefühle und Gedanken verliert, am stärksten kritisiert (Görlich 1980, S.52). In diesem Sinne sind Gesellschaften, die die Entwicklung der Liebe unterbinden und den Menschen auf seine ökonomische Funktion reduzieren zum Scheitern verurteilt, da diese nicht der menschlichen Natur entsprechen (Fromm 1980, S.158).

Als das zentrale Vermittlungsfeld beschreibt Fromm (1932, S.23) die „Familie als Agentur der Gesellschaft“, welche die Psychoanalyse niemals objektiv im Stande ist zu beschreiben und die um andere Untersuchungsperspektiven erweitert werden muss. Dennoch ist es nötig die Familie als Ergebnis einer bestimmten gesellschaftlichen Struktur zu betrachten, welche die gesellschaftlich gewünschte seelische Struktur produziert (Görlich 1980, S.301f). Diesen Prozess legt Fromm in seiner empirischen Studie „Autorität und Familie“ dar.

Ausgehend von der Freudschen Triebtheorie bemüht er sich um eine Verschränkung mit der Marxschen Gesellschaftskritik, in dem er den Einfluss des autoritären Charakters von Gesellschaft auf das Individuum herausstellt. Wie auch Reich, legte er den Ödipuskomplex zwar in Anlehnung an Freud, jedoch zunehmend im Sinne seiner eigenen Gesellschaftskritik aus. Für Fromm (1979, S.171f) wird „dieser Konflikt nicht in erster Linie durch geschlechtliche Rivalität verursacht, sondern erfolgt aus der Reaktion des Kindes gegen den Druck der elterlichen Autorität, die als solche ein wesentlicher Bestandteil der patriarchalen Gesellschaft ist.“ So ist für Fromm die Ursache der Neurose weniger im Triebkonflikt zu orten, als in den Brechung des kindlichen Ich durch die elterliche, d.h. gesellschaftliche, Autorität: „Es kämpft nicht nur um seine Befreiung vom Druck, sondern auch für seine Freiheit, es selbst zu sein: es will ein vollkommen selbstständiges menschliches Wesen sein und kein Automat. Für manche Kinder ist dieser Kampf um die Freiheit erfolgreicher als für andere, aber nur wenige können sich vollständig durchsetzen. (...) Das wichtigste Symptom der Niederlage ist das schlechte Gewissen. War der Versuch, dem autoritären Netz zu entfliehen, erfolglos, dann ist dieser erfolglose Fluchtversuch ein Beweis der Schuld. Das gute Gewissen kann nur durch abermalige Unterwerfung wiedergewonnen werden.“ (Fromm 1979, S.172)

Die gesellschaftliche Gewalt wird in der patriarchalischen Kleinfamilie vorwiegend durch den Vater repräsentiert und durch die Identifizierung mit diesem wird die Moral vom Kind im Über-Ich verinnerlicht (Fromm 1936, S.84). Für Fromm (1936, S.78) ist die Basis des Gehorsams der „Wunsch nach dem Geliebtwerden, sei er mehr oder weniger bewusst, und die Angst vor dem Verlust.“ Damit ist es zu erklären, weshalb im kindlichen Alter die elterliche bzw. gesellschaftliche Moral als Ideal im Über-Ich unkritisch angenommen wird. Wie auch schon Reich, anerkennt Fromm Freuds Triebtheorie als ein grundlegendes Erklärungsmodell zwischen Individuum und Gesellschaft, erweitert es jedoch um den marxistischen Gedanken der Familie als Sozialisationsagentur der Gesellschaft:

„Freud hat gezeigt, wie entscheidend die Erlebnisse der frühen Kindheit für die Ausbildung der Triebstruktur und des Charakters eines Menschen sind und daß den Gefühlsbeziehungen zu den Eltern, der Art der Liebe zu ihnen, der Angst vor ihnen und des Hasses gegen sie, die Hauptrolle in der Entwicklung der kindlichen

Psyche zukommt; damit hat er wesentlich dazu beigetragen, die Wirksamkeit der Familie im Sinne der eben erwähnten gesellschaftlichen Funktionen zu verstehen. Er hat jedoch übersehen, daß neben den individuellen Verschiedenheit, die in den einzelnen Familien existieren, die Familie in erster Linie bestimmte gesellschaftliche Inhalte repräsentiert und daß in deren Vermittlung, und zwar nicht im Sinne der Vermittlung von Meinungen und Ansichten, sondern in der Produktion der gesellschaftlich erwünschten seelischen Struktur, die wichtigste gesellschaftliche Funktion der Familie liegt. An diesem Mangel krankt seine Über-Ich-Theorie.“ (Fromm 1936, S.87)

Für Fromm (1936, S.88) ist das Über-ich als Erbe des Ödipuskomplexes nach Freud zu naturalistisch gefasst: „Die Autorität nämlich, die der Vater in der Familie hat, ist keine zufällige, die später durch die gesellschaftlichen Autoritäten ‚ergänzt‘ wird, sondern die Autorität des Familienvaters selbst gründet zuletzt in der Autoritätsstruktur der Gesamtgesellschaft. Der Familienvater ist zwar dem Kind gegenüber (zeitlich gesehen) der erste Vermittler der gesellschaftlichen Autorität, ist aber (inhaltlich gesehen) nicht ihr Vorbild, sondern ihr Abbild.“ Fromm sieht den Ödipuskomplex mit dem gesellschaftlichen Verhältnis von Vater und Sohn verknüpft und stellt diese Verschränkung zwischen Freud und Marx in das Zentrum seiner Gesellschaftskritik: „Indem der Mensch im Laufe der Geschichte seine natürliche wie gesellschaftliche Umwelt verändert, verändert er seinen seelischen Apparat. Dies bedeutet auch eine Wandlung der Stärke und des Inhalts seiner libidinösen Bedürfnisse, andererseits eine Wandlung von Ich und Über-Ich. Die Bedürfnisse sind aber im Verlauf der bisherigen Geschichte immer größer gewesen als die Möglichkeit ihrer Befriedigung. (...) Die Spannung zwischen den Bedürfnissen und den zu ihrer Befriedigung zur Verfügung stehenden gesellschaftlichen Mitteln wird noch verstärkt durch diejenige zwischen dem höheren Mass an Bedürfnisbefriedigung der herrschenden Klasse und dem geringeren der beherrschten.“ (Fromm 1936, S.94)

Fromm (1936, S.95f) beschreibt die vorgenommene Triebabwehr mit Hilfe von Über-Ich und Autoritätsangst als unbewussten Automatismus; während gesellschaftliche Normen (beispielsweise Gesetze) aufgrund der Realangst vor Strafe bewusst von Fehlhandlungen abhalten, dringt der Druck gesellschaftlichen Normen zu entsprechen gar nicht erst ins Bewusstsein, wird verdrängt und durch

Neurosenbildung kompensiert. Je höher das Ausmaß dieser Verdrängungen ist, desto mehr wird das Ich in seinem Handlungsspielraum und seiner Freiheit eingeschränkt (Fromm 1936, S.98). Der Grad der Verdrängung hängt vom „Reichtum der Gesellschaft“, den Möglichkeiten der Bedürfnisbefriedigung ab (Fromm 1936, S.101). Für die positive Ich-Entwicklung im frühkindlichen Alter sieht Fromm (1936, S.102f) die Freiheit von Angst als maßgeblich an; je schwächer das Ich desto wirksamer ist die Angst, die aufgrund der Klassen gesellschaftlich bedingt ist.

Während die gesellschaftliche Repression genitaler Sexualität in Reichs Zentrum der Gesellschaftskritik steht, bildet diese bei Fromm lediglich eine weitere Facette gesellschaftlicher Autorität: „Aber in einer der genitalen Sexualität mehr oder weniger feindlich gegenüberstehenden Kultur wie etwa der christlichen werden die sexuellen Wünsche und ihre Befriedigung als etwas an sich Schlechtes und Schuldhaftes hingestellt, das nur unter bestimmten Bedingungen, wie des Wunsches nach Erzeugung von Kindern in der monogamen Ehe, den Charakter des Sündhaften verliert. Da aber auf Grund der physiologischen Organisation des Menschen die Sexualität eine über das ihr gesellschaftlich eingeräumte Minimum hinaus wirksame Reizquelle darstellt, ist die Folge ihrer Verpönung die automatische Produktion von Angst und Schuldgefühl. Diese auf solche Weise ständig produzierte Angst wirkt einschüchternd und lähmend auf das Ich und verstärkt damit die Bedeutung der Rolle von Über-Ich und Autorität für das Individuum.“ (Fromm 1936, S.104)

Ferner bildet die dialektische Einheit von anspornender (positiver) und verbietender (negativer) Autorität die Grundlage für die Wirksamkeit des autoritär-masochistischen Charakters: „Mag die Lust am Gehorchen und Unterworfensein als solche bewusst oder ganz durch Rationalisierungen wie die der Gesetzmässigkeit, Notwendigkeit, Vernünftigkeit verdeckt sein, entscheidend bleibt für den autoritären Charakter, dass Situationen, wo er gehorchen kann, für ihn befriedigend sind, dass er sie, wo er sie in der Realität findet, nicht zu ändern sondern zu verfestigen sucht. Da der befriedigende und lustvolle Charakter dieses Verhaltens häufig ganz unbewusst ist, so ist oft schwer zwischen den Fällen zu unterscheiden, in denen es sich tatsächlich um Züge des autoritär-masochistischen Charakters handelt, und denen, wo einfach eine sachlich

begründete oder bloss erzwungene Unterordnung vorliegt.“ (Fromm 1936, S.114)
Die hierarchische, autoritäre Gesellschaft ermöglicht es den Hass gegen den Stärkeren durch die selbst ausgeübte Grausamkeit gegen den Schwächeren zu kompensieren, denn je „tiefer ein Individuum in dieser Hierarchie steht, desto grösser ist die Zahl und die Qualität seiner Abhängigkeiten von höheren Instanzen.“ (Fromm 1936, S.117)

Dieser Masochismus und die Lust am Gehorsam bilden für Fromm die psychologische Bedingung für das Funktionieren der modernen Gesellschaft – sie sind ihr Kitt; ihre Überwindung erfordere Mut, Vernunft und Aktivität der Bürger (Fromm 1936, S.123). Dem steht jedoch ein weiterer sado-masochistischer Charakterzug entgegen; die Neigung zum Zweifeln bzw. die geschwächte Entscheidungsfähigkeit aufgrund mangelnder Ich-Entwicklung und der gesellschaftlichen Unerwünschtheit eigenständige Entscheidungen zu treffen; die Last des Zweifels durch die selbstständigen Entscheidung wird gesellschaftlich als Befreiung durch Unterordnung gelöst (Fromm 1936, S.126f).

Ein wesentliches Kennzeichen der patriarchalischen Gesellschaft sind ihre auf väterliche Tugenden basierenden Anerkennungsstrukturen und die Verklärtheit gegenüber dem weiblichen Geschlecht. Durch die gesellschaftliche Schlechterstellung der Frau wird diese in der autoritären Gesellschaft als schwach angesehen und damit verachtet; gleichzeitig wird sie aufgrund ihrer biologischen und psychologischen Verschiedenheit als fremd und damit gefährlich eingestuft und unterworfen, um die Angst vor ihr zu reduzieren (Fromm 1936, S.125). So ersetzen homosexuelle Strebungen heterosexuelle auf der seelischen Ebene des autoritären Charakters: „Wichtig ist vielmehr jene zärtlich liebevolle masochistische Bindung des schwächeren zum stärkeren Manne, die einen umso wichtigeren und notwendigeren Kittfaktor darstellt, je mehr auf Grund der realen gesellschaftlichen Situationen diese Beziehung irrational und den realen Interessen des Schwächeren widersprechend ist.“ (Fromm 1936, S.126)

Die üblicherweise durch die Mutter repräsentierten Werte wie Liebe, Glück und Geborgenheit werden in der patriarchalisch-autoritativen Gesellschaft durch eine „patrizentrische“ Gefühlsstruktur ersetzt: „Der Mensch dieser Gesellschaft fühlt keinen unbedingten Anspruch auf Liebe und Sympathie. Er glaubt vielmehr, nur

dann und insofern ein Recht auf Glück und Liebe zu haben, als er die Forderung, die ihm von der väterlichen Autorität gestellt werden, erfüllt. Er bedarf grundsätzlich der ‚Rechtfertigung‘ für sein Leben. Der einzige Weg zu einem, wenn auch relativen Gefühl der Rechtfertigung des eigenen Lebensglückes und des Wunsches nach Liebe liegt bei dieser Struktur in der Pflichterfüllung und im Gehorsam gegen die Autorität.“ (Fromm 1936, S.127)

Diese Anerkennungsstrukturen sind charakteristisch für die moderne kapitalistische Leistungsgesellschaft und werden später im empirischen Teil hinsichtlich ihrer sozioökonomischen Implikationen diskutiert.

Wie aber schon einleitend dargestellt, fasst Fromm die gesellschaftliche Repression auf das Invidium als zu einseitig anstatt als dialektischen Prozess auf und reduziert dabei die Auswirkungen des physiologischen Sexualtriebs auf den strukturell-psychologisch begründeten autoritativen Charakter ausgehend von der patriarchalischen Gesellschaft.

Nach Lorenzer (1980, S.316) fasst Fromm die Familie jedoch abstrakt auf und nicht in Zusammenhang mit konkreten gesellschaftlichen Prozessen. Jedenfalls ist zwischen den Resultaten der Analyse objektiver gesellschaftlicher Zusammenhänge und des Individuums ständig zu vermitteln, da es sich um unterschiedliche Verfahrensweisen handelt (Lorenzer 1980, S.303f). Nach Busch (1985, S.75ff) ist Fromms Konstrukt der Sozialisationsagentur Familie das wesentliche Medium, durch das die ökonomische Situation die Psyche des Einzelnen formt, auch wenn er nicht aufzeigt, wie objektive Sachverhalte in subjektive Prozesse umgesetzt werden.

Fromm möchte aufzeigen, wie sich gesellschaftliche Strukturen auf das Individuum auswirken und wie gesellschaftlich relevante Ideologien mit libidinösen Prozessen zusammenhängen. Seine Auffassung einer psychoanalytischen Sozialpsychologie zufolge, besteht die Gesellschaft aus der Addition von Einzelpsychen, die in Summe ihre libidinöse Struktur (später als Sozialcharakter dargestellt), das Produkt der Einwirkungen sozial-ökonomischen Bedingungen, bilden (Busch 1985, S. 81f). Doch die Gesellschaft ist mehr als die Summe seiner Teile und Libido nur am Einzelindividuum beobachtbar (Busch 1985, S.84).

Lorenzer versteht Fromms Begriff des Sozialcharakters als gesellschaftliches Rollengefüge das im Wechselspiel mit der Persönlichkeitsstruktur steht. Fromm erachtete den Prozess der Persönlichkeitsbildung als einen psychischen und physiologischen an, der nach Bildung sozialer Figuren trachtete. Jedoch fiel in dieser Konstruktion das Physiologisch-Sinnliche aus der geschichtlichen Determinierung heraus (Lorenzer 1980, S.327f). Auch Gottschalch (1989, S.15) argumentiert gegen das Konzept eines Sozialcharakters, das die Hoffnung in sich birgt, dass in einer anderen Gesellschaft ganz andere Menschen hervorgebracht würden. Dem widerspricht die Psychoanalyse, da sie den Zusammenhang zwischen Charakter und Gesellschaft disperser und heterogener auffasst und auf den Destruktionstrieb des Menschen verweist. Gottschalch (1989, S. 21) spricht sich stattdessen für die komplementaristische Methode (Interdisziplinarität durch doppelten Diskurs durch Betrachtung von mindestens zwei Bezugssystemen) in den Wissenschaften vom Menschen aus.

Fromms idealtypische Orientierungen der Beziehung des Individuums zur Gesellschaft sowie seine Auffassung von Sozialisation (mechanische Übertragung des gesellschaftlich erwünschten Sozialcharakters durch die elterliche Charakterstruktur) klammern die Subjektivität des Individuums völlig aus (Busch 1985, S.86). Ferner lässt Fromm offen, ob man von der Struktur der Gesellschaft auf die Befindlichkeit ihrer Mitglieder schließen kann oder vice versa und auch eine Verknüpfung der beiden Implikationen bleibt aus (ebd.). Fromms analytische Sozialpsychologie wandelte sich später zunehmend zu einer humanistischen Allgemein-Psychologie, die von den psychoanalytischen Freudschen Positionen abrückte (Busch 1985, S.88).

Durch Verlagerung seines Forschungsinteresses zum Transformationsprozess vom Unbewussten ins Bewusste näherte sich Fromm Jungs Position innerhalb der Tiefenpsychologie an und versucht durch Begründung einer „humanistischen Psychoanalyse“ diese mit Religion bzw. spirituellem Verständnis des Unbewussten zu verbinden, wie beispielsweise in seiner Auseinandersetzung mit dem Zen-Buddhismus (Hardeck 2005, S.146ff / Fromm 1981). Der späte Fromm (1980, S.102f) sieht die Ursache hinter der Entfremdung von sich selbst und der Natur im strengen Rationalismus, also der Trennung des rationalen Geistes vom irrationalen Affekt, im Primat des Geistes. So ist der westliche, schizoide Mensch

unfähig Gefühle zu empfinden und deshalb ängstlich, niedergeschlagen und verzweifelt. Sahen die Griechen und Juden noch die Vervollkommnung des Menschen als Ziel, trachtet der moderne Mensch nach der Vervollkommnung der Dinge und dem Wissen diese herzustellen.

Castoriadis' psychoanalytische Theorie der Sozialisation dreht das Verhältnis von Trieb und Phantasie um; die Phantasie wird nicht mehr vom Trieb bestimmt, sondern eine ursprüngliche Phantasie, die bei Kindern ohne Subjekt-Objekt-Differenzierung und gedankliche Trennung von der Welt ihre Befriedigung in sich selbst findet, geht den Trieben voraus. Den verlorenen Urzustand der Einheit versucht das Subjekt wiederherzustellen – durch Vereinigung mit Anderen oder vollständiger intellektueller Durchdringung der Welt (Castoriadis 1984, S.455-558).

Abschließend kann man festhalten, dass Fromms Konzept der Sozialisationsagentur Familie und des Sozialcharakters zu neuen Denkanstößen in der Soziologie führten, jedoch überwiegend nicht haltbar sind.

5.5. Reich: genitale Freiheit und gesellschaftliche Repression

Die psychoanalytische Linken rund um Wilhelm Reich, Otto Gross und Herbert Marcuse sahen die Person Sigmund Freud als bürgerlich bis reaktionär an und möchten seiner revolutionären Theorie zu ihrem Recht verhelfen. Sie waren bemüht die Methode nicht nur am Einzelindividuum, sondern praktisch-politisch auf die gesamte Gesellschaft umzulegen und diese aus ihrer selbstverschuldeten Unmündigkeit zu führen (Brunner 2008, S. 270f).

Reich fasst Freuds Triebtheorie naturalistisch auf und leitete daraus ein politisches Programm ab. Reich blendet dabei den psychologischen Überbau der Triebe aus und glaubt die psychosexuellen Störungen direkt am biologischen Körper in Form eines Muskelpanzers ausmachen zu können. Im Zentrum seiner Theorie stehen Genitalität, die Einschränkung der genitalen Befriedigung durch gesellschaftliche Sexualmoral und repressive Institutionen (Dahmer 1973, S. 372f).

Reich ist bemüht durch eine Verschränkung zwischen seinen psychoanalytischen Therapierergebnissen (aus der er auch später die Orgon-Therapie entwickelte) und ethnologischen Studien seine Auffassung eines Freudomarxismus bzw. seine Theorie der Sexualökonomie zu erhärten (Reich 1981, S.24ff). Dabei beruft er sich vorwiegend auf die Studien Malinowskis über das Naturvolk der Trobriander, die er mit seinen Beobachtungen der Folgen der kollektiven Triebunterdrückung in der modernen Gesellschaft in Übereinstimmung zu bringen versucht (ebd.).

Reich (1981, S.25ff) möchte seine Position gegenüber Freud durch ethnologische Studien festigen, die nach seinen Angaben jedoch selbst sexualmoralisch beeinflusst sind bzw. den ökonomischen Faktor völlig ausblenden und daher nur bedingt für seine Argumentation herangezogen werden könnten. Lediglich in Malinowskis Untersuchung seien die für ihn relevanten Zusammenhänge erkennbar, die eine kollektive Triebunterdrückung einer Gesellschaft aufgrund ökonomischer Interessen sichtbar machen. Reichs Ansatz ist ein naheliegender; sollte die Triebunterdrückung (wie nach Freud) tatsächlich physiologisch angelegt sein, also in der Natur des Menschen liegen, müsste diese in sämtlichen Naturvölkern vorzufinden sein. Verhält es sich aber so, dass die

Triebunterdrückung mit einem Fortschritt in der Produktion vorangetrieben wird, kann diese bei Naturvölkern niedriger Produktionsstufen kaum vorzufinden sein.

Dementsprechend führt Reich (1981, S.44ff) zahlreiche Beispiele im (noch vorwiegend mutterrechtlich organisierten) Volk der Trobriander an, die einen biologisch angelegten Triebverzicht ausschließen; so gibt es dort keinerlei neurotisches bzw. nervöses Verhalten oder Erscheinungen wie Sodomie, Homosexualität, Fetischismus, Exhibitionismus, Masturbation; lediglich die sexualverneinende, kirchlich geprägte, moderne Gesellschaft bringt derartige Kompensationsmechanismen hervor, die durch die Milderung des moralischen Drucks therapierbar sind und damit Reichs Triebtheorie erhärten (Reich 1981, S.48f).

Die libidoökonomisch fundierte Selbststeuerung des Handelns muss die moralischen Instanzen ersetzen, um die neurotische zur genitalen Charakterstruktur umzuwandeln (Dahmer 1973, S. 389). Reich sah in seinen „orgastischen“, therapierten Patienten Verhaltensweisen, die keiner Moral, sondern spontaner Genitalität folgten. Diese gesellschaftliche Ordnung jenseits von Sexualverneinung und politischer Herrschaft nannte er Sozialismus und später Arbeitsdemokratie (Summe aller natürlich gewachsenen zwischenmenschlichen Beziehungen). Damit springt er in die erträumte Idylle eines naturgemäßen Lebens (Dahmer 1973, S. 391f). Reichs sozialpolitische Theorie beschreibt die Verstrickung in neurotische Schwierigkeiten als politischen Sachverhalt, den Kampf um Arbeiterselbstverwaltung und orgastische Potenz. Die Umstrukturierung des Privatlebens wird zum Prüfstein politischer Veränderung; demnach sollen systematisch gesellschaftliche Tendenzen politischer Strömungen mit subjektiven Interessen verknüpft werden. Die Politik muss sich also auf das banale Alltagsleben und die Wünsche der breitesten Masse orientieren, um Erfolg zu haben. Reich war bemüht seine politischen Modelle auch praktisch umzusetzen und setzte dabei v.a. bei der Jugend an; er forderte eine dem Alter entsprechende Lebenssituation zu schaffen (eigene Wohnung und Empfängnisverhütung), in der diese ihre Sexualität frühzeitig ausleben können, um die Repression asozialer Triebe überflüssig zu machen (Dahmer 1973, S. 397f).

Reich suchte nach dem biologischen Fundament der Triebe, um deren Repression durch die Gesellschaft zu kritisieren. Die Entfremdung von der Natur und der sexualökonomischen Selbstregulierung aufgrund des Einbruchs der Sexualmoral führten zu Krieg, Gewalt und körperlichen Störungen. Durch Abbau von gestauter Libidoenergie durch heterosexuellen Geschlechtsverkehr zum Orgasmus, an dem Reich auch Glück und harmonische Ordnung festmacht, kann diese Entfremdung aufgehoben und der Mensch von sämtlichen Neurosen sowie sämtlichen mystischen, religiösen und faschistischen Versuchungen befreit werden; denn jede Kulturleistung des Menschen stamme aus dessen natürlichen biologischen Kern (Brunner 2008, S. 278f).

Reich spricht sich damit konsequenter Weise gegen eine naturrechtliche Argumentation des Patriarchats aus: „Die patriarchalischen Auffassungen der Urgeschichte haben auch logischerweise zu der Annahme geführt, daß die Zwangsmonogamie bzw. das heutige Vorrecht des Mannes auf mehrere Frauen, die Eifersucht, die Unterdrückung der Frau usw. biologisch begründet seien.“ (Reich 1981, S.82)

Ferner möchte Reich den Zusammenhang von wirtschaftlichem Interesse (Klassenverteilung) und Triebverzicht (sexualverneinende Moral) ethnologisch aufzeigen. Bezugnehmend auf das Volk der Trobriander, das am Übergang von Matriarchat zu Patriarchat steht, möchte Reich eine allgemeine Entwicklungstendenz von Naturvölkern vom Matriarchat zum Patriarchat festmachen; so verfügt eine Gesellschaft (Stamm) ursprünglich kaum über sexuelle Tabus (wie Inzestverbot, Monogamie/Ehe, usw.). In diesem Stadium herrscht eine mütterrechtliche Erbfolge vor, da der biologische Vater aufgrund ständig wechselnder Partner nicht feststeht und der Bruder der Mutter daher die väterliche Rolle (bis auf den Verkehr) übernimmt (Reich 1981, S.50ff). Ferner herrscht in dieser Gesellschaft „ein bestimmtes System von Arbeitsteilung und gegenseitigen Verpflichtungen, in das ein bindendes Pflichtgefühl und die Erkenntnis der Notwendigkeit der Zusammenarbeit Seite an Seite mit Selbstinteresse und Privilegien eingreifen“; eine Konzentration von Produktionsmitteln existiert nicht und die Verteilung von Gütern entspricht der Arbeitsleistung – ein „ausgewogenes Geben und Nehmen wie im Urkommunismus.“ (Reich 1981, S.52)

Den Übergang zum Patriarchat macht Reich (1981, S.55) an der Machtverschiebung von der Frau zum Mann, der Einführung der Ehebindung (sowie vorehelicher Askese) und der fortschreitenden Teilung der Gesellschaft in obere Unterdrücker und unterdrückte Gruppen fest. So konstatiert Reich, wie auch Friedrich Engels eine durch Geschlechtsbande beherrschte Gesellschaftsform abhängig von der Entwicklungsstufe der Produktion (Arbeit und Familie); je geringer der Stellenwert von Arbeit desto stärker ist der Einfluss von Geschlechtsbanden aufgrund von Maximierungsinteressen der Heiratsgüter durch den Häuptling (Patriarch). Reich beschreibt weiter, wie aus der (Heiratsgaben akkumulierenden) „Kreuz-Vetter-Basen-Heirat“ eine Verrechtlichung der Heiratspolitik („gesetzmäßige Ehe“) einschließlich der damit verbundenen gesellschaftlichen Sexualtabus, eine Teilung der Klassen (in Herrschende und Sklaven) und damit die endgültige Etablierung der patriarchalen Gesellschaft herausbildet: „Mit der bei solcher Entwicklung notwendig folgender Verschiebung der Erbfolge von der mütterlichen auf die väterliche Linie, ist das Mutterrecht ausgelöscht, der Lauf der Entwicklung der Gesellschaft zum System des Feudalismus und der Sklaverei ist nicht mehr aufzuhalten. Denn sind einmal die Güter und mit ihnen die Macht in der Hand des Häuptlings und seiner Familie konzentriert, so bedarf es nur noch eines gewissen Fortschritts in der Entwicklung der Produktionsmittel, um die Situation herzustellen, die Marx an den Beginn der Klassengesellschaft setzte: Die fortschreitende Arbeitsteilung führt zur Erzeugung von Tauschwaren, aber die Produktionsmittel in der Hand des Häuptlings und seiner Familie, oder zumindest seine Macht, sie sich jederzeit anzueignen, kennzeichnen die Geburt der definitiven Klassenteilung in Besitzer von Produktionsmitteln und Besitzer von Arbeitskraft. Ihre embryonalen Vorstufen haben wir bei der Betrachtung des Rechtssystems der Trobriander klar vor uns gesehen: ein horizontales und ein vertikales Ausbeutungsverhältnis.“ (Reich 1981, S.68)

Ein weiteren Grund für die Zwangsehe zwischen verschiedenen Stämmen sieht Reich (1981, S.106) in der Sicherstellung des Friedens und der Machtverhältnisse zwischen in Konkurrenz tretenden Clans. Diese Heiratspolitik ist fortan bis heute in Monarchien und Oligarchien zu beobachten.

