

Heinrich Payr

Lob der Wohlstandsgesellschaft

1945 - 1995

Eine Anti-Kritik

»Aber ich wage es kaum, Ihnen meine optimistische These vorzulegen. Ich fürchte, Ihr Vertrauen völlig zu verscherzen. Denn meine These ist die: Ich behaupte, daß unsere Zeit, trotz allem, die beste aller Zeiten ist, von denen wir historische Kenntnis haben; und daß die Gesellschaftsform, in der wir im Westen leben, trotz vieler Mängel, die beste ist, von der wir Kenntnis haben.«

Karl R. Popper (1958)

ZUM „SAMISDAT“

Das Wort „Samisdat“ stammt aus dem Russischen und heißt wörtlich „Selbstverlag“. Gemeint war damit jene Untergrundliteratur, die sich ab Mitte der sechziger Jahre in der ehemaligen Sowjetunion angesichts von Zensur bzw. bürokratischer Restriktion herausgebildet hatte, und die dann in den siebziger Jahren ihre Blüte erlebte. Mangels jeglicher Möglichkeit einer Veröffentlichung, ja mehr noch: mangels jeglicher Vervielfältigungsmöglichkeit (Photokopiergeräte waren, sofern überhaupt vorhanden, streng unter Verschuß), wurden die Werke im „Samisdat“ in nächtelanger Arbeit abgetippt, die Durchschläge im Bekanntenkreis weitergereicht, dort wieder abgeschrieben, und so weiter. Immerhin erschienen auf diese Art und Weise etliche Werke von so bedeutenden Schriftstellern wie Andrej Sacharow und - allen voran - Alexander Solschenizyn zum ersten Mal, so etwa dessen Romane Krebsstation und Der erste Kreis der Hölle. Der „Samisdat“ war damals nicht nur die einzig lebendige Literatur- und Kulturszene in der Sowjetunion; er war auch, wie ich mich selbst gut erinnere, viel lebendiger, interessanter und folglich anziehender als große Teile der „westlichen“ Literatur.

Wenn hier vom „Samisdat“ die Rede ist, dann soll natürlich nicht suggeriert werden, ich nähme für mich den Status eines Solschenizyn oder Sacharow in Anspruch; und ebensowenig möchte ich unterstellen, daß wir unter derselben Unterdrückung der Meinungsfreiheit litten wie seinerzeit die Schriftsteller in der Sowjetunion. Die Analogie drängt sich nur auf, weil auch in diesem Falle ein Manuskript vervielfältigt wurde - allerdings photokopiert, und das ganz legal - und solcherart in Umlauf gesetzt wird. Der Grund dafür liegt keineswegs im Wirken irgendwelcher bösen Mächte, sondern schlicht und einfach in dem Umstand, daß sich für das vorliegende Konvolut beim besten Willen kein Verleger finden ließ. Angesichts der ungeheuren Zahl an Büchern, die jährlich veröffentlicht werden, angesichts des überreichen Buchmarktes muß der erste Grund für dafür wohl beim Manuskript selbst zu suchen sein, auf gut deutsch: Es ist ganz offensichtlich nicht gut genug oder nicht interessant genug.

Damit hätte ich es vielleicht bewenden lassen, denn von jeher hatte ich einen veritablen Horror vor der Rolle eines verkannten Genies. Leider sind mir selbst Vertreter dieses Typs begegnet, die - wie sie wohl selbst glauben - nur aufgrund einer bösen Verschwörung aller denkbaren Mächte noch nicht weltberühmt und nobelpreisgekrönt sind, und die folglich ihre Werke im Eigenverlag herausbringen - eine ganz besonders teure Form der Eitelkeit -, oder ihrer Umgebung sonstwie, meist photokopiert, auf die Nerven gehen. Ich möchte daher nachdrücklich betonen, daß ich mich nur deshalb dazu entschlossen habe, das Manuskript in Umlauf zu bringen, weil ich von Freunden und Bekannten dazu aufgefordert wurde. Und bei diesen Freunden und Bekannten handelt es

sich ohnehin um meine gesamte Leserschaft - kein Witz, ganz ohne Ironie. Selbst wenn ich einen Verleger gefunden hätte, so hätten aller Erfahrung nach wieder nur diese Freunde und Bekannten das solcherart veröffentlichte Buch gelesen; und da fragt sich, wozu es überhaupt einen Verleger braucht bzw. der gesamten, äußerst lästigen und demütigenden Prozedur, einen solchen zu finden und dann mit ihm zu verhandeln. „Der erste Feind des Autors“, pflegt mein Freund und Kollege Walter Klier zu sagen, „ist der Verleger.“ Der Weg über den „Samisdat“ erschien da wesentlich kürzer, schneller, einfacher und - auch nicht zu verachten - ehrlicher.

Bleibt vielleicht zu fragen, warum ich überhaupt darauf bestehe, das Buch unter die Leute zu bringen - angesichts der manifestierten Erfolglosigkeit wäre es mir vielleicht besser angestanden zu schweigen, trotz aller Ermunterung. Nun, auf der einen Seite glaube ich doch, etwas zu sagen zu haben, selbst wenn das im Literatur- und Kulturbetrieb niemand hören will; und bei aller Freiheit, bei aller Vielfalt des Angebotes sollten wir uns doch keine Illusionen machen: Selbstverständlich gibt es auch bei uns Stimmen, die sich nicht Gehör verschaffen können, selbstverständlich gibt es auch bei uns wesentliche Themen, die niemals an die Öffentlichkeit gelangen. Auf der anderen Seite liegt mir sehr daran, Meinungen einzuholen, klarerweise auch Kritik und Widerspruch; und hier liegt mir wieder besonders an der Meinung jener Freunde und Bekannten, welche meine Leserschaft darstellen. So darf ich also jeden, der sich der Mühe unterzieht, das vorliegende Manuskript zu lesen, nachdrücklich darum bitten, mir Eindrücke, Einwände, zusätzliche Ideen oder Beobachtungen mitzuteilen. Genau das war schließlich der Sinn und Zweck des ursprünglichen „Samisdat“ in der Sowjetunion. Und ganz im Sinne dieses „Samisdat“ darf ich auch darum bitten, das Manuskript, sofern es der Mühe wert erachtet wird, an Interessierte weiterzugeben.

Ich hoffe jenen, die mit dem vorliegenden Manuskript beglückt werden, nicht allzu sehr auf die Nerven zu gehen - und daß der eine oder andere es vielleicht gar zu Ende liest!

Fulpmes, im Herbst 1999

INHALT

Vorwort

Seite 9

1

Lob der Wohlstandsgesellschaft

Seite 17

2

Der Wohlstand und seine Kritiker

Seite 47

3

Eine sichtbare Hand

Seite 65

4

Hier und Jetzt

Seite 83

5

Das tut man nicht

Seite 131

6

Höfische Kultur

Seite 165

7

Düstere Aussichten

Seite 181

Literatur

Seite 199

VORWORT

In gewissem Sinne knüpft dieses Buch nahtlos an mein vorhergehendes an. Wie so oft, waren damals nach Abschluß der Arbeit keineswegs alle Fragen geklärt, ganz im Gegenteil, es ergaben sich eine ganze Fülle neuer und interessanter Fragestellungen.

In dem Essay mit dem Titel *Der kritische Imperativ* hatte ich jene Selbstverständlichkeit attackiert, mit der Intellektuelle seit nunmehr hundert Jahren die bürgerliche Gesellschaft kritisieren, und zwar - als Folge dieser Selbstverständlichkeit - ohne im Einzelnen angeben zu können, nach welchen Maßstäben da kritisiert wird. Schlimmer noch: Wenn sich die Intellektuellen auf ihrer Ansicht nach überlegene gesellschaftliche Modelle beriefen, dann handelte es sich eher um gigantische Katastrophen. Dieser Vorwurf galt im Besonderen jenen, welche die bürgerliche Gesellschaft und ihre Institutionen vom Standpunkt des Marxismus-Leninismus oder eines seiner vielen Ableger aus angegriffen hatten. Speziell nach 1945, so konstatierte ich in diesem Buch, ging die intellektuelle Gesellschaftskritik auf eigenartige Weise an der sozialen Realität vorbei:

Versuchte man einmal, die Lebensqualität einfacher Menschen - Bauern, Arbeiter, Angestellte - in verschiedenen Epochen zu vergleichen, und zwar anhand eines Bündels von Parametern wie Wohlstand, rechtliche, soziale und körperliche Sicherheit, Abhängigkeit und dergleichen mehr - versuchte man also einen solchen Vergleich, so würde die Zeit nach 1945 doch ohne Zweifel sehr gute, wenn nicht die besten Ergebnisse aufweisen.

Es wäre sicherlich nahegelegen, die solcherart vorgeschlagene Untersuchung tatsächlich vorzunehmen. Aus zwei Gründen geschah das trotzdem nicht: Zum einen fühlte ich mich als freischaffender Schriftsteller dazu kaum in der Lage; es fehlen mir die Zeit ebenso wie die nötige Infrastruktur. Über beides verfügen Universitätsdozenten und -professoren, und tatsächlich würde es sich hier um eine klassische Aufgabe für diese Herrschaften handeln. Schließlich werden sie dafür - für *relevante* wissenschaftliche Arbeit - gut bezahlt, mit beachtlichen Privilegien ausgestattet und von fast jeder Verpflichtung befreit.

Zum zweiten hätte mich eine solche Untersuchung nicht wirklich interessiert, nicht zuletzt deshalb, weil das Ergebnis für mich von vorneherein feststand. Ich ging von der Annahme aus, daß die Zeit nach 1945 in einem solchen Vergleich in der Tat nicht nur sehr gut, sondern eindeutig am besten abschneiden würde, und das in einem weltgeschichtlichen Maßstab. Einfach ausgedrückt: Noch nie in der Geschichte der Menschheit war es innerhalb einer Gesellschaft so vielen Menschen so gut gegangen (nicht global - das muß zugegeben werden). Der *kritische Imperativ* hat dazu geführt, daß wir diese Tatsache nicht

mehr wahrnehmen können, obwohl sie andererseits doch augenscheinlich ist. Beides kann eine Episode verdeutlichen, die sich in England ereignet hat. Bei einem Literaturfestival wurde ich, wie das so üblich ist, nach meiner laufenden Arbeit gefragt, und wahrheitsgemäß antwortete ich, ich schreibe zur Zeit an einem Lob der Wohlstandsgesellschaft - *In Praise of the Affluent Society*. Die Antwort kam wie aus der Pistole geschossen: „That’s a joke, isn’t it?“ Es genügte jedoch eine kurze Skizze meiner Gedankengänge, um die Runde zu überzeugen. Wie sich zeigte, hatte *jeder* von ihnen konkret und nachweisbar von der Wohlstandsgesellschaft profitiert, vor allem von der Bildungsexplosion ab den sechziger Jahren. Ohne sie wären die wenigsten in ihren jeweiligen Berufen tätig, geschweige denn bei diesem Festival zu Besuch gewesen.

Beides - die nachweisbare Wirkung des allgemeinen Wohlstands wie seine negative Einschätzung - forderten dazu heraus, eingehender über das Phänomen nachzudenken. Wobei mich, als Schriftsteller, weniger historische, politische, ökonomische oder soziologische Aspekte interessierten, als vielmehr die Auswirkungen solch positiver gesellschaftlicher Verhältnisse auf das Leben durchschnittlicher, „normaler“ Menschen. Und da interessierte mich in erster Linie wiederum die Art und Weise, wie sich der Wohlstand auf ihr *Denken* auswirkte, auf ihre Einstellungen und Annahmen - woher sie auch stammen mochten - sowie auf ihre Schlußfolgerungen, schließlich auf ihre alltäglichen moralischen Entscheidungen und Urteile. Eben darum soll es in diesem Buch denn auch vorrangig gehen, die beiden einschlägigen Kapitel - das vierte und fünfte - bilden den Kern der Überlegungen. Es ist mir durchaus bewußt, wie eigenartig dieser Ansatz ist: nicht nur glaube ich nämlich, daß es so etwas wie eine „Alltagsphilosophie“ gibt, oder - wie man auch sagen könnte - so etwas wie eine „praktische Nachdenklichkeit“; ich glaube überdies, daß diese Alltagsphilosophie einen interessanten, ja mehr noch: einen spannenden Untersuchungsgegenstand abgibt. Es ist mir nicht bekannt, wo die beiden Prämissen dieses Ansatzes bisher ebenso explizit wie hier geteilt und zum Ausgangspunkt einer Untersuchung gemacht worden wären. Eben darin mag jenes Unverständnis begründet sein, auf welches meine Gedanken mancherorts offenbar stoßen - wie es scheint, ist in unserem Geistesleben derzeit wenig Platz für Ungewohntes. Gegen wen das spricht - gegen das Geistesleben oder gegen meine Gedanken -, das zu beurteilen mag dem Leser überlassen bleiben.

In diesem Zusammenhang erscheint allerdings noch eine Klarstellung angebracht: Wenn hier vom „normalen“, durchschnittlichen Menschen die Rede ist, und wenn er im Folgenden immer wieder bemüht wird, dann handelt es sich dabei natürlich um eine Abstraktion. Das gilt unabhängig davon, wie diese Abstraktion im Einzelnen umschrieben wird: als „kleiner Mann“ oder „kleine Frau“, als „anonyme Menschen“, als „Otto Normalverbraucher“ - wie auch immer. Solche Abstraktionen sind beileibe nicht ungefährlich. Viele von uns mögen sich noch an jenen Kult erinnern, den die linken Studentenrevolutionäre mit dem Proletariat betrieben, beziehungsweise mit „dem Proletarier“. Dem schrieben sie nämlich ganz bestimmte Denkweisen zu, ja sogar überlegene Erfahrung und Einsicht. „Der Proletarier“, so konnte man damals hören, durchschaue dies sofort und glaube jenes nicht. Die Vorstellung nährte sich aus dem Umstand, daß die wenigsten Studenten von damals individuelle Arbeiter persönlich kannten. Die verhielten sich nämlich alles andere als „proletarisch“. Daher auch die ständig wiederkehrende Klage unserer universi-

tären Revolutionäre, „das Proletariat“ sei „kleinbürgerlich korrumpiert“ (wie das damals hieß). Eingedenk solcher Beobachtungen sei hier dezidiert festgestellt:

(1) Es ist mir bewußt, daß und wie sehr es sich beim „normalen“, durchschnittlichen Menschen um eine Abstraktion handelt.

(2) Wenn sich die Argumentation auf diesen Menschen beruft, heißt das nicht, es gebe ihn wirklich. Es gibt nur eine ungeheure Menge verschiedener Menschen, die vielleicht - und weil das im Sinne einer Diskussion nun einmal notwendig ist - unter dem hier verwendeten Sammelbegriff zusammengefaßt werden können.

(3) Deshalb sollen diesen durchschnittlichen Menschen keine überlegenen Tugenden zugeschrieben werden, auch wenn das manchmal vielleicht so klingt. Es soll lediglich betont werden, daß die Masse der Menschen besser ist als der Ruf, den sie bei intellektuellen und kulturellen Eliten haben. Ein verallgemeinerndes „Lob des kleinen Mannes“ soll hier jedoch nicht gesungen werden, geschweige denn eine Theorie entwickelt werden, die auf einem solchen Lob aufbaut.

(4) Das könnte schon deshalb nicht gelingen, weil ich zu viele solcher „normaler“ Menschen selbst kenne, weil ich unter ihnen lebe. Tatsächlich denke ich, sooft solche - zugegeben: vagen - Begriffe verwendet werden, stets an konkrete Menschen. Von denen gibt es aber solche und solche, und jeder einzelne ist auf seine Art teils so, teils so: jeder hat seine guten und schlechten Seiten. Es gibt auch unter „normalen“, einfachen Menschen ausgesprochen rücksichtslose, böswillige, heimtückische und skrupellose Exemplare. Es gibt aber auch andere - und sie stellen, wie ich glaube, letztlich doch eine deutliche Mehrheit. Diese Mehrheit bildete das Fundament für alles, was ansonsten in der Wohlstandsgesellschaft geschah: Sie sorgten für Sitten und Zivilisation, sie waren es, die das Leben durch Freundlichkeit und Höflichkeit erträglich machten, sie erarbeiteten schließlich das Geld, von welchem alle anderen lebten, nicht zuletzt die großschnäuzigen Kritiker von Kleinbürger- und Spießertum. Das soll hier und im Folgenden betont werden - nicht mehr, aber auch nicht weniger.

Aus diesem Ansatz ergeben sich in weiterer Folge die wichtigsten methodischen Grundsätze der vorliegenden Arbeit. Zunächst sei ausdrücklich betont, daß es sich nicht um eine wissenschaftliche Arbeit im strengen Sinne handelt. Solches soll auch durch Anmerkungen und Literaturverzeichnis nicht vorgetäuscht werden. Im Grunde schwebt mir nach wie vor das ideale Essay vor, ohne eine einzige Fußnote und ohne jegliches Zitat. Im englischen Sprachraum scheint so etwas möglich zu sein, sogar in Büchern von Universitätsprofessoren, sofern sie für eine interessierte Öffentlichkeit gedacht sind. Bei uns geht der Druck eindeutig in die entgegengesetzte Richtung: Anmerkungen, Literaturverzeichnis, also der sogenannte „kritische Apparat“, das scheint für viele das erste, wenn nicht das einzige Kriterium zur Beurteilung von Geschriebenem zu sein. Deshalb schlagen diese Leute, wie ich beobachten konnte, in einem Buch zuerst einmal die Anmerkungen und die Bibliographie auf, ehe sie sich dem Text zuwenden - wenn überhaupt. Den wenigstens scheint noch aufzufallen, wie pervers eine solche Haltung ist. Ganz habe ich mich diesem Fußnoten- und Zitierungs-Druck selbst nicht entziehen können, obwohl ich nach wie vor der Überzeugung bin, daß die nicht-fiktionale Arbeit eines Literaten nicht nach der Zahl der Fußnoten und Anmerkungen zu bemessen wäre, sondern nach dem, was er selbst zu sagen hat. Deshalb habe ich versucht, wenigstens der größten Versuchung zu widerstehen: mittels Literaturangaben die eigene Belesenheit zu demonstrieren und solcherart die Eitelkeit spazieren zu führen. Ich habe mich vielmehr bemüht, so selten wie möglich wörtlich zu zitieren und Anmerkungen möglichst sparsam zu setzen.

Wenn es sich bei diesem Buch aber um keine wissenschaftliche Arbeit handelt - worum handelt es sich dann? Die Antwort fällt mir gar nicht so leicht. Am ehesten möchte ich sagen: um ein Essay. Das unterstreicht den Charakter des Versuches, der allen meinen Arbeiten anhängt. Ich will nämlich keineswegs einen Berg von selbstsicheren Behauptungen auftürmen, geschweige denn eine „Lehre“ begründen. Viel eher ließe sich alles, was ich schreibe, als Frage verstehen: Kann man das so sehen? Das gilt selbst dann, wenn diese „Frage“ wie im vorliegenden Fall recht lange ausfällt. Es erscheint mir manchmal einfach notwendig, Fragen genau zu formulieren. Nur so ist eine sinnvolle Verständigung möglich, nur so dreht sich die Diskussion nicht um Formulierungen, womöglich gar um Mißverständnisse, sondern um das Wesentliche. Womit bereits ein weiteres Motiv meiner Arbeit angesprochen wäre: die Diskussion. Ich glaube nämlich an ihre elementare Wichtigkeit - überall, jederzeit, über alle Themen und Probleme, ohne Einschränkungen, Tabus oder Rücksichten.

Für ein Essay ist das vorliegende Buch allerdings doch zu lange. Am ehesten könnte man noch die einzelnen Kapitel als Essays bezeichnen, obwohl das Buch als Ganzes konzipiert, konstruiert und zu Ende geführt wurde. Die Bezeichnung Sachbuch würde wohl falsche Erwartungen wecken, dafür sind zu viele Reflexionen und Spekulationen eingeflossen, dafür tauchen wohl auch zu viele unbeantwortete Fragen auf. Wahrscheinlich gibt es für die so entstandene Form noch gar keine griffige Bezeichnung. Das ist auch weiter nicht von Bedeutung. Wichtig erscheint lediglich die zugrunde liegende Absicht. Als Schriftsteller (oder „Literat“, um bei diesem Ausdruck zu bleiben) halte ich es für meine Aufgabe, Nachrichten aus der sozialen Realität in die intellektuelle Diskussion einzubringen, in jene *république des lettres*, von der manchmal die Rede ist. Ich halte das für die Aufgabe der Literatur schlechthin. Welcher Form sich der einzelne Schriftsteller jeweils bedient, ist zweitrangig. Das hängt nicht nur von seinem Stoff ab, also von dem, was er sagen will, sondern ebenso von literaturgeschichtlichen Gegebenheiten. Die stellen sich heute aber so dar, daß die Belletristik - aus welchen Gründen auch immer - dieser Aufgabe nur noch in Ausnahmefällen nachkommt. Ganz eindeutig gilt dies für jene zeitgenössische deutschsprachige Literatur, welche vom Kulturestablishment als „hochkulturell“ akzeptiert wird. Irgendwie, so scheint es, eignen sich traditionelle literarische Formen derzeit nicht sehr gut dazu, handfeste Inhalte zu vermitteln. Ausnahmen gibt es, kein Zweifel - allerdings nicht in der deutschsprachigen Literatur. In der englischsprachigen Literatur begegnet man glücklicherweise noch immer Vertretern der realistischen Tradition.

Umgekehrt scheint es allerdings auch so zu sein, daß sich jene Inhalte, welche mich beschäftigen, nicht sonderlich gut für eine Darstellung mittels herkömmlicher literarischer Formen eignen. Von jeher habe ich nichts widerlicher empfunden als jene Spielart der literarischen Travestie, welche theoretische Gedanken in klassische Genres wie Erzählung, Roman oder Drama kleidet: Philosophie im belletristischen Gewande. Das tut keinem von beiden gut, weder der Philosophie, noch der Literatur. Noch ärgerlicher wirkt die Travestie, wenn solcherart Predigten unterschoben werden, womöglich gar Agitprop, also politische Propaganda. „If you got a message“, pflegte man in Hollywood zu kalauern, „send a cable.“ Wer predigen will, der soll demgemäß eine Predigt schreiben, und wer ein politisches Pamphlet im Kopf hat, der soll ein solches verfassen. Man packe den Stier bei den Hörnern, auch formal, man strapaziere nicht die Geduld des Publikums. Mir geht es auf den folgenden Seiten darum, einige Ergebnisse meines Nachdenkens niederzulegen und zur Diskussion zu stellen; und genau das habe ich versucht, nichts anderes, ohne jegliche formalistische Schnörkel oder Verzierungen.