Doch wie kommt es aus psychoanalytischer Sicht zu Stande, dass sich eine Gesellschaft und ihre Individuen dauerhaft dermaßen unterdrücken lassen? Dies bewerkstellige die Moral. Sie ist für Reich ein „jeweils entstehendes und vergehendes gesellschaftliches Produkt und steht im Klassenstaat im Dienste der herrschenden Klasse“ (Reich 1981, S.17). Reichs Erklärungsmodell für diesen kollektiven (unbewusst verankerten) Moralismus unterscheidet sich vom Freudschen; Freud leitete die Moral bzw. die Religion und die soziale Ordnung aus dem Schuldgefühl des Urvatermords aufgrund des Ödipus-Komplexes ab: „man braucht nur anzunehmen, daß die sich zusammenrottende Brüderschar von denselben widersprechenden Gefühlen gegen den Vater beherrscht war, die wir als Inhalt der Ambivalenz des Vaterkomplexes bei jedem unserer Kinder und unserer Neurotiker nachweisen können. Sie haßten den Vater, der ihrem Machtbedürfnis und ihren sexuellen Ansprüchen so mächtig im Wege stand, aber sie liebten und bewunderten ihn auch. Nachdem sie ihn beseitigt, ihren Haß befriedigt und ihren Wunsch nach Identifizierung mit ihm durchgesetzt hatten, mußten sich die dabei überwältigten zärtlichen Regungen zur Geltung bringen. Es geschah in der Form der Reue. (...) Sie widerriefen ihre Tat, indem sie die Tötung des Vaterersatzes, des Totem, für unerlaubt erklärten, und verzichteten auf ihre Früchte, indem sie sich die freigewordenen Frauen versagten. So schufen sie aus dem Schuldbewußtsein des Sohnes die beiden fundamentalen Tabus des Totemismus.“ (Freud 1991, S.172f)

Nach Reich stellt diese Argumentation jedoch einen infiniten Regress dar: „Auf der Hypothese von der natürlichen Ambivalenz der Gefühle baut sich die andere auf, daß sich die Söhne den Inzest aus Schuldgefühl versagten. Daraus soll die Moral hervorgegangen sein. Das ist eine *petitio principii*. Denn es wird das vorausgesetzt, was erst erklärt werden soll. Das Schuldgefühl ist ja bereits der Ausdruck einer moralischen Reaktion, kann daher das Entstehen der Moral nicht erklären. Freud faßt die religiöse Idee vom Sündenfall, von dem Jesus die Menschheit befreien wollte, als den Ausdruck einer urgeschichtlichen Mordtat auf. Der biblische Mythos von Adam und Eva sowie die ganze katholische Ideologie der Erbsünde enthüllen sich dagegen im Wesentlichen als Mythos eines sexuellen Vergehens, als Vorstellung einer Versündigung gegen ein sexuelles Verbot.“ (Reich 1981, S.122)

Auch der Ödipus-Komplex ist demzufolge nicht originär biologisch angelegt, sondern entstand erst nach Vereinigung der Horden durch festgefügte Familien (Reich 1981, S.121). Die von Freud konstatierte „natürliche“ gewalttätige Eifersucht und Besitzgier beim Männchen, sieht Reich vielmehr in der gesellschaftlichen, d.h. historisch gewachsenen Einschränkung der genitalen Bedürfnisse des Individuums begründet: „Das Besitzinteresse und die Habgier steigerten sich in dem Maße, wie die genitalen Interessen unterdrückt werden mußten. In einer bestimmten Phase der menschlichen Geschichte brauchten bestimmte Lebensbedingungen (zuerst Zusammenschluss der Urhorden, später der übergroße Druck des Heiratsgutes) die Sexualeinschränkung und dann die Sexualverdängung in Gang, wodurch seelische Interessen für eine bestimmte Art wirtschaftlicher Evolution, eben die privatwirtschaftliche, frei wurden. Diese Interessen waren Habgier und Akkumulationsbedürfnis. Sie entstanden auf Kosten der genitalen Interessen.“ (Reich 1981, S.129)

Dies sind im Wesentlichen die gleichen Charakterzüge, an denen Erich Fromm den Kapitalismus festmachte und die bei beiden ausschlaggebend für eine Akkumulation von Privateigentum und Produktionsmittel sowie ungleichmäßige Güterallokation ist. Handlungs- bzw. gesellschaftstheoretisch relevant ist hierbei besonders die Frage nach der Ursache solcher patriarchalisch bzw. kapitalistisch definierten Charakterzüge und wie es einzelnen Mitgliedern einer Gesellschaft möglich sein kann ihre opportunistischen Motive auch tatsächlich durchzusetzen.

Dazu muss diese Moral tiefer gesellschaftlich verankert werden, um vom Großteil der Bevölkerung mitgetragen zu werden – und auch dies kann Reich psychoanalytisch durch seine Definition der „Charakterpanzerung“ erklären: „Zur Aufrechterhaltung der Zwangsmoral genügt aber nicht eine einmalige Forderung oder Gesetzgebung. Die ständige Einengung der Bedürfnisbefriedigung durch äußeren Zwang hätte zur Folge, daß sich die neue Moral immer wieder neu aufdrängen und durchsetzen müßte; sie hätte bei jedem erwachsenen Mitglied der Gesellschaft dauernd Widerstände zu überwinden und könnte sich so kaum halten. Sie muß sich, um ihren sozialen Zweck ganz zu erfüllen, tiefer verankern; sie muß aus einem äußeren Anspruch der Gesellschaftsgruppe zu einer inneren Moral aller Gesellschaftsmitglieder werden. Auf welche Weise geschieht das? Indem sie die Charakterstruktur der Massenindividuen verändert. Diese

Veränderung geht in der Sexualsphäre vor sich mit Hilfe sexueller Strafängst. Die Angst vor Strafe für sexuelle Vergehen kann den sexuellen Antrieb nur dann auf die Dauer unterdrücken, wenn sie ihn dem Bewußtsein entrückt, das heißt verdrängt, und Gegenkräfte gegen ihn mobilisiert und in der Persönlichkeit fest einbaut. Der Konflikt, der sich ursprünglich zwischen einem sexuellen Ich und einer sexualfeindlichen Außenwelt abspielte, wird dadurch zu einem Konflikt zunächst zwischen einem Ich, welches Angst vor Strafe hat, und einem Ich, welches bewußt nach der Sexualbefriedigung verlangt, um schließlich zu einem (vorübergehend) stabilen Zustand eines moralischen Ichs überzugehen, das eine verdrängte Sexualregung dauernd niederhält. Das früher lustbejahende Ich wurde selbst sexualablehnend, moralistisch. Die gesellschaftliche Moral hat sich im Individuum reproduziert. (...) Diese gesellschaftliche, in allen Individuen verankerte und sich ständig reproduzierende gesellschaftliche Moral wirkt dann auf die sozialökonomische Basis im konservativen Sinne zurück: Der Ausgebeutete bejaht selbst die Wirtschaftsordnung, die seine Ausbeutung garantiert; der sexuell Unterdrückte bejaht oder duldet hilflos selbst die Sexualordnung, die seine bioenergetische Befriedigung einschränkt und ihn krank macht, und er wehrt selbst irgendeine Entwicklung gefühlsmäßig ab, die seinen Bedürfnissen entspräche. So erfüllt die Zwangsmoral, durch den Prozeß der Panzerung, ihren soziologisch-ökonomischen Zweck.“ (Reich 1981, S.139f)

Diese sogenannte „Panzerung“ bildet daher den zentralen Anknüpfungspunkt für Reichs Therapie, wie im Folgenden noch dargelegt wird, um das Individuum von der gesellschaftlichen Zwangsmoral im Sinne der herrschenden Klassen zu befreien: „Das alles zusammengekommen bedeutet die ideologische Verankerung des herrschenden autoritären Systems in den charakterlichen Strukturen der Massenindividuen und dient so der Unterdrückung des Lebendigen. Das ist der soziologische Sinn der Sexualunterdrückung der von politischen Machtgruppen beherrschten Gesellschaft.“ (Reich 1981, S.141)

Für Reich ist die „Arbeitskraft im Wesentlichen umgewandelte Sexualenergie“ und damit steht für ihn die Frage der „sexuellen Ökonomie“ im Vordergrund des Erkenntnisinteresses (Reich 1981, S.134). Auch Freuds Libido-Theorie und Neurosenlehre legt Reich entsprechend aus; so kann es bei einem sexualökonomischen Leben der Mehrheit einer Gesellschaft keine Neurosen

geben, da diese Folgeerscheinungen behinderten Genitallebens sind (Reich 1981, S.43).

„Die konsequente kausale Therapie der Neurosen forderte in den allermeisten Fällen Überwindung des gesetzten gesellschaftlichen Moralismus seitens des Patienten. (...) die Neurose ist ein Produkt der Sexualverdrängung und der Stauung der sexuellen Energie, ihre Heilung setzt Aufhebung der Verdrängung und gesundes genitales Leben voraus; und alles, worauf man im gesellschaftlichen Leben stieß, widersprach der praktischen Durchführung dieser strengen Formel.“ (Reich 1981, S.15)

Reich sieht in der sexuellen Energie die Lebensenergie schlechthin und hat diese in seinen späteren Forschungen durch bioenergetische Messungen als kosmische (d.h. überall enthaltene) Orgon-Energie identifiziert, die durch jede Form des energetischen Austauschs (Sexualakt, Atmung) im Organismus angereichert wird. Daher führt jede Hemmung dieses Energieflusses, wie sexuelle Repression, zu psychosomatischen Erkrankungen und systemischen Störungen. „Wird der durch den Orgasmus periodisch vermittelte Energieaustausch zwischen Organismus und Atmosphäre (Kosmos) gestört, sind psychosomatische Erkrankungen die Folge. Eben dies – eine systematische Störung des orgastischen Abfuhr- und Regenerationsprozesses – ist aber, Reich zufolge, vor mehreren tausend Jahren der Menschengattung widerfahren: der Einbruch der Sexualmoral. Infolge einer unglückseligen Konstellation von Verwandtschaftssystem, Bereicherungschance und ökonomischem Interesse vollzogen sich der Übergang vom Matriarchat zum Patriarchat, die Etablierung des Privateigentums und der ‚Einbruch der Sexualmoral‘“ (Dahmer 1973, S. 412).

Für Freud war der Trieb die psychische Repräsentanz einer kontinuierlich innersomatischen Reizquelle; der Reiz erscheint nie an sich, sondern mobilisiert verzweigte Knoten von lebensgeschichtlichen Reminiszenzen. Im Gegensatz zu Freud gelten bei Reich die Triebe als sichtbare und messbare biologische Tendenzen, von denen wir unbewusst als deren Objekt beherrscht werden (Dahmer 1973, S. 374f). Reich definiert psychische Gesundheit als seelischen Zustand, der durch soziale Leistungs- und Einordnungsfähigkeit, subjektives Wohlbefinden und freies Verfügen über die eigene Sexualität charakterisiert ist.

Daher ist es Ziel seiner Therapie der menschlichen Struktur die Unmittelbarkeit zur Natur wiederzugeben (Dahmer 1973, S. 415). Glück ist abhängig von der natürlichen Liebesfähigkeit und kann durch Herstellung der „orgastischen“ Potenz (bei Freud Genussfähigkeit) durch Orgon-Therapie und Charakteranalyse hergestellt werden. Der Orgasmusreflex tritt nur dann ein, wenn der psychische Reizapparat die Lust widerspruchsfrei verarbeiten kann (Dahmer 1973, S. 383). Reichs Therapie ist die Herstellung des genitalen Primats; der Patient muss zu einem befriedigenden Genitalleben gelangen, um gesund zu werden, was eine Bejahung seiner Triebwünsche impliziert. Libidostauung nötigt den Kranken dazu die Triebregungen durch ständig wachsenden Hemmungsaufwand niederzuhalten, was auch zu aggressiven Regungen führt (Dahmer 1973, S. 384). Reich bezeichnet den Charakter als chronische Verdrängung des Ichs in Form einer Verhärtung (Panzerung) zum Schutz vor äußeren und inneren Gefahren, was zu einer Einschränkung der psychischen Persönlichkeit führt. Zu rigide Charakter- und Muskelpanzer führen zu einer Störung des Lebensrhythmus und verwandelt die Menschen unter dem Druck sozialfeindlicher Erziehung in „lebende Leichname“ (Dahmer 1973, S. 386).

Psychologische Funktionen dienen lediglich der Selbstwahrnehmung oder der Wahrnehmung objektiver biophysischer Plasmfunktionen. Daher greift die Orgon-Therapie zur Lösung der Panzerung auf physische Mittel wie Massage, Meditation und Atemübungen zurück (Dahmer 1973, S. 387). Diese Technik wendete auch Fromm an, inspiriert durch den Zen-Buddhismus als Mittel zur Offenlegung des Unbewussten, das den ganzen, im Kosmos verwurzelten Menschen verkörpert (Hardeck 2005, S.146ff).

5.6. Zwischenbilanz

Die für die Forschungsfrage relevanten Darlegungen der behandelten Autoren hinsichtlich Handlungs- und Gesellschaftstheorie werden nun zusammengefasst.

Brunner (2003, S.3-5) hebt die prinzipiell positive Seite des Kapitalismus zur Entfaltung der Eigenständigkeit heraus und relativiert diese durch die Konzentration von Kapital und Machtverhältnissen. Von gesellschaftlichem Determinismus kann nur im Bezug auf die Schwächung des Ich gesprochen werden, denn Emanzipation aus gesellschaftlichen Strukturen wäre damit nicht erklärbar. Treffend scheint daher Sens Terminus der „Verwirklichungschancen“, die zwar aufgrund gesellschaftlicher Hierarchien unterschiedliche sozioökonomische Voraussetzungen mit sich bringen, jedoch keinen Determinismus darstellen (Sen 2007, S.110ff). Die Frage ist demnach nicht mehr, ob die Gesellschaft auf die Entwicklung des Individuums Einfluss nimmt, sondern in welcher Weise sie zur Formung von Charakter und (kulturell geprägten) Werten beiträgt und damit bestimmte Ideologien reproduziert.

Damit rückt auch die Frage nach der Natur des Menschen (gut, böse, neutral bzw. nicht vorhanden) und dessen Ursprung (biologisch, metaphysisch bzw. ontogenetisch) etwas in den Hintergrund, da die gesellschaftliche und kulturelle Praxis dermaßen prägend, da überlebensnotwendig ist, so dass jede Natur sich dieser beugen müsste. Jedenfalls schafft der Menschen in der Dialektik zwischen Natur und gesellschaftlich konstruierter Welt seine Wirklichkeit und Identität. Freud sieht diese Dialektik als Antagonismus; das Verhältnis von Triebbedürfnissen und Zivilisation ist für ihn durch Arbeitszwang und Triebverzicht gekennzeichnet. Gross entdeckte, dass Freuds aufgedeckte Konflikte mit gesellschaftlichen Herrschaftsverhältnissen verbunden sind. Die Tribschicksale müssen im Kontext der Kultur betrachtet werden, da sich in dieser überhaupt erst die triebursächlichen Objekte und Ziele genuin wieder finden; die Gesellschaft, die das Individuum (und seine Wünsche) beschneidet, bringt dieses gleichzeitig auch erst hervor. Demnach kann nicht von einer einseitigen gesellschaftlichen Repression auf die „gute“ Natur des Menschen ausgegangen werden, wie dies Reich und Fromm unter falschen Vorannahmen taten.

Einen weiteren wesentlichen störenden Einfluss in der modernen Gesellschaft sehen alle Autoren in der zunehmenden Entfremdung des Menschen von der Natur und sich selbst. Im empirischen Teil wird hierauf noch im Detail eingegangen.

Ferner setzen sich alle Autoren mit der Bedeutung von Geist und Körper in Bezug auf das menschliche Verhalten auseinander. Während der frühe Fromm die physiologische Ebene der Triebe außer Acht ließ, stellte er in seinen Spätwerken die negativen Folgen des Primats des Geistes und der gesellschaftlichen, vor allem religiös geprägten, Entwicklung hin zum Rationalismus heraus. Damit schloss er sich in diesem Kontext der Sichtweise des Biologismus, wie durch Reich und Gross vertreten, an. Seitens der Philosophie sprach sich vor allem Nietzsche für eine Rehabilitierung des Körpers aus, den er als den erstaunlicheren, fassbareren und deutlicheren Gedanken als die alte Seele betrachtete (Rippel 1992, S.80).

Das Kulturphänomen der Versklavung des Körpers unter Einfluss der Religion zugunsten der herrschenden Klassen in der abendländischen Gesellschaft behandeln auch Horkheimer/Adorno (1947, S.276f) unter Rückbezug auf Marx, Freud und Nietzsche in der *Dialektik der Aufklärung*: „Die Haßliebe gegen den Körper färbt alle neuere Kultur. Der Körper wird als Unterlegenes, Versklavtes noch einmal verhöhnt und gestoßen und zugleich als das Verbotene, Verdinglichte, Entfremdete begehrt. Erst Kultur kennt den Körper als Ding, das man besitzen kann, erst in ihr hat er sich vom Geist, dem Inbegriff der Macht und des Kommandos, als der Gegenstand, das tote Ding, „corpus“, unterschieden. In der Selbsterniedrigung des Menschen zum corpus rächt sich die Natur dafür, daß der Mensch sie zum Gegenstand der Herrschaft, zum Rohmaterial erniedrigt hat. Der Zwang zu Grausamkeit und Destruktion entspringt aus organischer Verdrängung der Nähe zum Körper [...]“

Das sprachlich organisierte Bewusstsein versucht demnach die Sinnlichkeit zu kontrollieren und zu rationalisieren; diese Unterdrückung der Sexualtriebs ist eine Kernursache von Neurosen (bzw. bei Freud auch für die Hysterie), Entstehung von Körperpanzern (bei Reich), Störung des Sozialverhaltens und körperlichen Erkrankungen sowie zu Krieg und Gewalt auf gesellschaftlicher Ebene. Dort setzte

Reichs gesellschaftspolitisches Konzept an – in der Befreiung des Individuums seines Triebverzichts durch Arbeitszwang (was nach Freud die kapitalistische Gesellschaft auszeichnet). Denn die sexuelle Repression nimmt mit dem Fortschritt der Produktion zu und patriarchale Strukturen und Geschlechterbande sind an die Bedeutung der Produktion und Arbeit innerhalb der Gesellschaft geknüpft; insofern scheint Fromms Bezeichnung „des Geist des Kapitalismus“ als kollektive, typische Charakterzüge der Individuen zutreffend, wenn gleich die Gesellschaft mehr ist als die Summe der Individuen.

Die Begrifflichkeit des Matriarchats und Patriarchats wird bei Reich stark kulturhistorisch (Heiratspolitik) und bei Fromm eher sozialpsychologisch (Sozialcharakter) verwendet. Doch beide Konstrukte haben sich, selbst in der Antike, als Mythos erwiesen und sind nicht rein antagonistisch aufzufassen (Wagner-Hasel 1992, S. 336f). Beiden geht es dabei jedoch auch um die vorherrschenden gesellschaftlichen Normen, Werte und Strukturen, die in der patriarchalen Form stärker den männlichen Archetypen zugerechnet werden können (wie Macht, Durchsetzungskraft, Struktur, Krieg) gegenüber den weiblichen (wie Gemeinschaft, Offenheit, Fürsorge, Kooperation). Diese beiden Polaritäten sind wertfrei und einander ergänzend zu betrachten und situationsbedingt mehr oder weniger effektiv; die Verlagerung in die eine oder andere Richtung führt demnach zu suboptimalen Ergebnissen, wie im empirischen Teil noch im Detail diskutiert werden soll.

Aus handlungstheoretischer Sicht, ist die Frage zentral, was die Ursache (Triebfeder) für dieses zunehmend opportunistische, patriarchal geprägte Handeln ist und in wie fern diese auf gesellschaftlicher Ebene zu orten ist. Fromm sieht die Ursache im sado-masochistischen, autoritären Charakter des klassenspezifisch sozialisierten Individuums, das aufgrund hierarchischer Anerkennungsstrukturen auf seine Funktion („Automat“) beschränkt wird. Die Reproduktion dieser schizoiden, gefühlskalten „lebenden Leichname“ ist nach Fromm psychologisch und nach Reich biologisch, wie in seiner Theorie der Sexualökonomie dargelegt, begründet, wenn gleich beide diese jeweils an die gesellschaftlichen Herrschaftsinteressen im Sinne Marx' gebunden sehen.

Wie ist es jedoch möglich, dass solche Werte und Normen, die sich gegen die Lebendigkeit richten, von sovielen Menschen in der Gesellschaft weder hinterfragt noch abgelehnt werden?

Als Mechanismus zur Sicherstellung der Akzeptanz für diese gesellschaftlich geprägte, antihumanistische Zwangsmoral führen alle Vertreter des Freudomarxismus (inklusive Freud und später Habermas) die Verankerung im Unbewussten an; im frühkindlichen Alter, indem das Ich noch zu schwach ist, um selbstständig Normen zu hinterfragen, wird die gesellschaftliche Zwangsmoral (vertreten durch den Vater) im Über-Ich implementiert und aus Angst vor Liebensentzug vom Kind verinnerlicht. Damit steht das Ich in ständigem Konflikt zwischen Es und Über-Ich, was zu einer Verdrängung ins Unbewusste und zur Neurosenbildung führt. Diese gesellschaftlich reproduzierten kollektiven Neurosen sieht Freud als die Ursache für die Entstehung von Institutionen an. Was als „normal“ bzw. gesellschaftlich angemessen gilt, ist daher von den Gemeinschaftsneurosen einer Kultur abhängig. Eine Gesellschaft ist dem zu Folge in dem Maße als frei zu bezeichnen, in wie weit sie es dem Individuum ermöglicht, dessen Bedürfnisse zu befriedigen, anstatt diese zu unterdrücken, zu tabuisieren und durch Leistungsdruck und Anpassung zu kompensieren.

Um das Individuum aus dieser unbewussten Verdrängung seiner Bedürfnisse und den Neurosen herauszuführen, bedient sich die psychoanalytische Therapie der Selbstreflexion und der Rekonstruktion von gestörten Sprachmustern durch Überführung der Alltagssprache in die Privatsprache; damit werden gestörte Kommunikations- und Assoziationsketten wiederhergestellt und damit bewusst gemacht. Auch in Anlehnung an Wittgensteins Sprachphilosophie scheint diese Überlegung betrachtenswert, da nur das gedacht werden kann, was in Form von Sprache zur Verfügung steht. Dieser hermeneutische Prozess wird nun im Folgenden anhand von Habermas' Freud Rezeption dargestellt.

6. Habermas: Theorie des kommunikativen Handelns

6.1. Zur kritischen Theorie der Frankfurter Schule

Sowohl die freudianische Linke, Marx' Gesellschaftstheorie und die Kritische Theorie verbindet ein emanzipatorisch-kritisches Erkenntnisinteresse; gesellschaftliche Strukturen, Machtverhältnisse und Sozialisierungsprozesse (Totalität der Gesellschaft), welche Identität, Klassen bzw. Denken reproduzieren, werden nicht als gegeben und unveränderbar hingenommen, sondern hinsichtlich ihrer potentiellen Überwindung analysiert, um sie einem Ideal annähern zu können. Darin besteht die Hauptkritik an diesem Theorieansatz (u.a. von Popper und Luhmann) – in der Bedenklichkeit und Willkür der Schaffung einer moralischen Instanz und der Zuordnung von Kategorien wie „gut“ und „böse“, die, wie Nietzsche schon zeigte, nur eine Frage des eigenen Standpunktes ist. Auch nach Luhmann (2008, S.198) sollte die Ethik vor der Moral, der Beurteilung von gut und böse, warnen, da diese vom Beurteilungs- und Beobachtungsschema abhängig sind – und damit unwissenschaftlich, da nicht wertfrei ist.

Dieses Theorieverständnis legt Habermas auf die Gesellschaft (kapitalistischen Wohlfahrtsstaat) um, indem er politische Praxis als auf die Umsetzung von Zielen innerhalb bestehender sozialer Strukturen beschränkt sieht, was eine vernünftige (Um-)Gestaltung unmöglich macht (Joas/Knöbl 2004, S.292f).

Die Frankfurter Schule griff den Marxismus unter Einbeziehung der Psychoanalyse auf und versuchte durch ihre Untersuchungen die soziale und ökonomische Krise der westlichen Welt vor der Machtergreifung durch den Nationalsozialismus zu überwinden (Joas/Knöbl 2004, S.295). Während Münch (2004, S.260) Habermas' Haupteinfluss auf die aus dem Marxismus hervorgegangene Kritischen Theorie zurückführt, sehen Joas/Knöbl (2004, S.293f) diesen vielmehr in der Tradition der Hermeneutik und dem Marxismus selbst begründet. Jedenfalls bildet die Sprache innewohnende rationalisierende Kraft zum Umbau von Gesellschaften den Ausgangspunkt für Habermas' Theorien (Joas/Knöbl 2004, S.297f/S.312). Die Auseinandersetzung mit Luhmanns Systemtheorie, die Habermas als reine Sozialtechnik bezeichnete, festigte die Argumentationslinien auf beiden Seiten, wenn gleich diese beiden Theorien nicht

als völlig unvereinbar gelten. So zieht Füllsack wie folgt Bilanz über die Habermas-Luhmann-Debatte

(<http://sammelpunkt.philo.at:8080/1075/1/geltungsanspruch.htm>, 10.3.11):

„Nach dreißigjähriger Laufzeit hat die Kontroverse zwischen Niklas Luhmann und Jürgen Habermas um einen zeitgemäßen Zugang zum Sozialen offensichtlich nichts an Aktualität eingebüßt. Auch in seinem jüngsten opus magnum, der ‚Gesellschaft der Gesellschaft‘, bezieht Luhmann in zahlreichen Anmerkungen und Verweisen gegen die subjektzentrierte Vernunftkonzeption von Habermas Stellung, die für ihn, indem sie in illegitimer Weise die Verwirklichbarkeit von Utopien suggeriert, statt zeitgemäße Soziologie zu betreiben, nur auf Vernunft zu warten scheint. Obwohl sich Habermas zwar in seinem Spätwerk tatsächlich von der Soziologie eher ab und einer mehr philosophisch-normativen Erörterung der für moderne Gesellschaften noch gangbaren Integrationsmöglichkeiten zugewandt zu haben scheint, hält auch er es im Gegenzug nach wie vor für nötig, sich von der ‚systemtheoretischen Unterscheidungspoiesis‘ Luhmanns zu distanzieren. Obwohl die Heftigkeit der Kontroverse nicht zuletzt auch in der Wahl der sprachlichen Mittel zwar nun eine gewisse Konsolidierung gegenüber ihrem Beginn in den siebziger Jahren zu erfahren scheint, dürften die beiden Konzepte in der sozialwissenschaftlichen Theoriediskussion nach wie vor als weitgehend inkompatibel gelten.“

Dennoch hält Füllsack (ebd.) die beiden Theorien rein inhaltlich für nicht völlig unvereinbar: „Gerade ‚Die Gesellschaft der Gesellschaft‘ gibt aber, indem sie gewisse, freilich bereits auch im früheren Werk angelegte Züge der systemtheoretischen Konzeption mit neuer Deutlichkeit herausstellt, Anlaß, einen zweiten Blick auf Parallelen und Analogien von Diskurs- und Systemtheorie zu werfen. Dabei zeigt sich überraschender Weise, daß die Fronten so starr gar nicht sein müßten, daß sie vielmehr an sehr grundsätzlichen Stellen Möglichkeiten bieten, um die eine Konzeption in die andere überzuführen oder mit den Konsequenzen der einen an Prämissen der anderen gewissermaßen ‚interkonzeptuell‘ anzuschließen. Ob die beiden Autoren (und vor allem die mittlerweile nicht unbeträchtliche Zahl ihrer Epigonen) ihre Theorien freilich in dieser Weise ‚kompatibilisiert‘ sehen wollten, bleibt fraglich.“

6.2. Selbstreflexion als Wissenschaft bei Freud

Habermas (Habermas 1968, S.262ff) stellt den tiefenhermeneutischen Charakter von Freuds Psychoanalyse heraus, in dem er die zentrale Bedeutung der Sprache für das Handeln als „Basis der Ichleistungen“ herausstellt und damit die Grundlage für seine später verfasste *Theorie des kommunikativen Handelns* legt: „Der Analytiker leitet den Patienten an, damit er die eigenen, von ihm selbst verstümmelten und entstellten Texte lesen und Symbole von einer privatsprachlich deformierten Ausdrucksweise in die Ausdrucksweise der öffentlichen Kommunikation übersetzen lernt. Diese Übersetzung erschließt einer bis dahin blockierten Erinnerung die genetisch wichtigen Phasen der Lebensgeschichte und macht den eigenen Bildungsprozeß bewußt: insofern zielt die psychoanalytische nicht wie die geisteswissenschaftliche Hermeneutik auf das Verstehen symbolischer Zusammenhänge überhaupt, sondern der Akt des Verstehens, zu dem sie führt, ist Selbstreflexion.“ (Habermas 1968, S.280)

Denn alltägliche Sprachspiele (Reden und Handlungen) können durch kontingente Fehler gestört werden (Versprechen, Verlesen, Vergessen) und sind ab einem gewissen Grad als pathologisches Symptom zu bezeichnen: „Neurosen verzerren Symbolzusammenhänge in allen drei Dimensionen: den sprachlichen Ausdruck (Zwangsvorstellungen), Handlungen (Wiederholungszwänge) und den leibgebundenen Erlebnisausdruck (hysterische Körpersymptome).“ (Habermas 1968, S.268f)

Freud ist in der Traumdeutung durch die „hermeneutische Entschlüsselung von Traumtexten auf den Mechanismus der Abwehr und der Symptombildung gestoßen“ (Habermas 1968, S.270). Die einschränkende Instanz, die tagsüber Sprechen und Handeln kontrolliert und Handlungsmotive unterdrückt scheint während des Schlafes abgeschwächt zu sein; diese wird durch die Institutionen des gesellschaftlichen Verkehrs lizenziert und so müssen Konflikte zwischen gesellschaftlichen Normen und nicht realisierbaren Wünschen ins Unbewußte verdrängt werden und äußern sich durch Symptome (Habermas 1968, S.273ff).

Aus diesem Mechanismus leitet sich auch Freuds Triebtheorie ab, in der Habermas die Bedeutung der Sprache „als die Basis der Ichleistungen, von denen

die Fähigkeit zur Realitätsprüfung abhängt“ festmacht: „Realitätsprüfung im strengen Sinne wird andererseits erst nötig, nachdem Bedürfnisse mit sprachlichen Antizipationen von Befriedigungen halluzinatorisch verbunden und dadurch als kulturell bestimmte Bedürfnisse kanalisiert werden. Erst im Medium der Sprache wird das naturgeschichtliche Erbe des plastischen, in der libidinösen und der aggressiven Richtung zwar präjudizierten, im übrigen undefinierten, weil von der Erbmotorik abgekoppelten Antriebspotentials in der Form interpretierter Bedürfnisse artikuliert.“ (Habermas 1968, S.292f)

Das „Ich“ übernimmt die Aufgabe der Realitätsprüfung und Selbstzensur, während die Instanz des „Es“ den durch die Abwehr externalisierten Teil des Selbst darstellt; dieser Vorgang verläuft jedoch meist unbewusst, weshalb Freud die Instanz des „Über-Ich“ als „die intrapsychisch verlängerte gesellschaftliche Autorität“ einführen musste (Habermas 1968, S.296f).

„Das Dreistanzenmodell von Ich, Es und Über-Ich gestattet eine systematische Darstellung der Struktur von Sprachdeformation und Verhaltenspathologie.“ (Habermas 1968, S.314)

Für Habermas bleibt die Theoriebildung der Psychoanalyse, wie auch ihr Therapieprozess, immer in den Zusammenhang der Selbstreflexion eingebettet und ist damit immer intersubjektiv aufzufassen: „Jene Kategorien und Zusammenhänge sind nämlich nicht nur unter bestimmten Bedingungen einer spezifisch geschützten Kommunikation entdeckt worden, sie können unabhängig davon gar nicht expliziert werden. Die Bedingungen dieser Kommunikation sind mit hin die Bedingungen der Möglichkeit der analytischen Erkenntnis beider Partner, Arzt und Patienten gleichermaßen. Vielleicht hatte Freud diese Implikation im Sinn, als er es einen Ruhmestitel analytischer Arbeit nannte ‚daß Forschung und Behandlung bei ihr zusammenfallen‘. Wenn aber der kategoriale Rahmen der Psychoanalyse wie wir an ihrem Strukturmodell nachgewiesen haben, wissenschaftslogisch an die Voraussetzungen einer Interpretation von verstümmelten und entstellten Texten, mit denen die Autoren sich selber täuschen, gebunden ist, bleibt auch die Theoriebildung dem Zusammenhang der Selbstreflexion eingebettet.“ (Habermas 1968, S.307)

„Der eigentliche Unterschied zwischen der astronomischen Beobachten und dem analytischen Gespräch ist aber, daß dort die quasiexperimentelle Auswahl der Ausgangsbedingungen eine kontrollierte Beobachtung von prognostizierten Ereignissen gestattet, während hier die Ebene der Kontrolle von Erfolgen instrumentellen Handelns überhaupt fehlt und durch die Ebene der Intersubjektivität der Verständigung über den Sinn von unverständlichen Symbolen vertreten wird. (...) Allerdings hat er jenes Programm nicht aufgegeben, er hat die Metapsychologie als das begriffen, was sie im Bezugssystem der Selbstreflexion allein sein kann: „als eine allgemeine Interpretation von Bildungsprozessen.“ (Habermas 1968, S.309)

Habermas zeigt ferner die Verifikationsproblematik des kommunikativen Prozesses innerhalb der Psychoanalyse auf: „Doch die Rekonstruktion der Historie des Patienten stellt eine Hypothese dar, die scheitern kann, lediglich durch die Zustimmung des Patienten zur Fallinterpretation des Therapeuten verifiziert werden kann und sich allein durch die gelungene Fortsetzung von unterbrochenen Bildungsprozessen bewährt.“ (Habermas 1968, S.314ff) Demzufolge sind „Erfolg und Mißerfolg hier nicht, wie im Rahmen instrumentalen oder im Rahmen kommunikativen Handelns, je auf ihre Weise intersubjektiv feststellbar.“ (Habermas 1968, S.325)

Auch der Begriff der Symptome ist immer kulturell bestimmt und beruht auf einem konventionellen Wert von Normalität in einer Gesellschaft; so könnte die pathologische Verfassung einer Kultur (Gemeinschaftsneurose) durchaus als „normal“ gelten (Habermas 1968, S.333).

Freud koppelt den Arbeitszwang in der kapitalistischen Gesellschaft bei Marx an den Triebverzicht (später Grundlage der Sexualökonomie bei Reich) und zeigt wie die äußere Autorität der Eltern als Repräsentanz der Gesellschaft ökonomisch begründet ist (später bei Fromm die Sozialisationsagentur der Familie): „Das Motiv der menschlichen Gesellschaft ist im letzten Grunde ein ökonomisches; da sie nicht genug Lebensmittel hat, um ihre Mitglieder ohne deren Arbeit zu erhalten, muß sie die Anzahl ihrer Mitglieder beschränken und ihre Energien von der Sexualbetätigung weg auf die Arbeit lenken. Also die ewige, urzeitliche, bis auf die Gegenwart fortgesetzte Lebensnot.“ (Freud 1940, S.322)

Damit ist der Grad an gesellschaftlicher Repression abhängig vom Grad der technischen Verfügung über die Naturkräfte, der Organisation ihrer Ausbeute und der Verteilung der produzierten Güter (Habermas 1968, S.334).

Die Entstehung gesellschaftlicher Institutionen basiert im Wesentlichen auf der kollektiven Kompensation von individuellem Triebverzicht und generiert wie die Einzelneurose ein Zwangsverhalten der Gesellschaft: „Je mehr die technische Verfügungsgewalt erweitert und der Realitätsdruck gelockert wird, um so schwächer wird die vom System der Selbsterhaltung erzwungene Triebzensur, um so stärker die Organisation des Ich und damit die Fähigkeit, die Versagungen rational zu bewältigen. So liegt es nahe, den weltgeschichtlichen Prozeß der Vergesellschaftung mit dem Sozialisationsvorgang des Einzelnen zu vergleichen. Solange der Realitätsdruck übermächtig und die Ichorganisation schwach ist, so daß der Triebverzicht nur durch affektive Kräfte zustande gebracht werden kann, findet die Gattung für das Problem der Abwehr kollektive Lösungen, die den neurotischen Lösungen auf individueller Ebene ähneln. Dieselben Konstellationen, die den Einzelnen in die Neurose treiben, bewegen die Gesellschaft zur Errichtung von Institutionen. Das, was die Institutionen auszeichnet, macht zugleich ihre Ähnlichkeit mit pathologischen Formen aus. Wie der Wiederholungszwang von innen, so bewirkt der institutionelle Zwang von außen eine der Kritik entzogene und verhältnismäßig starre Reproduktion gleichförmigen Verhaltens.“ (Habermas 1968, S.334f)

Für Freud (1943, S.415f) zeigt die Kulturgeschichte, welche Wege die Menschen zur Bildung ihrer unbefriedigten Wünsche einschlagen unter durch technischen Fortschritt unterschiedlichen gesellschaftlichen Bedingungen. Damit konvergiert nach Habermas (1968, S.336) Freuds psychoanalytische Gesellschaftstheorie mit der Marxschen Rekonstruktion der Gattungsgeschichte; denn „wie Marx, so unterscheidet Freud, wenn auch unter anderem Namen, die Produktivkräfte, die den Stand der technischen Verfügung über die Naturprozesse anzeigen, von denen Produktionsverhältnissen“.

Die gesellschaftlich institutionalisierten Einzelneurosen führen zu einer kollektiven Verdrängung von Wunschphantasien und werden u.a. durch Religion und moralische Wertsysteme (wie auch noch im letzten Kapitel ausführlicher

dargelegt) legitimiert und reproduziert: „Die kollektiven Wunschphantasien, die für die Kulturverzichte entschädigen, werden, da sie nicht privat sind, sondern auf der Ebene öffentlicher Kommunikation selber ein abgespaltenes, nämlich der Kritik entzogenes Dasein führen, zu Interpretationen der Welt ausgebaut und als Rationalisierungen der Herrschaft in Dienst genommen. Das nennt Freud den ‚seelischen Besitz der Kultur‘: religiöse Weltbilder und Riten, Ideale und Wertsysteme, Stilisierungen und Kunstprodukte, die Welt der projektiven Bildungen und des objektiven Scheins, kurz der Illusionen.“ (Habermas 1968, S.339)

Freud konnte damit einen Zusammenhang darstellen, den Marx nicht durchschaut hat: in der Metapsychologie hat er „einen Rahmen verzerrten kommunikativen Handelns gewonnen, der die Entstehung von Institutionen und den Sellenwert von Illusionen, eben Herrschaft und Ideologie zu begreifen erlaubt. (...) Freud begreift Institutionen als eine Macht, die akute äußere Gewalt gegen den auf Dauer gestellten internen Zwang einer verkehrten und sich selbst beschränkenden Kommunikation eingetauscht hat. Die kulturelle Überlieferung versteht er entsprechend als das wie immer zensierte, nach außen gestülpte kollektiv Unbewußte, wo die ausgesperrten Symbole die von Kommunikation abgespaltenen, aber ruhelos umgetriebenen Motive auf Bahnen virtueller Befriedigung lenken.“ (Habermas 1968, S.341f)

Habermas zeigte anhand Freuds Metapsychologie die zentrale Bedeutung der Sprache und Kommunikation für die Handlungs- und Gesellschaftstheorie auf und entwickelte daraus u.a. die Diskursethik, anhand derer die Qualität der öffentlichen Kommunikation festmacht, wie im Folgenden dargestellt wird.

6.3. Sprechakttheorie und Diskursethik

Von zentraler Bedeutung für die Handlungs- bzw. Gesellschaftstheorie nach Habermas ist dessen „Theorie des kommunikativen Handelns“. Diese liegt der Sprechakttheorie und der Diskursethik zu Grunde, die daher kurz einleitend dargestellt werden sollen.

Habermas ordnet jeder Handlung bzw. jeder sprachlichen Äußerung drei Bezüge zur Welt oder Geltungsansprüche zu; den der Wahrheit, Richtigkeit und Wahrhaftigkeit (Joas/Knöbl 2004, S.326f). Während sich Wahrheit auf empirische oder rationale Richtigkeit einer Aussage bezieht, beschreibt Richtigkeit den normativen Rahmen einer Gesprächssituation (ähnlich dem Symbolischen Interaktionismus) und Wahrhaftigkeit den Bezug zu Authentizität und Konsistenz von Handlungen im Sinne Goffmans Interaktionsritualen (ebd.).

Aus der Sprechakttheorie leitet Habermas auch sein diskursives Ethik-Modell ab. Gerecht ist, was das Ergebnis gerechter Verständigung ist, welche Verständlichkeit, Wahrheit, Wahrhaftigkeit und Richtigkeit voraussetzt.

Das kommunikative Arrangement der Diskursethik soll moralische Diskurse dem Pluralismus der Werte entheben. [...] Eine moderne, pluralistische und demokratische Gesellschaft kann sich nicht als ethische Wertegemeinschaft verstehen, sondern nur als Rechtfertigungsgemeinschaft, deren Gerechtigkeit und Legitimität letztlich ausschließlich von den entsprechend gestalteten diskursiven Prozessen abhängen (Schwaabe 2007b, S.135).

Klarerweise beruhen gesellschaftliche Systeme wie Wirtschaft und Politik weniger auf verständigungsorientierter (kommunikatives Handeln) als vielmehr auf erfolgsorientierter (strategisches Handeln) Basis (ebd.). Daraus ergeben sich zahlreiche gesellschaftliche Problemfelder, die nun diskutiert werden.

6.3. Habermas' Handlungstheorie

Entsprechend den drei genannten Rationalitätskonzepten leitet Habermas (1985, S.126f) drei parallele Handlungstypen ab – das instrumentelle bzw. strategische (zweckgerichtet auf materielle Objekte bezogen), das normenregulierte (sozial angepasste) und das dramaturgische (selbstdarstellungsbasierte) Handeln (Abbildung 1).

Abbildung 1: Reine Typen sprachlich vermittelter Interaktion

Formal- pragmatische Merkmale Handlungs- typen	kennzeichnende Sprechakte	Sprach- funktionen	Handlungs- orientierungen	Grund- einstellungen	Geltungs- ansprüche	Welt- bezüge
strategisches Handeln	Perlokutionen, Imperative	Beein- flussung des Gegen- spielers	erfolgs- orientiert	objekti- vierend	[Wirk- samkeit]	objektive Welt
Konversation	Konstative	Darstel- lung von Sachver- halten	verständi- gungs- orientiert	objekti- vierend	Wahrheit	objektive Welt
normen- reguliertes Handeln	Regulative	Herstel- lung inter- persona- ler Be- ziehungen	verständi- gungs- orientiert	normen- konform	Richtig- keit	soziale Welt
dramaturgisches Handeln	Expressive	Selbst- reprä- sentation	verständi- gungs- orientiert	expressiv	Wahrhaftig- keit	subjektive Welt

Quelle: Habermas 1985, S.439

Strategisches Handeln bezieht sich auf andere Subjekte und ist, wie das instrumentelle Handeln, ebenso zweckgerichtet und entspricht damit dem Handlungsmodell der entscheidungs- und spieltheoretischen Ansätze der Ökonomie, Soziologie und Sozialpsychologie. Kommunikatives Handeln hebt sich deutlich vom teleologisch orientierten instrumentellen und strategischen, wie auch vom normenregulierten und dramaturgischen Handeln ab, da es rein verständigungs- bzw. konsensorientiert ist und damit jede andere Handlungsmotivation dafür störend wäre (Abbildung 2). Damit bricht Habermas mit

dem teleologischen Handlungsmodell und stellt Zwecke und Normen der am Diskurs beteiligten Akteure zur Disposition (Joas/Knöbl 2004, S.332f).

Abbildung 2: Handlungstypen

Handlungs- situation \ Handlungs- orientierung	erfolgsorientiert	verständigungsorientiert
nicht-sozial	instrumentelles Handeln	—
sozial	strategisches Handeln	kommunikatives Handeln

Quelle: Habermas 1985, S.384

Das leere Feld in der Tabelle ergibt sich aufgrund der Trennung von Arbeit und Interaktion; so kann Habermas Arbeit (bzw. Manipulation von Objekten) nur als zweckrationales Handeln begreifen und blendet damit den ästhetischen und spielerischen Aspekt davon völlig aus (Joas/Knöbl 2004, S.334f). Dies ergibt sich zwangsläufig aufgrund der Ableitung einer Handlungstheorie aus einem Rationalitätskonzept heraus. Ferner bleibt der anthropologische Aspekt und damit auch Erkenntnisse der Untersuchungen zur spezifischen Körperlichkeit menschlichen Handelns aus der Psychologie und Biologie unberücksichtigt (ebd.).

Die ideale Sprechsituation, in der alle Sprecher über die gleichen sprachlichen, informativen und rhetorischen Voraussetzungen verfügen, bildet die Voraussetzung für einen rationalen Diskurs und der Gültigkeit von Aussagen. In unserer Gesellschaft tritt dieser Idealzustand kaum ein, kann jedoch durch gesellschaftspolitische Maßnahmen forciert werden; Informationspolitik, Stellung

der Medien, öffentliche Meinung, Bildungsstandard und gesellschaftliche Partizipation können helfen zeitliche, soziale und sprachliche Einschränkungen zu überwinden.

Die Unterscheidung von kommunikativem und strategischem Handeln legt Burkart (1995, S. 410ff) in der Kommunikationswissenschaft (Public Relations) als verständigungsorientierte (glaubwürdige) bzw. persuasive (beeinflussende) Kommunikation aus. Dies bildet einen zentralen praktischen Aspekt der Theorie des kommunikativen Handelns; so kann jede Form der Kommunikation auf dieses Modell hin geprüft und qualifiziert werden.

Weitreichender und tiefgehender sind jedoch die gesellschaftstheoretischen Implikationen der Theorie des kommunikativen Handelns, welche nun diskutiert werden sollen.

6.4. Habermas' Gesellschaftstheorie

Der Einfluss des rationalen Diskurses auf die soziale Ordnung (Gesellschaft) ist abhängig von den nicht diskursiven Elementen, die gegen die Ergebnisse des Diskurses einwirken. Die Theorie der diskursiven Rationalität beschreibt einen Faktor für die gesellschaftliche Entwicklung – der Umfang hängt von der Breite des rationalen Diskurses in der Gesellschaft ab (Schwaabe 2007b, S. 135f). Die politische Legitimität ist nur durch Selbstgesetzgebung der Bürger zu gewährleisten. Öffentlichkeit bildet den normativen Begriff für ein auf demokratischen Prozeduren des Austausches von Argumenten beruhenden Politiksystems. Habermas geht es um die Verbindung der republikanischen und liberalen Tradition, von Volkssouveränität und Rechtsstaatlichkeit (Schwaabe 2007b, S. 137f). Die Qualität der öffentlichen Meinung („diskursives Niveau“) ist für Habermas nicht nur empirische Größe, sondern bestimmt ihre Legitimität und den Einfluss, den sie auf das politische System ausübt. Da die Demokratie auf diese qualifizierte Öffentlichkeit angewiesen ist, gilt es Deformationen im System kenntlich zu machen, die sich v.a. in der Medienlandschaft abzeichnen wie in Form von Infotainment nach Nachrichtenfaktoren und Vorgaben der Werbewirtschaft; die Rolle der Zuschauer und der Akteure (aktiv/passiv) klaffen immer weiter auseinander und damit ist die Autonomie der Staatsbürger als sehr fraglich einzuschätzen (Schwaabe 2007b, S. 139f).

Habermas weist der Lebenswelt das kommunikative Handeln und dem gesellschaftlichen System überwiegend instrumentelles und strategisches Handeln zu. Diese Trennung wird durch die evolutionstheoretische These der „Entkoppelung von System und Lebenswelt“ gestützt (Habermas 1981, S.258). Demnach ist die Sozialstruktur von Stammesgesellschaften unmittelbar durch Interaktion unter der Kopräsenz aller Akteure bestimmt, während sich in Gesellschaften höherer Stufen Systeme wie Politik und Wirtschaft von der unmittelbaren sprachlichen Verständigung gelöst haben und über symbolisch generierte Kommunikationsmedien wie Geld und Macht gesteuert werden (Joas/Knöbl 2004, S.339f).

Dabei benötigt Macht eine gesellschaftliche Legitimation durch Kommunikation als sprachliche Konsensbildung: „Warum Macht legitimationsbedürftig ist und damit

eine anspruchsvollere normative Verankerung verlangt als Geld, kann man sich an den zugrunde liegenden Standardsituationen klarmachen. Während die Tauschbeziehung keinen der Beteiligten strukturell in seinem Nutzenkalkül benachteiligt und der Tauschvorgang, wie wir sagen, im beiderseitigen Interesse liegt, ist der Weisungsgebundene gegenüber dem Machthaber strukturell benachteiligt. (...) In jedem Fall liegt die Bindung an eine sprachliche Konsensbildung (...) auf der Hand.“ (Habermas 1985, S.405f)

Während Macht auf Legitimität und Konsens des Kollektivs beruht, entzieht sich der Gebrauch von Geld jeder normativen Rechtfertigung und der Alltagskommunikation: „Offenbar behält Macht als Medium noch etwas von der Befehlsmacht zurück, die, sprechhandlungstheoretisch ausgedrückt, eher mit normierten Aufforderungen als mit einfachen Imperativen zusammenhängt. Diese Bindung läßt Macht für die Rolle eines Steuerungsmediums, das vom Aufwand und Risiko sprachlicher Konsensbildung entlasten soll, weniger geeignet erscheinen als Geld, das keiner Legitimation bedarf.“ (Habermas 1981, S.406)

Ferner führt die kulturelle Rationalisierung zur Herrschaft des Expertenwissens über die lebensweltliche Verständigung: „Allerdings beanspruchen der Einflußreiche und derjenige, der über moralische Autorität gebietet, die Kompetenz des ‚Eingeweihten‘, des Experten in Angelegenheit des Wissens und der Moral. Deshalb können sie sich der Verständigung auf höherer Stufe bedienen: was im kommunikativen Handeln als Deckung gilt, die potentiellen Gründe, mit denen Ego nötigenfalls seinen Geltungsanspruch gegenüber der Kritik von Alter verteidigen könnte, übernimmt in der über Einfluß und moralische Autorität gesteuerten Interaktion den Stellenwert des realen Wertes, während die Deckungsreserven in den kulturellen und sozialisatorischen Hintergrund verschoben werden.“ (Habermas 1985, S.412)

Dies bildet die Basis für die gesellschaftliche Rationalisierung der Funktionssysteme der kapitalistischen Wirtschaft, der bürokratischen Verwaltung und des Rechtssystems; Geld, Macht, Recht entwickeln sich aus der Sprache, werden dann aber zu von Sprache getrennten Medien der Kommunikation „kolonialisieren“ die menschliche Lebenswelt (Habermas 1985, S.414ff).