Was könnte dieses Ergebnis aber so auszeichnen, daß dem Leser zugemutet werden kann, sich durch das vorliegende Konvolut zu arbeiten? Es gibt doch ohnehin schon viel zu viele „Nachrichten“, viel zu viel Information, und wenn jemand mit zweihundert Seiten daherkommt und wünscht, daß sie gelesen werden, dann braucht er schon eine überzeugende Legitimation. Wissenschaftler ist er keiner, wie er selbst sagt. Also? Nun, ich glaube eben an die Aufgabe des literarischen Schriftstellers, „Nachrichten“ aus der sozialen Realität zu überbringen. Diese Aufgabe erscheint mir nicht nur höchst wichtig, sie kann wahrscheinlich von vorneherein *nur* von „Literaten“ erbracht werden, das heißt von unabhängigen, nicht-institutionalisierten, vermutlich auch einzelgängerischen und eigensinnigen Leuten. Die Flut an Information, unter der wir leiden, stammt ja aus den Medien, in erster Linie aus dem Fernsehen. Dieses Medium zeichnet sich aber aus: (a) durch den hohen Grad an Technisierung, was weiters bedeutet (b) durch die riesigen Investitionen, die dahinter stecken; (c) daraus folgend durch den hohen Grad an Zentralisierung und (d) durch sehr hohe Kosten für jede gesendete Zeiteinheit. All das führt zwangsläufig dazu, daß die Inhalte kollektiv erarbeitet, vor allem aber kollektiv redigiert und streng kontrolliert werden; daß nie genug Zeit oder Raum zur Verfügung stehen, um Gedankengänge zu entwickeln, die über ein Fingerschnippen hinausgehen; und daß sich das, was in den Medien abgehandelt wird, immer weiter von der „Basis“ entfernt, das heißt von dem, was die meisten Menschen im Alltag erleben, erfahren, beobachten und denken. Tatsächlich scheint es zumindest dem Verfasser dieser Zeilen manchmal so, als sei die „Information“ der Medien dabei, zur Propaganda zu verkommen; weswegen der mündlichen Überlieferung unter uns „Normalos“ im Alltag wieder steigende Bedeutung zukommt, weil nur so Lokales bzw. Regionales und vor allem Konkretes weitergegeben werden kann. Die Buchform könnte, wie mir scheint, hier als „Medium“ im ursprünglichen Sinne dienen, selbst wenn sich dazu angesichts der Konzentration im Verlagswesen möglicherweise so etwas wie eine Untergrundliteratur entwickeln müßte, ähnlich dem „Samisdat“ in der ehemaligen Sowjetunion. Umgekehrt sollte man sich stets eine eiserne Regel des Informationszeitalters vor Augen halten: *Information ist das Gegenteil von Erkenntnis.*

Wenn hier von „Nachrichten aus der sozialen Realität“ die Rede ist, so setzt das freilich ein paar Dinge voraus, die nur auf den ersten Blick selbstverständlich erscheinen:

(1) Die soziale Realität. Gemeint ist damit die Art und Weise, wie wir leben und wie wir zusammenleben. In jüngster Zeit scheint eine Denkweise an Boden zu gewinnen, welche die Bedeutung, ja sogar die Existenz einer solchen sozialen Realität leugnet. Das geschieht zum Beispiel unter dem Banner des „Konstruktivismus“, ebenso unter dem Einfluß der sogenannten Informationstechnologie mit ihrer „virtuellen Realität“. Es liegt auf der Hand, daß es unter einem solchen Blickwinkel keine Nachrichten aus der sozialen Realität geben kann, beziehungsweise daß sie als belanglos abgetan werden. Demgegenüber beruhen die folgenden Überlegungen eindeutig auf dem Standpunkt des Realismus.

(2) Die Kenntnis der sozialen Realität. Auch sie ist bei weitem nicht so selbstverständlich, wie das auf den ersten Blick scheinen mag. Im Gegenteil: das Elend nicht nur der zeitgenössischen Literatur, sondern der intellektuellen Diskussion schlechthin ergibt sich nicht zuletzt aus dem Umstand, daß die Beteiligten offenbar keine Ahnung mehr haben vom Alltag arbeitender Menschen ohne Ehrgeiz und Profilierungssucht, dafür aber mit familiärer Verantwortung für Kinder, Gatten, Eltern, Enkel. Die Kluft scheint so groß geworden zu sein, daß sich die öffentlich Auftretenden ein solches Leben nicht einmal mehr vorzustellen vermögen! Um die soziale Realität zu kennen, besser: um wenigstens einen kleinen, stets persönlich gefärbten Ausschnitt zu kennen, muß man sie zumindest

beobachten. Noch besser, man erlebt sie selbst. Beides setzt allerdings voraus, daß man sie interessant findet, sie also nicht von vornherein als banal, dumpf oder spießig abtut.

(3) Für den Schriftsteller kommt es weiters darauf an, seine Beobachtungen und Schlußfolgerungen in eine Sprache zu übersetzen, die verständlich ist und anspricht. In beiden Fällen geht es darum, Relevantes zu sagen, das heißt, solche Probleme anzusprechen, welche die Mitmenschen zu einem gegebenen Zeitpunkt beschäftigen oder plagen. Das ist jener Teil der schriftstellerischen Arbeit, der sich auf die öffentliche Diskussion hin orientiert, auf die intellektuelle Ebene; oder, noch einmal anders ausgedrückt: das ist der Fuß, mit dem der Schriftsteller in der *république des lettres* steht.

Was die folgenden Überlegungen betrifft, so habe ich mich vor allem bemüht, möglichst klar und leicht verständlich zu argumentieren. In erster Linie glaube ich natürlich, das meinen Lesern zu schulden. Leider ist in deutschsprachigen Landen noch immer der Aberglaube verbreitet, wonach nichts, was einfach und verständlich daherkommt, auch gescheit und wertvoll sein könne, und umgekehrt nichts Gescheites einfach und klar ausgedrückt werden könne. Schon ein kurzer Blick in die angelsächsische Tradition beweist das Unhaltbare an diesem Aberglauben. Dort begegnet man regelmäßig Wissenschaftlern, sogar - Wunder über Wunder! - Soziologen, die klar, leicht verständlich und spannend schreiben können und vor allem wollen. Allerdings dürfte die geschwollene, oft genug verschnörkelte, ja sogar absichtlich nebulose Redeweise der deutschsprachigen Literatur auf eine tiefere Quelle zurückgehen, und das ist die anti-rationale, manche sagen auch: die romantische Tradition. Demgegenüber habe ich hier versucht, auf dem Boden des Rationalismus zu bleiben, was indes weder bedeutet, daß meine Überlegungen so wahnsinnig gescheit wären, noch daß ich selbst durch und durch „vernünftig“ lebte und handelte. Es bedeutet lediglich, daß ich immer und überall versuche, alles, was ich sage, zu begründen, und zwar mit Argumenten, die nachvollzogen und folglich auch widerlegt werden können. Diese Methode ist meiner Ansicht nach deshalb so wichtig, weil sie eine universale Verständigung unter Menschen ermöglichen würde, oder das zumindest anstrebt. Allerdings ist sie ziemlich anstrengend, sie braucht viel Geduld, besonders aber genaues Denken und sorgsames Formulieren. Das mag mit ein Grund sein, warum sie derzeit nicht sonderlich hoch im Kurs steht. Man braucht ja bloß in eine Buchhandlung zu gehen, um vom Angebot an Aberglauben, Obskurantismus und hirnerweichter Gefühlsduselei zutiefst schockiert zu sein. Im Sinne einer Gebrauchsinformation muß bei der Lektüre dieses Buches also vor unerwünschten Nebenwirkungen gewarnt werden: Wer *nicht* klar denken will, wer *nicht* offen und sachlich diskutieren will, wer seine Augen lieber esoterisch gen Himmel verdreht - der sollte jetzt besser aufhören zu lesen.

Den anderen mag es überlassen bleiben zu beurteilen, inwieweit es mir gelungen ist, meine selbstgesteckten Ziele zu erreichen. Ich selbst kann da höchstens hoffen, eher verzagen - denn gerade, wenn ein Buch fertig geschrieben ist, stürzt die eigene Unzulänglichkeit auf den Verfasser ein wie ein Schlag in die Magengrube: Er sieht, was er alles *nicht* geschafft hat, wo er - wieder einmal - versagt hat. Damit soll allerdings nicht um eine milde Beurteilung gebettelt werden. Wenn hier auf derart grundsätzliche, methodische Probleme überhaupt eingegangen wurde, so nur, um einen Eindruck zu vermitteln von jenen Ideen, welche die Arbeit über mehr als zwei Jahre hinweg - von Anfang 1997 bis März 1999 - prägten und vorantrieben. Viele der hier dargestellten Überlegungen gehen sogar noch weiter zurück: im Kern - der These vom „moderaten Hedonismus“ der Wohlstandsgesellschaft - etwa auf ein bisher unveröffentlichtes Essay aus dem Jahre 1991. Darüber hinaus sind viele persönlichen Erfahrungen, Erlebnisse, Beobachtungen und

Begegnungen aus mehr als 40 Jahren Lebens in einer Wohlstandsgesellschaft eingeflossen. Hier - und nicht etwa in der gelesenen Literatur - wären denn auch die eigentlichen „Quellen“ zu suchen.

Es ist üblich, im Vorwort jenen Personen zu danken, die zur Entstehung des Buches beigetragen haben. Im Sinne des soeben Gesagten muß der erste Dank den vielen, vielen Menschen gelten, denen ich im Laufe der Zeit begegnet bin, mit denen ich geredet habe, denen ich einfach zugehört habe, oder die ich in ihrem Leben, ihren Handlungen und Reaktionen beobachten konnte - über die ich aber in jedem Falle irgendwie, irgendwann nachgedacht habe. Es wäre unsinnig, Namen aufzählen zu wollen - die Liste wäre endlos, an viele Namen kann ich mich nicht einmal erinnern. Das ändert nichts an der Tatsache, daß diese Menschen unbewußt am allermeisten zu diesem Buch beigetragen haben.

Darüber hinaus gab es selbstverständlich auch Menschen, die durch Ratschläge, Kritik oder Widerspruch ganz konkret den Inhalt beeinflußt haben. An erster Stelle ist hier wieder mein Freund, Kollege und intellektueller Widerpart Alois Schöpf zu nennen. In vielen Dingen, die hier zur Sprache kommen, ist er diametral entgegengesetzter Ansicht. Eben das hat mein Denken und meine Argumentation oft erst beflügelt, was im Übrigen darauf hinweist, daß selbst dann, wenn ich seine Ansichten für falsch halte, ihre Berechtigung doch außer Zweifel steht. Des weiteren möchte ich meine Kollegin Dagmar Putschar nennen, die dankenswerter Weise die ersten Kapitel begutachtet hat. Danken möchte ich schließlich (last, but not least) meinen Freunden Gerda und Georg Hörtnagl für ihre interessierte Aufmerksamkeit und die daraus resultierende Ermutigung. Trotz aller Begutachtung und Kritik gehen sämtliche Mängel selbstverständlich auf mein eigenes Konto.

Widmen möchte ich das Buch dem Andenken meines Vaters Heinrich Payr (1918-1996).

LOB DER WOHLSTANDSGESELLSCHAFT

Es war im Sommer 1945, also unmittelbar nach der Kapitulation Deutschlands, als der englische Schriftsteller Stephen Spender die britische Besatzungszone bereiste. Im Auftrag der Regierung sollte er Kontakt zu deutschen Intellektuellen aufnehmen und so etwas wie eine Bestandsaufnahme dessen anfertigen, was vom deutschen Geistesleben nach Krieg und Nazi-Herrschaft übriggeblieben war. Spender führte während dieser Mission ein Tagebuch, welches kurz darauf (1946) unter dem Titel *European Witness* in Buchform erschien. Ganz am Anfang schildert er darin eine bezeichnende Episode: Eines Nachmittags ging er in Bad Oeynhausen, wo er zu diesem Zeitpunkt stationiert war, in den Park. Er setzte sich neben einem deutschen Pärchen auf eine Bank und hörte so das Gespräch mit. Es ging um einen Heiratsantrag: „Völlig unrealistisch diskutierte das junge Paar, wie man nach geschlossener Trauung die Flitterwochen verbringen würde. Einen Mercedes-Benz wollten sie sich kaufen und reisen...“ Das Außerordentliche an ihrer Unterhaltung, so Stephen Spender, war nicht nur der materielle Aspekt ihrer Phantasie: Auto, Reisen; noch erstaunlicher erschien ihm ein anderer Umstand: „Kein Gedanke, daß sie vielleicht nicht überall willkommen sein würden, wo sie hinfahren wollten, trübte ihren Traum...“¹

Auf den ersten Blick erscheint die Episode vielleicht ein bißchen zu typisch, zu treffsicher, als daß sie wahr sein könnte. Immerhin gibt Spender selbst einmal zu, sich Freiheiten mit der Wahrheit erlaubt zu haben, sofern das, was er eigentlich aussagen will, deutlicher und anschaulicher ausdrückt wird. Andererseits dürfte die Bedeutung von Auto und Urlaubsreise für die Bürger der späteren Bundesrepublik damals schwerlich vorhersehbar gewesen sein, selbst wenn man in Rechnung stellt, daß Spender auf Grund früherer Aufenthalte in Deutschland ein profunder Kenner des Landes und seiner Menschen war. Im Sommer 1945, mitten im Zusammenbruch, unter all den Ruinen, den Trümmern und dem Elend von einem Mercedes-Benz und von Auslandsreisen zu träumen - so etwas kann man wohl nur schwer erfinden!

Aus heutiger Sicht wissen wir, daß die Träume des jungen Pärchens keineswegs so phantastisch waren, wie das damals den Anschein haben mochte. Es erübrigt sich, ihr weiteres Leben im Detail zu erfinden und zu erzählen, so verlockend das sein mag, denn die Geschichte - und insbesondere ihr Ende - ist allgemein bekannt: Es ist die Welt, in der wir leben. Wenn wir annehmen, daß der junge Mann damals, gerade aus dem Krieg

¹ Das Zitat stammt aus der jüngst erschienenen deutschen Übersetzung: Stephen Spender. Deutschland in Ruinen (Heidelberg: Mattes Verlag 1995), S. 26f.

zurückgekehrt, 25 Jahre alt war, also um 1920 geboren, so könnte er ebenso wie seine Frau heute noch am Leben sein, beide altehrwürdige Senioren. Und deshalb fällt es nicht schwer zu sehen, in welchem Ausmaß sich ihre materiellen Hoffnungen erfüllt haben (selbst wenn sie nun in einer „Seniorenresidenz“ leben sollten): die eigene Wohnung, vielleicht sogar ein Häuschen; selbstverständlich besaßen sie auch ein Auto, genauer: eine Reihe von Autos, zunächst immer größer und stärker, später immer komfortabler und luxuriöser. Sogar der ursprüngliche Traum von einem Mercedes erscheint da alles andere als ausgeschlossen. Bezeichnenderweise ist diese materielle Erfolgsstory weitgehend unabhängig davon, aus welcher sozialer Schicht die beiden jungen Menschen in Bad Oeynhausen damals kamen, welche Ausbildung sie bereits hatten oder später durchliefen, und welchen Beruf er oder sie ergriffen. Denn selbst wenn es sich, sagen wir, um einfache Arbeiter handelte, hätten sie sich immer noch wesentliche Teile ihres Traumes erfüllen können; einen Mercedes hätten sie sich zwar nicht gerade gekauft, aber Autos hätten sie sicher besessen, und angenommen, sie hätten den Wahn gehabt, wenigstens einmal im Leben einen solchen Mercedes ihr eigen zu nennen - nun, dann wäre sogar das, mit einigen Opfern, unter Anspannung aller Kräfte sowie bei entsprechender Konzentration ihrer Mittel, durchaus möglich gewesen. Daß die beiden heute auf eine lange Reihe von Auslandsreisen zurückblicken könnten, erscheint ebenso selbstverständlich, und wiederum haben Beruf und Einkommen nur insofern Einfluß, als im einen Extrem die Ziele auf den Seychellen oder auf Bali gelegen haben mochten, im anderen an der italienischen Adria oder der dalmatinischen Küste.

Gerade die letztgenannten, bei deutschen Touristen so beliebten Urlaubsziele verweisen auf einen weiteren Aspekt - aus der Perspektive des Sommers 1945 zumindest ebenso überraschend wie der spätere materielle Wohlstand. Die deutschen Urlauber waren nämlich, ganz entgegen der Befürchtungen Stephen Spenders, sehr wohl willkommen, sogar bei den Gastgebern im damaligen Jugoslawien, das doch zu den Erzfeinden des nationalsozialistischen Deutschlands gezählt und gehörig unter der deutschen Wehrmacht gelitten hatte. Und selbst wenn Deutsche bzw. Österreicher bei manchen Jugoslawen vielleicht nicht gerade willkommen waren, dann konnte doch keine Rede davon sein, daß sie ausgesprochen unwillkommen gewesen wären - denn immerhin brachten sie Geld und damit Wohlstand für die jeweilige Touristik-Region und ihre Menschen.

Eine solche Entwicklung konnte von Stephen Spender seinerzeit, im Sommer 1945, beim besten Willen nicht vorausgesehen werden; sie ist, zumindest aus der theoretischen Sicht von Intellektuellen, bis heute schwer zu fassen und nachzuvollziehen. Was auch immer die eigentlichen Ursachen gewesen sein mögen, soviel dürfte jedenfalls feststehen: Zusammen mit dem steigenden Wohlstand nicht nur in Deutschland, sondern in weiten Teilen Europas verschwanden frühere Feindschaften, Ressentiments, ja mehr noch: politische Leidenschaften schlechthin; und sie verschwanden mit erstaunlicher Leichtigkeit, fast wie von selbst. Am dramatischsten kam das wohl bei der Aussöhnung zwischen den früheren Erzfeinden Deutschland und Frankreich zum Ausdruck. Natürlich soll die Rolle der beteiligten Staatsmänner keineswegs geschmälert werden, und es soll auch nicht behauptet werden, der steigende Wohlstand an sich habe bereits genügt, Probleme zu lösen, die Europa zuvor über Jahrzehnte hinweg geplagt hatten - ohne Zweifel brauchte es dazu auch ein tiefgreifendes Umdenken, und dieses Umdenken wiederum Erziehungsarbeit, es bedurfte des Mutes, des guten Beispiels eben dieser Staatsmänner. Auf der anderen Seite verlief die europäische Befriedung jedoch parallel zum Ansteigen des Wohlstandes, was alleine schon rechtfertigen würde, über einen Zusammenhang nachzudenken. Vor allem

aber erwiesen sich die Menschen nicht als nachtragend. So wäre es vorstellbar, daß schon in den späten 50er Jahren auf einem Campingplatz an der oberitalienischen Adria ein ehemaliger Partisan (der Besitzer) auf einen ehemaligen Soldaten der deutschen Wehrmacht traf, der in Italien gekämpft hatte, womöglich sogar gegen Partisanen: Da standen sich also zwei ehemalige Feinde gegenüber. Doch wie reagierten sie? Man kann nicht einmal behaupten, sie hätten sich großartig versöhnt. Die „Vergangenheit“ kam normalerweise gar nicht zur Sprache. „Business as usual“ schien vielmehr das stillschweigend akzeptierte Motto zu sein, auch und gerade für jene, die durchaus das Recht gehabt hätten, alte Rechnungen aufzumachen und alten Groll zu hegen. Doch darum ging es ihnen nicht, weder dem italienischen Campingplatz-Besitzer noch dem dalmatinischen Zimmervermieter. Worum es ihnen ging, das war: zu arbeiten; mit ihrer Arbeit angemessen Geld zu verdienen; und sich sowie ihrer Familie mit diesem Geld einen - vorerst vielleicht bescheidenen - Wohlstand zu schaffen. Eben darin, in diesen alltäglichen, daher völlig unpolitischen Zielsetzungen, trafen sie sich problemlos mit den Feinden von früher, ihre Werte und Hoffnungen waren identisch, in diesem Sinne etablierten sich Gleichheit und Brüderlichkeit über alle Grenzen hinweg.

Wie gesagt: streng rational und logisch mag dieser Prozeß vielleicht nicht nachzuvollziehen sein - deshalb will und will wohl der Vorwurf der „Verdrängung“ nicht verstummen -, aber abgelaufen ist er in der Regel doch so oder zumindest so ähnlich. Offenbar entwickelte jener Wohlstand, wie er sich - sagen wir: ab den 50er Jahren - in weiten Teilen Europas bemerkbar machte, seine eigene Dynamik. Zwar war er ursprünglich von der Politik herbeigeführt worden, er beruhte also auf bewußten politischen Entscheidungen; doch beeinflusste er dann seinerseits die Politik ebenso wie das Denken und Fühlen der einzelnen Menschen, er veränderte ihre Weltsicht, ihre Einstellungen, ihre Werte und Prinzipien. Insofern, als es sich dabei um gesamtgesellschaftliche Phänomene handelt, erscheint es somit gerechtfertigt, tatsächlich von einer „Wohlstandsgesellschaft“ zu sprechen; denn dabei handelt es sich, einfach ausgedrückt, nicht nur um eine beliebige Gesellschaftsform, die eben zu Wohlstand gekommen ist, sondern um eine, in der erstens die Schaffung von Wohlstand ein zentrales Anliegen darstellt, und zwar - zweitens - die Schaffung von Wohlstand für möglichst breite Bevölkerungsschichten. Besonderes letzteres ist keineswegs selbstverständlich, wie schon ein flüchtiger Blick auf die Geschichte zeigt. So war etwa - um noch einmal darauf zurückzukommen - im Sommer 1945 die weitere Entwicklung, insbesondere die Erfüllung materieller Hoffnungen, schon deshalb nicht abzusehen, weil es dafür keinerlei historische Präzedenz gab, nicht einmal in Europa. Selbst wenn frühere Epochen als „wohlhabend“ geltend mochten, so genossen keineswegs alle oder wenigstens eine größere Zahl von Menschen diesen Wohlstand, und - das ist entscheidend - solches war auch gar nicht beabsichtigt. Nach 1945 war es das sehr wohl, zumindest dort, wo man mit Fug und Recht von einer Wohlstandsgesellschaft sprechen kann. Es liegt auf der Hand, daß das von vorneherein nur in den industrialisierten Ländern des „Westens“ der Fall sein konnte, wenn man den Westen hier in jenem Sinne versteht, wie das Wort während des Kalten Krieges verwendet wurde - in anderen Worten: es handelte sich um die reichen Länder der damals so bezeichneten „Ersten Welt“. Selbst dort mochten die hier genannten Kriterien freilich nicht überall zutreffen: ganz sicher nicht in Spanien bis zum Ende der Franco-Diktatur (1977); ebenso wenig wohl in Griechenland. Fraglich erscheint weiters, ob man im Falle Italiens, gesamt gesehen, von einer Wohlstandsgesellschaft sprechen konnte und kann. Außerhalb Europas dürften sich hingegen Kanada, Australien und Neuseeland sehr wohl als Wohlstandsgesellschaften qualifi-

zieren, ebenso Japan. Was die USA betrifft, so mag die Frage offen bleiben, ob dort, bei allem Reichtum, dessen möglichst breite Streuung je beabsichtigt war. So reizvoll es wäre, darüber zu diskutieren, so wenig ist es für unsere Belange von Bedeutung. Es genügt, wenn wir uns auf Europa konzentrieren; und hier etablierten sich Wohlstandsgesellschaften ziemlich flächendeckend westlich des Eisernen Vorhanges und nördlich einer Linie, die in etwa von Österreich über die Schweiz zur Südgrenze Frankreichs reicht. Dieser Raum soll im Folgenden denn auch im Mittelpunkt unseres Interesses stehen.

Wir gehen davon aus, daß es jenes Phänomen, welches hier zunächst und vorläufig als „Wohlstandsgesellschaft“ skizziert wurde, tatsächlich gegeben hat; daß diese Gesellschaft weiters auf bestimmten Vorstellungen und Werthaltungen beruhte; daß diese Gesellschaftsform dort, wo sie zum Tragen kam, ab 1945 bewußt herbeigeführt wurde und daß so, historisch gesehen, Neuland betreten wurde; daß dadurch in weiterer Folge eine Entwicklung nicht nur im Leben, sondern auch im Denken der Menschen eintrat, welche ihrerseits wieder die Entwicklung dieser Gesellschaft beeinflusste; und daß dies alles schließlich durchaus positive Züge an sich trägt, daß es also - der letzte Punkt - sehr wohl gerechtfertigt erscheint, das Lob dieser Wohlstandsgesellschaft zu singen.