Das Problem besteht für Habermas demnach darin, „daß nur die Handlungsbereiche, die ökonomische und politische Funktionen erfüllen, auf Steuerungsmedien umgestellt werden können. Diese Medien versagen in Bereichen der kulturellen Reproduktion, der sozialen Integration und der Sozialisation; sie können den handlungskordinierenden Mechanismus der Verständigung in diesen Funktionen nicht ersetzen. Anders als die materielle Reproduktion der Lebenswelt kann deren symbolische Reproduktion nicht ohne pathologische Nebeneffekte auf die Grundlagen systemischer Integration umgepolt werden.“ (Habermas 1981, S.476f)

Kommunikative Prozesse werden also systemischen Imperativen unterworfen und damit verzerrt. Es kommt zu einer Vermachtung von Kommunikation hinsichtlich der idealen Sprechsituation – nicht das bessere, sondern das machtvollere Argument ist zur Durchsetzung von Vorschlägen entscheidend (Münch 2004, S.297). Die Monetarisierung, Bürokratisierung und Verrechtlichung durch die Systeme der Gesellschaft verhält sich nach Münch wie folgt: „Die Monetarisierung kommunikativer Prozesse äußert sich z.B. in der Beherrschung der öffentlichen Kommunikation durch die Gesetze der Kapitalverwertung, z.B. in der Ausrichtung von Fernsehprogrammen an werbeträchtigen Einschaltquoten. Die Bürokratisierung kommunikativer Prozesse zeigt sich in der bürokratischen Organisation der Jugendarbeit. Die Verrechtlichung kommunikativer Prozesse erkennen wir in der zunehmenden Standardisierung von Schulen und Hochschulen durch Schulrecht, Hochschulrecht, Schul- und Prüfungsordnungen oder in der rechtlichen Standardisierung von Ehe und nichtehelicher Lebensgemeinschaft. Kommunikative Prozesse werden dadurch in zunehmenden Maße systemischen Imperativen unterworfen und können dadurch ihr Potenzial der Verständigung nicht mehr entfalten.“ (Münch 2004, S.297)

Politik ist demnach, im Gegensatz zur Wirtschaft, sehr stark an Alltagskommunikation und Legitimation gebunden. Dennoch spricht sich Habermas, für die Notwendigkeit der freien Marktwirtschaft für moderne Gesellschaften aus, da diese Effizienzpotentiale bieten, auf die nicht verzichtet werden kann (Joas/Knöbl 2004, S.343f). Jedoch sollte das Vordringen systemischer Mechanismen in die Lebenswelt unterbunden werden, wie dies beispielsweise durch Monetarisierung oder Verrechtlichung von Alltagshandlungen

geschehen würde. Genau an dieser Stelle ortet Habermas Protestpotential – dort wo beispielsweise die Technik zunehmend die Natur vereinnahmt, entstehen Umweltschutzbewegungen (ebd.). Relativierend merken Joas/Knöbl (2004, S.346f) an, dass diese Zeitdiagnose oftmals nicht greift und sehr unspezifisch und empirisch nicht anwendbar bleibt; so lassen sich damit systemimmanente Problemfelder oder soziale, ökonomische, religiöse oder politische Strömungen innerhalb einer Gesellschaft nicht erklären.

Nach Habermas reduzierte Marx das kommunikative Handeln (Interaktion) auf instrumentelles Handeln (Arbeit) und fehlinterpretierte dadurch den dialektischen Zusammenhang zwischen Produktivkräften und Produktionsverhältnissen als mechanistisch. „An dessen Stelle rückt nun eine andere Dialektik, nämlich diejenige zwischen den Systemen oder Subsystemen zweckrationalen Handelns einerseits und dem über kommunikative Prozesse gesteuerten institutionellen Rahmen einer Gesellschaft bzw. der Lebenswelt andererseits(...)“ (Joas/Knöbl 2004, S.308f).

Marx' Gesellschaftskritik am staatlichen Überbau und der politischen Ökonomie greift in der modernen, technisierten Gesellschaft nicht mehr, da der Staat zunehmend Produktion, Technologie und Verteilung gestaltet; anstelle des Markttausches stellt Habermas den Wohlfahrtsstaat, der Massenloyalität sichert, indem er Dysfunktionalitäten beseitigt. Jedoch büßt die Politik gleichzeitig ihr gestalterisches Potential ein und ignoriert damit die zentrale Frage des „guten Lebens“ der politischen Philosophie. Damit bildet die Entpolitisierung der Bevölkerung die Basis für den wohlfahrtsstaatlichen Kapitalismus, indem Experten Maßnahmen für die passive Bevölkerung erlassen (Joas/Knöbl 2004, S.309f). Ähnlich der Kritischen Theorie ist für Castoriadis (2008, S.72) die moderne Gesellschaft, „egal ob ‚demokratisch‘ oder ‚diktatorisch‘ verfasst, de facto immer totalitär“; die Manipulation durch „Befriedung“ der Massen und die schrittweise Integration oppositioneller Bewegungen bezeichnet er als ein wirksames Mittel der Machterhaltung der Eliten als beispielsweise Terror unter Stalin.

Die Entkoppelung von System und Lebenswelt ist demnach eine Weiterführung des Gedanken der Entfremdung des Menschen von der Natur und seiner Mitmenschen aus dem Freudomarxismus heraus. Anstelle des revolutionären

Systemsturzes bei Marx tritt bei Habermas das Hinterfragen der subtilen Unterwanderung der Institutionen und Lebenswelten durch den Kapitalismus, welcher durch die Herrschaft des Expertenwissens und den Wohlfahrtsstaat (und die Entpolitisierung der Bevölkerung) rationalisiert und legitimiert wird.

Habermas' kritische Auseinandersetzung mit dem kapitalistischen und politischen Establishment fällt jedoch weitaus weniger radikal und vielmehr pragmatischer und realitätsnaher aus als in der bisherigen Tradition. Dies ermöglicht es umsetzbare Alternativvorschläge und Denkanstöße mit Hilfe der Theorie des kommunikativen Handelns für Politik und Wirtschaft abzuleiten, wie dies in Kapitel 7 erfolgen soll.

6.5. Kritische Würdigung

Habermas hat ein Rationalitätsmodell vorgelegt, das die anderen soziologischen Handlungstheorien beinhaltet und aus dem er seine Handlungstheorie ableitet, was einerseits die Frage aufwirft, wie mit nicht auf Rationalität beruhenden Handlungen umzugehen ist und welche Konsequenzen die Ausserachtlassung der Handlungsproblembezogenheit von Denkprozessen (wie im amerikanischen Pragmatismus) mit sich zieht (Joas/Knöbl 2004, S.328f).

Berger (2002, S.265f) spricht sich gegen die Polarisierung zweier Handlungsformen anstatt deren Verschränkung aus; denn kommunikatives Handeln enthält teleologische Komponenten und vice versa. Kommunikation ist um ihrer selbst willen und zur Verwirklichung von Zwecken möglich (ebd.). Ferner ist die Dichotomisierung von Handlungen in strategische (zweckrationale) und kommunikative (verständigungsorientierte) problematisch (ebd.).

Nach Münch (2004, S.299) überschätzt Habermas die Bedeutung des rationalen Diskurses für die moderne Gesellschaft, indem er die notwendigen Beiträge der Institutionen für die Gesellschaft ausblendet und die historische Entwicklung allein durch Diskurs erklärt. Die Theorie des kommunikativen Handelns kann reflektierend wirken, ohne ein Privileg auf eine bessere Erklärung zu haben. Habermas blendet die Kehrseite der Kolonialisierung der Lebenswelt aus - nämlich Lebensverhältnisse der Willkür sowie deren positiven Aspekte (Münch 2004, S.304). Die kritische Theorie ist teils sehr unkritisch, indem sie von einer Welt des Guten ausgeht und versucht von dort aus das Schlechte zu beseitigen (Münch 2004, S.306).

Anstelle der kollektiven Identität als integratives Element der modernen, stark kulturell fragmentierten Gesellschaft tritt bei Habermas das Recht aufgrund seiner Rationalitätspotentiale der kommunikativen Vernunft. Dies lässt den Einfluss von nicht rational begründbaren kollektiven Werten unberücksichtigt (Joas/Knöbl 2004, S.348f).

Jedenfalls ist es Habermas gelungen gesellschaftliche, insbesondere demokratiepolitische Fehlentwicklungen aufzuzeigen, die nun dargestellt werden.

7. Empirische Befunde

7.1. Einleitung

In diesem Kapitel sollen einerseits die im Theorieteil angeführten Denkansätze hinsichtlich ihrer empirischen Anwendbarkeit hin geprüft werden und andererseits die Reziprozität zwischen Individuum (Handlungstheorie) und gesellschaftlichen Teilsystemen der Wirtschaft und Politik (Gesellschaftstheorie) diskutiert werden. Hierbei wird im Detail auf die Forschungsfrage eingegangen, inwiefern ein bestimmtes politisches oder wirtschaftliches System das Handeln der darin Agierenden beeinflusst und vize versa; konkret um die Bedeutung von Regeln, Strukturen, Werten und Normen einer Gesellschaft auf das Weltbild und Handeln seiner Bürger. Andere gesellschaftliche Teilsysteme (im Sinne Luhmanns) wie Medien oder Rechtssystem werden hierbei nicht behandelt, da die für den Freudomarxismus entscheidenden Einflussfaktoren auf das Individuum in Wirtschaft, Politik und Religion zu orten sind, die daher auch im Folgenden behandelt werden.

Vorweg nimmt der Autor eine sozialphilosophische Bestandsaufnahme der westlichen, urbanen Konsumgesellschaft mit Rückgriff auf die Ausführungen im Theorieteil vor und klärt damit deren empirische Konstatierbarkeit.

7.2. Sozialphilosophische Bestandsaufnahme

7.2.1. Das Individuum in der modernen Leistungs- und Konsumgesellschaft

Wie einleitend dargestellt, versteht Aristoteles unter einem guten Leben Glückseligkeit zu erlangen und sieht auch das menschliche Handeln, dem *telos* (also der individuellen Berufung bzw. Lebenssinn) folgend, darauf ausgerichtet. Glück und Sinn scheinen damit eine entscheidende Rolle in der Lebensplanung einzunehmen, wenn gleich eben diese Werte in der modernen Gesellschaft immer schwerer zu erlangen sind – für den Freudomarxismus aufgrund Arbeitszwang und Triebverzicht. Die moderne Psychologie befasst sich zunehmend mit der

Glücksfindung anstatt mit reiner Problembehandlung, da sich Glück nicht aus einem Mangel an Unzufriedenheit einstellt. Fehlgeleitet durch das Ego und einer Projektion von Glück in die Zukunft wird die Vermehrung von Erfolg, Macht und Geld als primäres Mittel zur Erreichung von Glückseligkeit angesehen anstatt als Nebenprodukt einer sinnstiftenden Berufung. Dementsprechend dramatisch stellt sich die Desillusionierung ein, wenn erkannt wird, dass sich trotz hoher Anstrengung kein Glück einstellt. Die moderne, von kapitalistischen Werten geprägte, Hochleistungsgesellschaft scheint für viele Menschen eine realistische Kompensationsmöglichkeit für Glück zu offerieren. So gibt es allein in Deutschland 200.000 arbeitssüchtige Menschen, welche wie bei stoffabhängiger Sucht soziale Kontakte und die originäre Form des menschlichen Selbstverhältnisses einbüßen (Bohmeyer 2008, S. 192f). Als psychologische Triebfeder für dieses Verhalten macht Bohmeyer (ebd.) das menschliche Bedürfnis nach sozialer Anerkennung aus, welches durch das Bestreben von Selbstverwirklichung durch die berufliche Tätigkeit, verstärkt wird. Der Prozess der Individuierung erfordert soziale Wertschätzung; demnach müssen Gesellschaften moderne Anerkennungsstrukturen bereitstellen, um die Sozialintegration und Selbstverwirklichung ihrer Mitglieder in Form einer individuellen Tätigkeit, die zur Reproduktion der Gesellschaft beiträgt, zu ermöglichen (ebd.). Aus psychoanalytischer Sicht ist die Arbeitssucht der Versuch einer Substituierung sozialer, v.a. in Form affektiver, Anerkennung aus der frühkindlichen Phase, die eine Ausbildung einer belastbaren Ich-Identität verhindert haben. Die Anerkennung unter Vorbehalt in der Familie erzeugt Minderwertigkeitsgefühle und Versagensängste, weshalb die Tendenz zur Arbeitssucht schwer therapierbar ist. Die Arbeit wird hierbei fälschlicherweise als die einzige Möglichkeit für Anerkennung gesehen und damit zum primären Lebensinhalt (Bohmeyer 2008, S.194f). Selbst-Identifizierung und Selbstwert scheinen vorwiegend von der gesellschaftlichen bzw. beruflichen Funktion anstatt von menschlichen Werten und Tugenden bestimmt zu sein.

Die damit verbundene Monotonie des Alltags wird durch Planung von Spaß und Ereignissen zu kompensieren versucht, anstatt eine Spontanität zu schaffen, die das Leben erst zur Entfaltung gelangen lässt; die Anhaftung an starren Strukturen aus verschiedensten (meist unbegründeten) Ängsten heraus scheint beobachtbar.

Neben dem Konsum von Erlebnisgütern (Hedonismus) und TV-Formaten („sensation seeking“ und „Infotainment“), scheint auch der Erwerb von klassischen Konsumgütern (die nach massenmedialer Informationsüberflutung plötzlich jene Bedürfnisse stillen können, die ursprünglich gar nicht vorhanden waren) zum Wohlbefinden beizutragen.

Messner (1975, S.286) bezeichnet die Manipulierung der Menschen (Bewusstsein, Denken, Überzeugungen, Verhalten, etc.) durch Massenmedien als Bewusstseinsindustrie; neue Werbetechniken zur Programmierung des Bewusstseins mit den Wertvorstellungen der Wohlstandsgesellschaft stehen im Dienste der Wirtschaft.

Auch die Kulturkritik der Frankfurter Schule weist eine ähnliche Stoßrichtung auf: „Der Einzelne wird gegenüber den ökonomischen Mächten vollends annulliert. Dabei treiben diese die Gewalt der Gesellschaft über die Natur auf nie geahnte Höhe. Während der einzelne vor dem Apparat verschwindet, den er bedient, wird er von diesem besser als je versorgt. Im ungerechten Zustand steigt die Ohnmacht und Lenkbarkeit der Masse mit der ihr zugeteilten Gütermenge.“ (Horkheimer/Adorno 1947, S.6)

Die moderne Kulturindustrie, Massenkultur und Medien manipuliert die Menschen so geschickt, dass „die Menschen der eigenen Verdummung und Versklavung nicht einmal mehr bewusst werden: ‚Aufklärung als Massenbetrug‘.“ (Schwaabe 2004b, S.128)

Sen (2002, S.110-113) beobachtet in reichen Gesellschaften einen regelrechten Konsumdruck; soziale Ausgrenzung erfolgt durch den relativen Mangel an Einkommen – so zeigt sich Armut mehr als Mangel an Verwirklichungschancen als nur durch niedriges Einkommen. Die Auswirkung von niedrigem Einkommen auf die Verwirklichungschancen ist also abhängig vom Gesellschaftssystem und damit politischer Wille (ebd.).

Felber (2008, S.326) sieht die größte Freiheit des Menschen darin begründet, dem Leben einen Sinn zu geben. Auf der Basis dieser Freiheit sind die Werte nach denen die Menschen leben möchten frei wählbar. Wie bereits ausgeführt ist diese Freiheit nur dann auch ohne negative Folgen umsetzbar, wenn sie den

gesellschaftlichen Werten entsprechen. Und eine Form von Wertewandel ist durchaus zu beobachten; die Schlagworte Verschwendung, männlich (erreichte etwa den halben Wert von weiblich), Heimat, Luxus wurden als am stärksten vergangenheitsbezogen eingeschätzt, während Energie, Technik, Recycling mit dem stärksten Zukunftsbezug betitelt wurden (<http://www.eup.at/news/aktuell/detail/article/studie-wertewandel-durch-krise.html>). Auch die Sinnfrage scheint in unserer heutigen Gesellschaft eine Renaissance zu erfahren. So geben 72% der ÖsterreicherInnen an sich mit dem Sinn des Lebens zu beschäftigen (ebd.). In Hinblick auf die Auseinandersetzung mit sich selbst und dem Lebenssinn appelliert Beck an eine höhere Eigenverantwortung der Menschen (Die Presse 28.7.2009, S.4), die als Mündigkeit und Fähigkeit des reflektierten Handelns ein zentraler humanistischer Wert und eine Voraussetzung für Freiheit und Demokratie ist (Felber 2008, S.219f).

Es scheint demnach ein Umdenken im Gange zu sein, das sich auf gesellschaftlicher Ebene, jedoch noch nicht manifestiert hat.

7.2.2. Urbanisierung als Entfremdung von der Umwelt

War für Marx noch der Kapitalismus die treibende Kraft des Entfremdungsprozesses der Menschen von sich selbst, der Natur und der Arbeit, so scheinen dies gegenwärtig mehr die Technologisierung und Urbanisierung voranzutreiben. So führt Urbanität nach Rousseau zum Verlust der ursprünglichen Natürlichkeit der Menschen: „Keine aufrichtigen Freundschaften mehr, kein wirkliches Ansehen, kein gegründetes Vertrauen. Verdächtige, Argwohn, Furcht, Kälte, Reserve, Haß, Verrat verbergen sich ständig unter dem gleichaussehenden und scheinheiligen Schleier der Höflichkeit – hinter jener so gepriesenen Urbanität, die wir der Aufklärung unseres Jahrhunderts verdanken.“ (Rousseau 1995, S.13).

Die zunehmende Urbanisierung der westlichen Welt beschleunigt diesen Entfremdungsprozess und führt zu einer immer weiter technisierten, nicht ökologischen und wenig nachhaltigen Lösung hinsichtlich aktueller Herausforderungen wie Klimawandel, Energie, Rohstoffknappheit, Güter- und

Ressourcenallokation, Verteilungsgerechtigkeit, Luftverschmutzung, Gentechnik, Atomkraft, Wasserknappheit etc.

Das Leben im Einklang mit der Natur (Jahreszeiten, Witterung, Tieren, Ackerbau etc.) führt zu einem tiefergehenden Naturverständnis und Wertschätzung für ihre Gaben. Dies bleibt dem Stadtmensch vorwiegend vorenthalten und so wird es wohl erst dann zu einem tiefergehenden Verständnis kommen (das auch zu entsprechenden Handlungen und Engagement führt), wenn das Wasser zum trinken, die Luft zum Atmen, der Boden der die Nahrung nährt nicht mehr vorhanden ist. Denn „eine Verbundenheit mit der Natur macht Umweltschutz zum Selbstschutz und Umweltzerstörung zur Selbstzerstörung“ (Felber 2008, S.271). Insofern ist es verwunderlich dass nach dem Prinzip der Eigennutzenmaximierung weder Individuum, noch Gesellschaft (v.a. Wirtschaft und Politik) diesen Sachverhalt ausreichend nachvollzogen haben.

Klarerweise ist nicht die Existenz von Städten ausschlaggebend für diese Entwicklung, wenn gleich die künstliche (unnatürliche) Umgebung der Stadt die Menschen ihre Gebundenheit und Abhängigkeit gegenüber der Natur zu wenig deutlich vor Augen führt. Neben dieser Veränderung im Denken, bringt diese Lebensweise jedoch auch psychische und physische Erscheinungen mit sich. Denn trotz besserer Infrastruktur, hohem Versorgungsgrad, Informationskonzentration, Arbeitsmarktmöglichkeiten und anderen ökonomischen Faktoren scheinen die Menschen in der Stadt dennoch häufig an einem Gefühl der Leere und Vereinsamung zu leiden, obwohl sie täglich mit unzähligen Menschen in Kontakt kommen; nach Simmel (2006, S.9ff) aufgrund ihrer Blasiertheit (Unfähigkeit auf neue Reize mit angemessener Energie zu reagieren). Nicht ohne Grund besitzt die urban und technisiert sozialisierte Jugend häufig eine eher weniger ausgeprägte Sozialtechnik und zieht virtuelle Kommunikationsinstrumente realer Begegnung vor. Die Quantität der Kontakte steigt bei abnehmender Qualität und Tiefe. Ferner kommt es zu einer zunehmenden Vereinsamung in der Masse. Virtuelle soziale Netzwerke ersetzen reale soziale Kontakte und deren Organisation durch Vereine oder Verbände (Der Spiegel 24.1.11, S.119). Mood-Management und Sensation Seeking mit Hilfe von Medien (vorwiegend TV und Internet) ersetzen oftmals reale Erlebnisse, da diese schlicht weg im städtischen Raum schwerer erfahrbar sind aufgrund des verhältnismäßig geringeren Angebots

im Verhältnis zur Einwohnerzahl und der damit verbundenen Preisgestaltung. So bleiben, drastisch formuliert, für den Großteil der Folgegenerationen Fernseher und Computer das Tor zur Welt sowie Regulator des Gefühlshaushalts und gehen einher mit einer kollektiven Vereinsamung, sowie geistiger und körperlicher Verkümmern.

Nach Fromm (1980, S.105) versuchen die Menschen in der westlichen urbanisierten Gesellschaft einander so nah wie möglich zu sein und bleiben dabei dennoch völlig allein in einem Gefühl von Schuld, Angst und Unsicherheit aufgrund ihres Gefühls des Getrenntseins. Ihre Sehnsucht nach Transzendenz ist ihnen gar nicht bewusst, da Alltagsroutinen, Konsum und die Einnahme von Betäubungsmitteln oftmals eine ausreichende Alternative darstellen. So leiden 4 Millionen Deutsche unter Depressionen (etwa 5% der Gesamtbevölkerung) und die Fehlzeiten aufgrund psychischer Erkrankungen haben von 1998 bis 2009 um 76% zugenommen (www.destatis.de, 8.7.11).

Diese disperse Bestandsaufnahme bietet weder Anlass zu Euphorie, noch zu Resignation; die weitere Entwicklung bleibt abzuwarten und obliegt dem gesellschaftlichen Wandel.

Etwaige Ursachen für diese sozioökonomischen Fehlentwicklungen sollen nun anhand der im Theorieteil angeführten Modelle und empirischen Sachverhalten diskutiert werden.

7.3. Wirtschaft

Die Erörterung von gesellschaftlich bzw. sozial verträglichen Handlungsmaximen innerhalb der Wirtschaft kann aus der Perspektive der Gesellschaft (normative, rechtliche, politische Rahmenbedingungen) und aus Sicht des in der Wirtschaft agierenden Individuums erfolgen. Vor allem die ständige Wechselwirkung zwischen diesen beiden Instanzen scheint maßgeblich für die Richtung des Entwicklungsprozesses des jeweiligen Systems und das praktische Handeln seiner Akteure zu sein. So sind beispielsweise Gesetze in der Praxis meist weniger handlungsrelevant, als deren Kontrolle, Auslegung und Konsequenzen (Bedeutung öffentlicher Meinung) bei Übertretungen.

Welchen Stellenwert hat demnach der normative Rahmen in Form von Gesetzen (Makroebene/Wirtschaftsethik) bzw. die selbst auferlegten Verpflichtungen von Unternehmen (Mesoebene/Unternehmensethik) auf das individuelle Handeln der Akteure (Mikroebene/Managementethik)?

Für die Fragestellung relevant ist die Frage inwiefern die unterschiedlichen Auffassungen der Funktion der Wirtschaft (verkörpert durch den gesetzlichen Rahmen) das Handeln ihrer Akteure (Ethik) beeinflussen und zu welchen Ergebnissen dieses führt. Denn letztendlich sind Unternehmen rechtlich konstituiert; ändert man die Gesetze, ändert man damit die Natur der Unternehmen (Bakan 2004, S.198f). Inwiefern sind also Gesetze ausreichend moralisches Handeln herbeizuführen und inwiefern ist ein System nur so gut wie das Handeln der darin Agierenden? In diesem Abschnitt wird diese Frage beantwortet und dabei die normative und qualitative Ebene theoretisch und auch anhand empirischer Befunde dargelegt. Im ersten Schritt wird dazu der normative Rahmen und gesellschaftspolitische Kontext der Wirtschaft diskutiert und dabei auf unterschiedliche Selbstauffassungen der Wirtschaft als gesellschaftliches Teilsystem eingegangen. In diesem Zusammenhang sollen auch die wirtschaftspolitischen Konzepte des Neoliberalismus und der sozialen Marktwirtschaft (und die damit verbundenen Menschenbilder) einleitend behandelt werden. Dabei werden v.a. die Rolle des Staates (Staatsform), sowie die von Marx angeführten Implikationen des kapitalistischen Systems aufgegriffen.

7.3.1. Makroebene: gesellschaftliche Funktion der Wirtschaft (Wirtschaftsethik)

Nach Schumpeter (2005) erfüllt die Wirtschaft eine gesellschaftliche Funktion; demnach muss die Gesellschaft in Form der Politik für entsprechende Rahmenbedingungen sorgen, diese kontrollieren und Verstöße sanktionieren. Für Felber (2008, S.237) liegt der Konflikt zwischen Unternehmenstätigkeit und gesellschaftlicher Bedürfnisse im Gewinnstreben begründet und steht damit dem Erfüllen der gesellschaftlichen Funktion entgegen. Der auf ständiges Wachstum ausgelegte Kapitalismus entkoppelt sich von der Realität der Menschen und der Natur, die in Zyklen wächst und schrumpft (Felber 2008, S.256f). Auch für Küng (1997, S.283) hat die Wirtschaft eine gesellschaftliche Funktion zu erfüllen und den Menschen zu dienen – nicht umgekehrt.

Schachner (2004, S.313) kommt zu dem Schluss, dass das Bestreben der Wirtschaft sich von der Gesellschaft und seinen anderen Teilsystemen loszureißen und sich diesen gegenüberzustellen, obwohl sie selbst nur ein Teilbereich ist, eine Fehlentwicklung darstellt. Dies, auf Eigennutzoptimierung abgestellte Vorhaben, wird wohl meist mit Kapitalismus und Globalisierung assoziiert, wenn auch nicht unbedingt in reflektierter Weise. Er zitiert Othmar Spann, der bereits vor über hundert Jahren festgestellt hat, dass die Losreißung der Wirtschaft aus dem Ganzen der Gesellschaft wesenswidrig ist und dass jede Form von Eigennutzen nicht rein subjektiv ist, da im Gesamtnutzen die Wirtschaft immer objektive Voraussetzungen hat (ebd.). Bakan (2004, S.167) konstatiert bereits 2004 den selbstzerstörerischen Charakter und den damit verbundenen Untergang der Konzerne, der mit der jüngsten Finanzkrise zumindest teilweise eingetreten ist. Nach Bakan pflöge die Geschichte Institutionen, die sich selbst erhöhen, eine Lektion zu erteilen. Die Konzerne haben die dringlichsten Probleme auf der Welt nicht gelöst, sondern verschlimmert: Armut, Krieg, Umweltzerstörung, Krankheit etc. Es scheint allen Teilen der Gesellschaft inklusive den Führungskräften der Unternehmen langsam klar zu werden, dass sich die Konzerne in eine Richtung entwickelt und eine Eigendynamik erhalten haben, die nicht mehr ihrem eigentlichen gesellschaftlichen Zweck, deren Natur zukommt (Bakan 2004, S.168f).