Gerade diese letzte Annahme mag für viele überraschend kommen, wiewohl aus höchst unterschiedlichen Gründen: Für die einen klingt sie vielleicht banal; aus eigener Anschauung, aus dem eigenen Erleben ihres Alltags - im Beruf ebenso wie in der Freizeit - wird es ihnen selbstverständlich erscheinen, daß sie in guten Zeiten leben, und daß sie damit geradezu unverdientes Glück genießen, ein historisches Privileg. Trotzdem: so allgegenwärtig unser Wohlstand sein mag, so hat es bisher doch kaum jemand der Mühe wert gefunden, sich bewußt und konzentriert damit auseinanderzusetzen, schon gar nicht aus einem wohlwollenden Blickwinkel. Gerade was die historische Betrachtungsweise angeht, scheint die Wohlstandsgesellschaft bisher so gut wie nie als eigenständiges, untersuchenswertes Phänomen wahrgenommen worden zu sein.² Das dürfte indes nicht nur auf eine Unterlassung zurückzuführen sein, sondern auch auf eine gewisse Feindschaft gegenüber dieser Gesellschaft. Wer mit der gesellschaftspolitischen Diskussion der letzten Jahre und Jahrzehnte vertraut ist, den mag es daher geradezu schockieren, wenn unsere Wohlstandsgesellschaft in positivem Zusammenhang genannt wird. Das war und ist in dieser Debatte nämlich alles andere als üblich, ganz im Gegenteil: die „kritische“, die ablehnende Sichtweise hat dort solche Selbstverständlichkeit erlangt, daß sie gar keiner Begründung mehr für nötig befunden wird. Da besagte Debatte jedoch, ob wir wollen oder nicht, unser aller Einstellung beeinflusst, und da die dort vertretenen Haltungen, so unreflektiert sie im einzelnen sein mögen, nicht so ohne weiteres ignoriert werden können, werden wir uns ihnen später, in einem eigenen Kapitel zuwenden müssen. Zunächst wollen wir uns lediglich auf die Wohlstandsgesellschaft selbst konzentrieren sowie auf jene Leistungen, welche sie hervorgebracht hat - und die waren, wie sich zeigen wird, beileibe nicht nur materieller Natur.

² So schienen im Frühjahr 1997 im Verzeichnis lieferbarer Taschenbücher unter dem Stichwort Wohlstand genau drei Titel auf: das klassische Werk von Adam Smith über den „Wohlstand der Nationen“ sowie zwei Bücher, die eigentlich von ökologischen Problemen handeln.

II

Kehren wir kurz in das Jahr 1945 zurück: Wenn selbst der weitsichtigste Prophet damals das Kommen einer Wohlstandsgesellschaft schwerlich hätte voraussehen können, so lag das auch an den historischen Erfahrungen, an denen er sich hätte orientieren müssen. So etwas wie die moderne Wohlstandsgesellschaft hat es in der Geschichte vor 1945 aber niemals gegeben, nicht einmal unter der Ägide des Industriekapitalismus, also etwa ab 1750. Daß in der Zwischenkriegszeit, und besonders in den 30er Jahren, davon keine Rede sein konnte, dürfte bekannt sein. Doch selbst in den Dekaden vor dem Ersten Weltkrieg, in der *belle époque*, der „guten alten Zeit“, blieb die - heute nostalgisch verklärte - Idylle des Wohlstands samt aller Kultur, Lebensart und Etikette relativ wenigen vorbehalten. Viele, sehr viele waren davon ausgeschlossen: nicht nur die Arbeiterschaft, sondern ebenso die Masse der Landbevölkerung. Wie topplastig die Einkommensverteilung damals war, zeigen statistische Daten, welche im Jahre 1904 in England und Wales erhoben wurden:

- Demnach lebten 2,9 Prozent der Bevölkerung in Reichtum („in riches“); sie genossen nicht weniger als 34,2 Prozent des nationalen Einkommens!

- 8,7 Prozent lebten in einigermaßen gesicherten Verhältnissen („in comfort“), wobei diese Mittelschicht jedoch eine große Spanne an Wohlstand umfaßte; trotzdem verfügten diese 8,7 Prozent immer noch über 14,3 Prozent des nationalen Einkommens.

- Die restlichen 88,4 Prozent der Bevölkerung mußten sich hingegen die verbleibenden 51,5 Prozent des nationalen Einkommens teilen, und so überrascht es nicht, wenn sie bereits damals samt und sonders als „arm“ klassifiziert wurden.³

Es muß daran erinnert werden, daß diese drastischen Einkommensunterschiede keineswegs auf einen Mangel an Wohlstand zurückzuführen waren. Im Gegenteil: Großbritannien befand sich damals wahrscheinlich am Gipfel seines Reichtums. Nach wie vor war es die weltweit führende Industrienation, es beherrschte ein riesiges Empire, in dem fast ein Viertel der Weltbevölkerung lebte, es legte einseitig die Bedingungen für den Welthandel fest, die englische Wirtschaft profitierte dementsprechend. Großbritannien war, kurz gesagt, die damalige „Supermacht“, noch unbelastet von den enormen Kosten des Ersten Weltkriegs. Wohlstand wäre also genug vorhanden gewesen. Wenn er sich derart einseitig in den Händen weniger konzentrierte, so lag das ausschließlich daran, daß eine breite Verteilung dieses Wohlstands gar nicht versucht wurde, ja nicht einmal beabsichtigt war.

Nicht zufällig war gerade um diese Zeit jener Anspruch aufgegeben worden, welchen der Kapitalismus ursprünglich sehr wohl erhoben hatte: auf Grund seiner überlegenen Wirtschaftsorganisation die Produktion so zu steigern, daß schließlich - durch die berühmte „unsichtbare Hand“ nach Adam Smith - wenn schon nicht alle, so doch weite Teile der Bevölkerung am kapitalistischen Wohlstand teilhaben würden. Aus offensichtlichen Gründen hatte dieses Versprechen im Laufe des 19. Jahrhunderts ständig an Glaubwürdigkeit verloren, sodaß nun, in seinem letzten Viertel, sogar die Theorie revidiert werden mußte: Wohlstand war fortan keineswegs mehr für alle vorgesehen, sondern nur für die „Tüchtigen“ - oder deren Nachfahren und Erben. Das bedeutete jedoch: Tüchtigkeit mußte als vererblich aufgefaßt werden, denn anders wäre der Reichtum der zweiten oder

³ Die Zahlen sind entnommen: Harold Perkin. *The Rise of the Professional Society* (London: Routledge, Paperback 1990), S. 30. - Für weitere Details, insbesondere der Armut zu dieser Zeit, vgl. auch das 1. Kapitel bei: John Stevenson. *British Society 1914-45* (London: Penguin Books 1990), S. 21ff.

dritten Generation schwerlich zu rechtfertigen gewesen. Damit hatte der darwinistisch inspirierte Biologismus Einzug gehalten in die bürgerliche Weltanschauung. Die Ungleichheit erschien so nicht nur unabwendbar, sondern geradezu „natürlich“.

Wenn sich das nach 1945 drastisch änderte, so haben wir es demnach mit einer Wende von historischer Bedeutung zu tun, mit einem revolutionären Schritt, wie er bislang noch nie unternommen worden war. Unwillkürlich denkt man an die berühmten Zeilen von Heinrich Heine aus der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts: „Es wächst hienieden Brot genug für alle Menschenkinder...“ Was lange Zeit nur als dichterische Schwärmerei gelten mochte, als Beschwörung eines gänzlich unrealistischen Traumes, das wurde auf einmal gesellschaftliche Wirklichkeit, ja geradezu Selbstverständlichkeit. Es liegt auf der Hand, daß eine derart bedeutsame Wende nicht von selbst eintrat, daß hier also weder der Zufall noch glückliche Umstände alleine am Werk waren; vielmehr bedurfte es radikal neuer Einstellungen, vor allem bei den Vertretern der großen politischen Lager, ebenso allerdings in der Bevölkerung schlechthin. Wenn dieser Gesinnungswandel gerade jetzt, im Jahre 1945, eintrat, so lag das - zumindest in Deutschland und Österreich - ganz offensichtlich am Schock des Krieges, genauer: an jenem Schock, den der Nationalsozialismus mit all seinen unermeßlichen Greueln ausgelöst hatte. Schon vom ersten Moment des Neubeginns an stand die westdeutsche und österreichische Politik folgerichtig unter einem großen, alles bestimmenden Motto: *Nie wieder!* Nie wieder sollte es Nationalsozialismus geben, nie wieder eine derartige Indoktrination, eine derartige Aufpeitschung der Massen, nie wieder die Verunglimpfung, Verfolgung, Verhaftung, Folterung und Inhaftierung politischer Gegner und Andersdenkender, nie wieder vor allem einen Holocaust, die massenhafte Vernichtung aufgrund rassistischer (oder anderer) Kriterien. Etliche jener Politiker, welche 1945 das Ruder ergriffen, hatten derlei am eigenen Leib erfahren; nicht umsonst heißt es in Österreich, die Fundamente der Zweiten Republik seien auf der Lagerstraße von Dachau geschaffen worden: besonders natürlich die Aussöhnung zwischen christlich-konservativen und sozialistischen Parteifunktionären. Die Zweite Republik in Österreich, die Bundesrepublik Deutschland können demnach auch - wenn nicht gar primär - als Faschismusverhinderungsapparat verstanden werden.

Dieses Verhinderungs-Anliegen warf aber sofort eine weitere Frage auf: Wie hatte es überhaupt so weit kommen können? Diese Frage führte weiter zurück in die Zwischenkriegszeit, in die Weimarer Republik bis 1933 bzw. die Erste Republik und den Ständestaat vor dem Anschluß Österreichs 1938. Einige der Ursachen für die spätere katastrophale Entwicklung waren rasch ausgemacht, und so galt auch ihnen das *Nie wieder* der post-nazistischen Ära: nie wieder massenhafte Arbeitslosigkeit mit Armut und Elend, nie wieder eine Spaltung in unversöhnliche politische Lager, nie wieder die kompromißlose Konfrontation von damals - und nie wieder Bürgerkrieg! Aus eben diesen Überlegungen heraus muß der westdeutsche und österreichische Staat nach 1945 außerdem als strikter Bürgerkriegsverhinderungsapparat gesehen werden. Letzteres gilt, mutatis mutandis, sogar für jene europäischen Länder, welche im Krieg auf der anderen Seite gestanden hatten, sei es als Sieger, sei es als Opfer der nationalsozialistischen Aggression. Die Angst vor einem totalitären Rückfall konnte bei ihnen klarerweise nicht dieselbe Rolle spielen wie in Deutschland und in Österreich. Die Vermeidung der Zwischenkriegs-Zustände stellte hingegen auch dort ein Ziel höchster Priorität dar. In Großbritannien etwa läßt sich eindeutig der Wille ausmachen, das Land nun, nach Ende des Krieges, wirklich in ein „country fit for heroes“ zu verwandeln. Dieser Slogan war während des Ersten Weltkriegs in Umlauf gesetzt worden, als Versprechen für die vielen, vielen Tausenden Soldaten: Wenn sie

heimkämen, würde das Vaterland ihre Mühen, Leiden und Opfer zu würdigen wissen und entsprechend vergelten. Wie wir wissen, wurde das Versprechen damals nicht eingehalten, die Parole bekam einen bitteren Beigeschmack. Nun, nach einem neuerlichen Weltkrieg, sollte das anders sein, und nicht umsonst wurde der Held des Krieges, Winston Churchill, noch 1945 abgewählt, zum ersten Mal übernahm eine Labour-Alleinregierung die Verantwortung. Sie machte sich konsequent an den Ausbau des Sozialstaates. Der britische „welfare state“ war der erste seiner Art und galt lange Zeit als Modell für ähnliche Bestrebungen auf dem Kontinent.⁴

Es ist leicht zu erkennen, wie dieses *Nie wieder* zunächst einmal die politische Landschaft der Nachkriegszeit prägte: Wenn das abgedroschene Schlagwort vom „historischen Kompromiß“ je zutraf, dann wohl für diese Periode. Selbst in Österreich, das sich nach 1945 durch seine „Konkordanz-Demokratie“ auszeichnete, wie das einmal behauptet wurde - selbst dort also war das Land noch immer streng in zwei Lager aufgeteilt. Diese Lager verstanden sich zudem ganz im herkömmlichen, umfassenden Sinne: einmal ein Sozialist, immer ein Sozialist, von der Wiege bis zur Bahre gleichsam. Dementsprechend wurde, zumindest vom Fußvolk, das jeweils andere Lager mit Mißtrauen, wenn nicht gar mit Feindschaft betrachtet. So erschienen „die Sozis“ aus der christlich-konservativen Sicht eines westlichen Bundeslandes als vielleicht ferne, aber doch irgendwie böse, bedrohliche Macht. Noch 1971, als die Sozialisten erstmals die absolute Mehrheit gewannen, war die Befürchtung zu hören, das würden wohl die letzten Wahlen in Österreich gewesen sein. Umgekehrt wird es wohl ähnlich gewesen sein. Man sollte sich in der heutigen, eher zimperlichen Zeit daran erinnern, wie hart in den 50er Jahren Wahlkämpfe geführt werden konnten, wenn etwa der damalige konservative Bundeskanzler Julius Raab auf sozialistischen Plakaten als diebischer Rabe dargestellt wurde, der nur vom nieder-sausenden Hammer der Arbeiterschaft verscheucht wird. Kurz gesagt, war die Gesellschaft nach 1945 klar dualistisch gegliedert, und noch lange nicht pluralistisch (davon konnte frühestens ab den 70er Jahren die Rede sein); und diese Beobachtung dürfte nicht nur auf Österreich zutreffen, sondern auf die meisten westeuropäischen Gesellschaften. Der „historische Kompromiß“ bestand darin, daß die Animosität dieser beiden Lager nicht mehr eskalierte. Dafür sorgten einerseits die jeweiligen Führungsgarnituren, die einander ständig in Verhandlungen gegenübermaßen. Hier wurden unter dem eisernen Diktat des *Nie wieder* die Fundamente der Wohlstandsgesellschaft betoniert. Es ist wichtig, sich daran zu erinnern, daß all das keineswegs nur auf die sozialistischen Parteien zurückging, so sozial die Wohlstandsgesellschaft auch sein mochte. Christlich-soziale, „bürgerliche“, konservative Parteien zogen am selben Strick. In Westdeutschland gilt etwa der CDU-Wirtschaftsminister und spätere Bundeskanzler Ludwig Erhard als Vater des Wirtschaftswunders; sein Ziel - in Buchform programmatisch dargelegt - war eindeutig: „Wohlstand für alle“.

An dieser Stelle erscheint es angebracht, ganz kurz auf jene Fundamente einzugehen, welche damals gelegt wurden und in weiterer Folge zum Erfolg der Wohlstandsgesellschaft führten. In ihren Grundzügen dürften sie bekannt und vertraut sein, weswegen wir uns auf ein paar grundsätzliche Anmerkungen beschränken können. Wie es scheint, trugen - abgesehen von der politischen Stabilität - vor allem folgende Weichenstellungen zu diesem Erfolg bei:

⁴ Vgl. dazu den bezeichnenden Titel bei: Peter Hennessy. *Never Again: Britain 1945-1951* (London: Vintage, 1993).

(1) Die Wirtschaftspolitik. Das Entscheidende in diesem Zusammenhang war wohl, daß die Rolle der „öffentlichen Hand“, also des Staates, bei der Lenkung der Wirtschaft nicht länger angezweifelt wurde. Im Gegenteil: Man war sich darüber einig, daß eine solche Lenkung, ja sogar entsprechende Planung durch den Staat nötig und zu begrüßen sei. Das mochte zunächst mit der Notwendigkeit des Wiederaufbaus im zerstörten bzw. kriegsgeschädigten Europa zu tun haben; doch erwies sich dieser Weg in weiterer Folge als spektakulär erfolgreich. Aus politischer Sicht ging es allerdings nicht so sehr um die Wirtschaft an sich; das eigentliche Ziel war eher die Schaffung von Arbeitsplätzen und später, als dies gelungen war, die Sicherung der Vollbeschäftigung. Auf der anderen Seite wurde die Rolle der freien Marktwirtschaft nicht länger bestritten, nicht einmal von Sozialisten: Sie sollte als Motor des Wiederaufbaus, der Vollbeschäftigung und in weiterer Folge des allgemeinen Wohlstandes dienen.

(2) Selbst wenn Arbeit im ausreichenden Maße vorhanden ist, garantiert das noch lange nicht den allgemeinen Wohlstand; dazu bedarf es vielmehr angemessener Löhne. Die Lohnpolitik gehört somit ebenfalls zu den Grundlagen der Wohlstandsgesellschaft. Diese Politik stützte sich in erster Linie auf kollektive Lohnverhandlungen. Die stellten an sich zwar nichts Neues dar, wurden nun jedoch bewußt verfolgt und eingesetzt, ja sogar institutionalisiert wie zum Beispiel in Österreich in Form der sogenannten Paritätischen Kommission, welche nicht nur Löhne, sondern auch Preise aushandelte, soweit letztere geregelt waren. Daraus entwickelte sich das inzwischen berühmt gewordene System der österreichischen Sozialpartnerschaft. Man kann allerdings davon ausgehen, daß ein solches System in irgendeiner Form in jeder Wohlstandsgesellschaft existierte. Daß es eine Voraussetzung darstellte nicht nur für die politische Stabilität und den sozialen Frieden nach 1945, sondern ebenso für den allgemeinen Wohlstand, das ist heute weitgehend unbestritten und allgemein anerkannt.

(3) Erwähnenswert erscheint weiters der Auf- und Ausbau des Sozialstaates. Die Absicherung jener, die zwar am Wohlstand teilhaben, bei weitem aber nicht reich genug sind, um sich gegenüber unverschuldeten Unglücksfällen abzusichern, mag auf den ersten Blick nicht unbedingt notwendig für die Schaffung breitgestreuten Wohlstands sein, doch hat sie ohne Zweifel wesentlich dazu beigetragen, daß der Wohlstand von der Masse der Bevölkerung als solcher erlebt wurde, d.h. daß er wirklich genossen werden konnte. Für den durchschnittlichen Bürger macht es einen riesigen Unterschied, ob er im Krankheitsfalle auf soziale Leistungen zurückgreifen kann, oder ob er für die medizinische Versorgung selbst aufkommen und daher entsprechende Reserven bereithalten muß. Ähnliches gilt selbstverständlich für die Altersvorsorge. Umgekehrt kam in der sozialen Absicherung jene solidarische Haltung der Wohlstandsgesellschaft zum Ausdruck, welche wir bereits als eines ihrer Wesensmerkmale genannt haben: Niemand sollte unverschuldet Not leiden müssen. In der Praxis wurde dieses Prinzip dann sogar auf jene ausgeweitet, deren Not sehr wohl durch eigenes Verschulden zustande kam; zumindest in der Blütezeit der Wohlstandsgesellschaft erschienen Not und Armut an sich schon so unerträglich, daß Hilfe ohne Rücksicht auf individuelle Verantwortung geleistet wurde.

(4) Nicht vergessen sollten schließlich öffentliche Ausgaben zur Schaffung oder Verbesserung der Infrastruktur werden. Die reicht vom Straßenbau über den öffentlichen Verkehr und die Telekommunikation bis hin zum Schulwesen. Ohne eine solche Infrastruktur wird man wahrscheinlich auch nur schwer von allgemeinem Wohlstand sprechen können, da ihr Vorhandensein einen wesentlichen Teil der Lebensqualität ausmacht, ihr Fehlen jedoch von der Masse der Bevölkerung nur schwer aus eigenen Mitteln kompen-

sirt werden könnte. Einfach ausgedrückt: der Durchschnittsverdiener profitiert von solchen öffentlichen Einrichtungen wesentlich mehr als der Spitzenverdiener, der Reiche.

Das verweist auf ein zugrundeliegendes Prinzip aller soeben angeführten Maßnahmen: die Umverteilung. Sie ist heute gehörig in Verruf gekommen, deshalb sei daran erinnert, daß sie ganz offensichtlich eine Grundlage für den allgemeinen Wohlstand darstellte, woraus umgekehrt geschlossen werden muß (zumindest vorläufig), daß es ohne Umverteilung keinen allgemeinen Wohlstand gibt. Der Wohlstand einzelner mag in einem solchen Falle zwar weiter steigen, sogar ins Unermeßliche wachsen, dafür werden auf der anderen Seite jedoch sehr viele ärmer - zumindest lehrt das die bisherige Erfahrung.

Über diese Grundzüge der Politik herrschte, wie schon gesagt, nach 1945 weitgehend Einigkeit zwischen jenen Funktionären, die sie auszuhandeln und zu beschließen hatten. Damit erhebt sich jedoch eine weitere Frage: Wie konnten diese Eliten relativ reibungslos zusammenarbeiten, während die Lager, welche sie vertraten, einander nach wie vor so mißtrauisch, wenn nicht gar feindselig gegenüberstanden, wie das zuvor geschildert wurde? Nun, das wurde wiederum erst durch das kategorische *Nie wieder* möglich: durch jene Tabus, welche sich aus der Faschismus- und Bürgerkriegsverhinderung herleiteten. Das bedeutete in weiterer Folge: Während die staatstragenden Parteien selbstverständlich auch weiterhin ihre Ideologie pflegten, während sie weiterhin versuchten, ihre Anhänger davon zu überzeugen, daß sie - und nur sie - die jeweils richtige Politik anzubieten hätten, und während sie weiterhin danach streben mußten, bei Wahlen möglichst zahlreiche Stimmen zu gewinnen, während sie also, kurz gesagt, in der Demokratie zweifellos dazu gezwungen waren, möglichst populär zu sein, setzten die Nachkriegs-Tabus diesem Streben doch eindeutige Grenzen. Nicht zulässig war es, die Polemik über ein gewisses Maß hinauszutreiben, die Massen zu mobilisieren, ihre Leidenschaften zu entfachen. Denn auch das stellte eine Erfahrung aus der Zwischenkriegs- und Kriegszeit dar: die Verführbarkeit der Massen und damit letztlich jedes Einzelnen. Zwar mußte nun, in der Demokratie, davon ausgegangen werden, daß der Staatsbürger mündig zu entscheiden vermag; doch war die Erinnerung noch wach genug, um zu wissen: diese Mündigkeit darf nicht überstrapaziert werden. Den Parteien kam somit zugleich eine regulierende, letztlich sogar eine erzieherische Funktion zu. Sie hatten dafür zu sorgen, daß das *Nie wieder*, daß die Nachkriegs-Tabus beachtet wurden, daß der demokratische Konsens aufrecht blieb, auch und gerade beim Parteivolk, bei den Wählern.

Eben diese Funktion gab in jüngster Zeit Anlaß für einen Vorwurf, welchen zum Beispiel der österreichische Rechtspopulist Jörg Haider regelmäßig erhob: Es handle sich eigentlich um eine „Entwicklungsdemokratie“ (Haider versah sie mit dem stehenden Beiwort „autoritär“). So wenig das unruhigen Geistern oder beinharten Karrieristen von heute passen mag, so eindeutig sei hier jedoch betont: Gerade die bösen Erfahrungen, aus denen sich diese Form der Demokratie entwickelte, legen den Schluß nahe, daß es eine andere Form gar nicht geben kann. Mag sein, daß hier der Grund liegt, warum die moderne Demokratie nur als repräsentative funktioniert. Haiders Haß richtet sich im Grunde denn auch gegen die Nachkriegs-Tabus. Damit soll gar nicht der - inzwischen recht klischeehafte - Vorwurf des Rechtsextremismus, der nationalsozialistischen Wiederbetätigung wiederholt werden; das paßt zwar ins Bild des Tabu-Brechers, stellt jedoch lediglich die Spitze des Eisberges dar. Wesentlich erscheint etwas anderes: Worin Haider vom bisher eingeschlagenen Weg abweicht, das ist eben sein Populismus, sein Appell also an die politischen Leidenschaften, sein Versuch, die Massen zu mobilisieren, während alle hemmenden Schranken institutioneller oder moralischer Art eingerissen werden sollen. Hier, und

genau hier, liegt der Unterschied zur bewährten demokratischen Politik, die zwar, wie schon gesagt, ebenfalls um Popularität bemüht sein muß, für die der ungezähmte Populismus aber doch tabu bleibt. Insofern, als diese demokratische Politik die Grundlage für unsere Wohlstandsgesellschaft darstellt, kann das Aufkommen eines neuen Rechtspopulismus durchaus als ein Anzeichen dafür gedeutet werden, daß die Epoche dieser Gesellschaft zu Ende geht - Populisten wären demnach unter die Feinde der Wohlstandsgesellschaft einzureihen, und tatsächlich gibt es mehr als nur eine Äußerung des erwähnten Jörg Haider, die genau in diese Richtung weist. Bezeichnenderweise spricht er ja nicht nur von der österreichischen Demokratie derart abfällig, sondern von den „autoritären Entwicklungsdemokratien im Westen“ schlechthin. Fragt sich nur, welche Demokratien es auf dieser Welt sonst noch geben soll, bzw. welche Demokratie er selbst vor Augen hat. Eine Antwort darauf ist er bis jetzt schuldig geblieben.⁵

Eine abschließende Bemerkung drängt sich an dieser Stelle auf, die freilich nicht direkt zum Thema gehört und daher nicht ausführlich erörtert werden soll: Der Imperativ des *Nie wieder!* mit seinen Tabus hat verständlicherweise dem Vorwurf Nahrung gegeben, die Gesellschaft der Nachkriegszeit beruhe, zumindest in Deutschland und in Österreich, zu einem guten Teil auf Verdrängung: der Greuel der Nazi-Zeit nämlich bzw. der jeweiligen individuellen oder gesellschaftlichen Mitschuld. Es ist bezeichnend, daß dieser Vorwurf vor allem von jenen Generationen erhoben wurde und wird, die nach dem Krieg geboren wurden und somit nichts anderes kennen als die Wohlstandsgesellschaft selbst, ohne jene Erfahrungen zu teilen, die ihr Pate gestanden waren. Doch bedeutet das strikte und umfassende Gebot *Nie wieder!* nicht auch eine Form der so häufig (und so vage) geforderten Vergangenheitsbewältigung? Und wenn es so etwas wie „Bewältigung“ überhaupt geben kann, hat die Wohlstandsgesellschaft dann nicht, indem sie 50 Jahre lang bewußt Demokratie, Frieden und soziales Denken hochhielt, den Tatbeweis dafür erbracht, daß sie aus den vergangenen Verfehlungen gelernt hat? Kann man - ein Einzelner ebenso wie eine Gesellschaft - ein so schweres Verbrechen wie Mord überhaupt anders „bewältigen“ als durch den anhaltenden und nachweisbaren Willen, dasselbe nicht nochmals - *nie wieder* - zu tun?