Diese von Bakan beschriebene Entkoppelung der Wirtschaft und deren Unterwanderung der Gesellschaft wird auf die neoliberale Wirtschaftspolitik zurückgeführt, die aus dem Manchester-Liberalismus entstand und stark sozialdarwinistisch geprägt ist; sie sieht das kapitalistische System in der Natur (und damit auch in der Natur des Menschen) angelegt und hält jede Intervention und Restriktion dieses Systems daher für kontraproduktiv.

Im Zentrum des neoliberalistischen Wirtschaftsmodell steht das Menschenbild des homo oeconomicus, das nicht nur auf Haushalte, sondern auch auf Unternehmen angewandt wird und keine anderen Gemeinschaftsinteressen besitzt als die Maximierung der volkswirtschaftlichen Produktivität. Unter dieser Annahme wird mathematisch bewiesen, dass der uneingeschränkte Markt das beste wirtschaftliche Ergebnis bringt; die „unsichtbare Hand“ des individuellen Eigennutzens führt durch Wettbewerb zu einem gesamtwirtschaftlich optimalen Ergebnis (Rothschild 2004, S.13f). Nach Adam Smith führt die Motivation Kapital anzuhäufen, also das Streben nach mehr Besitz und Geld aus rein egoistischen Motiven, zum optimalen gesamtwirtschaftlichen Ergebnis, sichert Arbeitsplätze, forciert Innovation, führt zu ausgewogener Güterallokation und steigert damit auch den allgemein Wohlstand (Dietz 2005, S. 219).

Dieses ökonomische Marktmodell funktioniert jedoch nur unter optimal (fast laborartigen Bedingungen) wie vollkommener Wettbewerb, vollständige und kostenlose Information über alle Preise, exakte Kenntnis der Präferenzen, keinerlei Marktmacht etc. Ein Markt funktioniert in der Realität nicht perfekt und selbst wenn, vermag er es nicht die Wohlfahrt in einer Gesellschaft zu maximieren ohne wirtschaftspolitische Gestaltung (Bartel 2006, S.13f).

Das Ergebnis des Konzepts ist, dass eine freie, arbeitsteilige Wirtschaft ihre knappen Ressourcen optimal einsetzt. Das Ergebnis ist jedoch auch, dass die Produktionsfaktoren unabhängig von z.B. Anschaffungskosten oder von für die Lebenserhaltung notwendigen Mindesteinkommen genau den Preis bzw. Lohn erzielen, der auf dem Markt ein Gleichgewicht zwischen Angebot und Nachfrage sicherstellt; fällt die Arbeitsnachfrage nach einer bestimmten Qualifikation unter dem Angebot liegt, so sinkt der Lohn unabhängig davon, welche sozialen und gesellschaftlichen Folgen dies mit sich bringt (ebd.).

Diese antisozialen Phänomene als Folge des Wirtschaftsliberalismus sind heute grundsätzlich derselben Art wie im 19. Jahrhundert, nur dass damals ganz andere gesellschaftliche Rahmenbedingungen herrschten zur Zeit der Industrialisierung. Die schon damals nicht optimalen Konzepte auf heute umzulegen kann augenscheinlich kein adäquates Mittel für eine globalisierte Welt und nicht geregelten Märkten unter nicht perfektem Wettbewerb, steigender Kluft zwischen Arm und Reich, mangelnder Verteilungsgerechtigkeit sein. Vollständigkeitshalber sei an dieser Stelle erwähnt, dass Smiths Theorie zum damaligen Zeitpunkt heutige Allokationsprobleme aufgrund unterschiedlicher komparativer Produktionsvorteile und stark divergierender Kapital- und Marktverhältnissen nicht berücksichtigen konnte (Dietz 2005, S. 222).

An dieser Stelle sei darüber hinaus festgehalten, dass sich Adam Smith sehr kritisch über die Moral der Reichen geäußert hat und seine Ausführungen über die „unsichtbare Hand“ in der späteren Rezeption (wie v.a. durch Hayek) teils übergewichtet wurden (Sen 2009, S.306f). Adam Smith (2006) beschreibt den Menschen zwar als einen aus Eigeninteresse und Nutzen Handelnden, bezeichnet jedoch die Sympathie (im Sinne einer Empathie) als die Grundlage der Moral. Nach Smiths *Theorie der ethischen Gefühle* sind die aus Eigeninteresse stammenden ökonomischen Motivationen durch Klugheit zu leiten und das Auseinanderklaffen der verschiedenen Interessen durch Gerechtigkeit auszubalancieren.

Eines der Hauptargumente für den Neoliberalismus und des Menschenbilds des homo oeconomicus liegt in der Leistungs-, Innovations- und Motivationskomponente, welche durch Wettbewerb am freien Markt und unter formaler Chancengleichheit am besten gewährleistet ist (im Gegensatz zum gescheiterten System des sowjetischen Kommunismus). Sen (2002, S.23) hat aufgezeigt, wie das politische Kalkül durch Gesetzgebung die Bevölkerung zu höherer ökonomischer Produktivität moralisch verpflichten kann, was in der Gesellschaftsform des Kommunismus leichter umsetzbar ist (wie in China) als etwa in einer demokratischen Republik. Demnach ist der viel zitierte Mythos, dass der Leistungsantrieb im Kommunismus aufgrund mangelnder monetärer Anreize und Wettbewerbsfreiheit schwindet, widerlegt und damit eines der Hauptargumente pro Neoliberalismus.

Küng (1997, S.262) bezweifelt (wie auch Sen) sowohl das Konzept der unsichtbaren Hand des Marktes, welche ohne staatliche Eingriffe zu Markt- und Staatsversagen führt, wie auch das Konzept des homo oeconomicus, da die Menschen nicht rein zweckrational handeln und affektive Größen wie Anerkennung oder Wertschätzung mehr wiegen als Eigennutzenmaximierung.

Dennoch soll nicht einseitig (wie so oft in der wirtschaftswissenschaftlichen Literatur) gegen den Neoliberalismus argumentiert werden. Betrachtet man den Grundgedanken des freien Marktes und freier Marktteilnehmer (Individuen) als Alternativkonzept einer sozialistischen Planwirtschaft und versteht ihn aus der politischen Ideologie des Liberalismus heraus, muss man hierbei auch die Vorzüge anerkennen. Diese Stärkung der negativen Freiheit des Individuums (im Sinne einer liberalen, freien und nicht repressiven Gesellschaft) führte zu einer Vernachlässigung der Wahrnehmung von positiven Freiheitsrechten (wie demokratische Partizipation der Bürger) und ermöglichte so eine überproportionale Ungleichverteilung durch mangelnde staatliche Eingriffe (wie in den USA).

Nach der Darlegung der theoretischen Grundlegung dieser beiden konträren Modelle soll nun kurz auch auf ökonomische und empirische Faktoren der wirtschaftlichen Entwicklung in diesem Zusammenhang eingegangen werden. Denn nicht zuletzt aufgrund der jüngsten Finanzkrise und der aktuellen Schuldenkrise stößt die Deregulierung der Wirtschaft an ihre realistischen Grenzen.

Global betrachtet ist das Einkommen der 500 reichsten Menschen mittlerweile so groß wie das der 416 Millionen ärmsten. Das ärmste Fünftel hält 1% am weltweiten Konsum. Die Ursache für die zunehmende Diskrepanz liegt im rasanten Wachstum des Privatvermögens (private equity) zu Lasten der zunehmenden Verschuldung von privaten Haushalten und der öffentlichen Hand (Krüger 2008, S.118).

Die Schuldenquote in der EU-Zone lag 2009 bereits bei über 78% des BIP (<http://www.staatsverschuldung.de/quelle0023.pdf>, 16.6.11).

Lagen die Managergehälter 1980 noch beim 40-fachen des Mindestlohns, liegen sie heute zwischen dem 400- und 500-fachen. Die durchschnittlichen Einkommen in Österreich sind um 2,4% niedriger als 1995 trotz ständigem Wirtschaftswachstum (Felber 2006, S.275).

Der österreichische Sozialbericht 2003 gibt ein Privatvermögen von knapp 1 Billion Euro an (das entspricht etwa dem 3fachen des aktuellen BIP), von dem etwa ein Drittel im Besitz von 1% der reichsten Bevölkerung und ein weiteres Drittel im Besitz der 90% ärmeren Bevölkerung ist (Pirklbauer/Schoder 2008, S.179).

Jean Ziegler (UNO) spricht von einer kannibalischen Weltordnung, die Hungersnöte und Leid verursacht und durch den Neoliberalismus und westliche Oligarchien geschützt wird. 500 Konzerne besitzen 72% des Weltsozialprodukts und bilden damit die strukturelle Gewalt des organisierten Finanzkapitals aufgrund der Ungleichverteilung von Ressourcen; die Wachstumsbestrebungen der Wirtschaft führen demnach bei gegenwärtiger Ressourcenverschwendung zur Selbstkannibalisierung der Menschheit (Ziegler 2011, S.19ff).

Bereits Marx (1983, S.440ff) hat den Prozess der Kapitalakkumulation konstatiert; einerseits kommt es zu einer Kapitalkonzentration in immer weniger Händen und einer Konzentrierung des Produktionsprozesses bei einer gleichzeitigen relativen Verarmung der Lohnarbeiter. Der auf Wachstum angelegte Kapitalismus forciert die Überschussproduktion, der die Kaufkraft der Lohnarbeiter nicht mehr gerecht werden kann und damit den Kapitalismus an seine Grenzen stößt (Münch 2008, S.121f). Diese Diskrepanz muss zwangsläufig zunehmen, da sich das Privatvermögen in Form von private equity funds durch den Kauf von Konzernen, Immobilien, Rohstoffen immer weiter kumuliert. Allerdings sind weder die öffentliche Hand (Bund/Länder/Gemeinden), noch die Privatpersonen in der Lage ihre wachsenden Schulden zu begleichen, weshalb diese systematische Ungleichverteilung nicht mehr lange aufrechtzuerhalten ist bzw. immer wieder neue Blasen und Krisen entstehen müssen. Es ist nur gerecht, dass derjenige mehr erhält, der mehr bereit ist zu leisten, da seine Leistung der Allgemeinheit zu Gute kommt. Solange Leistung und Entgelt in einem fairen Verhältnis stehen, wäre auch noch damit soziale Gerechtigkeit gegeben und der Funktion von Geld als Reservat für Leistung genüge getan. Marktversagen und Marktmacht

ermöglichen eine ungerechte Allokation und überproportionale Begünstigung der Wenigen. An dieser Stelle ist die Politik gefragt; unabhängig vom Gesellschaftssystem ist die Wirtschaftspolitik der entscheidende Faktor hinsichtlich Marktregulierung, Meritorisierung, Umverteilung durch Besteuerung und Förderung von Investitionen. Ein Entgleisen der Wirtschaft ist demnach auch politisches Versagen, das nicht alleine auf das kontraproduktive Handeln der Wirtschaftselite zurückgeführt werden kann und illustriert die Notwendigkeit von gesetzlichen Rahmenbedingungen für die Akteure der Wirtschaft, wie auch in allen anderen Bereichen der Gesellschaft.

7.3.2. Mesoebene: ethische Normen in Unternehmen (Unternehmensethik/CSR)

Nach Darlegung der gesetzlichen und normativen Einflussgrößen auf das ethische Verhalten von Akteuren in der Wirtschaft, soll nun auf die Bedeutung von selbst auferlegten Verhaltensregeln innerhalb von Unternehmen eingegangen werden, da die von der neoliberalen Wirtschaft produzierten Externalitäten zunehmend durch selbst auferlegte Maßnahmen reduziert werden sollen, anstatt durch gesetzliche (staatliche) Regulierung. Dies erfolgt vorwiegend unter dem Begriff „sozialer Verantwortung“ bzw. „Corporate Social Responsibility“ (CSR), „Corporate Governance“ und „Corporate Citizenship“. Inwiefern diese Unternehmensethik staatliche Eingriffe wirklich ersetzen bzw. das Handeln der Akteure in gleicher Weise positiv beeinflussen kann, wird in diesem Abschnitt diskutiert.

Nach Friedman (1970), Begründer des Monetarismus, haben Geschäftsführer in erster Linie gemäß den Eigentümerinteressen Profit zu generieren – innerhalb der rechtlichen und ethischen gesellschaftlichen Rahmenbedingungen.

Friedman (1970, S.1f) bezeichnet die Wahrnehmung von sozialer Verantwortung durch Unternehmen als Sozialismus und als eine grundsätzlich sehr vage formulierte Forderung, da ein Unternehmen als künstliche Person keine Verantwortung übernehmen kann, sondern nur Personen. Geschäftsführer bzw. CEOs (chief executive officers) sind also den Eigentümern gegenüber verantwortlich und haben die Möglichkeit im privaten Kontext soziale Verantwortung als Individuen durch Einsatz ihrer eigenen Zeit, Geld oder Energie wahrzunehmen. Wird dies im Geschäftsleben praktiziert, so investieren die Geschäftsführer das Geld der Eigentümer, Mitarbeiter oder Konsumenten (wie auch der öffentlichen Hand durch Reduzierung der Steuerlast), um gesellschaftliche Missstände zu lösen und übernehmen damit die Aufgabe eines Politikers, nämlich zu entscheiden wofür Steuergelder eingesetzt werden sollen. Jedoch fehlt hierzu die Legitimation, das Wissen um gesellschaftliche und ökonomische Belange und ersetzt Marktmechanismen durch politische Willkür (wie eben im Sozialismus). Dazu Friedman:

„On the level of political principle, the imposition of taxes and the expenditure of tax proceeds are governmental functions. We have established elaborate

constitutional, parliamentary and judicial provisions to control these functions, to assure that taxes are imposed so far as possible in accordance with the preferences and desires of the public after all, 'taxation without representation' was one of the battle cries of the American Revolution. We have a system of checks and balances to separate the legislative function of imposing taxes and enacting expenditures from the executive function of collecting taxes and administering expenditure programs and from the judicial function of mediating disputes and interpreting the law. Here the businessman self-selected or appointed directly or indirectly by stockholders is to be simultaneously legislator, executive and, jurist. He is to decide whom to tax by how much and for what purpose, and he is to spend the proceeds all this guided only by general exhortations from on high to restrain inflation, improve the environment, fight poverty and so on and on." (Friedman 1970, S.1f)

Beschließt hingegen ein Eigentümer seine persönliche soziale Verantwortung durch sein Unternehmen wahrzunehmen, ist dies sein gutes Recht. Friedman ist der Ansicht, dass die Fokussierung auf externe Faktoren bedrohlich für das Überleben eines Unternehmens wird, da diese durch die öffentliche Verwaltung zunehmend diktiert werden:

„The whole justification for permitting the corporate executive to be selected by the stockholders is that the executive is an agent serving the interests of his principal. This justification disappears when the corporate executive imposes taxes and spends the proceeds for 'social' purposes. He becomes in effect a public employee, a civil servant, even though he remains in name an employee of a private enterprise. On grounds of political principle, it is intolerable that such civil servants—insofar as their actions in the name of social responsibility are real and not just window-dressing should be selected as they are now. If they are to be civil servants, then they must be elected through a political process. If they are to impose taxes and make expenditures to foster 'social' objectives, then political machinery must be set up to make the assessment of taxes and to determine through a political process the objectives to be served.“ Friedman (1970, S.1f):

Soziale Verantwortung innerhalb einer Gesellschaft besteht demzufolge lediglich aus freiwillig geformten Gruppen aus freien Individuen mit gemeinsamen Werten.

Kritisch angemerkt sei hierbei, dass die Steuerlast (v.a. in den USA) nur einem Bruchteil dessen entspricht, was eine durch ein Unternehmen direkt umgesetzte soziale Maßnahme bewirken würde und sich die wesentlichen gesellschaftsrelevanten Probleme, die auch durch Unternehmen verursacht werden nicht sehr komplex darstellen (also keine sehr profunden ökonomischen Kenntnisse erfordern) und daher auch von einem Großteil der Bevölkerung mitgetragen werden. Angebracht scheint das Argument einer politischen Willkür, was Engagements außerhalb des Unternehmenszwecks betrifft, die durch fremde Mittel indirekt finanziert werden.

Davon grenzt Friedman (1970, S.2f) soziale Maßnahmen ab, die dem Unternehmen selbst langfristig zu Gute kommen und damit eine Art Investition darstellen und Goodwill generieren.

Dabei stellt sich nun die Frage, wo konkret diese Abgrenzung zu ziehen ist – nicht immer führt ethisches und verantwortliches Handeln von Managern zu einem höheren Goodwill des Unternehmens oder einer langfristig rentablen Investition, jedoch sehr wohl zu einer Steigerung des Gemeinwohls in Form von meritorischen Gütern (wie beispielsweise die Nutzung von Solarenergie, Recycling, Umweltschutz etc.). Klarerweise waren diese Themen zur Zeit Friedmans Artikel weniger brisant als soziale Missstände, weshalb er darauf in seiner Argumentation den Schwerpunkt setzte, jedoch auch hierbei Beispiele aussparte, die in die gleiche Kategorie fallen (wie die „sweatshops“ - die Auslagerung der Produktion in Billiglohnländer, Arbeitsbedingungen, soziale Sicherheit für die Belegschaft etc.). Genau hier setzt CSR nach heutigem Verständnis an – soziale Maßnahmen zu treffen, die das Unternehmen auch selbst betreffen – andernfalls wären die Maßnahmen nicht authentisch und glaubwürdig und würden nach Friedman nicht einmal mehr Goodwill erzeugen, der immer nur Nebenprodukt und nicht Auslöser für gelungene und nachhaltige CSR-Maßnahmen ist.

In diesem Sinne beschreibt Carroll (1991, S.39) die Veränderung des Tätigkeitsprofils von Managern von 1960 zu 1970 als die von einer Shareholder-hin zu einer Stakeholder-Perspektive aufgrund der Zunahme der Bedeutung von Interessensvertretungen innerhalb der Gesellschaft und CSR als Maßnahmen, die über das ökonomische oder technologische Eigeninteresse des Unternehmens

hinausgehen. Carolls Ansatz einer „Pyramid of Corporate Social Responsibility“ verfügt, neben der ökonomischen, rechtlichen, ethischen noch über eine philanthropische Stufe (Caroll 1991, S.40-42). Demnach entspricht diese Darstellung einer Unternehmensethik, bis auf die letzte Komponente, auch Friedmans Ausführungen, wenn gleich dessen Interpretation fälschlicherweise oftmals auf die rein ökonomische reduziert und von Caroll wie folgt interpretiert wird:

„In summary, the total corporate social responsibility of business entails the simultaneous fulfillment of the firm's economic, legal, ethical, and philanthropic responsibilities. Stated in more pragmatic and managerial terms, the CSR firm should strive to make a profit, obey the law, be ethical, and be a good corporate citizen. Upon first glance, this array of responsibilities may seem broad. They seem to be in striking contrast to the classical economic argument that management has one responsibility: to maximize the profits of its owners or shareholders. Economist Milton Friedman, the most outspoken proponent of this view, has argued that social matters are not the concern of business people and that these problems should be resolved by the unfettered workings of the free market system. Friedman's argument loses some of its punch, however, when you consider his assertion in its totality. Friedman posited that management is "to make as much money as possible while conforming to the basic rules of society, both those embodied in the law and those embodied in ethical custom" (Friedman 1970). Most people focus on the first part of Friedman's quote but not the second part. It seems clear from this statement that profits, conformity to the law, and ethical custom embrace three components of the CSR pyramid—economic, legal, and ethical. That only leaves the philanthropic component for Friedman to reject. Although it may be appropriate for an economist to take this view, one would not encounter many business executives today who exclude philanthropic programs from their firms' range of activities. It seems the role of corporate citizenship is one that business has no significant problem embracing. Undoubtedly this perspective is rationalized under the rubric of enlightened self interest.“ (Caroll 1991, S.43)

Inwiefern diese Maßnahmen tatsächlich auf allen Unternehmensebenen aus Überzeugung umgesetzt (integrativ) bzw. lediglich aus Imagegründen inszeniert werden (funktional), hängt wiederum von der Überzeugung (Ethik), jedoch auch der nötigen strategischen Weitsicht des Managements ab. So unterscheidet Caroll (1991, S.45-47) zwischen immoralischen, amoralischen und moralischen Managementstil; Erstere handeln opportunistisch und skrupellos, Zweite sind sich der moralischen Dimension ihrer Handlungen gar nicht bewusst und Letztere versuchen gerecht, fair und Gemeinwohl stiftend zu agieren.

Funktionale Wirtschaftsethik sieht CSR-Maßnahmen als strategisches Management-Werkzeug, ähnlich PR-Maßnahmen an. Diese bezieht sich vorwiegend auf den individuellen Eigennutzen (teleologische Ethik, Utilitarismus), entsprechend dem Menschenbild des homo oeconomicus und der neoliberalen Selbstverständnisses der Wirtschaft. Es reicht daher, dass der Staat Rahmenbedingungen festlegt in denen man sich völlig wertfrei bewegen darf – mit anderen Worten: ist es gesetzlich erlaubt, wird es wohl auch moralisch unbedenklich sein. Es kommt zu einem „Outsourcing“ jeglicher moralischer Verpflichtung – man überlässt die Verantwortung für das Handeln dem Gesetzgeber bzw. erwartet von diesem Kontrollorgane zu institutionalisieren, die den Wettbewerb zu überwachen haben und deren Versagen zumeist unmoralisches Handeln rechtfertigen soll. Allerdings ist die Bereitschaft diesen strengeren Regeln zu entsprechen in österreichischen Unternehmen gegeben; in der Karmasin-Studie Leadership 2020 wird von einem Wertewandel in der Wirtschaft gesprochen, welcher u.a. eine Umorientierung von einem Shareholder hin zu einem Stakeholder-Value, eine ganzheitliche Betrachtung der Mitarbeiter (Faktor Mensch), einen kooperativen Führungsstil, eine verständigungsorientierte Kommunikation (im Sinne Habermas) und eine nachhaltige strategische Ausrichtung impliziert (<http://www.wkw.at/docextern/presse/pdf/presentation.pdf>, 10.11.11).

Demnach liegt der Handlungsbedarf v.a. in politischen Konzepten.

Straub, selbst Manager und Gründer der Peter Drucker Gesellschaft, verneint die Existenz einer Managementethik, wenn gleich sich die Manager ihrer hohen gesellschaftlichen Verantwortung bewusst sein müssen. Vereinzelte CSR-

Maßnahmen fern ab vom Tagesgeschäft sind sinnlos; das Unternehmen und seine Kernkompetenz muss in die Gesellschaft integriert sein (Die Presse 6.9.2009, S.19). Denn rein strategische Menschlichkeit ist zugleich das Ende der Menschlichkeit (Felber 2008, S.237).

So greift die ganzheitliche, integrative Wirtschaftsethik auf allen Ebenen der gesellschaftlichen und zwischenmenschlichen Lebens – unabhängig von Gesetzen oder Kontrollorganen steht hierbei die eigene Vernunft und der kollektive Konsens im Vordergrund (Diskursethik, Tugendethik, Kontraktualismus). Anstatt der „unsichtbaren Hand“ des Marktes und staatlicher Kontrolle zu vertrauen, stellt sich jeder seiner Eigenverantwortung und entscheidet autonom aufgrund seiner Vernunft und moralischen Verständnisses.

Es zeigt sich, dass selbst auferlegte Maßnahmen seitens der Wirtschaft zumeist an der konsequenten, integrativen Umsetzung scheitern und in letzter Instanz gesetzliche Rahmenbedingungen als die tatsächliche Vorgabe angesehen werden, wenn gleich die Bereitschaft diese zu verschärfen eine hohe wäre (zumindest in Österreich). CSR bleibt oft eine leere Worthülse und die gesellschaftliche Verantwortung und Funktion von Unternehmen bleibt der Gewinnmaximierung unterstellt. Soziale Maßnahmen werden demnach nach wie vor als altruistisch und nicht zweckdienlich angesehen und dabei der ökonomische Aspekt völlig ausgeblendet. Auf politischer Ebene jedoch sieht man wozu die wettbewerbsorientierte Hochleistungsgesellschaft zunehmend führt und welche volkswirtschaftlichen Kosten (Externalitäten) durch die ständig steigenden Ansprüche an die Arbeitskräfte entstehen.

Die negativen nationalökonomischen und gesellschaftspolitischen Effekte des Abschiebens von Verantwortung seitens der Politik wird hierbei erneut deutlich und entspricht zum Teil auch Friedmans berechtigtem Einwand dagegen. Denn die Auslegung von CSR im Ermessen der Manager kann der Formulierung allgemein verbindlicher gesellschaftlicher Ansprüche nicht entsprechen.

Demnach scheinen der Effekt von CSR und die Unternehmensethik vom ethischen Verständnis und Verhalten der Manager (CEOs) abhängig zu sein, deren Einflussfaktoren nun im folgenden Kapitel diskutiert werden soll.

7.3.3. Mikroebene: Ethik aus Sicht des Individuums (Management-Ethik)

Zu klären bleibt nun die Frage, nach welchen Kriterien ethisches Handeln, das über normative Regeln hinausgeht, erfolgen soll und was die Ursache nicht regelkonformen bzw. opportunistischen Handelns ist. Diese Fragen gehen wiederum auf das unterschiedliche Verständnis von Individuum (Natur des Menschen) und Gesellschaft (und daraus abgeleitete politische, ökonomische und ethische Theorien) zurück, das die vorher dargelegten wirtschaftlichen (und politischen) Systeme begründet hat, wenn gleich deren weitere Entwicklung kulturspezifisch und historisch dialektisch erfolgte. Auf diese unterschiedlichen Menschenbilder und Ethik-Modelle soll daher nun kurz eingegangen werden.