III

An sich mögen Beobachtungen, wie sie im vorhergehenden Abschnitt angestellt wurden, weder neu noch sonderlich originell sein. Untersuchungen und Dokumentationen über die grundlegenden Weichenstellungen nach 1945 oder - bezogen auf Österreich - die Ära der großen Koalition (bis 1966) finden sich durchaus in zeitgeschichtlichen Werken. In der Regel erfolgen solche Untersuchungen freilich nicht aus dem Blickwinkel der Wohlstandsgesellschaft; sie scheint von Historikern bisher kaum als eigenständiges, interessantes geschichtliches Phänomen bemerkt worden zu sein. Dem „Wirtschaftswunder“, dem Wohlstand unserer Gesellschaft mag demgemäß zwar ein Kapitel gewidmet werden, doch hat man oft den Eindruck, derlei werde als zufälliges Nebenprodukt anderer, wichtigerer Entwicklungen aufgefaßt, wenn nicht gar als amüsante Kuriosität. Im Vordergrund stehen dementsprechend diese anderen Entwicklungen bzw. Ereignisse - der sogenannte Kalte Krieg zum Beispiel. Das gilt interessanterweise sogar für einen Historiker wie Eric

⁵ Jörg Haider. Die Freiheit, die ich meine (Frankfurt/Main: Ullstein 1993), S. 18.

Hobsbawm, der in seiner Geschichte des „kurzen 20. Jahrhunderts“ zwar die tiefer gehende Bedeutung des „Goldenen Zeitalters“ ab 1945 erkennt und ihm einen ganzen Teil (von dreien) seines Werkes widmet, diesen Teil aber wiederum mit einem Kapitel über eben diesen Kalten Krieg beginnt.⁶

Nun mag auf den ersten Blick die Konfrontation zwischen Ost und West für lange Perioden der Nachkriegszeit tatsächlich als prägend erscheinen, denkt man etwa an die gigantischen Arsenale, die unter ihrem Diktat aufgebaut wurden, gerade in Europa, das noch dazu als Brennpunkt und gedachtes Schlachtfeld dieses Konfliktes galt. Damit nicht genug, schien der Kalte Krieg, obwohl er kaum je „heiß“ ausgefochten wurde, und schon gar nicht in Europa, doch auf seltsame, fast gespenstische Art das Denken zu beherrschen: irgendwo im Hintergrund, so könnte man sagen, dräute stets ein Atompilz, ein permanentes Menetekel. Das hat mehr als einen Beobachter an die Mahnung von Thomas Hobbes erinnert, wonach sich ein Kriegszustand nicht nur in Schlachten manifestiere, in der Tatsache, daß gekämpft wird, sondern bereits dann, wenn der Wille zu kämpfen über eine gewisse Zeitspanne hinweg genügend stark ausgeprägt sei. Der Krieg, so würde man heute vielleicht kurz und prägnant formulieren, der Krieg beginnt in den Köpfen.⁷ So gesehen, hätten sich „freie“ und „kommunistische“ Welt seit 1945 wirklich im permanenten Kriegszustand befunden, wenn man bedenkt, wieviel Geld, Rohstoffe, Arbeitskraft und Know-How in die Rüstung gesteckt wurden, welch enorme Armeen einander am Eisernen Vorhang, der Frontlinie dieses Krieges, gegenüberstanden, und über welch unerhörtes Vernichtungspotential sie verfügten; wenn man weiters bedenkt, wieviel geistige Energie in die Entwicklung von Szenarios, in die Planung der Abschreckungs-Strategie sowie - last but not least - in die einschlägige Information oder auch Indoktrination gesteckt wurde. Wenn man das alles bedenkt, dann erscheint es geradezu vermessen, von der Zeit zwischen 1945 und 1989 anders als von einem permanentem Kriegszustand zu sprechen.

Und doch soll das hier erfolgen. Das Erstaunliche war nämlich nicht nur die atemberaubende Aufrüstung jener Jahre, sondern ebenso - vielleicht noch mehr -, wie wenig Einfluß all das, nüchtern betrachtet, auf die Wohlstandsgesellschaft ausübte. Tatsächlich entwickelte sich in der Ersten Welt, dem „Westen“ nach der Terminologie des Kalten Krieges, beides gleichzeitig und parallel: Aufrüstung und Wohlstand. Anderes war nie beabsichtigt und letztlich wahrscheinlich unmöglich; denn der allgemeine Wohlstand galt ursprünglich als Voraussetzung dafür, daß der Westen nicht kommunistisch würde, daß die Menschen dort vielmehr vom Wert der Demokratie bzw. der freien Marktwirtschaft überzeugt werden könnten - so überzeugt, daß sie bereit wären, diesen „Westen“ zu verteidigen, d.h. die damit verbundenen Opfer und Kosten zu tragen. In weiterer Folge galt dieser allgemeine Wohlstand, einmal erreicht, als sichtbarer und schlagkräftiger Erfolgsbeweis des „westlichen“ Systems. Welche Auf- oder Nachrüstungsausgaben auch immer notwendig bzw. aus Sicht der Experten wünschenswert erschienen, solchen Plänen war stets eine eherne Grenze gezogen: der allgemeine Wohlstand durfte niemals in Frage gestellt, nicht einmal beeinträchtigt werden. Das Erstaunliche und historisch Einmalige ist, so gesehen, bis zu welchem Maße beides möglich war: Rüstung und allgemeiner Wohlstand.

⁶ Eric Hobsbawm. *Age of Extremes: The Short Twentieth Century 1914-1991* (London: Michael Joseph 1994).

⁷ Wörtlich lautet die Stelle bei Hobbes: „War consisteth not in battle only, or the act of fighting; but in a tract of time, wherein the will to contend by battle is sufficiently known“: *Leviathan*, chapter 13; hier zit. nach Hobsbawm, a.a.O. S. 226.

Noch erstaunlicher wird das Ganze, wenn man sich in Erinnerung ruft, wie wenig Spuren dieser angebliche Kriegszustand im alltäglichen Leben der durchschnittlichen Menschen hinterließ. Sicher: schon ein flüchtiger Blick mochte in der Bundesrepublik Deutschland sehr leicht und sehr oft amerikanische Armeelastwagen auf der Autobahn wahrnehmen oder Kampffjets, die im Luftraum ihre Loopings und Rollen drehten. Doch war das, zunächst einmal, nichts im Vergleich zu dem, was dieser Blick jenseits des Eisernen Vorhanges ausmachte: Uniformen, gepanzerte Fahrzeuge, Geschütze auf Schritt und Tritt. Wer das je gesehen hat, der weiß, was eine „Militarisierung der Gesellschaft“ wirklich bedeutet. Diesseits spielte sich der Alltag hingegen in geradezu atemberaubender Normalität ab. Man stelle sich bloß das damalige Leben in einem westdeutschen oder österreichischen Dorf am Eisernen Vorhang vor: Was auch immer die Menschen bewegt haben mag, was auch immer für heiße Debatten im Gasthaus gesorgt haben mag - der Krieg, der doch angeblich unmittelbar bevorstand und genau hier ausbrechen sollte, der war es, wenn überhaupt, nur in den allerseltensten Fällen. Eher erhitzten die Fußballergebnisse vom letzten Wochenende die Gemüter, oder der neueste Tratsch. Eine Art von Verdrängung? Vielleicht. Wenn das eingangs zitierte Urteil von Hobbes jedoch stimmt, dann müßte wohl auch sein Gegenteil wahr sein. Der Wille zu kämpfen war bei der großen Mehrheit der Menschen in der Wohlstandsgesellschaft weder verbreitet noch ausgeprägt, ganz im Gegenteil. Eben das wäre dann aber der eigentliche Frieden, der - ebenso wie der eigentliche Krieg - in den Köpfen begänne. Solcherart friedlich gewesen zu sein, noch dazu mitten im Kalten Krieg samt seiner Aufrüstung und seiner Propaganda, das wäre demnach eine bewundernswerte Leistung dieser Gesellschaft.

Bedürfte es dafür - abgesehen von unserer Beobachtung und Erinnerung - noch eines Beweises, so könnten ihn eben jene Experten liefern, die hier bereits angesprochen wurden: Generalstabsoffiziere, aber auch Fachleute der „Sicherheitspolitik“ an Instituten und in Ministerien, bis hin zum Pentagon oder gar zum Weißen Haus. Aus ihrer Sicht stellte das mangelnde Bedrohungsgefühl weiter Bevölkerungskreise verständlicherweise eine Gefahr dar. Nicht nur verhinderte es die unverzügliche und ungekürzte Umsetzung all jener Maßnahmen, welche die sicherheitspolitische Theorie erforderte; die Menschen konnten vor allem nicht dazu bewegt werden, ihr Verhalten auf den drohenden totalen Krieg einzustellen. Daran scheiterte zum Beispiel der Ausbau des sogenannten Zivilschutzes. Nicht einmal zu einer minimalen Bevorratung im Haushalt schienen die Menschen bereit zu sein. An all dem änderten selbst noch so anschauliche und drastische Darstellungen jener Szenarios nichts, welche das Denken der Sicherheitsexperten bestimmten. Wenn solche Darstellungen etwas bewirkten, dann eher das Gegenteil: der Zusammenprall zwischen dem Alltag in der Wohlstandsgesellschaft und dem totalen Krieg erschien völlig unreal, anachronistisch, letztlich unvorstellbar und unglaubwürdig. Die Denkweise des Kalten Krieges war mit jener der Wohlstandsgesellschaft schlicht inkompatibel. Kein Wunder, daß diese Gesellschaft daher auch von dieser Seite unter Beschuß geriet (zum Glück nicht im wörtlichen Sinne): aus dem Munde von Militärs nahm die weitverbreitete Kritik am „schäbigen Materialismus“ der Wohlstandsgesellschaft die Form an, daß mangelnder Wehrwillen, mangelnde Opferbereitschaft fürs Vaterland, mangelnder Gemeinsinn und Idealismus beklagt wurden.

Das alles darf freilich nicht zu dem Schluß verführen, die Wohlstandsgesellschaft jener Jahre sei pazifistisch gewesen. Immerhin bestand in den meisten Staaten der NATO die allgemeine Wehrpflicht, und zwar zum Teil in beträchtlicher Länge. Das bedeutete, daß im Laufe der Jahrzehnte Hunderttausende von jungen Männern der Disziplin und den

Härten des Militärs unterworfen wurden; doch gab es - abgesehen vielleicht von den USA während des Vietnam-Krieges - nie und nirgends nennenswerte Schwierigkeiten in größerem Umfang, etwa in Form von Insubordination, Wehrdienstverweigerung oder Desertion. Ebenso wenig stießen die beträchtlichen Ausgaben für die Verteidigung auf starken Widerstand. Die öffentliche Meinung schien das alles zu akzeptieren, ohne sehr zu murren; hingegen stand sie jenen eher ablehnend gegenüber, die sich dem Wehrdienst entzogen bzw. dazu aufriefen. Mit diesem negativen Image hatten Zivildienstler sehr lange zu kämpfen, obwohl ihre Wehrdienst-„Verweigerung“ völlig legal erfolgte. Grundsätzlich, so dürfen wir annehmen, stand es im Bewußtsein der allermeisten Menschen ohne weitere Debatte fest, daß man dann, wenn der „Westen“ wirklich bedroht wäre, selbstverständlich für seine Verteidigung einzutreten und zu kämpfen hätte. Das mag nun, nach allem was gesagt wurde, als Widerspruch dastehen, doch ist zu bedenken, daß die Bereitschaft, im Fall des Falles seine Pflicht zu tun, noch lange kein Kriegs-Bewußtsein im Hobbes'schen Sinne ausmacht.

Gerade diese Indifferenz, samt der grundsätzlichen Bereitschaft zur Pflichterfüllung, empörte verständlicherweise die Aktivisten der Friedensbewegung. Wie wir wissen, erreichte diese Bewegung zeitweise - etwa während der Debatte um die sogenannte NATO-Nachrüstung Anfang der 80er Jahre - beträchtlichen Umfang und beträchtlichen Einfluß; sie konnte Zehntausende zu Demonstrationen mobilisieren, und in solchen Phasen war die öffentliche Diskussion weitgehend geprägt von der Auseinandersetzung mit den Sicherheitsexperten bzw. mit der von ihnen entworfenen Politik. Was die Friedensbewegung forderte, war das genaue Gegenteil der vorherrschenden Sicherheitspolitik: Ab- statt Aufrüstung, Friedens- statt Kriegsszenarios, die völlige Umgestaltung der Verteidigung, ein radikales „Umdenken“. Was sie an der Wohlstandsgesellschaft kritisierte, das war im Grunde jedoch dasselbe: das fehlende Bewußtsein der drohenden Gefahr, die mangelnde Einsicht, daß es bereits fünf vor zwölf sei, wie das damals formuliert wurde. Angesichts der ausbleibenden Resonanz bei der Mehrheit gab es sogar Pazifisten, die mit dem Gedanken spielten, es bedürfe wohl einer „pädagogischen Katastrophe“, um ihren Mahnungen Nachdruck zu verleihen.⁸ Doch auch die Friedensbewegung griff niemals nachhaltig in den Alltag der Wohlstandsgesellschaft ein. Darüber konnten nicht einmal die größten Demonstrationen oder die spektakulärsten Aktionen hinwegtäuschen. Mehrheitlich blieb diese Gesellschaft gegenüber den Parolen der Friedensbewegung ebenso gelassen wie gegenüber jenen der Landesverteidiger. Die zeitweise hektische, um nicht zu sagen: hysterische Auseinandersetzung fand somit eigentlich nur zwischen zwei relativ kleinen Gruppen statt, zwischen den Sicherheitsexperten und den Friedensaktivisten. Beide verstanden sich als Elite, und so könnte man auch sagen: Der Streit fand zwischen zwei Eliten statt (möglicherweise sogar zwischen zwei Fraktionen ein und derselben Elite). Das änderte natürlich nichts an der Heftigkeit dieses Streites, noch widerspricht dem seine prominente Rolle in den Medien, in der öffentlichen Debatte: denn die wird ihrerseits vorwiegend - wenn nicht gar ausschließlich - von der Elite geführt, geprägt und bestimmt. In der Geschichte der Wohlstandsgesellschaft stellt dieser Streit trotzdem nur eine marginale Episode dar: ein Kräuseln an ihrer Oberfläche.

⁸ So zum Beispiel der Zukunftsforscher und Friedensaktivist Robert Jungk in einem Interview mit dem Verfasser, erschienen unter dem Titel „Böser Westen - bedrohter Osten?“ in der Wochenzeitung *präsent* (Nr. 16/1984), S. 14ff.

Das verweist auf eine weitere entscheidende Leistung dieser Gesellschaft: die emanzipatorische Wirkung des allgemeinen Wohlstandes. Dabei ist allerdings nicht so sehr an eine Emanzipation im streng rechtlichen oder politischen Sinne zu denken, sondern eher an eine Emanzipation von geistiger und moralischer Vormundschaft. Es ist ja allgemein bekannt, daß es herkömmliche Autoritäten nach 1945 zunehmend schwer hatten, bei der Masse der Bevölkerung Gehör zu finden, ihr Verhalten zu beeinflussen oder sie gar zu mobilisieren. Das traf die Kirchen ebenso wie die politischen Parteien, den Demagogen ebenso wie den Prediger und den Lehrer. Die durchschnittlichen Menschen beehrten zwar selten gegen solche Autoritäten auf - sie kehrten ihnen einfach den Rücken, sie gingen nicht mehr in die Sonntagsmesse, und sie blieben zunehmend den Parteiversammlungen fern. Nicht einmal ein formaler Austritt mußte damit einhergehen; die Mehrheit der Bevölkerung zog es vor, stumm aber dafür umso eindrucksvoller mit den Füßen abzustimmen. Wir werden nicht fehlgehen, wenn wir darin eine Ursache für die tiefsitzende Feindschaft jener Autoritäten gegenüber der Wohlstandsgesellschaft vermuten, und in der Tat: von Kanzeln und Kathedern herunter wird sie bis heute schlecht gemacht.

Doch ging diese Emanzipation wirklich auf den allgemeinen Wohlstand zurück? Nun, vieles spricht dafür, selbst wenn der Zusammenhang bisher kaum einmal systematisch untersucht wurde. Da ist zunächst die zeitliche Parallelität. Eine wesentliche Rolle dürfte weiters die umfassende Information, insbesondere durch das Fernsehen, gespielt haben, welches überdies die herkömmlichen Grenzen zwischen Metropole und Provinz, zwischen Stadt und Land verwischte, zumindest im Hinblick auf den jeweiligen Informationsstand, auf den geistigen Horizont. Damit nicht genug, entwickelte sich in der Wohlstandsgesellschaft erst die Freizeit im modernen Sinne, und zwar wiederum für die große Mehrheit der Bevölkerung, sowie die Möglichkeit, diese Freizeit mehr oder weniger nach eigenem Gutdünken zu gestalten; es entwickelte sich also die Automobilität, die Massenunterhaltung, der Breitensport und so weiter. Letztlich führte der allgemeine Wohlstand somit zur Individualisierung der Bevölkerung: denn selbst wenn, aus der lichten Höhe abstrahierender Intellektualität betrachtet, der Unterschied zwischen Meier und Müller in einem städtischen Wohnhaus nur marginal, ja sogar lächerlich erscheinen mag - für Meier und Müller besteht er sehr wohl und sehr konkret, und zwar durch die Marke des Autos ebenso wie den Stil der Wohnungseinrichtung, durch die Art der Freizeitgestaltung ebenso wie die Vorliebe für das eine oder das andere Radioprogramm. Wenn derlei noch dazu relativ sicher erscheint, etwa durch die wirtschaftliche Lage mit ihrer Vollbeschäftigung sowie durch das soziale Netz, dann verwundert es nicht mehr, daß Meier und Müller beginnen, jene selbstbewußte Mentalität zu entwickeln, wie wir sie zum Beispiel von freien Bauern kennen, am ausgeprägtesten wohl in der Schweiz. Eigentum macht frei: Das wäre, recht bedacht, gar keine so neue Erkenntnis, nicht einmal für besagte Autoritäten, das hatten vielmehr bereits die Gründerväter der Vereinigten Staaten von Amerika gewußt, ja sogar die Schöpfer der antiken Römischen Republik. Wenn andererseits der „schäbige Materialismus“ beklagt wird, der sich solcherart äußert, dann sollte bedacht werden, was sich an Alternativen bietet. Jedem Menschen mit einigermaßen gesundem Hausverstand wird es wohl lieber sein, Zehntausende tummeln sich - sofern sie überhaupt ihre TV-Geräte verlassen - auf der Schipiste oder am Meeresstrand, im Fußballstadion oder beim Open-Air-Konzert statt bei politischen Aufmärschen oder bei einem Parteitag, sagen wir: in Nürnberg.

IV

Mit all dem soll keineswegs gesagt sein, die Wohlstandsgesellschaft habe überhaupt keine Geschichte. Die hat sie sehr wohl; sollte diese Geschichte je geschrieben werden, so hätte sie sich jedoch auf Dinge zu konzentrieren, die für diese Gesellschaft wichtig waren, auf Entwicklungen, die sie wirklich veränderten, nicht nur oberflächlich berührten. Sie würde zum Beispiel den steigenden Wohlstand der 50er und 60er Jahre nachzeichnen: den Verlauf dieses Anstiegs, seine Ursachen, seine Auswirkungen. Und dann würde eine solche Geschichte unweigerlich auf die Kulturrevolte der späten 60er und frühen 70er Jahre eingehen - wahrscheinlich das spektakulärste Einzelphänomen in der Entwicklung der Wohlstandsgesellschaft.

Wozu vorweg freilich festzuhalten wäre: Die berühmte Studentenrevolte von 1968 hat damit herzlich wenig zu tun, ebenso wenig übrigens wie die bis heute medien-prominenten Vertreter der legendären 68er-Generation. Ganz im Gegenteil: Aus der Sicht eines durchschnittlichen Bürgers der Wohlstandsgesellschaft, selbst eines jungen, war die Studentenrevolte samt ihrer Ideologie schlicht und einfach unverständlich. Der Rückgriff auf den Marxismus mußte für den nicht-studentischen, nicht-intellektuellen Jugendlichen damals genauso verstaubt und antiquiert wirken wie jene weihrauchgeschwängerte Verehrung, welche Vertreter der älteren Generation den klassischen Dichtern von Shakespeare bis Goethe entgegenbrachten. Deshalb lasen wir - eine Maturaklasse an einem österreichischen Gymnasium - einander zwar Passagen aus der berühmten Mao-Bibel vor, doch das geschah, während wir im Schwimmbad in der Sonne lagen, und die Zitate stellten eine unerschöpfliche Quelle der Heiterkeit dar. Wir gingen sogar soweit, in der Schule, von einem Lehrsaal zum anderen wechselnd, mit lauten Mao-Mao-Rufen die Treppen hinunter zu stürmen, voran einer von uns, die besagte Mao-Bibel schwenkend. Das Bemerkenswerte daran war, daß selbst unsere Professoren - lauter ältere, honorige, keineswegs mit Humor gesegnete Herren - das Ganze als das verstanden, was es war: ein Scherz. Natürlich rührte ihre Gelassenheit unter anderem von der provinziellen Distanz her, im geographischen wie im zeitlichen Sinne. Doch zeigt die Episode auch, wie weit entfernt von der gesellschaftlichen Realität sich die Studentenrevolte bewegte, und zwar nicht nur deshalb, weil sie eben auf Studenten und Intellektuelle beschränkt blieb; mehr noch deshalb, weil ihr denkerischer Ansatz, ihre Ideen, ihre Ziele und ihre Strategie nur sehr wenig zu tun hatten mit der Lebenserfahrung, den Wünschen, den Hoffnungen und den Zielen der breiten Masse der Jugendlichen zu jener Zeit. Genau genommen, hatte die Studentenrevolte überhaupt nichts mit Erfahrung und Beobachtung zu tun, sie basierte auf reiner Ideologie. Daher resultiert die Kritik an der 68er-Bewegung keineswegs bloß aus der Tatsache, daß sie gescheitert ist, wie das heute manchmal wehleidig behauptet wird (von alt gewordenen 68ern, versteht sich). Sie beruht vielmehr auf dem Umstand, daß diese 68er damals schon falsch lagen, besonders im Hinblick auf die gegebene soziale Realität: vor lauter Weltanschauung vergaßen sie einfach, die Welt anzuschauen. Eben das taten hingegen wir, die un-ideologischen Jugendlichen, und wir taten es mit enormer Neugier - zum Beispiel mittels Autostop oder Interrail - sowie mit beträchtlichem Enthusiasmus. Die Welt hatte einem jungen Menschen damals nämlich sehr viel zu bieten.