Deppert et.al. (2001, S.134f) definiert Moral als historisch entstandene moralische Regeln, deren Einhaltung durch drohende gesellschaftliche Sanktionen erzwungen wird, da diese eine lebenserhaltende Funktion für die Gemeinschaft haben, in der sie entstanden sind. Ethik definiert er als Ableitungssystem moralischer Regeln, die zu begründen sind und durchsetzbar sein müssen und grenzt den Begriff damit von der philosophischen Disziplin der Ethik ab (ebd.). Abhängig von der Lebenseinstellung der Menschen kann sich eine bestimmte Art von Ethik in einer Gemeinschaft durchsetzen; demnach werden Menschen, die aus einem Minderwertigkeitsgefühl heraus eine Autorität suchen andere Richtlinien akzeptieren als selbst bestimmte Menschen (Deppert et.al. 2001, S.135). Deppert entwirft das Konzept einer individualistischen Wirtschaftsethik, aus dem heraus der Akteur aufgrund egoistischer Motive in Form der dauerhaften Aufrechterhaltung von Wohlbefinden, das sich durch die intrinsische affektive Reaktion aufgrund Werteinstellungen zu bestimmten Vorstellungen ergibt, handelt (Deppert et.al. 2001, S.136). So verlagert sich diese affektive Reaktion aufgrund von Handlungen, die beispielsweise zwar sich selbst zum Vorteil gereichten, jedoch andere verletzt haben, indem man sieht, was die eigene Handlung für andere mit sich zieht (ähnlich dem Mesotes-Prinzip bei Aristoteles). Demnach ist das Lernen aus Fehlern der Weg zur Erreichung von Glück, da moralische Regeln ohne eigene Referenzerfahrung diese intrinsischen affektiven Reaktionen bei der Bewertung von Handlungsalternativen nicht auslösen und damit nicht von der

eigenen Urteilsheuristik in von Moral undefinierten Situationen berücksichtigt werden können.

Lernprozesse bedingen demnach fehlerhafte Handlungen; wenn gleich Lernen nur mit Selbstreflexion und Einsicht erfolgen kann, da sonst bestehende Auffassungen nicht verworfen und die Verantwortung und Konsequenzen für fehlerhafte Handlungen nicht übernommen werden (müssen). Erfolgt dies nicht durch den Einzelnen, der andere durch sein Verhalten schädigt, sind gesellschaftliche Sanktionen und öffentlicher Diskurs erforderlich, um ein Umdenken zu initiieren und den sozialen Frieden und Gerechtigkeit sicherzustellen.

Küng (2010, S.53f) spricht sich, wie bereits Weber, gegen eine Erfolgsethik und für eine Verschränkung von Verantwortungs- und Gesinnungsethik aus; wichtig für das Handeln sind also die Gesinnung (gute Absicht) und das Resultat der Handlung. Für Luhmann (2008, S.198) kann die Ethik die für die Soziologie zentrale Frage, nämlich dass gut gemeinte Handlungen zu schlechten Ergebnissen führen und umgekehrt, nicht beantworten. Eine Verantwortungsethik muss daher scheitern, da man die Zukunft nicht kennen kann. Luhmann bezweifelt, dass es überhaupt so etwas wie eine Managementethik gibt: „Also fahren Manager zu Tagungen und Fortbildungskursen, lassen sich über Kultur und Ethik oder ‚ganzheitliches Denken‘ belehren, üben sich in Meditation oder in seltsamen Arten des survival training. [...] Ob sich irgend etwas davon auf Entscheidungen auswirkt, ist eine offene Frage.“ (Luhmann 2008, S.198)

Die humanistischen Zugänge im Sinne der Aufklärung und dem Liberalismus gehen von einer guten Natur des Menschen aus, die von gesellschaftlicher Repression zu befreien ist, um gedeihen zu können. Rousseaus Konzept des Naturmenschen verfügt über eine Selbstliebe zur eigenen Gattung und muss durch Vernunft und Mitleid die Tugend und die Menschlichkeit hervorbringen. Davon grenzt er scharf die Eigenliebe ab, die ein in der Gesellschaft entstandenes Gefühl ist, das jedes Individuum dazu veranlasst, sich selbst höher zu schätzen als jeden anderen. Der Naturmensch kennt keine Eigenliebe, da die Notwendigkeit und der Drang sich mit anderen zu vergleichen, zu messen und abzugrenzen erst im gesellschaftlichen Kollektiv entsteht und zu Neid, Eitelkeit und streben nach Ehre und Prestige führt (Rousseau 1995, S.25ff).

Der Utilitarismus als zweckrationales Modell entspricht dem Menschenbild des homo oeconomicus. Bentham erklärt das Prinzip der Nützlichkeit zum maßgeblichen Prinzip der Moral (Pauer-Studer 2007, S. 32f). Er spricht dabei nicht von individueller Nutzenmaximierung, sondern von einer Maximierung des kollektiven Wohlergehens. Allgemeines Wohlbefinden stellt sich ein, sobald Lust und Wohlbefinden Schmerz und Unlust übersteigen, was die Überprüfung der Zulässigkeit von Handlungen durch reine Nutzenkalkulation ermöglicht (ebd.) Für Klein (2005b, S.36) lassen utilitaristische Wirtschaftstheorien das moralisch Gute mit dem ökonomisch Nützlichem zusammenfallen und machen das Ökonomische zum Maßstab des Moralischen. Sen (2007, S.80) kritisiert hierbei den Umstand der Ungleichverteilung von Glück und die Vernachlässigung von nicht Nutzen basierten Belangen wie Freiheit oder Recht. Dennoch hat der auf Eigennutzen begründete Handelsgeist der Vermeidung von Krieg, der sich damit nicht vereinbaren lässt und damit zum Weltfrieden beigetragen; so sehen Sen und Precht die durch den globalisierten Handel entstehende Abhängigkeit unter den Staaten als kriegspräventiv an.

Rawls geht davon aus, dass es eine Gerechtigkeitsvorstellung geben muss, die von allen Menschen gleichermaßen akzeptiert wird; dazu geht er vom Schleier des Nichtwissens („Urzustand“) aus, in dem alle Menschen, in welchem die Menschen ihren eigenen sozialen Status nicht kennen und damit nicht eigennützig handeln können. Die Verteilungsfrage sozialer Werte sind äußerst ökonomisch veranlagt; so spricht er von einer gerechten (gleichmäßigen) Verteilung, außer eine ungleiche führt zu einem noch größeren Nutzen für alle (Rawls 1979, S.140ff). Nach Rawls hat niemand seinen von Natur aus gegebenen Platz in der Gesellschaft verdient; demnach sind natürliche Voraussetzungen zum Wohle des Ganzen einzusetzen. Aufgrund begrenzter Ressourcen ist keine Verbesserung mehr möglich ohne Verschlechterung eines anderen; daher ist Ungleichverteilung nur dann gerechtfertigt wenn sie zum allgemeinen Vorteil dient (ebd). Felber (2008, S.184f) hält es mit dem Leistungsgrundsatz für unvereinbar, dass Menschen mit besonderen, von Gott gegebenen, Talenten noch darüber hinaus überdimensional entlohnt werden, da diese ohnehin ihrer Profession folgen würden; im Gegensatz zu Rawls, der dies damit rechtfertigt, dass die Talentierten damit Arbeit für die weniger Talentierten schaffen. Dies impliziert ein

Menschenbild, das den Menschen einen Eigenantrieb abspricht, da er durch materielle Anreize dazu gebracht werden muss, seine natürlichen Gaben zu verwirklichen. Eine Gesellschaft ist frei, wenn alle das machen können, was sie wollen und können. Dies war jedoch weder im Kapitalismus noch im Realsozialismus der Fall (ebd.). Es wäre demnach für eine freie, nicht patriarchal-materiell geprägte Gesellschaft nötig den Blick vom Kapital zum Menschen zu wenden, von einem Knappheitsdenken zu einem Überflusssdenken überzugehen und unverdiente Nachteile in Form von Naturgütern (Gene, Körper, Seele, Intellekt) und Sozialgütern (Herkunft, Erbe, Eltern) auszugleichen. Damit würden individuelle Talente zu Geschenken des Ganzen und auch in diesem Sinne allen zu Gute kommen und nicht nur den Beschenkten, da dies an sich keine Leistung darstellt (ebd.). Auch hierbei tritt erneut die Frage auf, in wie fern in einer solchen Gesellschaft unliebsame, aber notwendige Tätigkeiten ausgeführt werden können.

Precht (3sat, 27.6.11) konstatiert dem Menschen einen natürlichen, empirisch fassbaren, Hang zu Mitgefühl, Gerechtigkeitssinn und Kooperation (Unterlassung willkürlicher Gewalt) und vereint damit die Perspektiven Schopenhauers, Rawls' und Rousseau unter Verwerfung der utilitaristisch-ökonomischen Modelle, die aus einer kurzsichtigen Fehlleitung zustande kommen.

Doch da der Mensch nur als soziales Wesen gedacht werden kann, ist eine „reine“ (im Sinne einer nicht sozialisierten) Natur des Menschen schwer abstrahierbar. Als erwiesen gilt, dass individuelle Entwicklung von den biologischen Anlagen und der Sozialisierung gleichermaßen abhängt. Kultur und Gesellschaft prägen demnach wesentlich Werte und Normen sowie Moralvorstellungen und damit das Handeln des Individuums. Vergegenwärtigt man sich also die moderne, hochtechnisierte und kapitalistische Leistungsgesellschaft und ihre Werte, Hierarchien, Ressourcenverteilung so scheint ein auf Tugend- und Verantwortungsethik der darin Agierenden vertrauende wirtschaftspolitisches Modell geradezu naiv und realitätsfremd. Doch dies trifft nicht nur auf die Führungseliten zu, wie im Folgenden dargestellt werden soll.

Als das „Paradoxon der Macht“ bezeichnet man den Umstand, dass Menschen, die mit Macht ausgestattet werden plötzlich völlig neue Verhaltensweisen zeigen, die vorher nicht zu beobachten waren. Dies relativiert etwas das einseitige

Ansprangern des Verhalten der „Mächtigen“ durch die „Ohnmächtigen“. So auch das treffende Zitat von Abraham Lincoln dazu: "Willst du den Charakter eines Menschen erkennen, gib ihm Macht." Dies hat Keltner (http://greatergood.berkeley.edu/article/item/power_paradox, 26.6.11) in seiner jüngsten Studie an der Universität Berkeley ebenfalls empirisch belegt. So handeln Personen, die mit Macht ausgestattet wurden, völlig aus Eigeninteresse heraus und vergessen Tugenden, die ihnen vorher wichtig waren:

„A great deal of research has also found that power encourages individuals to act on their own whims, desires, and impulses. When researchers give people power in scientific experiments, those people are more likely to physically touch others in potentially inappropriate ways, to flirt in more direct fashion, to make risky choices and gambles, to make first offers in negotiations, to speak their mind, and to eat cookies like the Cookie Monster, with crumbs all over their chins and chests. Perhaps more unsettling is the wealth of evidence that having power makes people more likely to act like sociopaths. High-power individuals are more likely to interrupt others, to speak out of turn, and to fail to look at others who are speaking. They are also more likely to tease friends and colleagues in hostile, humiliating fashion. Surveys of organizations find that most rude behaviors—shouting, profanities, bald critiques—emanate from the offices and cubicles of individuals in positions of power. My own research has found that people with power tend to behave like patients who have damaged their brain’s orbitofrontal lobes (the region of the frontal lobes right behind the eye sockets), a condition that seems to cause overly impulsive and insensitive behavior. Thus the experience of power might be thought of as having someone open up your skull and take out that part of your brain so critical to empathy and socially-appropriate behavior.“ (http://greatergood.berkeley.edu/article/item/power_paradox, 26.6.11)

Doch nicht nur in Wirtschaft und Politik sind solche Verhaltensweisen erkennbar – selbst in akademischen Kreisen und bei juristischen Entscheidungen ist ein positiver Zusammenhang zwischen Machtinhaber und Gewissenhaftigkeit (bzw. Leichtfertigkeit) der Entscheidung empirisch zu beobachten, wie u.a. Keltner aufzeigt:

„Power tends to corrupt; absolute power corrupts absolutely’ said the British historian Lord Acton. Unfortunately, this is not entirely a myth, as the actions of Europe’s monarchs, Enron’s executives, and out-of-control pop stars reveal. A great deal of research—especially from social psychology—lends support to Acton’s claim, albeit with a twist: Power leads people to act in impulsive fashion, both good and bad, and to fail to understand other people’s feelings and desires. For instance, studies have found that people given power in experiments are more likely to rely on stereotypes when judging others, and they pay less attention to the characteristics that define those other people as individuals. Predisposed to stereotype, they also judge others’ attitudes, interests, and needs less accurately. One survey found that high-power professors made less accurate judgments about the attitudes of low-power professors than those low-power professors made about the attitudes of their more powerful colleagues. Power imbalances may even help explain the finding that older siblings don’t perform as well as their younger siblings on theory-of-mind tasks, which assess one’s ability to construe the intentions and beliefs of others.“
(http://greatergood.berkeley.edu/article/item/power_paradox, 26.6.11)

Ferner ist ebenso anzumerken, dass medienwirksame Skandale aus Wirtschaft und Politik lediglich die Spitze eines Eisberges darstellen und die dort angeprangerten Verhaltensweisen durchaus auch in kleinem Rahmen oftmals gesellschaftlich toleriert werden und lediglich aufgrund geringerer Kontrollen nicht ans Tageslicht treten. Ganz im Sinne Machiavellis (1995, S. 69): „Aus kleinen Dingen werden große Dinge, und die Gesinnung der Menschen erkennt man auch an den kleinen Dingen.“ Klarerweise hat das Handeln „im Großen“ eine verhältnismäßig exponentielle Auswirkung auf die Gesellschaft, selbst wenn es auf den gleichen Motiven beruhen mag. So ist Machiavellis Menschenbild, wie auch seine politische Theorie weniger idealistisch, als realistisch und empirisch zu bezeichnen. Da die Menschen dazu neigen schlecht zu handeln und ihren bösen Neigungen zu folgen, sofern sich ihnen die Gelegenheit bietet, muss auch der Herrscher zu entsprechenden Maßnahmen (wie der Manipulation, Sanktion, etc.) greifen, um die Menschen zu disziplinieren und sie als Unsicherheitsfaktor zu minimieren (Schwaabe 2007a, S.108f).

Schumpeter (2005, S.454) illustriert, dass Menschentypen immer nach den gleichen Prinzipien (geleitet von Ehrgeiz oder Altruismus) unabhängig von dem politischen oder wirtschaftlichen System, in dem sie operieren, handeln. Demnach ist jedes politische oder wirtschaftliche System der Art gestaltet wie die Handlungen der darin Agierenden - abhängig von deren Handlungsspielraum (sei dieser nun gesetzlich oder durch unternehmensinterne Regelungen definiert).

Diese Befunde erklären, weshalb Korruption und Wirtschaftsskandale unabhängig vom politischen oder wirtschaftlichen System gleichermaßen zu beobachten sind. Nachdem diese Faktoren also nicht ursächlich für ein opportunistisches Verhalten sind, dieses jedoch prinzipiell in jedem Menschen angelegt zu sein scheint, bleibt die Frage offen, was Menschen zu dieser Art von Handlungen veranlasst. Für Felber (2008, S.268) ist das Streben nach Geld, Macht und Ruhm Kompensation für das eigentliche Verlangen nach sozialer Anerkennung, Zuwendung und Liebe. Der sozialdarwinistische homo oeconomicus ist demnach kein Resultat des menschlichen genetischen Erbes (wie dies auch ethnologisch und anthropologisch bei Naturvölkern widerlegt wurde), sondern eines der Ansozialisierung jener patriarchalen Werte durch die gesellschaftliche Wertschätzung selbiger und die Schaffung entsprechender Anreizstrukturen. Auch im größten Wirtschaftsskandal des letzten Jahrzehnts „Enron“ wurde das Scheitern von Beteiligten auf Gier, Arroganz und Intoleranz der beiden CEOs zurückgeführt (ORF2 17.5.09). Der Erfolgsdruck auf die CEOs durch die Eigentümer (Shareholder) in Form von Renditeerwartung weit über dem Wirtschaftswachstum veranlassten diese zu Maßnahmen, die nicht im Sinne der Gesellschaft (Stakeholder) sein konnten (ebd.).

7.3.4. Zwischenresümee

Dem Diskurs zwischen Neoliberalismus (Hayek) und staatlicher Regulierung (Keynes) liegt im Wesentlichen die Frage der Ethik, Verantwortung und Gerechtigkeit innerhalb der Wirtschaft zugrunde. Schon Max Weber stellte fest, dass es hinsichtlich der Verteilungsgerechtigkeit keine wissenschaftlich oder ethisch bessere oder objektiv richtigere Lösung gibt, die die Frage nach

Orientierung an Leistung oder Bedürftigkeit klärt. Dies wäre demnach die Aufgabe der Politik; dort zu entscheiden, wo theoretisches Fachwissen endet. Diese hat durch gesetzliche Rahmenbedingungen die gesellschaftliche Funktion der Wirtschaft normativ zu definieren und Externalitäten und Ungleichverteilung zu vermeiden, anstatt die Verantwortung auf die Wirtschaft abzuschieben bzw. dieser freie Hand zu lassen. Denn wie sich gezeigt hat, sind selbst auferlegte Normen (CSR) innerhalb von Unternehmen in den meisten Fällen nicht ausreichend, um Manager zu sozial konformem Handeln zu bewegen und enden oftmals im „window dressing“ (funktionalem Ansatz). Gesetze bilden also einen wichtigen Orientierungsanker für das Verhalten, sofern diese auch streng kontrolliert und Verstöße angemessen sanktioniert werden. Dennoch können weder Gesetze (oder das daraus resultierende wirtschaftspolitische System), noch unternehmensinterne Regelungen das individuelle Handeln der Manager (Managementethik) ausreichend erklären. Vielmehr wirkt hierauf der gesamtgesellschaftliche Sozialisierungsprozess, also die individuelle habituelle (sozialisierte bzw. genetische) Prägung, die in einer patriarchal, materialistisch, sozialdarwinistisch geprägten Gesellschaft entsprechende Wertemuster und Menschenbilder (homo oeconomicus) produziert. Insofern scheint der gesellschaftliche Wertewandel insgesamt Veränderungen in Politik und Wirtschaft mit sich zu bringen, denn beide sind letztendlich nicht ihrer Selbsterhaltung, sondern den Bürgern bzw. Kunden (aktive Öffentlichkeit) verpflichtet. Moral kann nicht normativ vorgegeben werden (einerseits durch die Kulturabhängigkeit von Werten und Normen – „Polytheismus der Werte“ und andererseits durch nie vollständig vorzudefinierende Situationen). Ethisches bzw. sozial verträgliches Verhalten erfolgt, wie bei Kindern, durch einen Lernprozess. Es ist davon auszugehen, dass das fehlerhafte Handeln, zu einer tieferen Einsicht des Individuums führt und, sofern damit auch gesellschaftliche bzw. soziale Implikationen verbunden sind, eine kollektive Sensibilisierung eintritt und entsprechende Verbesserungsmaßnahmen auf gesellschaftlicher Ebene umgesetzt werden.

7.4. Politik

Wie im vorhergehenden Abschnitt dargestellt, ist es die Aufgabe der Politik die gesellschaftlichen Teilsysteme (insbesondere die Wirtschaft) im Sinne der Allgemeinheit zu gestalten, zu kontrollieren und ggf. zu regulieren und damit entstehende Externalitäten zu reduzieren.

Nach Marx könne dies lediglich der Kommunismus bewerkstelligen, der durch Abschaffung bzw. Limitierung des Privateigentums die Kluft zwischen Arm und Reich aufhebt und damit das Proletariat endlich befreit.

Nach Castoriadis (2008, S.18) kann eine wirkliche Alternative zum Grundwiderspruch des Kapitalismus (Entfremdung des Arbeiters als rein ausführendes Organ) nur in der Einbeziehung und der aktiven Partizipation der Arbeiter durch eine Kollektivverwaltung von Produktion und Gesellschaft liegen - nicht etwa in der Abschaffung des Marktes oder des Privateigentums, die keinerlei Tätigwerden oder Bewusstseinsbildung der Arbeiterklasse erfordern. Doch Costariadis (2008, S.17) konstatiert ein Desinteresse für Politik und einen zunehmenden Rückzug der Bevölkerung ins Private aufgrund der vom Kapitalismus produzierten massenhaften Verantwortungslosigkeit. Die Arbeiter organisieren sich lediglich in Gewerkschaften, die Lohnerhöhungen durchsetzen und damit den Gehorsam der Arbeiter herbeiführen. Das revolutionäre Element, das nach Marx dem Kapitalismus objektiv ökonomisch inhärent ist, scheint demnach nicht mehr gegeben zu sein, da der Kapitalismus es bewerkstelligt hat alle ökonomischen Bedürfnisse der Arbeiter zu stillen und damit die Triebkräfte der Klassenkämpfe wegfallen (ebd.). Für Costariadis (2008, S.20) liegt der Grundwiderspruch des Kapitalismus in der hierarchischen Gesellschaft, die sich auf ständigem Wachstumskurs befindet, die zunehmende Entfremdung der Arbeit durch die Jagd nach einem höheren Lebensstandard ersetzt und die Solidarität durch Hierarchisierung unterwandert. Ähnlich wie Habermas konstatiert er eine Bürokratisierung im Sinne des kapitalistischen Systems: „Dies ist, ob bewusst oder nicht, das Projekt des bürokratischen Kapitalismus, die praktische Bedeutung, die das Vorgehen der herrschenden Klassen mit den sich in ihrer Gesellschaft objektiv vollziehenden Prozessen verknüpft.“ (Castoriadis 2008, S.20)

In diesem Sinne bezeichnet Schumpeter (2005, S.471) die moderne Demokratie als Produkt des Kapitalismus, politisches Werkzeug der Machtergreifung durch die Bourgeoisie und bezweifelt, dass diese für den Einzelnen eine größere Freiheit bedeutet.

Hierbei ist es auch entscheidend, welche Freiheit gemeint ist; das liberalistische Ideal des freien Individuums hat bedauerlicherweise, wie bereits nach Precht dargestellt, die negativen Freiheiten dermaßen gestärkt, dass die Motivation der Bevölkerung auch von den positiven Gebrauch zu machen kaum noch vorhanden ist und mit einem hohen Maß an Passivität hinsichtlich der gesellschaftlichen Partizipationsbereitschaft einherging.

Daher bezeichnet Rawls, wie auch schon Habermas, die Stärkung der bürgerlichen Partizipation und Partizipationsmöglichkeiten als essentiell für die Demokratie; daher sind passive Zuschauer oder Leistungsempfänger kontraproduktiv. Der Kapitalismus kann eine Gefahr für die Demokratie darstellen, wenn er durch „materialistische Ideologie des Konsums“ die Verantwortungsbereitschaft der Bürger unterminiert (Schwaabe 2007b, S.164f). Eine Überwindung des Konsums als Selbstzweck erfordert einen Bewusstwerdungsprozess der Arbeiter, damit eine Offenlegung der Unmenschlichkeit der heutigen Arbeit und die Willkür der Hierarchie in Produktion und Gesellschaft erfolgen kann - und zwar nicht nur innerbetrieblich, sondern gesellschaftlich (Castoriadis 2008, S.21).

Auch Felber (2006, S.327f) sieht die Öffentlichkeit und den mündigen Bürger (*citoyen*) als für die Demokratie und die wahre Freiheit der Bürger im Sinne des Liberalismus (nicht im Sinne des Neoliberalismus) für unabdingbar. Jedoch ist es dafür essentiell, dass sich die Öffentlichkeit formiert und für Demokratie, soziale Gerechtigkeit, Gleichheit und Solidarität aktiv und lautstark eintritt (Bakan 2004, S.198f).

Die Voraussetzung einer Demokratie ist neben der entsprechenden rechtlichen Konstruktion des Staates v.a. die Mündigkeit seiner Bürger; denn um politische Entscheidungen im Sinne aller treffen zu können ist ein hohes Maß an allgemeiner Bildung und aktiver gesellschaftlicher Partizipation erforderlich. Eine weitere Voraussetzung im Sinne der Habermas'schen *Theorie des kommunikativen*

Handelns ist die Schaffung einer Öffentlichkeit durch Kommunikation (Medien als 4. Macht und Kontrollinstanz im Staat im Sinne Luhmanns Systemtheorie) aufbauend auf wahrheitsgemäßer Information und Transparenz seitens Politik und Wirtschaft.

Ein Staat, in dem jeder Bürger in der Lage ist über wesentliche politische und ökonomische Sachverhalte zu entscheiden ist und bleibt wohl ein Ideal; denn ist es möglich und im Sinne der Gemeinschaft allen Menschen jede Information zugänglich zu machen, die für eine fundierte Entscheidung nötig wären? Und welcher Nationalökonomie ist es tatsächlich möglich ein Gesellschafts- bzw. Bildungssystem zu etablieren, durch das jeder Bürger die Vorkenntnisse erwerben und über den Zeitrahmen verfügen kann, um sich mit diesen Informationen auch entsprechend auseinanderzusetzen? Die Frage ist demnach: bis zu welchem Grad ist Demokratie leistbar, also nationalökonomisch überhaupt realisierbar? Insofern muss sich ein solcher idealistischer Anspruch an eine wahrhaftige Demokratie oftmals als Utopie erweisen, auch wenn Staaten existieren, die eine sehr aktive und volksnahe Demokratie etablieren konnten. Dementsprechend kann nach Schumpeter (2005, S.452f) Demokratie nicht bedeuten, dass das Volk tatsächlich herrscht, sondern lediglich zu bestimmen, von wem es beherrscht wird; zutreffender wäre es von der Herrschaft des Politikers zu sprechen. Den Anspruch, dass Politik nicht als Beruf gesehen werden dürfe, sieht er als reine Ideologie an, denn berufliche Leistung geht mit der politischen Karriere einher. So sieht er politische Entscheidungen als Nebenprodukt der eigennutzorientierten Bestrebung der politischen Machterhaltung der Politiker an (ebd.). Nach Adam Smith entsteht der höchste ökonomische Wohlstand, wenn jeder das tut, was er am besten kann. Demnach wäre es ökonomisch sinnvoll, Politikern als Volksvertreter diese wichtigen Aufgaben anzuvertrauen, die sich dann entsprechend ihrer Interessen spezialisieren und bestmögliche Lösungen erarbeiten. Damit kommt Politikern eine Sonderstellung innerhalb der Gesellschaft zu, die mit einem hohen Maß an Vertrauen seitens der Bevölkerung und Verantwortung seitens jedes Politikers einhergeht, da es verlockend und einfach wäre, sich auf Kosten der Allgemeinheit zu bereichern, wie dies auch laufend geschieht.

Laut Franz Fiedler (Transparency International Österreich) neigen Politiker dazu unmoralisch bzw. korrupt zu handeln. Gesetze können dies nicht verhindern, haben jedoch eine Signalwirkung und deren Kontrolle ist entscheidend und v.a. in Österreich eine politische Entscheidung (ORF, Club2, 21.1.10). Für Felber (2003, S.217f) gehen Privatisierung und Korruption Hand in Hand, da hierbei die Versuchung und der finanzielle Anreiz besonders groß sind für die betroffenen, meist bescheiden entlohnenden, Beamten. Oftmals wird das Konzept der „Countervailing Power“ nach Galbraith herangezogen, um die unterschiedlichen Auswirkungen von Korruption abhängig vom politischen System zu analysieren; es besagt, dass sich der beherrschende Einfluss von Institutionen in demokratischen Systemen aufgrund deren entgegengesetzten Interessen ausgleicht, während in kommunistischen Systemen, dieses Gegengewicht fehlt (Sen 2009, S.81f).

Und hier schließt sich der Kreis von Gesellschaftstheorie bzw. politischer Theorie (und Konstruktion eines Idealstaates) zur Handlungstheorie; demnach ist es weniger entscheidend, welches rechtsstaatliche Konstrukt geschaffen wird, als wie sich die Individuen als Machtinhaber und Volksvertreter darin verhalten. Dementsprechend ist es entscheidend, die Motivation zur Korruption möglichst zu unterbinden – dies erfordert eine hohe Entlohnung, hohes Maß an Information und Transparenz, laufende Kontrolle durch unabhängige Kontrollorgane sowie hohe und konsequente Strafen bei Vergehen. Bei sämtlichen jüngsten Korruptionsfällen in Österreich scheint genau dies verabsäumt worden zu sein.

Zusammenfassend kann man demnach folgende Maßnahmen als wirtschafts- und demokratiepolitisch sinnvoll erachten (Bakan 2004, S.193ff):

- Verbesserung des Regulierungssystems (Vollmachten, Sanktionen, Lobbying-resistent)
- Stärkung der politischen Demokratie (weniger Proporz, Personalwechsel, Wahlsystem)
- Schaffung einer stabilen Öffentlichkeit (Meinungsbildung durch Information, NGOs stärken)
- Neoliberalismus in Frage stellen („Keynes statt Hayek“, einheitliche internationale Aufsicht)

7.5. Werte und Normen

Werte und Normen bestimmen das Welt- und Menschenbild und reproduzieren sich durch Sozialisierung und Kultur. Sie bilden damit den zentralen Orientierungsanker für unser Denken (selektive Wahrnehmung, Bewerten, Urteilen usw.) und Handeln. Darüberhinaus liegt ihnen die Ausgestaltung der gesellschaftlichen Teilsysteme (Wirtschaft, Recht, Politik, Medien) zu Grunde. Für die Tradition der Freuomarxisten sind die Werte und Normen kapitalistisch, patriarchalisch und opportunistisch geprägt und prägen damit sowohl die Sozialisierung des Individuums, wie auch die Verfahrensweise der gesellschaftlichen Institutionen. Die Bedeutung der Religionen für die Prägung der Werte und Normen einer Gesellschaft sollen nun aus Sicht des Freuo-Marxismus diskutiert und im Anschluss das Konzept des Weltethos als kulturübergreifende Wertorientierung für Wirtschaft und Politik als Ausweg aus dem „Polytheismus der Werte“ dargestellt werden.

7.5.1. Religion

Rousseau, wie auch die moderne Demokratieforschung, gehen davon aus, dass politische Systeme auf eine ihnen entsprechende Kultur und systemkompatible Einstellungen angewiesen sind. Demnach eignet sich die Republik nicht für alle Völker. Jedoch kann diese Einstellung und Kultur der Bürger gestärkt werden – so hat etwa die Religion in vielen Fällen maßgeblich zur jeweiligen Regierungsform (und Gesetzgebung) beigetragen (Schwaabe 2007b, S.30f). Sitten und Gebräuche sind die eigentliche Verfassung des Staates, welche durch die Religion des Menschen geprägt werden können. Dazu ist jedoch die römisch-katholische Priesterreligion nicht geeignet, da sich der „Gläubige mit zwei Vaterländern konfrontiert sieht“ und damit nicht als soziales Band dienen kann; denn alles was die soziale Einheit zerreißt ist ungeeignet, wie auch Religionen, „die den Mensch mit sich selber in Widerspruch bringen“ (ebd.). Adäquater scheinen daher die Bürgerreligionen (wie etwa in der antiken polis) zu sein, die eine Identifizierung mit der Gemeinschaft ermöglichen.

Für Freud stellt die Kirche und ihre Gläubigen eine künstliche Masse dar (wie auch das Heer), deren Auflösung und Veränderungen bestehender Strukturen durch äußeren Zwang verhindert wird. Dies geschieht durch die Illusion, dass ein Oberhaupt (Christus) existiert, das alle Individuen der Masse gleichermaßen liebt (ähnlich der Familie) und die gläubigen Brüder durch eine Art Vaterliebe eint (Freud 1921, S. 88f). „Eine solche primäre Masse ist eine Anzahl von Individuen, die ein und dasselbe Objekt (d.h. den Führer) an die Stelle ihres Ich-Ideals gesetzt und sich infolgedessen in ihrem Ich miteinander identifiziert haben.“ (Freud 1925, S.316) Dabei ersetzt das Objekt (in diesem Fall der Glaube an Christus) das Ich-Ideal, was oft mit Selbstaufopferung und Gefügigkeit zugunsten der Verherrlichung des Objekts einhergeht und die Kritikfähigkeit gegenüber die ausführenden Instanz schwinden lässt (1921, S. 105ff).

Für Fromm (1980, S.80f) resultiert Gottesliebe aus dem Gefühl des Getrenntseins und dem Wunsch nach dessen Überwindung, um Einheit zu erfahren. Gott verkörpert das höchste erstrebenswerte Gut aller Religionen; demnach hängt es von der Bedeutung Gottes ab, was als wünschenswert gilt. Fromm sieht v.a. das Dogma der christlichen Religion dem autoritativen Charakter der Gesellschaft entsprechend: „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; die Idee der Erbsünde, die alle zukünftigen Geschlechter in unabänderlicher Weise belastet, ist für die masochistische Moral charakteristisch.“ (Fromm 1936, S.119)

Freud bezeichnet Religion als den ärgsten Widersacher des wissenschaftlichen Geistes, die fälschlicherweise meint ein lückenloses und zusammenhängendes Weltbild liefern zu können, das bei jedem Fortschritt des Wissens zusammenbrechen muss. Die Philosophie glaubt, die realen Vorgänge in der Welt würden die Wege unseres Geistes gehen und überschätzt den Erkenntniswert logischer Operationen und verkennt zweifelhafte Erkenntnisquellen wie die Intuition (Freud 1933, S.12ff).

Auch Reich sieht Religion und Philosophie für die individuelle Erlangung von Glück für unzureichend; der Sinn des Lebens könne nur in der Erfüllung des

Lebensprozesses liegen; ein Philosophieren über den Sinn, hat den Effekt das Glück zu verschleiern; die Religion vermittelt ein Naturgefühl auf mystische Weise, das sich nicht praktisch verwirklichen lässt und daher auf das Jenseits verweisen muss. Für ihn ist das Leben und das Glück jedoch im hier und jetzt zu suchen und zu finden (Dahmer 1973, S. 389f).

Diese Darstellung findet sich auch bei Marx (1976, S.379) wieder, wenn gleich dieser der Philosophie eine bedeutsame Rolle zuspricht, indem sie die Selbstentfremdung der Menschen zu entlarven und die Wahrheit vom Jenseits in das Diesseits zu verlagern hat - „die Kritik des Himmels verwandelt sich damit in die Kritik der Erde, die Kritik der Religion in die Kritik des Rechts, die Kritik der Theologie in die Kritik der Politik“.

Für Marx (1976, S.378ff) ist die Religion von Menschen gemacht, die sich selbst verloren oder noch nicht gefunden haben. Sie wird vom Staat bzw. der Sozietät produziert (quasi als Kitt der Gesellschaft) und stellt eine allgemeine Theorie der Welt auf. Marx bezeichnet die Religion als „Opium des Volkes“, ihr illusorisches Glück, dessen Aufgabe zur Erlangung ihres wirklichen Glücks bedeuten würde einen Zustand aufzugeben, der der Illusion bedarf; die Religion ist demnach „nur die illusorische Sonne, die sich um den Menschen bewegt, solange er sich nicht um sich selbst bewegt“. Jede Form der Erniedrigung, Verachtung, Knechtung des menschlichen Daseins, ist demnach zu verwerfen. Marx (1976, S.391f) schließt zuletzt den Kreis zwischen seiner Religionskritik und politischen Ökonomie wie folgt: „Wie die Philosophie im Proletariat ihre materiellen, so findet das Proletariat in der Philosophie seine geistigen Waffen, und sobald der Blitz des Gedankens gründlich in diesen naiven Volksboden eingeschlagen ist, wird sich die Emanzipation der Deutschen zu Menschen vollziehen“.

Nach Habermas (1984, S.280) setzt die Rationalisierung der Religionen am Thema der Ungleichverteilung von Glück und Leid als ethischer Grundproblematik an. Weber ermittelt den Grad der Rationalisierung eines Weltbildes anhand der Ablösung vom magischen Denken und ihrer Dogmatisierung (systematischer Durchgestaltung). Nach Habermas (1984, S.286f) begründen religiös-metaphysische Weltbilder fundamentale (v.a. gesinnungsethische) Einstellungen des handelnden Subjekts zur Welt. Weltbilder gelten als ethisch rationalisiert,

sofern sie die Welt als reine sittliche Bewährung auffassen, indem sie ein Spannungsverhältnis von Gott und Lebensordnungen eröffnen und damit das Hauptbestreben des Gläubigen in der Erlangung von Erlösung durch Auflösung dieser Spannung liegt (Habermas 1984, S.281). So versuchen die Weltreligionen diese Frage nicht als rein ethische zu betrachten, sondern sie in eine Erklärung von Welt als Ganzes, eine Weltordnung, einzubetten und bieten dabei unterschiedliche Konzepte an; im Wesentlichen unterscheiden sich die abendländischen von den asiatischen Religionen durch das Bestreben der Gewinnung von Wohlgefallen eines jenseitigen, persönlichen Schöpfergottes einerseits und dem Teilhaben am Göttlichen selbst innerhalb eines unpersönlichen Kosmos andererseits (Habermas 1984, S.282 / Abbildung 3).

Abbildung 3: Religiös-metaphysische Weltbilder nach typischen Inhalten

Bewertung der Welt im ganzen	Begriffliche Strategien	theozentrisch	kosmozentrisch
Weltbejahung		–	Konfuzianismus Taoismus
Weltverneinung		Judentum Christentum	Buddhismus Hinduismus

Quelle: Habermas 1984, S. 284

Religionen prägen demnach die Weltanschauung, Kultur und das Normen- und Wertesystem einer Gesellschaft maßgeblich und üben damit einen massiven Einfluss auf das Handeln des Individuums aus. Je nach ihrer Glaubensauffassung tragen die unterschiedlichen Weltreligionen damit mehr oder weniger global zu einem fried- und liebevollen Miteinander bei, da sie ebenso die politischen und gesellschaftlichen Systeme (Verfassung, Recht, Regierungsform) antizipieren.

Es wird zunehmend deutlich, dass aufgrund vieler kultureller Divergenzen einerseits und vielen konvergenten Ansichten der jeweiligen Glaubenstraditionen und Weltreligionen andererseits eine gemeinsame Ethik notwendig wäre, um moralisches Handeln auf allen gesellschaftlichen Ebenen (Wirtschaft, Politik, Recht etc.) zu gewährleisten und dass diese Ethik durch Bildung und Erziehung der nächsten Generationen weltweit umgesetzt werden muss, damit es zu einem globalen Umdenken kommt. Eine adäquate praktische Konzept kann Kungs Projekt Weltethos sein, das nun im Folgenden abschließend dargestellt wird.

7.5.2. Exkurs: Projekt Weltethos

Küng sieht in der Versöhnung der Religionen die Voraussetzung für den Weltfrieden, wenn gleich dies aufgrund von Monopolansprüchen und teils dogmatischen Überzeugungen kaum möglich scheint, da Lebensordnungen fremder Kulturen (wenn auch unbewusst) kaum urteilsfrei gesehen werden (Grabner-Haider 2006, S. 14f). Doch trotz unterschiedlicher Dogmatik kann Ethik einen. Wenn gleich Werte kulturabhängig sind, so gibt es dennoch kulturübergreifende Werte und Normen; so scheinen sich bestimmte elementare Standards auf der ganzen Welt zu gleichen – genau darin liegt die Idee des Weltethos (Grabner-Haider 2006, S. 7f). Dieser bezieht sich im Wesentlichen auf das menschliche Zusammenleben und ist damit in Stammeskulturen, wie auch in allen Weltreligionen zu finden und umschreibt den Schutz von Leben, Eigentum, Wahrheit und Sexualität (ebd.). Auch die „goldene Regel“ war für die Entwicklung und das Bestehen aller Kulturen entscheidend und besagt, dass man sich so verhalten sollte, wie man es sich selbst wünscht behandelt zu werden (Grabner-Haider 2006, S. 26f).

Einen weiteren wesentlichen Aspekt des Weltethos beschreibt die sittliche Motivation der Weltreligionen; so bieten diese (trotz ihrer Versuchung Menschen zu kommandieren und Abweichungen zu strafen) durch ihre Propheten wie Jesus, Muhammad, Lao-tse, Buddha oder Kon-futse Handlungsmodelle und Verkörperung einer Lebenseinstellung im Gegensatz zu den theoretischen Modellen der Philosophie (Küng 2010, S.85f). Darüberhinaus geben die Religionen einen Sinnhorizont, indem sie den Sinn des Ganzen beschreiben und damit dem menschlichen Individuum Rückhalt bieten (ebd.).

Das Parlament der Weltreligionen hat 1993 die Weltethos-Erklärung Küngs verabschiedet, damit wurde erstmalig das Bewusstsein einer planetarischen Verantwortung der Weltreligionen bekundet und ein gemeinsamer ethischer Konsens geschaffen, auf der eine Zusammenarbeit aufbauen kann (Hasselman 1993, S.267).

Küng (1997, S.131f) argumentiert für die Notwendigkeit eines Weltethos aus verschiedenen Perspektiven:

- Wahrung der Demokratie durch Entschärfung der Spannungen zwischen Gläubigen und Nicht-Gläubigen;
- der Frieden zwischen den Zivilisationen (Clash of Civilizations) kann nur durch einen Dialog der Religionen gewährleistet werden.

Dies erfordert eine neue Weltordnung aufbauend auf einem gemeinsamen Weltethos, fern ab von dogmatischen Ideologien – also ein Grundkonsens humaner Werte, der von allen Religionen und Nicht-Gläubigen mitgetragen werden kann. Weltethos meint demnach keine Weltethik im Sinne einer philosophischen oder theologischen Lehre, sondern eine sittliche Grundhaltung aller Menschen – individuell und kollektiv auf sämtlichen gesellschaftlichen Ebenen – v.a. Politik und Wirtschaft (Küng 1997, S.147). So argumentiert Küng (1997, S.88) für ein neues, ethisches, menschliches Paradigma von Politik, für Humanität als obersten Maßstab politischen Handelns und eine ganzheitliche Betrachtung des Menschen in der Ökonomie (sofern man die Wesenheit des Menschen mit dessen Fähigkeit zu Lieben vorrangig assoziiert). Küng (1997, S.146f) zweifelt die Sinnhaftigkeit von Gesetzen an, sofern keine Sitten und Überzeugungen dahinterstehen - das Recht benötigt ein moralisches Fundament; eine neue Weltordnung kann demnach nicht nur aus gesetzlichen Bestimmungen bestehen, sie setzt ein individuelles und kollektives Bewusstsein, ein Weltethos, voraus. Demnach ist jedes System nur insoweit im Sinne der Allgemeinheit förderlich, als das Handeln der darin Agierenden; denn Gesetze bilden kein moralisches Fundament für das Handeln.

Wie auch Küng sieht Messner (1975, S.83) die Notwendigkeit einer Sozialbildung nicht nur schulisch, sondern auch erzieherisch in Form einer Persönlichkeitserziehung zur Erweckung des Verantwortungsbewusstseins der jungen Menschen für Handlungen und Haltungen als Grundlage für die Etablierung eines Weltethos an, das die Grundlage eines friedvollen und nachhaltigen Miteinanders bildet.

8. Conclusio

Einleitend wurde die Komplexität und Diversität der Handlungstheorien interdisziplinär dargelegt und damit aufgezeigt, wie mannigfaltig gestaltet die biologischen, psychologischen, soziologischen, anthropologischen, philosophischen und ökonomischen Einflussfaktoren auf das Handeln eines Individuums sind. Daher schließt sich der Autor hinsichtlich der Beantwortung der Forschungsfrage nach der Triebfeder menschlichen Handelns an Hume an, der zwar Kausalitäten menschlichen Handelns annimmt, die jedoch empirisch in ihrer Komplexität kaum fassbar sind und nur anhand deren Wirkung in bestimmten Situationen beobachtet werden können (Smith 1987, S.36ff). Unbestritten scheint, dass jedes Individuum über genetisch bestimmte Fähigkeiten und Fertigkeiten (Berufung/*telos*) verfügt, deren Ausübung zur Erlangung von Glückseligkeit und Sinnfindung beiträgt und gleichzeitig einen wertvollen Beitrag zur Gesellschaft (*polis*) darstellt. Dies stellt damit in gewisser Weise eine Form von Determinismus dar, da jeder Mensch über individuelle, nicht willentlich beeinflussbare Präferenzen und Dispositionen verfügt. Relativierend muss hier eingewendet werden, dass eine genetische (präexistentielle) Prägung weniger auf kognitiver als auf anthropologischer oder metaphysischer Ebene zu diskutieren wäre. Die damit verbundene Problematik der Ungleichverteilung dieser Talente und Besserstellung der Talentierten ist ein weiterer Gradmesser für eine demokratische Gesellschaft; inwiefern wird das Natur- bzw. Geburtsrecht (Herr-Knecht-Dialektik) in der Gesellschaft sozioökonomisch verstärkt? Dies wiederum ist abhängig von der Frage, welche Talente in einer Gesellschaft überhaupt von Bedeutung sind und entsprechend anerkannt und nachgefragt werden. Auch dies charakterisiert die Freiheit einer Gesellschaft. Ferner wurde die Frage diskutiert, inwiefern es Untergebene von Natur aus geben muss in einer funktionierenden Gesellschaft; denn wie dargestellt, ist eine Gesellschaft in der jeder tut, was er möchte, nicht praktikabel und die Forderung danach (wie bei Fromm und Marx) zwar idealistisch, jedoch utopisch. Rawls sieht darin kein Spannungsfeld, solange die Talentierten ihre Fähigkeiten für das kollektive Wohlergehen und damit auch für die weniger Talentierten einsetzen - insofern sind Altruismus und Egoismus nicht unvereinbar. Dies ist nach Marx jedoch in der sozialdarwinistisch legitimierten, kapitalistischen Gesellschaft nicht gegeben. Denn durch die Einführung des

Privateigentums, der Lohnarbeit und der damit verbundenen Ungleichverteilung des Sozialprodukts wurde diese Ungleichverteilung von Talenten gesellschaftlich (v.a. sozioökonomisch) verstärkt und führt damit zu einer immer größeren Kluft zwischen Arm und Reich. Diese Marx'sche Gesellschafts- und Kapitalismuskritik ist heute aktueller denn je; die materielle Reproduktion von Klassen führt dazu, dass das materielle Sein zunehmend das Bewusstsein der Individuen bestimmt. Eben diese Totalität der Gesellschaft und ihre repressive und deterministische Wirkung auf das Individuum werden von den Freudomarxisten und der Frankfurter Schule zu Recht in Frage gestellt. Als weniger praktikabel erwies sich Marx' Lösungsansatz der Abschaffung des Privateigentums und der Etablierung des kommunistischen Systems. Sen hat zwar gezeigt, dass eine Gesellschaft den ökonomischen Mangel von Individuen durch die Schaffung von Verwirklichungschancen ausgleichen kann, dennoch ist damit die Kapitalakkumulation nicht zu verhindern. So fordert Felber eine gesetzliche Deckelung des Privateigentums, um die zunehmende Einkommenskluft und Überschuldung des öffentlichen und privaten Sektors auszugleichen. Auch in dieser Frage zeigt sich das Spannungsfeld zwischen Handlungs- und Gesellschaftstheorie; sind die Bessergestellten gewillt, ihren Wohlstand (altruistisch) im Sinne der Gemeinschaft einzusetzen oder beharren sie (opportunistisch) auf das bestehende Recht, was die Gesellschaft dazu veranlassen muss, dieses Recht im Sinne der Gemeinschaft abzuändern, um den sozialen Frieden zu wahren, auf den Politik und Wirtschaft (und damit die herrschenden Klassen) angewiesen sind? Diese Frage wird aufgrund der aktuellen Euro-Krise in kurzer Zeit zu beantworten sein.

Ein weiterer aktueller Kritikpunkt Marx' besteht in der Entfremdung des Menschen von der Natur, sich selbst und seinen Mitmenschen, wenn gleich die Ursache in der modernen Gesellschaft nicht mehr im rein ökonomischen, sondern nach Habermas in der gesamten gesellschaftlichen Entwicklung (Urbanisierung, Technologisierung, Rationalisierung, Entpolitisierung) zu konstatieren ist. Die kritische Theorie sieht eine Verdinglichung der Welt durch die Wissenschaft, die durch ihren Versuch der intellektuellen Durchdringung der Welt die Diskrepanz zwischen Theorien und Tatsachen immer weiter vorantreibt und damit die Menschen immer weiter von der wirklichen Welt entfremdet. Castoriadis führt

diesen Drang auf das Streben zurück, den ursprünglichen präexistentiellen, metaphysischen Zustand der Einheit wiederherzustellen. Das Streben des Individuums nach Einheit sieht Freud sowohl im Geist, als auch im Körper bei den Menschen von Natur aus angelegt; so ist das Denken (Gehirnstruktur) antagonistisch aufgebaut und die körperliche Einheit durch die Dualität der Geschlechter zerrissen. Nach Freud versucht nun das sprachlich organisierte Bewusstsein im Sinne des Primats des Geistes die Körperlichkeit zu kontrollieren und zu rationalisieren (wie es dies auch bei der kognitiven Wahrnehmung der Welt tut) und unterliegt damit einem trügerischen infiniten Regress, der in der Entfremdung des Menschen von seinen eigenen Bedürfnissen und der Welt endet. Reich und Fromm haben daher in ihren Therapieformen versucht, diese Verschränkung zwischen Geist und Körper wieder aufzulösen und sahen die Lösung zur Erlangung der körperlichen Einheit in der Sexualität und Sinnlichkeit und der Einheit im Denken in der Meditation, also im Nicht-Denken. Wie Freud, erkannten sie die Tragweite der Folgen dieser Vergeistigung von Welt auf individueller und gesellschaftlicher Ebene; so sieht Reich die gesellschaftliche Unterdrückung der Sexualität als die zentrale Ursache von Gewalt, Krieg und aggressiver Missstimmung. Nach Freuds Triebtheorie vermittelt das Ich zwischen den Triebbedürfnissen des Es und der gesellschaftlichen Normen des Über-Ich und führt abhängig vom Grad der gesellschaftlichen Repression (Triebverzicht) auf individueller Ebene zu Neurosen, Psychosen, gestörtem Sozialverhalten und psychosomatischen Erkrankungen. Dies wurde durch zahlreiche medizinische Studien belegt und führte dazu, dass im deutschen Sozialversicherungsgesetz Maßnahmen wie Meditation und fernöstliche Behandlungsmethoden im Rahmen der Gesundheitsprävention gefördert werden.

Ein weiterer Baustein der Entfremdung des Menschen von sich selbst und der Welt liegt für die gesamte Tradition des Freudomarxismus in der gesellschaftlichen Zwangsmoral, die kulturhistorisch durch die Interessen der herrschenden Klasse gewachsen ist und durch die kollektive Verdrängung von Triebbedürfnissen ins Unbewusste und der Schaffung von Institutionen gesellschaftlich verankert wurde. Die Freiheit einer Gesellschaft ist dem zu Folge ganz entscheidend geprägt vom Ausmaß ihrer Gemeinschaftsneurosen bzw. im Umkehrschluss von den offerierten und tolerierten Möglichkeiten der Bedürfnisbefriedigung ihrer Individuen.

Die Religion wurde dabei als die außerweltliche Instanz zur Legitimation der weltlichen Ungerechtigkeiten instrumentalisiert. Das daraus resultierende Menschen- und Weltbild (aufbauend auf der eingangs dargestellten ethischen Grundproblematik der natürlichen Ungleichverteilung) beruht daher bis heute maßgeblich auf dieser gesellschaftlichen Zwangsmoral. Das religiöse Dogma wird ferner durch die geistige Unterdrückung der Körperlichkeit und durch die Verlagerung der Handlungsmaximen vom Diesseits ins Jenseits bzw. von der Erde in den Himmel implementiert. Praktisches Handeln wird durch eine nicht zu hinterfragende Dogmatik beruhend auf Gehorsam, Glaube und Abhängigkeit ersetzt (wie dies anhand Freuds Instanzen veranschaulicht wurde). Sämtliche Autoren fordern daher eine Bewusstwerdung der Illusion des Glücks und der Liebe, welche die Religion vorgibt zu vermitteln und so dem Mensch seine Eigenverantwortung zur Glücksfindung zurückgibt.