Die Studentenrevolte stellte somit nichts weiter dar als ein neuerliches Kräuseln an der Oberfläche der Wohlstandsgesellschaft. Natürlich wäre es verlockend, sich mit den Ursachen dieser befremdlichen Arabeske zu beschäftigen, doch ist das in unserem Zusammenhang nicht von Bedeutung. Wir können die 68er-Bewegung also vergessen und uns

dem Wesentlichen zuwenden: Was machte, aus der Sicht der Wohlstandsgesellschaft, die 60er Jahre nun wirklich zu einem Markstein in ihrer Entwicklung? Üblicherweise wird sich die Antwort auf veränderte Verhaltensweisen, auf Sitten und Gebräuche, auf moralische Normen und dergleichen mehr beziehen - kurz also auf die Kultur im weitesten Sinne, und deshalb spricht man auch, durchaus zu Recht, von einer Kulturrevolution. Ehe wir versuchen, diese kulturellen Veränderungen nachzuzeichnen, sei jedoch eine weitere Frage gestellt: jene nach den Ursachen dieses kulturellen Wandels. Die Frage scheint nämlich eher stiefmütterlich behandelt zu werden, worin mit ein Grund dafür zu finden sein mag, daß die Beschreibung dessen, was die Revolte der 60er Jahre nun eigentlich ausmachte, so schwer fällt, daß sie oft vage bleibt, und daß sie so viele verschiedene Resultate hervorbringt.

Man wird schwerlich fehlgehen, wenn man die Ursache für die kulturelle Umwälzung in der Zeit zwischen - sagen wir - 1963 und 1973 auf handfeste gesellschaftliche, wirtschaftliche und technische Entwicklungen zurückführt. In einem umfassenden Sinne kann das hier verständlicherweise nicht erfolgen, das wäre die Aufgabe von Wissenschaftlern. Ein Gesichtspunkt springt jedoch ins Auge, er sprang sogar schon damals ins Auge, selbst für einen Beobachter, der - so wie der Verfasser - aufgrund seiner Jugend weder den historischen Überblick hatte noch das intellektuelle Rüstzeug, um entsprechende Schlüsse zu ziehen. Grundsätzlich hatte der allgemeine und anhaltende Wohlstand viele jener Verhaltensweisen überflüssig gemacht, wie sie uns damals von der älteren Generation gepredigt und durchaus auch vorgelebt wurden. Diese Generation war durch die Not der 30er Jahre geprägt worden, durch politische Mobilisierung (wofür oder wogegen auch immer) und schließlich durch militärische Mobilisierung, durch den Krieg. Nun, in den 60er Jahren, wuchs hingegen die erste Nachkriegsgeneration im eigentlichen Sinne heran, das heißt die erste Generation, für die Not und Krieg in dem Sinne historisch waren, daß sie selbiges nicht mehr aus eigener Anschauung kannten, ja nicht einmal mehr die unmittelbaren Folgen. Mit dem Ende der Not schienen sich jedoch auch viele Notwendigkeiten zu erübrigen: die Notwendigkeit der Sparsamkeit zum Beispiel, der eisernen Disziplin, des innerlichen Gerüstet-Seins. Lockerheit war demgegenüber angesagt, Humor, Spaß haben: „she wants to have fun“, hieß es in einem Lied der Beatles, und zwar als lapidare Erklärung dafür, daß das Mädchen von zu Hause weggelaufen war. Der kaltschnäuzige Kauz, der sich lachend über Konventionen hinwegsetzt, wurde zu einer stehenden Figur in den Filmen jener Zeit, zum Beispiel in *Zur Sache Schätzchen*; die Spielfilme der Beatles folgten, ebenso wie ihr gesamtes Auftreten, demselben Muster. „All you need is love“: das (und ähnlich simplizistischer Unsinn) schien zu genügen - wozu sich das Leben schwer machen, wenn es gar nicht schwer war?

Noch etwas kam dazu: die 60er waren eine optimistische Zeit. Das ist heute nur noch schwer nachzuvollziehen und gerät daher gerne in Vergessenheit. Aus der damaligen Perspektive erschien dieser Optimismus jedoch sehr wohl begründet. Sofern man alt genug ist, versuche man bloß, sich an die atemberaubende Entwicklung jener Zeit zu erinnern: Erst Anfang der 60er Jahre war der erste Mensch ins All geflogen, 1969 stand bereits der erste Mensch auf dem Mond. Auf der Erde vollzog sich die Automobilisierung: Anfang der Dekade war das erste Auto in der Familie noch eine Sensation, gegen Ende hatten in unserer Maturaklasse bereits so viele Schüler selbst einen Wagen, daß wir unseren Unternehmungen motorisiert nachgehen konnten (glücklicherweise haben wir's heil überstanden). Wieviele Haushalte verfügten 1961 bereits über einen Fernseher, wieviele hatten 1969 noch keinen? Die erste Herztransplantation wurde durchgeführt - und die Pille kam auf den

Markt. Wenn plötzlich so Vieles möglich geworden war, wovon die Menschheit in ihrer gesamten bisherigen Geschichte höchstens zu träumen gewagt hatte, warum sollte dann in Zukunft nicht noch mehr möglich sein? Und tatsächlich stellte man sich diese Zukunft genau so vor: noch mehr Technik, noch mehr Wohlstand, und ein noch leichteres Leben. Es gab mehr als nur einen Film, der solch ein chrom- und glasblitzendes, vollautomatisches Utopia beschwor. Aus demselben Grunde - das nur nebenbei - erschien uns Jugendlichen damals die Vergangenheit als abgeschlossen, als „Geschichte“ und somit als rein akademische Übung.

Das Ende der Notwendigkeit, eine bessere Zukunft: Es ist leicht zu verstehen, welche Wirkung diese Perspektive auf Jugendliche ausüben mußte. Ob wir uns in der Schule anstrebten oder nicht, erschien sekundär, denn die Vollbeschäftigung galt als gesichert, ja mehr noch, es herrschte ein Mangel an Arbeitskräften. Bezeichnenderweise teilten sehr viele Eltern diese Einstellung: Ganz egal welche Note, Hauptsache du hast die Matura - nach allem anderen wird später niemand fragen! In abgewandelter Form galt dasselbe für jene, die eine Lehre machten und arbeiteten: gleichgültig, was geschah und was sie taten, irgendwo gab es immer einen neuen Job, aller Wahrscheinlichkeit nach sogar einen besseren. Ganz offensichtlich trug diese Lage zu jener Entwicklung bei, die als „Emanzipation der Jugend“ beschrieben werden könnte: die Etablierung der Jugend als eigenständige und ernst zu nehmende soziale Gruppe. Man könnte tatsächlich argumentieren, die Kulturrevolution der 60er Jahre habe in erster Linie darin bestanden, daß die Jugendkultur als eigenständiges Phänomen geschaffen und gesellschaftsfähig wurde - bzw. von wirtschaftlicher Bedeutung. Die „Revolution“ hätte demnach weniger eine Umwälzung von Bestehendem bewirkt als vielmehr die Eroberung neuen Territoriums. Auf jeden Fall ist die Jugendkultur seit damals eine selbstverständliche Erscheinung unserer Gesellschaft, ebenso wie die Wirtschaft bis heute die Zielgruppe der jugendlichen Konsumenten im Auge behält. Deshalb wurde auch - völlig zutreffend - beobachtet, daß von einer Revolte oder gar einer Revolution im eigentlichen Sinne gar nicht die Rede sein könne, im Gegenteil: Es handelte sich eher um eine Anpassung an die Gegebenheiten der entwickelten Wohlstandsgesellschaft, eine Anpassung des kulturellen Überbaus an den Unterbau, wenn man so will, weswegen die Wohlstandsgesellschaft durch die Entwicklung der 60er Jahre niemals gefährdet war, sondern vielmehr gestärkt wurde.⁹ Das mag erklären, warum so viele kulturelle Neuerungen so rasch und so leicht in die allgemeine gesellschaftliche Kultur integriert werden konnten, noch dazu als derart fester und bleibender Bestandteil, daß sie bald kaum noch als Neuheit wahrgenommen wurden. Wobei Kultur natürlich im weitesten Sinne verstanden werden muß, als jene ungeschriebenen Verhaltensregeln, die unser alltägliches Zusammenleben regeln.

Diese Seite - die jugendliche, wenn man so will - wurde indes schon so ausgiebig diskutiert, daß wir uns dabei nicht länger aufzuhalten brauchen. Eine andere Seite scheint hingegen weniger Aufmerksamkeit erregt zu haben: jene soziale Umwälzung, welche sich zwar nicht nur, aber doch hauptsächlich während der 60er und frühen 70er Jahre vollzog - völlig friedlich, gleichsam hinter den Kulissen, aber doch tiefgreifend. Vollbeschäftigung, allgemeiner Wohlstand sowie die sich ändernden Produktionstechniken in der Wirtschaft bewirkten nämlich, daß die herkömmlichen Standesunterschiede rapide verschwanden. So

⁹ Der Gedanke der Anpassung stammt von Panajotis Kondylis, der allerdings von einer „Anpassungsbewegung auf dem Wege zur reifen Massendemokratie“ spricht: Panajotis Kondylis. Der Niedergang der bürgerlichen Denk- und Lebensform (Weinheim: VCH 1991), S. 234.

konnte in den 60er Jahren von einem Proletariat im klassischen Sinne kaum noch die Rede sein. Selbstverständlich gab es nach wie vor Industriearbeiter; doch Arbeiter mit ausreichendem, relativ gesichertem Einkommen, mit Auto und womöglich sogar Eigenheim können schwerlich mit dem herkömmlichen Bild der „proletarischen Masse“ in Einklang gebracht werden. Wenn schon, dann sind sie, um beim marxistischen Jargon zu bleiben, „kleinbürgerlich“. Allerdings verlor auch diese Kategorie an Bedeutung: Worin lag denn schon der Unterschied zwischen einem Facharbeiter und einem Bäckermeister?

Abgesehen davon, war die Gruppe der „Kopfarbeiter“, der Angestellten rasant gewachsen. Noch um die Mitte des 19. Jahrhunderts hatten sie kaum eine Rolle gespielt. Ihre Zahl und Bedeutung nahmen erst gegen Ende des Jahrhunderts zu, dann allerdings rasant. Dabei handelte es sich sowohl um Angestellte in der Privatwirtschaft als auch um solche im öffentlichen Dienst. Im Laufe des 20. Jahrhunderts explodierte ihre Zahl jedoch geradezu, und parallel dazu wuchs ihr Einfluß auf die Gesellschaft: das heißt, ihre Werte, ihre Ideale begannen die Kultur schlechthin zu prägen. Man könnte, so gesehen, durchaus von einer „Verangestellttisierung“ der Gesellschaft sprechen, wenn man sich ausnahmsweise mit solch einem Wortmonster abfindet. An dieser prägenden Stellung vermochten nicht einmal jene enormen Unterschiede im Einkommen etwas zu ändern, welche es innerhalb der Angestellten gibt, wie zum Beispiel zwischen dem Top-Manager einer Supermarkt-Kette und der Kassierin in einer Filiale. Wie sich gezeigt hat, hatten die beiden aufgrund ihrer materiellen Stellung immer noch mehr gemeinsam, als sie trennte; und diese Stellung könnte vereinfachend als die eines Lohnempfängers aufgrund nicht-körperlicher Arbeit umschrieben werden. Im Übrigen mag es durchaus sein, daß eben diese dominierende Stellung der Angestellten zu dem Eindruck führte, der Klassenkampf sei in der modernen (oder „postmodernen“) Gesellschaft obsolet geworden. In gewissem Sinne stimmt das tatsächlich, wenn man unter Klassenkampf nur den historischen Konflikt zwischen Kapital und Proletariat versteht. Die „Verangestellttisierung“ trug wesentlich dazu bei, in diesem Konflikt einen „dritten Weg“ zu entwickeln und zu verfolgen. Auf der anderen Seite war und ist diese neue, von Angestellten geprägte Gesellschaftsform natürlich auch nicht frei von Konflikten; nur spielen sich diese nun innerhalb der dominierenden Schicht ab, also zwischen konkurrierenden Gruppen von Angestellten. Der englische Soziologe Harold Perkin spricht von zwei nebeneinander existierenden „Hierarchien“, nämlich jener Angestellten, die im Bereich der Privatwirtschaft arbeiten und Karriere machen wollen, und jener, die dasselbe im öffentlichen Sektor tun. Auf die unterschiedlichen Erfahrungen, Ansichten und Interessen sei - so Perkin - letztlich der heute wieder aktuelle Streit zwischen Wirtschaftsliberalismus und Sozialstaat zurückzuführen. Die Angehörigen der beiden Hierarchien kleideten diesen Streit zwar in die Sprache des Klassenkampfes aus dem 19. Jahrhundert, doch gehe es keineswegs um die klassischen Interessen von Kapital und Proletariat, sondern stets nur um jene von Angestellten.¹⁰

Inwieweit das zutrifft, mag dahingestellt bleiben. Tatsache ist jedenfalls: Spätestens in den sechziger Jahren war die Dominanz der „Angestellten“ unübersehbar geworden. Gleichzeitig waren die herkömmlichen Klassengegensätze weitgehend verschwunden. Selbst wenn es also nach wie vor arbeitsrechtliche und besoldungstechnische Unterschiede

¹⁰ Auch dazu, natürlich viel ausführlicher und fundierter: Harold Perkin. *The Rise of the Professional Society* (London: Routledge Paperback 1990); zum Konflikt zwischen den beiden Hierarchien insbes. S. 10ff. (als Einführung) sowie S. 483ff. Perkins Thesen vom *professionalism* untermauern meine These vom Vererbungsproblem, die ich allerdings aufgestellt habe, lange bevor ich Perkins Buch in die Hand bekam. Umgekehrt spielt das Vererbungsproblem in seiner Betrachtungsweise keine Rolle.

zwischen Angestellten und Arbeitern gab, so spielten sie, rein materiell betrachtet, kaum noch eine Rolle. Am allgemeinen Wohlstand nahmen jedenfalls beide Gruppen teil, und so überrascht es nicht, daß sich daraus auch eine Angleichung im Lebensstil ergab, in den Einstellungen zur Gesellschaft, zur Politik - im weitesten Sinne also: eine Angleichung in der Kultur. Von Kritikern ist diese „Nivellierung“ oft genug beklagt worden. Tatsächlich war die überwiegende Mehrheit der Bevölkerung insofern „gleich“, als es sich um Lohnempfänger handelte, die außerdem - keine Rede von „Verelendung“ - vielleicht bescheidenen, aber doch steigenden Wohlstand genossen. Hier mag - nebenbei bemerkt - ein Grund für den auffälligen „Trend nach unten“ der Jugendkultur liegen: bei der Sprache ebenso wie bei Kleidung und Benehmen war es eindeutig „in“, sich möglichst salopp zu geben, die Verhaltensvorschriften der „besseren“ Gesellschaft waren hingegen ebenso eindeutig „out“. Auch dieser egalitäre Zug der Jugendkultur ist dem Verfasser in lebhafter Erinnerung, da er ihn, aus „gutbürgerlichem Hause“ stammend, selbst mitmachte, und zwar völlig unreflektiert.

Wenn die überwiegende Mehrheit der Bevölkerung nun aus Lohnempfängern bestand, die einen gewissen Wohlstand genossen, dann ergab sich jedoch ein neues Problem: das der Vererbung. Es sei einmal unterstellt, daß eines der wichtigsten Ziele aller Eltern darin besteht, ihren Kindern etwas mitzugeben, ihnen den Weg ins Leben zu ebnen, vielleicht sogar sozialen Aufstieg zu gewährleisten, zumindest aber den Start zu erleichtern. In der traditionellen Gliederung der Gesellschaft, wie wir sie aus dem 19. Jahrhundert kennen, erschien dieses Problem ziemlich klar gelöst: der „Proletarier“ auf der untersten Stufe der Rangskala hatte nichts zu vererben, er hatte keine Perspektive, daher verschwendete er auch keinen Gedanken auf derlei Dinge; die Kinder reihten sich ihrerseits ins Proletariat ein, und damit fertig. Der „Bürger“, der Kapitalist, hatte so viel zu vererben, daß die Zukunft seiner Kinder von vorneherein gesichert erschien, gleichgültig, welchen Weg sie dann einschlugen; selbst wenn sie überhaupt nichts konnten und taten, reichte das Erbe immer noch aus, um ihr Leben zu bestreiten. Bauern konnten wenigstens dem ältesten Sohn ihre Landwirtschaft vererben, Kleinbürger - Handwerker, kleine Geschäftsleute - ihr Gewerbe. Was die Angestellten hingegen auszeichnete und vereinigte, das war ihr „Vererbungsproblem“: Was konnten sie für ihre Kinder tun, was konnten sie ihnen mitgeben? In dem Maße, wie die Angestellten zur gesellschaftlich dominierenden Schicht heranwachsen, wurde auch ihr Vererbungsproblem gesamtgesellschaftlich relevant. In den sechziger Jahren war das eindeutig der Fall. Allerdings betraf es jetzt keineswegs bloß die Angestellten im engeren Sinne: Den Wunsch, daß es die Kinder besser haben sollten, hegten - als Folge der „Verangestellttisierung“ - nunmehr auch die ehemaligen „Proletarier“, und selbst unter den Kapitalisten im traditionellen Sinne dürfte es zu diesem Zeitpunkt nur noch wenige gegeben haben, die ihren Kindern ein Leben als Privatiers hätten garantieren können.

Was konnten Eltern ihren Kindern demnach mitgeben? Die Antwort erscheint aus heutiger Sicht banal: Ausbildung. Eben dies erklärt die enorme Bedeutung des Bildungswesens, welche ihm erstmals in den 60er Jahren zukam und die ungebrochen bis heute anhält. Ob Fabrikarbeiter oder Rechtsanwalt, ob Bergbauer oder Top-Manager: was sie ihren Kindern für ihr zukünftiges Leben „vererben“ können, das ist letztlich nichts als eine möglichst gute Ausbildung. Ohne sie wären alle anderen Hilfen - Aufbau eines Geschäftes, Anhäufung von Besitz, ja sogar Macht und Beziehungen - letztlich nutzlos. Hier mag, zusammen mit den gestiegenen Anforderungen einer modernen Wirtschaft, ein wesentlicher Grund für jene „Bildungsexplosion“ der 60er Jahre liegen, die schon öfter beobachtet

worden ist. Doch hatte diese Explosion, wie so oft, auch unvorhergesehene Folgen: So wurden in Österreich Anfang der 60er Jahre im ländlichen Raum sogenannte Hauptschulen eingerichtet, welche auf der Sekundarstufe I (für das Alter von 10 bis 14 Jahren) die bis dahin vorherrschenden achtklassigen Volksschulen ersetzten. Die Hauptschulen boten mittels Unterricht durch spezialisierte Fachlehrer eine wesentlich bessere Ausbildung. In weiterer Folge wurden auf der Sekundarstufe II (15 bis 19 Jahre) die bisherigen „Lehrerbildungsanstalten“ in vollwertige „Oberstufengymnasien“ umgewandelt, gleichzeitig erfolgte, ebenfalls auf der Sekundarstufe II, der Ausbau und die Aufwertung des berufsbildenden Schulwesens (auch dort ist der Abschluß mit Reifeprüfung möglich). Damit eröffnete sich - neben dem traditionellen Gymnasium - ein neuer Weg zur Reifeprüfung und zum Studium, und zwar für breite Bevölkerungsschichten, vor allem in ländlichen Gebieten, die bisher an derlei nicht einmal zu denken gewagt hatten. Gegen Ende der 60er Jahre verließen die ersten Maturanten die neuen Oberstufengymnasien, und etliche von ihnen gingen an die Universität, wo sie mit jenen Sprößlingen der städtischen Ober- und Mittelschicht zusammentrafen, denen die höhere Bildung gleichsam in die Wiege gelegt worden war. Es spricht für das beschriebene Schulsystem in Österreich, daß ein Unterschied in Ausbildung und Können praktisch nicht festgestellt werden konnte. Was auffiel, das war hingegen der Unterschied in der Einstellung, in der Arbeitshaltung. Da hatten die „Neuen“ den snobistischen Städtern sehr viel voraus. Umgekehrt eröffnete sich letzteren eine unbekannte Welt: die Welt der „Aufsteiger“. Der Verfasser erinnert sich an eine Kollegin, die nicht ohne Stolz bekannte, sie sei das allererste Mädchen aus ihrem Dorf, das je an die Universität gegangen war! Insgesamt dürften es vorwiegend solche Aufsteiger aus dem ländlichen Raum gewesen sein, die mit ihrem Ansturm auf höhere Schulen und Universitäten von der „Bildungsexplosion“ am meisten profitierten, gleichzeitig machten sie sozusagen ihr menschliches Potential aus. Jedenfalls stellten sie im Kollegenkreis des Verfassers die überwiegende Mehrheit dar, während Kollegen, welche so wie er aus einem städtischen Gymnasium kamen, beinahe schon Seltenheitswert besaßen.

Die „Bildungsexplosion“ schuf somit ein Förderband für den sozialen Aufstieg, und zwar in bisher unbekannter Qualität und - vor allem - Quantität. Bildung war von nun an tatsächlich allgemein in dem Sinne, daß praktisch alle, die das wollten, sie in Anspruch nehmen konnten. Selbstverständlich stellte der gestiegene Wohlstand eine zusätzliche Voraussetzung dar, da er es Eltern finanziell ermöglichte, ihre Kinder auf die Schule sowie auf die Universität zu schicken und sie währenddessen zu erhalten; der kostenlose Zugang zur Bildung samt staatlicher Unterstützung in Form von Stipendien und Beihilfen tat ein Übriges. Nur am Rande sei daran erinnert, daß die „Verschulung“ der Jugend, und das bis in die „Twens“, ihrerseits dazu beitrug, die Jugendlichen als eigenständige soziale Gruppe samt spezifischer Kultur zu konstituieren. Entscheidend ist in diesem Zusammenhang etwas anderes: die revolutionierende Wirkung, welche sich für die Gesellschaft aus dem Bildungssystem als breitem Förderband für den sozialen Aufstieg ergab. Die Gesellschaft vor den 60er Jahren war nicht dieselbe wie danach: die Durchmischung, die soziale Mobilität hatte begonnen. Fortan konnte kaum noch, so wie früher, mit hoher Wahrscheinlichkeit vom Beruf eines Menschen auf seine Herkunft geschlossen werden; insbesondere die Dominanz des städtischen Bildungsbürgertums mit seinen geschlossenen Zirkeln existierte nur noch in Restbeständen. Das Ergebnis dieser Entwicklung dürfte bekannt sein: es ist die Gesellschaft, in der wir leben; die Gesellschaft also, in der herkömmliche Klassen- und Standesunterschiede so obsolet wirken, in der es vielmehr jenes mehr oder weniger ungezwungene Nebeneinander von Berufen und Schichten gibt, von hohen und niederen

Einkommen, von verschiedenen „Szenen“ und Lebensstilen, welches gerne als „post-modern“ beschrieben wird.¹¹

Es versteht sich von selbst, daß viele der hier angedeuteten Entwicklungen damals, in den 60er Jahren, lediglich eingeleitet wurden; zur Entfaltung kamen sie erst später, ab den 70er Jahren. Heute ist die - damals so heiß diskutierte - Chancengleichheit mehr oder weniger selbstverständlich geworden; nach wie vor spielt allerdings das Schulsystem eine Schlüsselrolle bei ihrer Verwirklichung bzw. ihrer Wahrung. In dem Sinne, daß nun praktisch jeder und jede, unabhängig von sozialer oder regionaler Herkunft, zumindest theoretisch die Möglichkeit zum sozialen Aufstieg hat, kann man die Wohlstandsgesellschaft tatsächlich als egalitär bezeichnen - und zwar nicht zuletzt deshalb, weil ihr diese Form der Gleichheit, nämlich die Chancengleichheit, keineswegs aufgezwungen wurde, sondern im Gegenteil ganz in ihrem Sinne liegt: die Verwirklichung eines zentralen Anliegens. Offensichtlich geht das alles aber auf Weichenstellungen zurück, die bereits in den berühmten 60ern erfolgten. Das, so scheint es, war das eigentlich Sensationelle, vielleicht sogar das Revolutionäre an diesen Jahren, und nicht so sehr jene spektakulären Ereignisse, welche üblicherweise im Vordergrund stehen.