Die Verschränkung von Marx' Gesellschaftskritik und Freuds Triebtheorie bei den Freudmarxisten sieht die kapitalische Gesellschaft von Triebverzicht und Arbeitszwang gekennzeichnet und mündet konsequenter Weise in der Forderung der Sicherstellung, Befreiung und Enttabuisierung von Körperlichkeit, Sexualität und Liebe innerhalb der patriarchal (im Sinne der Zunahme von Geschlechterbanden bei steigender Produktion), kapitalistisch geprägten Gesellschaft. Allerdings sind sie der Auffassung, die Natur des Menschen von der gesellschaftlichen Repression befreien zu müssen, was durch die Sozialität der Natur, also die Untrennbarkeit von Natur und Gesellschaft nach Adorno, nicht möglich ist. Denn erst durch die Dialektik zwischen Natur und gesellschaftlich konstruierter Welt entsteht die Identität des Individuums. Der Lösungsansatz der Freudmarxisten sieht, wie schon bei Marx, eine Systemänderung vor, um die Individuen zu befreien und greift damit nicht weit genug. Auch Habermas setzt vorwiegend bei der Gesellschaftskritik an und blendet aufgrund der Beschränkung menschlichen Handelns auf Rationalitätskonzepte die zentrale Bedeutung der Körperlichkeit und der Psychologie des Unbewussten bei Freud zugunsten der Kommunikation aus. Habermas ersetzt das ökonomische Markt-Diktat bei Marx durch das politische Wohlfahrtsstaat-Diktat, das Massenloyalität sichern soll und mit einer Entpolitisierung der Bürger einhergeht. Demnach setzt sich jene Politik durch, welche die Bedürfnisse der Massen am Besten befriedigt und kommt damit

Schumpeters Demokratieauffassung sehr nahe. Die Herrschaft des Expertenwissens führt zu einer Rationalisierung des Kapitalismus, der die Demokratie als Werkzeug seiner Machterhaltung einsetzt. Für Castoriadis (2008, S.124f) muss daher eine revolutionäre Kritik am Kapitalismus alle Lebensbereiche einbeziehen - die Gratifikationskrise trotz steigendem Lebensstandard und Konsum, die Unmenschlichkeit der heutigen Arbeit, die Enthumanisierung von Beziehungen, Verfall von Gemeinschaften und kapitalistischer Erziehung. Für Fromm ist der Geist des Kapitalismus die Summe der kollektiven, typischen Charakterzüge der Individuen; demzufolge wäre kein kapitalistisches System denkbar, wenn die darin Agierenden nicht auch aus deren eigener Überzeugung heraus nach eben diesen Werten und Normen handeln würden (dies wurde als das Paradoxon der Macht empirisch dargestellt). Dabei wurde aufgezeigt, dass die Tendenz zu opportunistischem Verhalten auf Kosten anderer mehr an die Möglichkeit der Konkretisierung gebunden ist, als an den Charakter. Aus sozialdarwinistischer Sicht ist der Wettbewerb in der Natur des Menschen angelegt; nach Darwins Evolutionstheorie führt der Wettbewerb zu einer ständigen Weiterentwicklung (Lernen) und Anpassung an die Umwelt. Hierbei scheint die Wahrheit in der Mitte (im Sinne Aristoteles' *Mesotes*-Lehre) zu liegen, denn weder der uneingeschränkte Wettbewerb in der kapitalistischen Marktwirtschaft, noch die Ausschaltung des Wettbewerbs im Sozialismus haben sich empirisch bewährt. In der modernen Gesellschaft stehen sich diese beiden Extreme gegenüber; in der Wirtschaft zwischen Innovationsdrang und Ausbeutung, politisch zwischen Standortverbesserung und Krieg und auf individueller Ebene zwischen spielerischem Lernen (im Sinne der Entwicklungspsychologie als gegenseitige Motivation zu Steigerung der eigenen Fähigkeiten) oder destruktiver Gewalt. Die zentrale Ursache für die aktuelle Fehlentwicklung liegt aus Sicht des Freudomarxismus in der historisch gewachsenen Verschränkung patriarchaler Anreiz- und Kompensationsstrukturen auf der gesellschaftlichen und psychologischen Anpassungsleistungen an die kollektive Zwangsmoral auf der individuellen Ebene. Dieser dialektische Entwicklungsprozess vermag es offensichtlich Veränderungen auf gesellschaftlicher und individueller Ebene zu bewerkstelligen; insofern kann sowohl eine Veränderung der Gesellschaft zu einer Veränderung im Denken und Handeln der Individuen führen, wie auch ein kollektives Umdenken der Individuen eine Veränderung der Gesellschaft zu Folge

haben kann - v.a. da die Politik, wie auch die Wirtschaft, auf Massenloyalität angewiesen sind. Ein solches kollektives Umdenken erfordert ein höheres Maß an Eigenverantwortung, aktiver Partizipation und demokratisches Bewusstsein des Individuums und gesellschaftliche Strukturen, die dies ermöglichen und fördern – wie Sozialbildung und breiter öffentlicher Meinung (diskursives Niveau). Die negativen Freiheitsrechte der Bürger (im Sinne des Liberalismus) dürfen nicht dazu führen, dass die positiven nicht mehr wahrgenommen werden und zu einer kollektiven Passivität und externen Kontrollüberzeugung führen. Eine Gesellschaft muss daher das der Kultur angemessene Maß zwischen negativen und positiven Freiheitsrechten seiner Bürger finden, so dass die Entwicklung der individuellen Anlagen möglichst wenig eingeschränkt wird und gleichzeitig das Verantwortungsbewusstsein für die Wahrung dieser Freiheit durch aktive gesellschaftliche Partizipation gefördert wird.

Wie Kant herausgestellt hat, verbirgt sich in der Geschichte kein immanenter Sinn (evolutionärer Weltgeist bei Hegel und Marx gemäß Darwins Evolutionsgedanken der Moral), der zwangsläufig zu einem kollektiven Anstieg der Vernunft führt, da das moralische Urteilen über die Geschichte niemals frei von Werten und Normen erfolgt, wenn gleich es ein wichtiges Korrektiv für die gesellschaftliche Entwicklung darstellt. Es scheinen demnach die durch Kultur und Sozialisierung vermittelten und reproduzierten Werte und Normen mehr entscheidend für das Menschen- und Weltbild und damit Handlungs- und Gesellschaftstheorie zu sein als Systemcharakteristika von Wirtschaft und Politik oder Gesetze, da sich diese, wie veranschaulicht, auf moralische Überzeugungen stützen müssen und deren Gestaltung und Kontrolle ebenfalls vom Handeln der Akteure (Pragmatik) abhängig ist. Demnach ist jedes System nur insoweit im Sinne der Allgemeinheit förderlich, als das Handeln der darin Agierenden (beispielsweise hinsichtlich Machtmissbrauch, Korruption etc). Habermas' Kritik an Rawls' „common sense“ (das Ethos einer liberalen Demokratie) greift die Problematik der unterschiedlichen Weltbilder und Gerechtigkeitsvorstellungen („Polytheismus der Werte“) auf. Wie gezeigt wurde, bieten Habermas' Diskursethik auf pragmatischer und Künigs Projekt Weltethos auf normativer Ebene praktikable Ansätze und leisten damit einen wichtigen Beitrag zu Demokratie, Frieden, Völkerverständigung und sozialem Wandel. Um diesen Wandel sukzessive auch rechtlicher bzw.

gesellschaftlicher Manifestation zuzuführen, ist eine freie Entwicklung jedes Weltbürgers auf allen gesellschaftlichen Ebenen zu gewährleisten und das Verantwortungsbewusstsein für diese (positive) Freiheit aktiv einzustehen zu fördern.

9. Literatur- und Quellenverzeichnis

Literaturquellen:

Aristoteles: Politik. Hamburg: Rowohlt (1994)

Bakan, Joel: Das Ende der Konzerne. Die selbstzerstörerische Kraft der Unternehmen. Hamburg/Leipzig/Wien: Europa Verlag (2004)

Bartel, Rainer/Kepplinger, Hermann/Pointer, Johannes: Besser als Neoliberalismus: Solidarische Wirtschaftspolitik. Wien: ÖGB-Verlag (2006)

Berger, Johannes: Der Versprachlichung des Sakralen und die Entsprachlichung der Ökonomie in: Honneth, Axel / Joas, Hans (Hrsg.): Kommunikatives Handeln. Beiträge zu Jürgen Habermas' „Theorie des kommunikativen Handelns“. Frankfurt: Suhrkamp (2002), S.255-277

Berger, Peter L. / Luckmann, Thomas: Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. 21. Aufl., Frankfurt: Fischer (2007)

Bohmeyer, Axel in: Deutscher Studienpreis (Hrsg.): Mittelpunkt Mensch. Leitbilder, Modelle und Ideen für die Vereinbarkeit von Arbeit und Leben. Wiesbaden: Verlag für Sozialwissenschaften (2008), S.189-202

Brunner, Markus: Eros und Emanzipation, in: Dehmlow, Raimund: "... da liegt der riesige Schatten Freuds jetzt nicht mehr auf meinem Weg". Marburg: LiteraturWissenschaft.de (2008), S.270-287

Burkart, Roland: Kommunikationswissenschaft. Grundlagen und Problemfelder. Köln/Weimar/Böhlau: Böhlau (1995)

Busch, Hans-Joachim: Interaktion und innere Natur. Frankfurt/New York: Campus (1985)

Caroll, Archie B.: The Pyramid of Corporate Social Responsibility: Toward the Moral Management of Organizational Stakeholders. In: Business Horizons, July-August (1991), S.39-50

Castoriadis, Cornelius: Gesellschaft als imaginäre Institution. Entwurf einer politischen Philosophie. Frankfurt: Suhrkamp (1984)

Castoriadis, Cornelius: Vom Sozialismus zur autonomen Gesellschaft. Gesellschaftskritik und Politik nach Marx. Lich/Hessen: Verlag Edition AV (2008)

Dahmer, Helmut: Libido und Gesellschaft. Frankfurt: Suhrkamp (1973)

Dahrendorf, Ralph: Der moderne soziale Konflikt. Stuttgart (1992)

Deppert, Wolfgang et.al.: Mensch und Wirtschaft. In: Interdisziplinäre Beiträge zur Wirtschafts- und Unternehmensethik, 1. Band der Reihe Wirtschaft mit menschlichem Antlitz, hrsg. von der Akademie für Betriebswirtschafts- und Verwaltungslehre Leipzig, Leipziger Universitätsverlag, S. 133-197, Leipzig (2001)

Dietz, Alexander: Der homo oeconomicus. Theologische und wirtschaftsethische Perspektiven auf ein ökonomisches Modell. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus (2005)

Etzrodt, Christian: Sozialwissenschaftliche Handlungstheorien. Konstanz: UVK (2003)

Felber, Christian: Neue Werte für die Wirtschaft. Eine Alternative zu Kommunismus und Kapitalismus. Wien: Deuticke (2008)

Felber, Christian: 50 Vorschläge für eine gerechtere Welt. Wien: Deuticke (2006)

Freud, Sigmund (1923): Das Ich und das Es. In: Freud, Sigmund: Das Ich und das Es. Metapsychologische Schriften. Frankfurt: Fischer (1992), S.251-296

Freud, Sigmund: Massenpsychologie und Ich-Analyse, StA, Bd. IX (1921)

Freud, Sigmund: Gesammelte Werke Bd. VIII. London: Imago (1943)

Freud, Sigmund: Gesammelte Werke Bd. XI. London: Imago (1940)

Freud, Sigmund: Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse. Wien: Internationaler Psychoanalytischer Verlag (1933)

Freud, Sigmund: Totem und Tabu. Frankfurt: Fischer (1991)

Friedman, Milton: The Social Responsibility of Business is to Increase its Profits in: The New York Times Magazine, September 13 (1970), S.31-35

Fromm, Erich: Autorität und Familie. Band1. Paris: Librairie Felix Alcan (1936)

Fromm, Erich: Die Kunst des Liebens. Gütersloh: Bertelsmann (1980)

Fromm, Erich: Psychoanalyse und Ethik. Frankfurt/Berlin: Ullstein (1970)

Fromm, Erich: Über Methode und Aufgabe einer analytischen Sozialpsychologie (1932). In: Zeitschrift für Sozialforschung, Jg. 1. München, S.28-54.

Gessmann, Martin: Hegel. Freiburg/Basel/Wien: Herder (1999)

Görlich/Lorenzer: Die Sozialität der Natur, in: Görlich/Lorenzer/Schmidt: Der Stachel Freud. Frankfurt: Suhrkamp (1980), S. 297-349

Görlich: Einleitung, in: Görlich/Lorenzer/Schmidt: Der Stachel Freud. Frankfurt: Suhrkamp (1980), S.13-92

Gottschalch, Wilfried: Charakter und Gesellschaftsform (mit Diskussion). In: Busch/Krovoza: Subjektivität und Geschichte. Frankfurt: Nexus (1989), S.13-37

Grabner-Haider, Anton (Hrsg.): Ethos der Weltkulturen. Religion und Ethik. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (2006)

Habermas, Jürgen: Erkenntnis und Interesse. Frankfurt: Suhrkamp (1968)

Habermas, Jürgen: Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus. 3.Aufl., Frankfurt: Suhrkamp (1982)

Habermas, Jürgen: Theorie des kommunikativen Handelns. Band 1. Handlungsrationalität und gesellschaftliche Rationalisierung. Frankfurt: Suhrkamp, 3. Aufl. (1985)

Habermas, Jürgen: Theorie des kommunikativen Handelns. Band 2. Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft. Frankfurt: Suhrkamp (1981)

Hardeck, Jürgen: Erich Fromm. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft (2005)

Hasselmann, Christel: Die Weltreligionen entdecken ihr gemeinsames Ethos. Mainz: Grünewald (2002)

Hegel, G.W.F.: Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte. In: Hegel. Sämtliche Werke, Band 11. Stuttgart: Friedrich Frommann Verlag (1971)

Hegel, G.W.F.: Philosophie des Rechts. In: Hegel. Gesammelte Werke, Band 14,2. Hamburg: Felix Meiner Verlag (2010)

Horkheimer, Max / Adorno, Theodor W.: Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente. Amsterdam: Querido Verlag (1947)

Horkheimer, Max: Geschichte und Psychologie. In: Horkheimer, Max: Kritische Theorie, Bd.1, Frankfurt: Suhrkamp (1968)

Joas, Hans / Knöbl, Wolfgang: Social Theory. Twenty Introductory Lectures. Cambridge: Cambridge University Press (2009)

Jung, C.G.: Mensch und Kultur. Olten: Walter (1985)

Kant, Immanuel: Kritik der reinen Vernunft 1. Frankfurt: Suhrkamp (1974)

Kant, Immanuel: Zum ewigen Frieden. Stuttgart: Reclam (1984)

Kant, Immanuel: Idee zu einer allgemeinen Geschichte. Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht. In: Kant Werke in zwölf Bänden XI. Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik. Frankfurt: Insel (1964), S.33-50

Klein, Hans-Dieter: Geschichtsphilosophie. Eine Einführung. Wien: Literas (2005a)

Klein, Hans-Dieter: Metaphysik. Eine Einführung. Wien: Literas (2005b)

Kreuzer, Christian: BWL Kompakt. Die 100 wichtigsten Themen der Betriebswirtschaft für Praktiker. Wien: Linde (2005)

Krüger, Lydia: Finanzmärkte und Entwicklung, in: Attac (Hrsg.): Die geheimen Spielregeln des Welthandels. 2.Aufl., Wien: Promedia (2004), S.101-121

Küng, Hans: Weltethos für Weltpolitik und Weltwirtschaft. München: Piper (1997)

Küng, Hans: Projekt Weltethos. 12. Aufl., Zürich: Piper (2010)

Lenk, Hans (Hrsg.): Handlungstheorien-Interdisziplinär I. München: Wilhelm Fink Verlag (1980)

Lenk, Hans (Hrsg.): Handlungstheorien-Interdisziplinär II. München: Wilhelm Fink Verlag (1978)

Lenk, Hans (Hrsg.): Handlungstheorien-Interdisziplinär III. München: Wilhelm Fink Verlag (1981)

Lenk, Hans (Hrsg.): Handlungstheorien-Interdisziplinär IV. München: Wilhelm Fink Verlag (1977)

Luhmann, Niklas: Die Moral der Gesellschaft. Frankfurt: Suhrkamp (2008)

Machiavelli, Niccolo: Der Fürst. Frankfurt: Insel Verlag (2001)

Machiavelli für Manager. Frankfurt: Insel Verlag (1995)

Marx, Karl / Engels, Friedrich: Das Kapital. Erster Band. Hamburg 1867. In: Marx/Engels Gesamtausgabe. Band II/5. Berlin: Dietz Verlag (1983)

Marx, Karl / Engels, Friedrich: Das Kapital. Zweiter Band. Redaktionsmanuskript. In: Marx/Engels Gesamtausgabe. Band II/12. Berlin: Akademie Verlag (2005)

Marx, Karl / Engels, Friedrich: Das Kapital. Dritter Band. Hamburg 1894. In: Marx/Engels Gesamtausgabe. Band II/15. Berlin: Akademie Verlag (2004)

Marx, Karl / Engels, Friedrich: Das Kapital. Vierter Band. Theorien über den Mehrwert. In: Marx Engels Werke. Berlin: Dietz Verlag (1987)

Marx, Karl / Engels, Friedrich: Die deutsche Ideologie. Kritik der neuesten deutschen Philosophie in ihren Repräsentanten, Feuerbach, B. Bauer und Stirner, und des deutschen Sozialismus in seinen verschiedenen Propheten. In: Marx Engels Gesamtausgabe. Glashütten im Taunus: Verlag Detlev Auvermann (1970)

Marx, Karl / Engels, Friedrich: Manifest der Kommunistischen Partei. Stuttgart: Reclam (2007)

Marx, Karl / Engels, Friedrich: Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung. In: Marx Engels Werke, Band 1, Berlin: Dietz Verlag (1976), S.378-391

Marx, Karl / Engels, Friedrich: Lohnarbeit und Kapital. In: Marx Engels Werke, Band 6, Berlin: Dietz Verlag (1959), S. 397-423

Messner, Johannes: Ethik und Gesellschaft. Köln: Bachem Verlag (1975)

Münch, Richard: Soziologische Theorie. Band 1: Grundlegung der Klassiker. Frankfurt/New York: Campus (2008)

Münch, Richard: Soziologische Theorie. Band 2: Handlungstheorie. Frankfurt/New York: Campus (2007)

Münch, Richard: Soziologische Theorie. Band 3: Gesellschaftstheorie. Frankfurt/New York: Campus (2004)

Nutzinger, H.G. in: Ökonomie und Gesellschaft. Jahrbuch 9: Adam Smiths Beitrag zur Gesellschaftswissenschaft. Frankfurt/Main: Campus (1991), S.79-100

Pauer-Studer, Herlinde: Einführung in die Ethik. Wien: WUV Facultas (2003)

Pirklbauer, Sybille / Christian Schoder: Wege aus der Krise: Alternativen zur herrschenden Politik, in: Attac (Hrsg.): Crash statt Cash. Warum wir die globalen Finanzmärkte bändigen müssen. Wien: ÖGB-Verlag (2008), S.155-183

Priddat, Birger: Theoriegeschichte der Wirtschaft. Neue Ökonomische Bibliothek. Wien: UTB (2002)

Rawls, John: Eine Theorie der Gerechtigkeit. Frankfurt: Suhrkamp (1979)

Rawls, John: Politischer Liberalismus. Frankfurt: Suhrkamp (2004)

Reich, Wilhelm: Der Einbruch der sexuellen Zwangsmoral. Köln-Berlin: Fischer (1972)

Reimon, Michel / Felber, Christian: Schwarzbuch Privatisierung. Wien: Verlag Carl Ueberreuter (2003)

Recktenwald, Horst Claus (2008) in: Starbatty, Joachim (Hrsg.): Klassiker des ökonomischen Denkens. Von Platon bis Keynes. Hamburg: Nikol (2008), S.134-155

Rippel, Philipp in: Lutz-Bachmann/Gunzelin/Noerr (Hrsg.): Die Unnatürlichkeit der Natur. Über die Sozialität der Natur und die Natürlichkeit des Sozialen. Basel/Frankfurt am Main: Stroemfeld/Nexus (1992)

Rothschild, Kurt W.: Die politischen Visionen großer Ökonomen. Göttingen: Stampfli Verlag Bern (2004)

Rousseau, Jean-Jaques: Diskurs über die Ungleichheit. Discours sur l'inégalité. Heinrich Meier (Hrsg.). Paderborn: Ed. Meier (1984)

Rousseau, Jean-Jaques: Schriften zur Kulturkritik. Hamburg: Weigand (1995)

Russel, Bertrand: Philosophie des Abendlandes. Ihr Zusammenhang mit der politischen und sozialen Entwicklung. Zürich: Europa Verlag (2007)

Schachner, Hans-Peter: Globalisierung – Chance oder Niedergang? Versuch einer Konzeption für eine gerechte Weltwirtschaft. Frankfurt/Main: Peter Lang Verlag (2001)

Schachner, Hans-Peter: Wirtschaft und Moral. Ein Widerspruch? Analytisches und Empirisches zu dem Reizthema „Globalisierung“. Diss. Fakultät Human- und Sozialwissenschaften, Universität Wien (2004)

Schimmel-Schloo et.al.: Persönlichkeitsmodelle. Offenbach: Gabal (2002)

Schmidt, Alfred / Görlich, Bernard: Philosophie nach Freud. Das Vermächtnis eines geistigen Naturforschers. Lüneburg: Dietrich zu Klampen Verlag (1995)

Schnarrer, Johannes Michael: Aktuelle Herausforderungen der Ethik in Wirtschaft und Politik: Perspektiven für das 21. Jahrhundert. 3. Aufl., Wien: Eigenverlag des Instituts für Ethik und Sozialwissenschaften der Kath.-Theol. Fakultät der Universität Wien (1999)

Schwaabe, Christian: Politische Theorie 1. Von Platon bis Locke. Paderborn: UTB/Fink Verlag (2007a)

Schwaabe, Christian: Politische Theorie 2. Von Rousseau bis Rawls. Paderborn: UTB/Fink Verlag (2007b)

Schumpeter, Joseph: Kapitalismus, Sozialismus und Demokratie, 8. Aufl., Wien: UTB (2005)

Sen, Amartya: Ökonomie für den Menschen. Wege zu Gerechtigkeit und Solidarität in der Marktwirtschaft. München: dtv (2002)

Sen, Amartya: The Idea of Justice. Cambridge: Harvard University Press (2009)

Simmel, Georg: Die Großstädte und das Geistesleben. Frankfurt: Suhrkamp (2006)

Smith, Adam: Wohlstand der Nationen. Köln: Anaconda (2009)

Smith, Adam: The Theory of Moral Sentiments. New York: Dover (2006)

Smith, Michael: The Humean Theory of Motivation, in: Mind, Oxford University Press (1987), S. 36-61

Stepina, Clemens: Systematische Handlungstheorie. Ideologiekritische Reformulierung des Handlungsbegriffs in Politik, Ethik und Poetik bei Aristoteles und im Neoaristotelismus. Wien: Edition Milo (2004)

Straub, Jürgen / Werbik, Hans (Hrsg.): Handlungstheorie. Begriff und Erklärung des Handelns im interdisziplinären Diskurs. Frankfurt/New York: Campus Verlag (1999)

Wagner-Hasel, Beate: Matriarchatstheorien der Altertumswissenschaft. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft (1992)

Wuketits, Franz M.: Darwin und der Darwinismus. München: C.H. Beck (2005)

Wuketits, Franz M.: Evolution. Die Entwicklung des Lebens. München: C.H. Beck (2009)

Wuketits, Franz M.: Was ist Soziobiologie? München: C.H. Beck (2002)

Ziegler, Jean: Der Hass auf den Westen. München: Goldmann (2011)

Sonstige Quellen:

Printmedien:

Der Spiegel 4/11 vom 24.1.11 S.114-122

Die Presse 6.9.2009, S.19

Die Presse 28.7.2009, S.4

TV-Quellen:

3sat, Richard Precht im Gespräch, 26.6.11

ORF, Club2, 21.1.10

ORF, Enron-Dokumentation, 17.5.09

Internetquellen:

<http://www.agpolpsy.de/wp-content/uploads/2009/01/markus-brunner-2003-innere-natur-und-vergesellschaftung.pdf> (Brunner, Markus 2003, Stand: 17.1.11)

www.destatis.de (Stand: 8.7.11)

<http://www.eup.at/news/aktuell/detail/article/studie-wertewandel-durch-krise.html> (Stand: 10.11.11.)

http://greatergood.berkeley.edu/article/item/power_paradox/ (Stand: 26.6.11)

<http://sammelpunkt.philo.at:8080/1075/1/geltungsansprueche.htm> (Stand: 10.3.11)

<http://www.staatsverschuldung.de/quelle0023.pdf> (Stand: 16.6.11)

<http://www.wkw.at/docextern/presse/pdf/presentation.pdf> (Stand: 10.11.11)

Anhang

Abstract

Diese Arbeit befasst sich mit dem Spannungsverhältnis von Individuum (Handlungstheorie) und Gesellschaft (System- bzw. Gesellschaftstheorie) aus sozioökonomischer und sozialphilosophischer Perspektive des Freudomarxismus. Aufgrund der Breite dieses Forschungsfeldes, stellt der Autor einleitend die relevanten interdisziplinären Forschungsfelder dar, um den von ihm gewählten Zugang davon abzugrenzen. Anschließend werden die für Marx und Freud zentralen Aspekte des deutschen Idealismus vorgestellt, um deren Theorien darauf aufbauend darzulegen. Darauf aufbauend diskutiert der Autor die Adäquanz einer Verschränkung von Marx'scher Gesellschaftstheorie und Freud'scher Triebtheorie durch die Freudomarxisten Reich und Fromm und deren Einfluss auf die Frankfurter Schule, insbesondere Habermas. Im empirischen Teil werden die im Theorieteil diskutierten Modelle auf ihre empirische Anwendbarkeit anhand sozioökonomischer Kennzahlen und interdisziplinären Forschungsergebnissen hin untersucht. Im abschließenden Resümee wird die Dialektik zwischen Individuum und Gesellschaft als prozesshafte Einheit für die Entwicklung einer Gesellschaft und ihrer Individuen (sowie deren Implikationen und möglichen Adaptionen) dargelegt.

Lebenslauf

Persönliche Daten:

Name: Thomas Andreas Brödl
Geburtsdatum: 10. Februar 1982 in Wien
Derzeitiger Wohnort: Hannover
Familienstand: ledig
Sprachkenntnisse: Deutsch, Englisch (IELTS 7.5), Chinesisch, Latein

Schulische Laufbahn:

1988-1992 Volksschule: Waldkloster
1992-1996 Gymnasium: Laaerberg
1996-2001 HTL Spengergasse: Kaufmännischen EDV-Zweig abgeschlossen (Ing.)

Präsenzdienst:

2002 Militärstreife Wien: Kompaniekanzlei (Hptm. Spenger)

Akademische Laufbahn:

10/05-01/08 Universität Wien: **Publizistik- und Kommunikationswissenschaften** (B.A.)
Schwerpunkte: PR, Werbung, Journalismus
10/08-06/09 AG Bildungsmanagement: **Event-Management** (M.B.A.): Master Thesis: Wiener Event-Markt
09/06-06/10 FH Wien: **Marketing & Sales** (Mag.^{FH}): Schwerpunkte: PR & Werbung. Diplomprüfungsnote (ABWL/Marketing/Sales/Englisch/PR): 2.2
10/05-02/12 Universität Wien: **Philosophie** (Diplomstudium):
Schwerpunkt: Sozialphilosophie
2 Auslandssemester an der Leibniz Universität Hannover

Publikationen:

08/2010 VDM-Verlag **Event-Marketing für Jugendszenen**