V

Nun soll hier keineswegs der Eindruck erweckt werden, die Wohlstandsgesellschaft sei revolutionär im klassischen Sinne. Wie schon gesagt, verliefen die sozialen Umwälzungen eher undramatisch, ganz gewiß ohne größere politische Turbulenzen oder gar Ausbrüche von Gewalt. Darüber hinaus blieben die Eigentumsverhältnisse grundsätzlich unangetastet. Deshalb wird auch niemand behaupten wollen, unsere Gesellschaft sei „sozialistisch“ in einem engeren Sinne. Eher trifft schon das Gegenteil zu: Vieles weist darauf hin, daß die Reichen während der letzten 50 Jahre reicher geworden sind, nicht etwa ärmer, daß sich der Abstand zwischen den größten und den kleinen Einkommen vergrößert hat. Dennoch - und darum soll es hier gehen - herrschte in der Wohlstandsgesellschaft weitgehend sozialer Frieden; das Problem der Gleichheit, obwohl unzweifelhaft vorhanden, stellte sich kaum, es war in der politischen Auseinandersetzung nicht akut.¹²

Das ist vielleicht eines der erstaunlichsten Resultate des allgemeinen Wohlstands, wenn man bedenkt, wie gravierend und bedrückend dieses Problem in früheren Zeiten erschien, vor allem aber wie schwer zu lösen. Offenbar war die Gleichheit als solche für die Masse der Bevölkerung keineswegs ein brennendes Anliegen. Das mag zum einen daran gelegen haben, daß durch den allgemeinen Wohlstand die Bedeutung von Reichtum sank, zumindest psychologisch. Leben sehr viele in ärmlichen Verhältnissen, so sticht Reichtum naturgemäß umso auffälliger hervor; der Reichtum räumt dann Möglichkeiten ein, die anderen prinzipiell verschlossen bleiben: Befreiung von harter Arbeit zum Beispiel, Muße, die Verfolgung kultureller Interessen, Reisen und vieles mehr. Der Unterschied zwischen den Reichen und den anderen, so könnte man sagen, ist unter solchen

¹¹ Vgl. dazu u.a. Gerhard Schulze. Die Erlebnisgesellschaft: Kultursoziologie der Gegenwart (Frankfurt: Campus Verlag 1992). Bezeichnenderweise besteht ungefähr die Hälfte von Schulzes Arbeit vorerst einmal in der Suche nach passenden Kategorien zur Beschreibung dieser neuen Gesellschaftsstruktur.

¹² Das ist bereits in den 50er Jahren dem bekannten Wirtschaftswissenschaftler John Kenneth Galbraith aufgefallen: John Kenneth Galbraith. The Affluent Society (London: Penguin Books 1991), im Besonderen das Kapitel über „Inequality“ S. 67ff.

Umständen qualitativer Natur. Steigt hingegen der allgemeine Wohlstand, dann verwandelt sich dieser Unterschied offenbar in einen rein quantitativen: Zweifellos hat der Reiche nach wie vor unendlich mehr Geld und Besitz als die Masse der Bevölkerung; doch muß sich diese nun nicht mehr um ihre Möglichkeiten betrogen fühlen - zumindest nicht um jene, an denen ihr wirklich liegt. Die Wohlstandsgesellschaft brachte auch für den Normalsterblichen eine Erleichterung der Arbeitsbedingungen, insbesondere eine Verkürzung des Arbeitstages und der Arbeitswoche, somit Freizeit, Muße und Entspannung; es stand genügend Einkommen zur Verfügung, um diese neu gewonnene Freizeit nach dem jeweils eigenen Interesse zu nützen; und Mobilität wurde, wie wir alle wissen, zum Allgemeingut. Dementsprechend mochten ein kleiner Otto Normalverbraucher und seine Frau bereits in den späten 50er Jahren - soeben mit ihrem VW-Käfer angereist - auf den Hafen von Monaco hinunterschauen, auf all die eleganten weißen Jachten, die da vor Anker lagen. Wie würden die beiden angesichts solchen Reichtums wohl reagieren?

Mit Neid normalerweise bestimmt nicht - da hatten sich jene getäuscht, die darin einen Hauptantrieb für soziale Bewegungen sahen: keine Spur von einer „Neidgenossenschaft“. Die erste Reaktion unserer Urlaubsreisenden mochte vielmehr Staunen gewesen sein: denn sooft sie zuvor solche Jachten in Illustrierten oder Filmen gesehen hatten, die Wirklichkeit ist doch stets überwältigend. Und das dürfte bereits die zweite Reaktion ausgelöst haben: Freude, wahrscheinlich auch ein bißchen Stolz, überhaupt in der Lage zu sein, mit eigenen Augen zu sehen. Unsere beiden Normalverbraucher zeigten da übrigens mehr historisches Bewußtsein als so mancher harsche Sozialkritiker mit wesentlich mehr Bildung: Sie wußten - oder fühlten wenigstens -, wie das alles keineswegs selbstverständlich war, ihr Auto ebensowenig wie ihre Reise. So erschien ihnen ihr - im Vergleich zu den Jachtbesitzern äußerst bescheidener - Wohlstand denn auch viel wichtiger und handgreiflicher als der enorme Unterschied zu jenen. In der Regel, so dürfen wir annehmen, verspürten sie, die Normalverbraucher, nicht einmal den Wunsch, irgendwann selbst solchen Reichtum zu erlangen; ihre Ziele und Wünsche blieben ebenfalls bescheiden. Entscheidend mochte, im Hinblick auf die Gleichheit, höchstens sein, daß der große Reichtum einiger weniger sie nicht daran hinderte, ihren bescheidenen Wohlstand zu erhalten oder ihre bescheidenen Ziele zu verfolgen.

Wer diese, die bestehende Gesellschaft verteidigt, sagte vor nicht allzu langer Zeit ein widerspenstiger Schriftsteller-Kollege, der verteidigt auch die Geldsäcke! Er bekam zunächst keine Antwort. Wer wollte sich auch offen auf die Seite dieser „Geldsäcke“ stellen, noch dazu wenn er Exemplare der Spezies selbst kennt, ihre satte Selbstzufriedenheit, ihre Herablassung - und ihre zwar diskrete, dennoch unbezweifelbare Macht? Und doch irrte der Kollege wie so viele andere radikale Gesellschaftskritiker vor ihm: die Existenz noch so vieler „Geldsäcke“ stellt keinen ausreichenden Grund dar, die bestehende Gesellschaft in Bausch und Bogen abzulehnen, solange sie sich unter anderem dadurch auszeichnet, daß sie allgemeinen Wohlstand im Auge hat und - zumindest im Großen und Ganzen - auch schafft. Die Reichen mögen ruhig reich sein, sie mögen sogar noch reicher werden, solange der kleine Mann und die kleine Frau anständig leben können. Sofern das einigermaßen funktioniert, gibt es keinen stichhältigen Grund, eine solche Gesellschaft nicht zu verteidigen.

Im Laufe der Zeit und mit steigendem Wohlstand verlor der Reichtum indes weiter an psychologischer Bedeutung. Wenn man eine seiner Funktionen darin erblickt, daß er seinen Inhaber von der Masse abhebt, daß er also unter anderem der sozialen Distinktion dient, dann ist es leicht einzusehen, wie steigender Wohlstand im allgemeinen diese Funk-

tion unterhöhlt. Früher, so wird uns berichtet, erkannte man Reiche schon von weitem: dafür sorgte alleine schon die Kleidung, darüber hinaus waren sie aufgrund von Ernährung und Lebensführung größer und besser gebaut. Wie man inzwischen herausgefunden hat, sorgte die bessere Ernährung in der Jugend auch für einen Intelligenzvorsprung. Heute kann von derart eindeutigen Distinktionsmerkmalen wohl kaum noch die Rede sein. Was andere Statussymbole betrifft, so ist nie abzusehen, wann sich jedermann und jederfrau selbige leisten könnten, soferne er oder sie das wollten. Distinktion ist folglich eine Frage des Stils geworden, des „life styles“, nicht ausschließlich des Geldes, obwohl es natürlich weiterhin eine Rolle spielt. Das gilt für die Kleidung ebenso wie für Transportmittel, Ernährung, Freizeitgestaltung, letztere inklusive der Urlaubsreise. Wenn schon die Karibik oder Bali als Destinationen für den Massentourismus angeboten werden, dann mag sich der Reiche zwar noch immer exklusive Urlaubsorte aussuchen, doch muß er sich fragen, worin die soziale Distinktion der Kaiman-Inseln gegenüber der Dominikanischen Republik liegen soll. Der Unterschied ist, wie schon gesagt, eher gradueller Art. Abgesehen davon, droht überall und jederzeit die Gefahr, daß Distinktionsmerkmale in allgemeinen Gebrauch kommen, der Nobelschlitten ebenso wie der exklusive Urlaub: *plebs ante portas*. Wir kennen die einschlägigen snobistischen Klagen der „besseren Gesellschaft“ zur Genüge (bzw. jener, die sich selbst dafür halten).

Das verweist auf ein weiteres Merkmal der Wohlstandsgesellschaft: ihr demokratisches Selbstverständnis. In Ländern mit langer, ungebrochener demokratischer Tradition mag der Zusammenhang nicht so ins Auge stechen wie in Deutschland oder in Österreich, wo die Prinzipien der Demokratie vor 1945 kaum als allgemein anerkannt und gefestigt gelten konnten. In den 50 Jahren seit Ende des Zweiten Weltkrieges waren sie das sehr wohl. Beide Staaten präsentierten sich in diesem Zeitraum als stabile Demokratien, es herrschte ein breiter Konsens in Bezug auf diese Regierungsform, und andere Regierungsformen standen nicht ernstlich zur Debatte - angesichts der Geschichte besagter Länder eine weitere erstaunliche und überraschende Entwicklung. Daß sie ihrerseits mit dem allgemeinen Wohlstand zusammenhängt, wird zwar selten ausdrücklich betont, gilt aber weithin als selbstverständlich; so sehr, daß etwa Vollbeschäftigung und sozialer Frieden immer wieder als demokratiepolitische Zielsetzungen angesprochen werden. Im Bewußtsein der Menschen hat sich dieser Zusammenhang als vereinfachte Formel eingepreßt: *Demokratie = allgemeiner Wohlstand*. Auf den ersten Blick mag das als Irrtum erscheinen, indem nämlich aus der zeitlichen Parallelität auf eine Kausalität geschlossen wird, welche in dieser Form nicht notwendigerweise gegeben sein muß. Allerdings trifft die Formel insofern zu, als allgemeiner Wohlstand schwerlich ohne demokratische Verfassung vorstellbar wäre, zumindest wenn man sich an historischen Erfahrungen orientiert. Nur in der Demokratie hat die große Masse der Bevölkerung politisches Gewicht und somit ein - wenngleich indirektes, unartikuliertes - Mitspracherecht; oder, anders ausgedrückt, nur in der Demokratie müssen die Machthabenden, um an der Macht zu bleiben, den Wünschen der Bevölkerung entgegenkommen.

Dieses materiell orientierte Demokratieverständnis hat natürlich wenig mit dem gemein, was aus historischer oder philosophischer Sicht unter Demokratie verstanden wird, und daher sind seit 1945 niemals die Klagen verstummt, es mangle in den westlich-demokratischen Ländern, und wiederum besonders in Deutschland und Österreich, eigentlich an Demokratie. Es ist bezeichnend, daß der Vorwurf von links genauso kommt wie von rechts. Wir haben bereits erwähnt, wie abwertend der österreichische Rechtspopulist Jörg Haider von der Demokratie spricht, und nicht umsonst wurde ihm auf einem Symposium

im Jahre 1995 vorgeworfen, er verwende das Wort Demokratie stets nur unter Anführungszeichen; just auf diesem Symposium meldete sich kurz darauf jedoch eine Dame zu Wort, allem Anschein nach eine stramme Vergangenheitsbewältigerin und somit eher links anzusiedeln, und sie tat eben dies: Ein System, meinte sie, das sich überwiegend nur auf staatliche Institutionalisierung, Festschreibung von Gesetzen, Pressefreiheit und Wahlen beschränke, verdiene noch lange nicht die Bezeichnung „Demokratie“ (mit Anführungszeichen).

Wir brauchen uns hier gar nicht mit dem auseinanderzusetzen, was Rechts und Links nun unter ihrer eigentlichen, wirklichen Demokratie verstehen - im Grunde haben wir es mit einem weiteren Streit unter Eliten zu tun. Zu fragen wäre höchstens, ob der Streit dieses Mal noch als Kräuseln an der Oberfläche der Wohlstandsgesellschaft wahrzunehmen ist, oder ob er überhaupt keine Spur mehr hinterläßt. Aus der Sicht dieser Gesellschaft zählt das Ergebnis, und das war in den letzten 50 Jahren positiv. Warum sollte das nicht genügen? Immerhin ist eines zu bedenken: Für den durchschnittlichen Menschen stellt zwar der Wohlstand oder, etwas weiter gefaßt, seine Lebensqualität einen primären, also einen konkret erlebten und somit unbestreitbaren Wert dar, nicht aber abstrakte Begriffe wie Demokratie oder Freiheit. Das wird gerne übersehen, denn für jene, die über derlei Dinge nachdenken, reden und schreiben, verhält sich das naturgemäß anders. Für jeden, der sich politisch betätigt, der öffentlich seine Meinung kundtut, der an Schulen oder Universitäten lehrt, stellen Freiheit und Demokratie klarerweise primäre Werte dar, von denen sein berufliches Fortkommen, in letzter Konsequenz sogar seine körperliche Sicherheit abhängen. Die überwiegende Mehrzahl der Bürger würde von Einschränkungen der Meinungs- und Pressefreiheit hingegen kaum direkt berührt. Das wäre höchstens der Fall, wenn Überwachung und Bespitzelung in einem diktatorischen Staat solche Ausmaße annähmen, daß sich der einfache Bürger sogar in seinem unauffälligen Leben nicht mehr wohl und sicher fühlen könnte. Dergleichen tritt, wie die Erfahrung lehrt, in der Praxis jedoch selten mit derartiger Wucht und Konsequenz ein, ungeachtet aller alptraumhaften Utopien von Schriftstellern. Vor die Wahl zwischen Wohlstand und Demokratie gestellt, wird man deshalb damit rechnen müssen, daß sich eine Mehrheit für den Wohlstand entscheidet und die Demokratie eher leichtfertig opfert. Aus der Sicht dieser Mehrheit wäre das auch durchaus vernünftig. Daß solche Überlegungen alles andere als müßige Spekulation sind, belegt die zunehmende Bürokratisierung, ebenfalls ein Phänomen der vergangenen Dekaden. Üblicherweise wird sie dem sozialistischen Streben nach Gleichheit angelastet, welches eben zwangsläufig auf Kosten der Freiheit gehe. Wenn jedoch auf der einen Seite immer mehr Menschen auf immer engerem Raum zusammenleben müssen - man denke bloß an städtische Ballungsräume -, auf der anderen Seite immer mehr Wohlstand bewahrt und verteidigt werden soll - samt allem was dazu gehört: Mobilität, Freizeitaktivität -, dann bedarf es gar keines bösen Sozialismus, um die Notwendigkeit verstärkter und ständig zunehmender Regulierung anzuerkennen. Aus der luftigen Warte hehrer Prinzipien betrachtet, handelt es sich tatsächlich um eine Aufgabe der Freiheit zugunsten des allgemeinen Wohlstandes, um den „Weg in die Knechtschaft“. Gemessen an der alltäglichen Erfahrung durchschnittlicher Menschen erscheinen solche Diagnosen indes reichlich überzogen, weltfremd, um nicht zu sagen polemisch. Es mag sein, daß die Bürokratisierung gewisse Initiativen erstickt und unruhige Geister behindert; im Großen und Ganzen scheint es in den letzten Jahrzehnten jedoch erstaunlich gut gelungen zu sein, beides unter einen Hut zu bringen: den allgemeinen Wohlstand und ein ebenso allgemeines Gefühl der Freiheit. Womit nicht gesagt sei, dieses Verhältnis stelle sich grundsätzlich

unproblematisch dar. Jene Mehrheit, die angesichts schwindenden Wohlstandes leichtherzig auf Demokratie verzichtet, könnte früher oder später entdecken, daß sie damit auch auf ihren Wohlstand verzichtet hat; denn selbst wenn eine Diktatur zunächst verspricht, „benevolent“, also wohlmeinend zu sein, und wenn sie ursprünglich eben deshalb antritt, um den Wohlstand der Mehrheit zu sichern, so gibt es doch nicht die geringste Garantie, daß sie dieses Versprechen auch einlöst. Demokratie und Freiheit mögen demnach nur sekundäre Werte sein, für viele Menschen also nur indirekt von Bedeutung - Werte bleiben sie doch.

In diesem Zusammenhang sei an eine weitere Gleichsetzung erinnert, an die wir uns ebenfalls schon bis zur Selbstverständlichkeit gewöhnt haben: *Wohlstand = Frieden*. Wir haben bereits gesehen, wie es zu dieser Formel kam: aufgrund der bitteren Erfahrungen aus der Zeit vor 1945. In weiterer Folge wurde sie auf praktisch jeden bewaffneten Konflikt angewendet, ja sogar auf den Weltfrieden insgesamt. Unbestreitbar ist, daß soziale Spannungen eine wichtige Ursache für den Erfolg kriegerischer Ideologien, insbesondere für Faschismus und Nationalsozialismus darstellten; unbestreitbar ist weiters, daß - wie schon angedeutet - in der Ära der Wohlstandsgesellschaft nationale Konflikte bei weitem nicht mehr dieselbe Brisanz aufwiesen wie früher, und daß die Neigung, Krieg zu führen, praktisch gänzlich verschwand. Im Besonderen galt das für jenen Teil Europas, der mit Wohlstand gesegnet war: Hier kam es lediglich zu einem einzigen bewaffneten Konflikt, nämlich jenem in Nordirland. Die USA waren hingegen mehrfach in kriegerische Auseinandersetzungen verwickelt, am drastischsten wohl in Korea (1950-1953) und in Vietnam (1964-1973). Gerade während des letztgenannten militärischen Engagements zeigte sich jedoch, wie schwierig es geworden war, ein solches Unternehmen gegenüber der Bevölkerung zu vertreten bzw. ihre Mitwirkung zu gewinnen. Ähnliche Erfahrungen hatten die ehemaligen Kolonialmächte Frankreich und Großbritannien schon früher gemacht, was mit ein Grund gewesen sein mochte für die erstaunlich rasche Entkolonialisierung in den 50er und 60er Jahren.

Die Gleichung *Wohlstand = Frieden* hat demnach sehr wohl ihre Berechtigung, und das nicht nur aus empirischer Sicht. Wir gehen, zumeist unbewußt, von der Annahme aus, wonach ein Mensch, der mit Wohlstand ausgestattet ist, viel weniger dazu bereit sein wird, diesen aufzugeben, indem er zum Militär eingezogen wird, oder aufs Spiel zu setzen, was in einem Krieg ja unweigerlich der Fall wäre. So ein Mensch hätte, kurz gesagt, mehr zu verlieren als zu gewinnen. Ein voller Bauch, sagt ein lateinisches Sprichwort, studiert nicht gerne; die Wohlstandsgesellschaft setzt darauf, daß er noch viel weniger gerne in den Krieg zieht. Wie es scheint, gilt diese Ansicht außerdem als besonders weise und reif, der Weisheit letzter Schluß sozusagen: „Krieg ist sinnlos“, lautet daher eine häufig wiederholte Formel, und schon in der spannungsgeladenen Atmosphäre vor Ausbruch des Golfkrieges zur Befreiung von Kuwait (1991) hieß es ebenso formelhaft: Daß so etwas heute noch möglich ist! Angesichts der schrecklichen Ereignisse nach dem Zerfall Jugoslawiens kleideten sich Entsetzen und Unverständnis oft in ähnliche Worte. Dem liegt offenbar die - vielleicht unbewußte - Annahme zugrunde, wir, das heißt die Länder der Ersten Welt, hätten die kriegerische Ära der Menschheit dank besserer Einsicht und überlegener Vernunft ein- für allemal hinter uns gelassen, seien ihr gleichsam entwachsen.

Es wäre leicht, derlei als Illusion abzutun. Ebenso erscheint es fraglich, ob wirklich alle Kriege primär durch Mangel an Wohlstand bzw. ein drastisches Wohlstandsgefälle zwischen den Parteien hinlänglich erklärt werden können. Doch das ändert nichts an der Leistung der Wohlstandsgesellschaft, solche Ansichten hervorzubringen und - mehr noch - sie im Bewußtsein so zahlreicher Menschen zu verankern. Selbst wenn der Standardsatz

„Krieg ist sinnlos“ in dieser kategorischen Form nicht zutrifft, so ist er immer noch weit besser und begrüßenswerter als andere Sätze, die früher genauso selbstverständlich erschienen: „dulce et decorum est pro patria mori“, zum Beispiel. Und selbst wenn allgemeiner Wohlstand nicht immer und nicht unbedingt Krieg verhindert - am Versuch, solcherart Frieden zu stiften und zu sichern, kann schwerlich etwas auszusetzen sein, da er zumindest bedeutet, daß mehr Menschen in den Genuß von mehr Wohlstand kommen sollen. So gesehen, erscheint es auch müßig darüber zu streiten, ob die friedliche Entwicklung Westeuropas nach 1945 wirklich auf den Wohlstand zurückzuführen sei, oder ob da nicht eigentlich andere Ursachen am Werk gewesen seien - der Ost-West-Konflikt zum Beispiel. Tatsache bleibt, daß wir mit der Formel *Wohlstand = Frieden* recht gut gefahren sind, gleichgültig, ob es sich um einen kausalen Zusammenhang handelt oder wieder nur um eine zeitliche Parallelität. Da in diesem Falle die Medizin selbst schon ein *bonum* ist, da also keineswegs der Teufel mit Beelzebub ausgetrieben werden soll, vielmehr Gutes mittels Gutem angestrebt wird, spricht nichts dagegen, auch weiterhin den Versuch zu wagen: Frieden durch Wohlstand.

VI

Inzwischen dürfte bereits deutlich geworden sein, daß die Wohlstandsgesellschaft hier unter einem historischen Blickwinkel betrachtet wird, als etwas Vergangenes, und das heißt zugleich: unter dem Blickwinkel ihrer Vergänglichkeit. Auf den ersten Blick mag diese Sichtweise ebenso überraschend wirken wie die Auffassung, ihr Beginn liege bereits im Jahre 1945. Wie sich gezeigt hat, erfolgten die entscheidenden Weichenstellungen tatsächlich unmittelbar nach dem Krieg, zu einer Zeit, als von allgemeinem Wohlstand noch keine Rede sein konnte, nicht einmal bei einer Siegermacht wie Großbritannien. Analog dazu, so müssen wir annehmen, kann das Ende der Wohlstandsgesellschaft kommen, ohne daß es sich sofort durch drastische Änderungen in den Einkommens- und Besitzverhältnissen, in der sozialen Lage und der Lebensqualität großer Bevölkerungsteile ankündigen muß.

Wir haben schon einmal den Historiker Eric Hobsbawm erwähnt, der - als einer der wenigen - die Wohlstandsgesellschaft als ernstzunehmendes geschichtliches Phänomen erkannt und behandelt hat. Er spricht in diesem Zusammenhang von einem „Goldenen Zeitalter“. Nur nebenbei sei bemerkt, daß der Ausdruck inzwischen auch in Zeitungskommentaren auftaucht, zumindest in der englischsprachigen Welt. Das weist einerseits darauf hin, wie treffend Hobsbawms Beobachtung ist, und wie fruchtbar der Boden war, auf den sie deshalb fiel. Andererseits wird man nicht fehlgehen, darin ein erstes Indiz für das nahende oder gar schon eingetretene Ende dieses Zeitalters zu erblicken, denn solche Periodisierungen werden uns in der Regel erst rückblickend bewußt. Ganz besonders scheint das leider für gute Zeiten zu gelten. „Good times never seem so good“, heißt es - zumindest nicht, solange sie andauern. Erst danach erkennen wir das Gute, aber dann bleibt nur noch nostalgisch-verklärende Erinnerung.

Hobsbawm läßt sein Goldenes Zeitalter indes bereits 1973 enden. Was sich in seiner Geschichtsbetrachtung daran anschließt, nennt er das „Zeitalter der Krise“. Eingeleitet wurde es ihm zufolge durch den Zusammenbruch des relativ stabilen internationalen Finanz- und Währungssystems, wie es 1944 im Abkommen von Bretton Woods geschaffen worden war. Als Folge dieses Zusammenbruchs und der darauffolgenden Turbulenzen sei

das Problem der Dritten Welt erst wirklich akut geworden. Zuvor, besonders während der 60er Jahre, habe es laut Hobsbawm nämlich auch dort Anzeichen des Fortschritts und der Hoffnung gegeben. Ab 1973 verkehrte sich dieser Trend jedoch in sein Gegenteil, und seither wollen die Katastrophenmeldungen aus diesen Teilen der Welt nicht mehr abreißen.¹³ Nach Beispielen für solche Katastrophen brauchen wir nicht lange zu suchen: An die erschreckenden Bilder von Hungerkatastrophen, Flüchtlingselend und städtischen Slums haben wir uns, als Konsumenten der abendlichen TV-Nachrichten, nachgerade gewöhnt.

Allerdings markiert das Jahr 1973 durchaus auch eine Zäsur in der Entwicklung der Wohlstandsgesellschaft selbst: In diesem Jahr verhängten die arabischen OPEC-Länder anlässlich des Yom-Kippur-Krieges ihren Erdöl-Boykott. Das hatte mehrere, zum Teil unvorhersehbare Folgen. In erster Linie schoß der Petroleum-Preis in die Höhe. Damit verteuerte sich plötzlich jener Energieträger drastisch, auf den die Wohlstandsgesellschaften bisher beinahe ausschließlich, reichlich selbstverständlich und eher verschwenderisch gebaut hatten. Die erwähnten finanziellen Turbulenzen waren eine direkte Folge. In den Wohlstandsgesellschaften machte sich Krisenstimmung breit, das Schreckgespenst von Weltwirtschaftskrise und Massenarbeitslosigkeit ging um. Damit nicht genug, führte die Krise den Menschen sehr eindrucksvoll vor Augen, auf welchem unsicherem Fundament ihr Wohlstand ruhte: die Bilder leerer Autobahnen sind vielleicht noch in Erinnerung, die plötzlich als sonntägliche Promenade dienten oder als überdimensionierte Rollschuhbahn für Kinder - ein Sekundenbild einer drohenden Zukunft, wie es damals schien, ein utopischer Schnappschuß. In Österreich mußten sich die Autofahrer einen autofreien Tag auferlegen (außer jene, die es sich nach landesüblichem Brauch richten konnten). Technische Zivilisation, Industrie, Wohlstand: das alles erschien plötzlich auf Sand gebaut, sogar wortwörtlich: auf dem Sand jener Wüsten nämlich, aus welchen das Öl kam.

Und dieses Öl war selbst unter den günstigsten Bedingungen nicht für alle Zeit zu haben: die Vorräte sind endlich, so groß sie auch sein mögen und so viele unentdeckte Vorkommen es noch geben mag. Das Schlagwort von den „nicht erneuerbaren Energieträgern“ wurde geboren. An sich war diese Erkenntnis weder neu, noch bestand ein ursächlicher Zusammenhang mit dem Boykott. Trotzdem war es die Erdölkrise des Jahres 1973, welche das Bewußtsein für die Problematik überhaupt erst weckte. Nicht umsonst avancierte in eben diesem Jahr das Buch über die „Grenzen des Wachstums“ zum Bestseller, sein Titel zum Schlagwort.¹⁴ Ohne Zweifel ging so tatsächlich eine Ära zu Ende, auch in den entwickelten Ländern der „westlichen“ Welt: die Ära des ungebrochenen Fortschrittsglaubens. Wir haben bereits gesehen, wie stark dieser Glaube in den 60er Jahren noch gewesen war. Umso erschütternder mußte nun sein abruptes Ende wirken, gerade auf junge Menschen. Ganz nebenbei erledigte sich damit auch der intellektuelle Neo-Kommunismus der Studentenrevolte, da er womöglich noch stärker auf allgemeinen Reichtum durch Industrialisierung gesetzt hatte: die „Entfesselung der Produktionskräfte“. Wenn jedoch dem Wachstum eherne Grenzen gezogen waren, dann galten sie nicht nur für die bürgerlich-technokratische Zukunftsvision, sondern ebenso für die kommunistische Utopie.

Auf jeden Fall war es mehr als nur Zufall, daß just zu dieser Zeit die Farbe Grün im politischen Spektrum auftauchte. Streng kausal hatte das wieder nichts mit der Krise zu tun

¹³ Age of Extremes (s. Anmerkung 6), S. 403ff.

¹⁴ Dennis Meadows et. al. Die Grenzen des Wachstums (Reinbek: rororo 6825, 1973). Die deutsche Originalausgabe erschien bereits 1972.

- eher im Gegenteil: Umweltschutz, so möchte man meinen, ist vor allem dann gefragt und finanziell realisierbar, wenn Konjunktur herrscht, wenn alle Schornsteine qualmen und Millionen Auspuffe stinken. Tatsächlich drangen jedoch Umweltthemen genau damals, anlässlich der Energiekrise, zum ersten Mal ins Bewußtsein der breiten Öffentlichkeit. Die Grenzen des Wachstums verschmolzen mit den Grenzen der Belastbarkeit unseres Öko-Systems auf dem Planet Erde. Selbstverständlich spielte dabei das Engagement von Intellektuellen eine Rolle, die rasch vom zukunftsorientierten Leninismus-Maoismus zum eher pessimistischen Grün-Denken umschwenkten (mehr als nur ein Ex-Studentenrevolutionär avancierte später zum angesehenen Grün-Politiker). Doch das allein hätte schwerlich genügt, es wäre wiederum nur ein Kräuseln an der Oberfläche geblieben. Tatsächlich hat sich das Denken in allen Wohlstandsgesellschaften - und nicht nur dort, wo Grün-Parteien zählbare Wahlerfolge erzielten - seit den 70er Jahren markant geändert. Die Erdöl-Krise ging vorüber, das Krisenbewußtsein blieb: Heute wird es vom Ozonloch ebenso genährt wie vom Treibhauseffekt, vom Bevölkerungswachstum, von drohender Wasserknappheit bis hin zur Gefahr neuer Seuchen und der Angst vor neuen Technologien. Ja, wir sind krisenbewußt geworden, so sehr, daß die allabendlichen TV-Nachrichten zur täglichen Bußübung werden. Wir befinden uns in der Defensive. Das einzige, was wir uns vielleicht noch tröstend selbst zuflüstern können, mag die - ohne Zweifel treffende - Beobachtung sein, daß die Krise zum medialen Geschäft geworden ist, daß das Genre des Katastrophenszenarios Erfolg, Ruhm und Geld verspricht, daß die Kassandra Hochkonjunktur haben. An den grundlegenden Tatsachen ändert das freilich nichts.

Trotzdem erscheint es fraglich, ob für die Wohlstandsgesellschaft bereits 1973 das Ende gekommen war. Immerhin: nicht nur die Erdöl-Krise ging vorüber, auch ihre wirtschaftlichen und sozialen Folgen wurden bewältigt - bravourös, könnte man sogar sagen. Wahrscheinlich hat sich kaum eine wirtschaftspolitische Theorie je so in der Praxis bewährt wie der Keynesianismus im Laufe der 70er Jahre: durch *deficit spending* gelang es, die Wirtschaftskrise zu durchtauchen, weder Produktionsrückgang noch Arbeitslosigkeit nahmen drastische Formen an, und sie erwiesen sich keineswegs als hartnäckig.¹⁵ Am hohen Niveau des allgemeinen Wohlstandes änderte sich kaum etwas - im Gegenteil: Er dürfte bereits in den 70er Jahren, ganz gewiß aber in den 80ern weiter angestiegen sein. Schließlich stellten diese 70er Jahre zugleich den Höhepunkt der sozialdemokratischen Ära dar, in vielen Ländern Europas regierten Sozialisten, und eine Zeit lang konnte der Eindruck entstehen, ganz Westeuropa sei sozialistisch geworden (natürlich nicht im Sinne des bolschewistischen „Realsozialismus“ im Ostblock). Der Wohlfahrtsstaat wurde fast überall ausgebaut und ausgeweitet, soziales Denken war geradezu Axiom geworden. Das bedeutet: auch am Prinzip der Wohlstandsgesellschaft, an ihren Intentionen hatte sich nichts geändert, eher im Gegenteil; vielleicht erlebten sie gerade zu dieser Zeit ihre Blüte.

Nur in Großbritannien gingen die Uhren anders: Dort brach der Nachkriegskonsens bereits im Laufe der 70er Jahre zusammen. Die wirtschaftliche Krise traf die Briten wesentlich härter als andere europäische Länder, und damit verschärften sich auch die sozialen Gegensätze. Genauer: uralte, ziemlich primitive und längst überwunden geglaubte Feindbilder kamen plötzlich wieder ans Tageslicht. Das galt für die Arbeitnehmerseite ebenso wie für die Arbeitgeber. Über die Ursachen dafür sowie den wirt-

¹⁵ Allerdings, da haben Kritiker recht, hinterließ das *deficit spending* auch jene Schulden, welche in den 90er Jahren dann zu drastischen Sparmaßnahmen und zum „Sozialabbau“ beitrugen bzw. zu deren Rechtfertigung dienten.

schaftlichen Niedergang Großbritanniens im Allgemeinen zu diskutieren, würde hier zu weit führen. Tatsache ist jedenfalls, daß spätestens im Jahre 1979, mit dem Wahlsieg der Konservativen unter Margaret Thatcher, die Ära der Wohlstandsgesellschaft in Großbritannien zu Ende ging. Selbst wenn die sozialen Auswirkungen des „Thatcherismus“ nicht sofort sichtbar wurden, stand doch bald fest, daß die Ziele einer Wohlstandsgesellschaft bewußt aufgegeben worden waren: Vollbeschäftigung, soziale Sicherheit, Umverteilung. Der Theorie des „Thatcherismus“ zufolge sollte die Reduzierung aller öffentlichen Ausgaben mittel- und langfristig positive Folgen zeitigen. In der Praxis geriet das Experiment jedoch zum Desaster. Im Jahre 1997 hatten die Briten denn auch genug, die Labour Party unter Tony Blair gewann einen spektakulären Wahlsieg. Ob dies zu einer Rückbesinnung auf die Werte der Wohlstandsgesellschaft geführt hat, mußte zu dem Zeitpunkt, da diese Zeilen geschrieben wurden, dahingestellt bleiben. Insofern, als die Briten in ihrer Entwicklung dem Kontinent offenbar um zehn Jahre voraus waren, hätten sie reichlich Anschauungsmaterial liefern können für die Art und Weise, wie das Ende einer Wohlstandsgesellschaft herbeigeführt werden kann - und was auf dieses Ende folgt.

Auf dem Kontinent kam die Wende nämlich erst mit dem Zusammenbruch des Kommunismus ab 1989. Ein neuerliches Paradoxon: An sich hätte dieser Zusammenbruch ja den endgültigen Triumph der Wohlstandsgesellschaft bedeuten müssen, da die Menschen im Osten ganz offensichtlich mit diesem Ideal vor Augen auf die Straße gingen. Sie wollten, daß es ihnen genau so gut gehe wie ihren Kollegen und Kolleginnen jenseits des Eisernen Vorhanges. Mehr noch als im Westen galt für sie wohl die Gleichung: Demokratie = Wohlstand. Wenn sich die Dinge bis dato nicht so entwickelt haben, wie das damals erhofft wurde, so mag das an einer weiteren Gleichung liegen: Wohlstand = Kapitalismus. Es wird noch zu zeigen sein, inwiefern diese Gleichung stimmt, und inwiefern nicht; vorweg nur soviel: Schlüssig war sie nur, solange Kapitalismus etwas vereinfacht als Gegensatz zur kommunistischen Planwirtschaft aufgefaßt wurde. Nun, da dieser Gegensatz nicht mehr existierte, verwandelte sich die Formel in einen demagogischen Dreh. Der freie, ungezügelter Kapitalismus - eigentlich schon totgeglaubt - betrat wieder die Bühne und bot sich als Rezept zur Lösung aller wirtschaftlichen und sozialen Probleme an, beileibe nicht nur im ehemaligen Osten, sondern auch bei uns im Westen: *capitalismus triumphans*.

Diese Tendenz war seit etwa 1990 zu spüren, und sie hat sich seither verstärkt. Dazu trug auch die vielzitierte Globalisierung der Wirtschaft bei. Alleine durch die Öffnung der ehemals kommunistischen Länder entstanden nicht nur neue Absatzmärkte, sondern ebenso neue Arbeitsmärkte. Ähnliches galt und gilt für bestimmte Länder in Asien, von Taiwan und Korea bis hin zu Indien und neuerdings Indonesien. Die Wohlstandsgesellschaften des Westens (inklusive Japan) sahen sich somit einem neuen, beinharten Konkurrenzkampf ausgesetzt; eine riesige „industrielle Reservearmee“ steht bereit und drückt auf die Löhne - beziehungsweise auf die Beschäftigungsrate. So geriet die Arbeitslosigkeit, vor nicht allzu langer Zeit als gelöst abgehakt, plötzlich von Neuem zum Dauerproblem der Wohlstandsgesellschaft. Heute hat die sogenannte Sockelarbeitslosigkeit in vielen westlichen Ländern bereits die Zehn-Prozent-Marke erreicht oder gar überschritten, und im Februar 1997 schockierte die Meldung, wonach die Zahl der Arbeitslosen in Deutschland jene aus dem Jahr 1930 erreicht habe! Hand in Hand damit gehen der Abbau der Sozialleistungen, Einkommenseinbußen für jene, die noch Arbeit finden, verschärfte Arbeitsbedingungen und verlängerte Arbeitszeiten (bei gleicher oder gar geringerer Bezahlung, versteht sich). Die Prognosen sagen sogar noch eine Verschärfung dieser Lage voraus. Auf der anderen Seite triumphiert der Kapitalismus insofern, als

die Privatisierung ebenso zum quasi-religiösen Dogma avanciert ist wie etwa die Liberalisierung der Märkte oder die steuerliche Entlastung großer Einkommen.

An sich bräuchte selbst solches die Wohlstandsgesellschaft noch nicht in Frage zu stellen. Hohe Arbeitslosigkeit zum Beispiel könnte nach wie vor in ihren materiellen Auswirkungen gemildert oder durch Impulse der öffentlichen Hand abgefangen werden. Immerhin sind die Wohlstandsgesellschaften nach wie vor relativ reich, ja mehr noch: die Erträge der Unternehmer sollen, wie man hört, mehr denn je steigen, und nicht etwa fallen! In zunehmendem Maße scheint jedoch jener Konsens zu zerbröckeln, welcher eine Wohlstandsgesellschaft ausmacht: Umverteilung ist zu einem schmutzigen Wort geworden; dafür taucht wieder die Sagengestalt des Tüchtigen auf, der es schon schaffen werde, während jene, denen es nicht so gut geht, sich halt ein bißchen mehr anstrengen sollen. Was bisher die öffentliche Hand schuf, soll nun freie Konkurrenz schaffen. Das System der Sozialversicherung soll durch private Vorsorge ersetzt werden; und weil sich das in Zeiten steigender Arbeitslosigkeit immer weniger leisten können, wird flugs die private Mildtätigkeit wiederentdeckt: das Recht auf ein menschenwürdiges Leben für jedermann und jederfrau verwandelt sich unter der Hand in eine mehr oder minder großzügig gewährte Gnade. Und so weiter.

Die Argumente entstammen der Gegenwart, sie dürften allseits vertraut sein, und deshalb brauchen wir nicht weiter darauf herumzureiten. Entscheidend ist lediglich: die bisher selbstverständliche Annahme, der Wohlstand solle möglichst vielen zugute kommen, möglichst allgemein sein, die galt ab 1990 immer weniger. Ohne Zweifel hat es selbst zur Blütezeit jeder Wohlstandsgesellschaft ein gewisse Anzahl an Armen gegeben. Während der neunziger Jahre wuchs ihre Zahl jedoch rapide: im Jahre 1997, so wurde einmal geschätzt, lebten in Österreich zwischen 700.000 und 1 1/2 Millionen Menschen an oder unter der Armutsgrenze. Das wären zwischen 9 und 19 Prozent der Bevölkerung! Schon dieser Prozentsatz dürfte wesentlich höher gewesen sein als früher, und er dürfte alleine schon zweifeln lassen, ob da überhaupt noch von einer Wohlstandsgesellschaft gesprochen werden konnte. Damit nicht genug, wurde es erst jetzt wieder möglich, in aller Öffentlichkeit darüber zu streiten, ob diesen neuen Armen noch geholfen werden könne; und anderswo, in den USA etwa, mehrten sich Stimmen, die nicht nur letzteres bezweifelten, sondern bereits fragten, ob solchen Leuten überhaupt geholfen werden *soll!* In einer Wohlstandsgesellschaft wären solche Fragen, solche Diskussionen unvorstellbar. Wenn sie auftreten, befinden wir uns im Übergang zu einer neuen Gesellschaftsform.

Aus diesem Grunde wird hier die Ära der Wohlstandsgesellschaft mit dem Jahr 1995 begrenzt. Das ist eine einprägsame Zahl, außerdem bietet sie den Vorteil, daß so diese Ära genau 50 Jahre umspannen würde, also ein halbes Jahrhundert. Doch kommt es auf genaue Jahreszahlen natürlich nicht an. Vielmehr könnte mit gutem Grunde argumentiert werden, wir lebten noch immer in einer Wohlstandsgesellschaft; immerhin hat der Auflösungsprozeß - sofern wir die Anzeichen dafür richtig gedeutet haben - eben erst eingesetzt. Sehr viele Einrichtungen der Wohlstandsgesellschaft sind also noch intakt. Theoretisch wäre also eine Trendwende durchaus vorstellbar: eine Reparatur der Wohlstandsgesellschaft. Aber selbst wenn nicht, wenn die Wohlstandsgesellschaft also dem Untergang geweiht wäre: selbst dann erscheint es noch von Nutzen zu erkennen, erstens daß da etwas Gutes verlorengegangen ist, und zweitens, was dieses Gute war. Schließlich kann man auch aus einem Wrack noch Wertvolles bergen.

2

DER WOHLSTAND UND SEINE KRITIKER

Es ist eigenartig und doch unbestreitbar: das Wort „Wohlstand“ hat einen schlechten Klang. Wenn uns dazu spontan etwas einfällt, so werden das in der Regel negative Gedankenverbindungen sein: wohlstandsverwahrlost zum Beispiel, oder der Wohlstandsbauch. Das deutet auf ein weit verbreitetes Unbehagen hin. Für die Mehrheit der Menschen in einer Wohlstandsgesellschaft dürfte es von dem Gefühl herrühren, es gehe ihnen eigentlich zu gut. Dieses Gefühl resultiert einerseits wohl aus der Armut, welche in weiten Teilen der Welt herrscht, andererseits haben viele Wohlstandsbürger nach wie vor - vermittelt durch Erzählungen ihrer Eltern und Großeltern - die Erinnerung an jene Zeiten im Kopf, in denen der Wohlstand keineswegs so allgemein und so ausgeprägt war wie in den Dekaden nach 1945; und so mischt sich ein bißchen schlechtes Gewissen in den ansonsten ungeprüften Genuß dieses Wohlstandes. Wie schon einmal angedeutet, beweisen durchschnittliche Bürger in dieser Beziehung oft mehr historisches Verständnis als Experten mit wesentlich mehr Bildung; denn der durchschnittliche Bürger ist sich sehr wohl des Umstandes bewußt, daß er in einem „Goldenen Zeitalter“ lebt, und daß dies ein ebenso unverhofftes wie unverdientes Glück darstellt, mit dessen Dauerhaftigkeit keineswegs gerechnet werden kann. Dieses Bewußtsein führt automatisch zu der Überlegung, wie das Leben wohl zu bewältigen wäre, wenn es mit dem allgemeinen Wohlstand einmal vorbei sein sollte. Ohne Zweifel haben wir viele jener Fähigkeiten und Fertigkeiten verloren, die dann von neuem erforderlich wären: das fängt, um nur einige Beispiele zu nennen, bei unserer Abhängigkeit vom Strom aus der Steckdose an, schließt die Notwendigkeit des eisernen Sparens ein, und zwar nicht nur beim Geld, sondern auch bei den Dingen, die dann, statt weggeworfen zu werden, repariert werden müßten, und endet schließlich bei der beklemmenden Vision einer Lebensmittelknappheit. Hier, bei diesen Ängsten, dürfte mit ein Grund für jene Nostalgie zu finden sein, welche gerade in der reifen Wohlstandsgesellschaft so weit verbreitet zu sein scheint. Gemeint ist damit die Verklärung des Lebens in der Vergangenheit, und zwar besonders des bäuerlichen Lebens, das angeblich nicht nur beschaulicher, sondern auch irgendwie menschlicher und wärmer gewesen sein soll, mehr „Geborgenheit“ vermittelnd. Wie es scheint, pflegen nicht zuletzt Aufsteiger aus dem ländlichen Raum solch nostalgische Gefühle - jene Aufsteiger also, deren Bedeutung für die moderne Gesellschaft wir bereits kennengelernt haben. Doch findet sich besagte Nostalgie genauso bei Abkömmlingen der alten städtischen Oberschicht (nur wirkt sie dort noch snobistischer). Manchmal kann man sich nicht des Eindrucks erwehren, zwei von drei Stadtbewohnern würden andauernd von dem Gefühl geplagt, sie sollten, statt in ihrem Büro zu sitzen, eigentlich einen Stall ausmisten oder mit einer Sense in der Hand über eine

Wiese stapfen. Sie haben, wenn man so will, den Bauer verinnerlicht. Dabei lebt so ein Stadtbewohner möglicherweise im achten Stock eines Hochhauses, wäre von seinen gesamten Lebensumständen her also durch und durch urban. Da hilft es nichts, darauf hinzuweisen, daß allen authentischen Zeugnissen aus der Zeit vor dem allgemeinen Wohlstand zufolge das Leben damals alles andere als idyllisch war, eher im Gegenteil: Es war hart bis zur Unmenschlichkeit, und das keineswegs nur im materiellen Sinne. Inzwischen ist diese Verklärung der Vergangenheit bereits zum medialen Geschäft geworden und sorgt für literarische Erfolge.¹

Das führt uns zu einer weiteren Quelle des Unbehagens an der Wohlstandsgesellschaft: Zu einem überwiegenden Teil standen jene Eliten, von denen gleichfalls schon die Rede war, dieser Gesellschaft nämlich ablehnend oder, wie das in ihrem eigenen Jargon heißt, „kritisch“ gegenüber. Es gab in den letzten 50 Jahren kaum einen Autor oder Künstler, der sich nicht als Gesellschaftskritiker verstand; auf dem Theater wird es als Selbstverständlichkeit betrachtet, daß jedes Stück irgendwie „gesellschaftskritisch“ zu sein habe, und wenn es das nicht von vorneherein ist, etwa weil es aus einer früheren Epoche stammt, dann wird es eben von einem Regisseur so inszeniert, daß eben doch. Obwohl den durchschnittlichen Bürger die Hervorbringungen der exklusiven Hochkultur herzlich wenig interessieren, mußte die ständig wiederholte Gesellschaftskritik doch auch bei ihm den Eindruck erwecken, diese Gesellschaft sei keineswegs gut, sondern vielmehr schlecht; und das umso mehr, als diese Kritik zumeist ohne jede Angabe von Gründen vorgetragen wurde, womit sie suggerierte, ihre Berechtigung und Notwendigkeit lägen klar zutage. Für einen solchen Kritiker aus jüngster Zeit, der es noch dazu unternimmt, die Alltagskultur unserer Gesellschaft zu beschreiben, erscheint dieser Alltag von vorneherein und ohne weitere Debatte als schlecht: das „schlechte Bestehende“ - punktum.² Solcherart alleine gelassen, kann man es den Durchschnittsbürgern schwerlich verdenken, wenn sie - aller eigenen Erfahrung und Beobachtung zum Trotz - begannen, diesen kritischen Standpunkt zu teilen.

Im Laufe der Jahrzehnte wurde diese Kritik natürlich von verschiedenen Ansätzen her und mit verschiedenen Stoßrichtungen vorgetragen. Bei näherer Betrachtung, so scheint es, lassen sich jedoch vier hauptsächliche Einwände ausmachen, auf die wir uns hier, der Übersichtlichkeit und der Kürze halber, beschränken wollen. Diese Einwände lauten:

- (1) In der Wohlstandsgesellschaft herrschte gar kein allgemeiner Wohlstand, sie verdient ihren Namen eigentlich nicht;
- (2) der Wohlstand geht auf Kosten der restlichen Menschheit, er beruht auf Ausbeutung der Dritten Welt;
- (3) der Wohlstand ruiniert den natürlichen Lebensraum auf unserem Planeten, er geht somit auf Kosten aller künftig lebenden Menschen; sowie
- (4) der Wohlstand machte die Menschen keineswegs glücklich, sondern ganz im Gegenteil unglücklich, er ist in letzter Konsequenz also nicht menschlich, nicht human.

¹ Als Beispiel sei hier der österreichische Dramatiker und Fernsehautor Felix Mitterer erwähnt, dessen „Piefke-Saga“ sprichwörtlich geworden ist. Ein Motiv, das bei ihm häufig auftaucht, behandelt den alten Bauern, der sich gegen die Modernisierungspläne der jüngeren Generation wehrt.

² Rolf Schwendter. Tag für Tag: Eine Kultur- und Sittengeschichte des Alltags (Hamburg: Europäische Verlagsanstalt 1996), S. 20 et passim.

Eine kurze Diskussion dieser Einwände soll im Folgenden zeigen, inwieweit sie stichhältig sind, inwieweit sie also unser positives Bild von der Wohlstandsgesellschaft zu beeinträchtigen vermögen.

II

Das Kennzeichen einer Wohlstandsgesellschaft, so haben wir festgestellt, ist der allgemeine Wohlstand, also die möglichst breite Streuung der verfügbaren materiellen Güter. War diese Streuung in den letzten 50 Jahren aber wirklich gegeben? Wir haben bereits jene Zahlen zitiert, wonach in Österreich zwischen 9 und 19 Prozent der Bevölkerung an oder unter der Armutsgrenze leben; so gesehen, erscheint die Frage berechtigt, ob man da noch von „allgemeinem“ Wohlstand sprechen kann. Die Zahlen stammen allerdings aus den Jahren 1996/1997, demnach aus einer Zeit, da die Ära der Wohlstandsgesellschaft zu Ende ging, zumindest der hier vertretenen Auffassung zufolge. Das dürfte freilich nichts an der Tatsache ändern, daß es ein gewisses Maß an Armut zu jeder Zeit und in jeder Wohlstandsgesellschaft gegeben hat. Über das Ausmaß mag man sich streiten, doch spielen ein paar Prozent mehr oder weniger im Grunde keine Rolle. Entscheidend ist vielmehr die Frage, ob die jeweils vorhandene Armut ausreicht, die Wohlstandsgesellschaft als Ganzes in Frage zu stellen. Das hängt nicht nur davon ab, bei welchem Prozentsatz man die Grenze zu einem Wohlstand ziehen will, der nicht mehr allgemein wäre; es hängt ebenso davon ab, wie gravierend diese Armut beurteilt wird.

Gerade letzteres stellt ein Problem der Einschätzung dar und kann daher für endlose Debatten sorgen. Eines wäre jedoch auf jeden Fall zu bedenken: Wenn in unseren Breiten von Armut die Rede ist, dann wird sie zumeist im Verhältnis zum durchschnittlichen Lebensstandard der Gesellschaft definiert; die Feststellung, es sei Armut vorhanden, bedeutet demnach, daß eine gewisse Anzahl von Mitmenschen im Vergleich zu ihren reicheren Nachbarn auffallend wenig besitzt. Deshalb spricht man auch von „relativer Armut“. Sie wäre von der „absoluten“ Armut zu unterscheiden, welche sich in einem Mangel an Lebensnotwendigem äußert: ausreichende Ernährung, Kleidung, menschenwürdige Unterkunft. Es ist nur schwer vorstellbar, daß es in den hier beschriebenen Wohlstandsgesellschaften solch absolute Armut in einem Ausmaß gegeben haben soll, das gesamtgesellschaftlich relevant gewesen wäre. Wenn überhaupt, so dürfte es sich doch eher um Einzelschicksale gehandelt haben.

Selbstverständlich soll damit die schmerzliche Erfahrung relativer Armut nicht im Geringsten verniedlicht werden. Ebenso wenig soll geleugnet werden, daß es eine solche in der Wohlstandsgesellschaft gegeben hat. Das ergibt sich unter anderem als logische Folge ihrer Definition: Wenn die Armutsgrenze nämlich im Verhältnis zum allgemeinen Wohlstand gezogen wird, dann wandert sie bei steigendem Wohlstand automatisch nach oben, weshalb selbst dann noch ein gewisser Prozentsatz an relativ Armen übrigbliebe, wenn dieser Wohlstand ungeahnte Höhen erreichen sollte. So gesehen, wäre es durchaus vorstellbar, daß jemand, der zur Blütezeit der Wohlstandsgesellschaft unter die Armutsgrenze gesunken war, in einer früheren Phase noch lange nicht als gefährdet betrachtet worden wäre, obwohl sein Wohlstand selbst damals natürlich eher bescheiden gewesen sein mochte. Trifft diese Überlegung zu, so geriete die Aufgabe, relative Armut zu beseitigen, zur Sisyphusarbeit. Dennoch ist dieses Ziel in der Wohlstandsgesellschaft niemals aufgegeben worden - es gehörte vielmehr zu ihrem Wesen und zu ihrem Selbstverständnis.

Selbst in den neunziger Jahren galten Zahlen wie die eingangs zitierten für große Teile der Bevölkerung noch als Alarmsignal, als Schande für diese Gesellschaft, als dringende Mahnung, etwas gegen solche Erscheinungen und solche Trends im sozialen Bereich zu unternehmen. Es gibt keinen Grund zur Annahme, daß das im halben Jahrhundert von 1945 bis 1995 anders gewesen sein soll; vielmehr fühlte sich die Wohlstandsgesellschaft selbst dort noch verantwortlich, wo es beim besten Willen nicht gelingen wollte, der Armut Herr zu werden. Nicht umsonst brachte diese Gesellschaft - und nur sie - den Wohlfahrtsstaat hervor; sein erklärtes Ziel: Niemand soll unverschuldet Not leiden! In der Praxis wurde dieses Prinzip sogar auf jene ausgeweitet, bei denen solch ein persönliches Verschulden sehr wohl hätte festgestellt werden können; so etwa, wenn Alkoholismus mit im Spiel war. Doch erschienen Not und Elend offenbar so unannehmbar, daß selbst in solchen Fällen ohne größere Diskussion soziale Hilfe geleistet wurde. Sofern solche Fälle der Öffentlichkeit bekannt wurden, überwog das Einverständnis mit dieser Hilfe denn auch das konsequente Beharren auf dem Argument: „Selber schuld!“ Im Übrigen scheint, trotz sozialem Netz und „Wohlfahrtsstaat“, nicht einmal die Bereitschaft zur spontanen privaten Hilfeleistung in dem Maße verkümmert zu sein, wie das gerne unterstellt wird. Davon zeugt der überwältigende Erfolg von Spendenaktionen wie zum Beispiel „Nachbar in Not“ in Österreich. In einer größeren Stadt dieses Landes inszenierte das lokale Fernsehen Mitte der neunziger Jahre einen praktischen Test: Ein junger Mann verkleidete sich als „Sandler“ und setzte sich in die Hauptgeschäftsstraße, um zu betteln; innerhalb weniger Stunden hatte er mehrere tausend Schilling beisammen (die Aktion wurde natürlich gefilmt und gesendet). Selbst wenn der Wohlstandsgesellschaft somit die Existenz relativer Armut in ihren Reihen vorgeworfen werden sollte, bleibt dennoch ihre Intention unverkennbar, diese Armut zu bekämpfen und den Wohlstand möglichst allgemein zu verteilen. Das ist, wie uns ein Vergleich mit anderen Epochen oder Weltgegenden lehrt, alles andere als selbstverständlich. Die Wohlstandsgesellschaft hat sich mit jener Armut, die es in ihr gab, niemals gleichgültig abgefunden.

Eine Variante des hier diskutierten Einwandes spielte hauptsächlich in intellektuellen Kreisen eine Rolle und soll daher nur kurz erörtert werden. Sie berief sich auf die radikale Kapitalismus-Kritik von Karl Marx. Ihr zufolge kommt der Profit im Kapitalismus zustande, indem den Arbeitern ein Teil des ihnen zustehenden Lohnes vorenthalten wird bzw. indem sie - was auf dasselbe hinausläuft - einen Teil ihrer Arbeitszeit umsonst ableisten müssen. Für den Marxisten besteht darin das Wesen der „Ausbeutung“. Sie stellt einen notwendigen Bestandteil des kapitalistischen Systems dar, ist also immer gegeben, wo kapitalistisch gewirtschaftet wird. Die Löhne mögen wohl einmal höher und einmal niedriger sein, die Arbeitszeit ein bißchen länger oder kürzer - am grundsätzlichen Tatbestand der Ausbeutung ändert das nichts. Da der allgemeine Wohlstand ab 1945 unzweifelhaft von der kapitalistischen Wirtschaft genährt wurde, beruhte somit auch er letztlich auf Ausbeutung. Aus diesem Gedankengang heraus leugneten besagte Kritiker, daß es sich wirklich um eine Wohlstandsgesellschaft handle.

Ungeachtet aller Theorie war den Arbeitern indes nur schwer verständlich zu machen, daß sie solcher Art unter der bösen Ausbeutung leiden sollten - von der Marx'schen Vorhersage einer „Verelendung des Proletariats“ ganz zu schweigen. Schließlich genossen gerade sie in dieser Gesellschaft einen Wohlstand, von dem frühere Generationen nicht einmal zu träumen gewagt hätten, samt sozialer Absicherung, Verkürzung der Arbeitszeit und dergleichen mehr. Sie betrachteten sich durchaus zu Recht als Nutznießer der Wohlstandsgesellschaft - kein Wunder, daß sie von einer „proletarischen Revolution“

absolut nichts wissen wollten. Aus der Sicht strammer Marxisten konnte das jedoch keinesfalls stimmen, die Arbeiter mußten das Opfer eines Irrtums sein, eines „falschen Bewußtseins“, wie das im einschlägigen Jargon heißt. Folgerichtig wandte sich ein Teil der intellektuellen Kritik denn auch gegen jene Mechanismen, die dieses falsche Bewußtsein angeblich erzeugten und am Leben erhielten: die Werbung zum Beispiel, aber auch die Erziehung; die Kritik wurde, mit einem Wort, psychologisch. Mit dem ursprünglichen Problem der Ausbeutung hatte das jedoch nichts mehr zu tun - von der Armut ganz zu schweigen.

III

Ausbeutung kann der Wohlstandsgesellschaft allerdings noch in anderer Hinsicht vorgeworfen werden: Schließlich existierte sie gleichsam inmitten eines Meeres von Armut. Der größte Teil der Menschheit ist bisher nicht in den Genuß von Wohlstand gekommen, nicht einmal eines bescheidenen, ganz im Gegenteil: auf unserem Planeten herrscht nach wie vor jene absolute Armut, von der bereits die Rede war, und sie ist ungeheuer weit verbreitet. Das bedeutet: Es gibt hunderte Millionen von Menschen, denen es selbst am Lebensnotwendigen mangelt. Sie leben in notdürftigen Behausungen, unter hygienischen Bedingungen, die jeder Beschreibung spotten; sie sind das Opfer von Krankheiten und Seuchen; sie leiden unter Hitze bzw. Kälte; und sie haben nicht genug zu essen. Wie wir wissen, verhungern auf dieser Welt ständig Menschen, vor allem auch Kinder. Und Kinder, die in Armut aufwachsen, können aufgrund des Mangels an Nährstoffen ihre Fähigkeiten nicht voll entwickeln, ganz abgesehen davon, daß ihnen die wirtschaftliche und soziale Lage nicht die geringste Perspektive bietet, nicht die geringste Hoffnung, aus dem Teufelskreis von Armut und Chancenlosigkeit auszubrechen. Die Not und das Elend, welche mit der Armut einhergehen, sind für uns, die wir in Wohlstand aufgewachsen sind, schlicht und einfach unvorstellbar. Eine Annäherung kann höchstens jene Literatur aus früheren Epochen ermöglichen, welche die damalige Armut hier bei uns in Europa beschrieb.³

Wenn aber rund 20 Prozent der Menschen in Wohlstand leben, noch dazu in beträchtlichem, 80 Prozent hingegen nicht, so liegt natürlich der Verdacht nahe, der Reichtum einiger weniger gehe auf Kosten der Armut von vielen. Das wäre dann die Ausbeutung der sogenannten Dritten Welt durch die hochentwickelten industrialisierten Länder. Tatsächlich wird eine solche Ausbeutung in kritischen Kreisen als gegeben angenommen: die Ausbeutung der Arbeitskraft etwa durch unverschämte niedrige Löhne, gekoppelt wie immer mit brutalen Arbeitsbedingungen; die Ausbeutung natürlicher Ressourcen durch Monokulturen und rücksichtslose Methoden einer industrialisierten Landwirtschaft; oder die Ausbeutung von Rohstoffvorkommen mittels niedriger Preise. Der allgemeine Wohlstand in weiten Teilen der Ersten Welt wäre, so betrachtet und sehr simpel ausgedrückt, unter anderem dadurch ermöglicht worden, daß viele Produkte billig genug angeboten werden, um für breite Bevölkerungsschichten erschwinglich zu sein; doch käme der günstige Preis dadurch zustande, daß die Produzenten in der Dritten Welt um den ihnen

³ Als Beispiel soll hier lediglich der autobiographische Roman des österreichischen Arbeiterdichters Alfons Petzold angeführt werden: *Das rauhe Leben* (dzt. leider nicht in Druck). Er zeichnet sich vor allem durch seine authentische Schilderung aus. Außerdem zeigt er das so oft verherrlichte Wien der Jahrhundertwende aus dem Blickwinkel jener, die nicht an seinem Glanz teilhatten.

zustehenden Lohn betrogen werden: ein klassischer Fall von Ausbeutung. Trifft dieser Vorwurf zu, dann beruht die Wohlstandsgesellschaft tatsächlich auf der brutalen Ausbeutung der restlichen Welt, und dieser Umstand ließe ihr Lob wie Hohn klingen. Schließlich wären dann alle Bürger einer Wohlstandsgesellschaft an dieser Ausbeutung beteiligt, gleichgültig, ob ihnen das bewußt ist oder ob sie das wirklich wollen: Wir alle gehörten „objektiv“ zur Klasse der Ausbeuter!

Für rigorose Moralisten mag der Befund ausreichen, um die Wohlstandsgesellschaft samt und sonders zu verurteilen; ebenso vielleicht für einen Ankläger aus einem der benachteiligten Länder, der womöglich Not und Elend am eigenen Leib erfahren hat. Was könnte ihnen zur Verteidigung unseres Wohlstandes entgegengehalten werden? Nun, zunächst einmal seien jene Stimmen erwähnt, welche den Tatbestand der Ausbeutung bezweifeln. Ihnen zufolge ist der Zusammenhang zwischen Wohlstand auf der einen und Armut auf der anderen Seite keineswegs so direkt und so geradlinig, wie das gerne - und erstaunlich bußfertig - angenommen wird. Die Zahlen und Belege, welche diese Sichtweise untermauern, sind zumindest ebenso beeindruckend wie jene der Gegenseite. Es ist hier sicher nicht der Platz für eine detaillierte Diskussion, daher sei nur ein Aspekt herausgegriffen: „Falls die Entwicklungsländer einen relevanten Beitrag zum Reichtum der Industrieländer leisten“, wird da zum Beispiel argumentiert, „müssen die Anteile der Entwicklungsländer am Welthandel, genauer: ihre Exporte in die Industrieländer, relevant sein...“ Etwas vereinfacht, könnte man die Formel aufstellen: „Je ärmer ein Land, desto größer seine Exporte in die Industrieländer, denn die Armut eines Entwicklungslandes soll ja die direkte Folge seiner Ausbeutung durch die Industrieländer sein.“ Es gibt jedoch keine statistischen Daten, die eine solche Annahme begründen könnten. „Der Anteil der afrikanischen Länder... am Welthandel beträgt etwa ein Prozent - wobei ein Fünftel aus Südafrika stammt, über dessen Ausbeutung bislang noch keine Klagen laut geworden sind.“ Tatsächlich bestreiten die Industrieländer ungefähr 80 Prozent des Welthandels bei Exporten ebenso wie bei Importen, was bedeutet, daß der Welthandel vor allem zwischen diesen Industrieländern stattfindet, nicht zwischen ihnen und der Dritten Welt. Natürlich kann man auch das als Ursache der Armut in letzteren beklagen, nur: mit Ausbeutung kann das in der Tat nichts mehr zu tun haben.⁴ Folgt man dieser Argumentation, so müßten die Ursachen für die Armut zunächst einmal in den betroffenen Ländern selbst liegen: klimatische Bedingungen zum Beispiel, geographische Lage, Über- bzw. Unterbevölkerung, wirtschaftliche, kulturelle und religiöse Traditionen etc. Eine Schlüsselrolle würden außerdem die politischen Systeme in solchen armen Ländern spielen, und tatsächlich existiert dort häufig eine relativ kleine Oberschicht, die nicht nur sehr reich sein kann, sondern die darüber hinaus wenig Interesse daran zeigt, das Los ihrer Mitbürger zu verbessern. Beispiele solch korrupter Eliten oder brutaler diktatorischer Regimes kennen wir zur Genüge. Ein politisches Problem der Entwicklungshilfe besteht nach Meinung des soeben zitierten Autors denn auch darin, daß stets mit den Regierungen der Entwicklungsländer verhandelt werde, unter der Annahme, sie verträten die Interessen der Bevölkerung im Ganzen. Das trifft jedoch nur in Ausnahmefällen zu. „Wenn man sich die Lebenslage der Bevölkerungsmehrheit ansieht,“ so zitiert er seinerseits einen erfahrenen Entwicklungshelfer, „ist Kenia heute zweifellos ärmer als vor 25 Jahren... Wir haben uns mit korrupten Eliten eingelassen und haben nicht versucht, diese korrupten Eliten zu beseitigen... Durch die Entwicklungshilfe haben wir diese korrupten Eliten noch gefördert und dabei über-

⁴ Siegfried Kohlhammer. Auf Kosten der Dritten Welt? (Göttingen: Steidl Verlag 1993), S. 18f. et passim.

sehen, daß für die Mehrzahl der Armen wenig übriggeblieben ist...“ In dieses Bild paßt übrigens auch der Umstand, daß Brasilien an sich keineswegs zu den ärmsten Ländern der Welt gehört - es ist vielmehr die zehntgrößte Wirtschaftsmacht. Doch weist Brasilien zugleich die größte Einkommensungleichheit der Welt auf: das Jahreseinkommen des reichsten Fünftels der Bevölkerung ist 26mal so hoch wie das des ärmsten Fünftels. In Deutschland beträgt das Verhältnis hingegen 6:1. So gesehen, wäre die Behauptung, die Wohlstandsgesellschaft lebe auf Kosten der Dritten Welt, glatt zurückzuweisen. Die Verantwortung läge zunächst einmal bei den Machthabenden in dieser Dritten Welt selbst.⁵

Wie schon gesagt: auf eine detaillierte Diskussion können und wollen wir uns hier nicht einlassen, und um den Streit zwischen den beiden konträren Standpunkten zu beurteilen, fehlen uns Sachkenntnis und Überblick. Ein solches Urteil erscheint in diesem Rahmen auch gar nicht nötig: Denn gleichgültig, wie die ungleiche Verteilung des Wohlstandes zustande kam, die Tatsache an sich bleibt doch unbestritten, und sie bleibt, man kann es drehen und wenden wie man will, ein Skandal. Eben deshalb muß jedoch noch einmal an jene Leistung der Wohlstandsgesellschaft erinnert werden, von der bereits die Rede war: die allgemeine Verteilung des Wohlstandes. Diese Leistung war, nochmals sei es betont, keineswegs selbstverständlich. Selbst wenn der Reichtum der Ersten Welt wirklich auf Ausbeutung beruhte, so hätte er noch lange nicht zu einer Wohlstandsgesellschaft in unserem Sinne führen müssen; er hätte ebenso gut einer mehr oder weniger schmalen Oberschicht zugute kommen können, unter Ausschluß der Mehrheit der Bevölkerung. Immerhin hat es die Ausbeutung von abhängigen Gebieten, von Kolonien schon früher gegeben, womöglich sogar noch unverblümter und brutaler, ohne daß auf Seiten der Nutznießer Ansätze zu einer Entwicklung erkennbar gewesen wären, die auch nur im entferntesten an eine moderne Wohlstandsgesellschaft erinnerten. Nicht einmal der Imperialismus europäischer Mächte im letzten Viertel des 19. Jahrhunderts bewirkte eine breite Streuung jenes Reichtums, der solcherart aus den Kolonien in die Mutterländer geflossen sein soll, obwohl dieser Reichtum beträchtlich gewesen sein muß, zumindest wenn man sich den Lebensstil und den Luxus der damaligen Oberschicht vor Augen hält. Tatsächlich war eine solche Verteilung gar nicht beabsichtigt. Die ungleiche Verteilung von Reichtum innerhalb der jeweiligen Länder war damals genauso ein Skandal, wie sie es heute im globalen Rahmen ist. Umgekehrt mochte aus der Perspektive des späten 19. Jahrhunderts die Vorstellung, die notorische „Arbeiterfrage“ könne zur Zufriedenheit aller Beteiligten gelöst werden, geradezu phantastisch erscheinen, ein unerfüllbarer Traum.

Und dennoch erfüllte sich der Traum nach 1945, der Skandal wurde beseitigt. Selbst wenn der Reichtum geraubt gewesen wäre, so könnte man argumentieren, wäre er doch wenigstens zu einem guten Zweck verwendet worden. Aber das ist noch gar nicht alles. Wir haben schon wiederholt darauf hingewiesen, daß sich eine Wohlstandsgesellschaft nicht nur durch ihren materiellen Wohlstand auszeichnet, sondern ebenso durch ihre Werte, ihre Intentionen. Es gibt keine ernsthaften Anzeichen dafür, daß diese Intentionen in der Zeit nach dem Zweiten Weltkrieg auf den nationalen Rahmen beschränkt gewesen wären; es war also keineswegs so, daß der vorherrschenden Auffassung zufolge die Armut in weiten Teilen der Welt naturgegeben, unabänderlich oder gar wünschenswert gewesen wäre. Vielmehr dürften Bürger von Wohlstandsgesellschaften ganz selbstverständlich gewünscht haben, daß (a) katastrophale Zuspitzungen von Armut und Not sofort bekämpft

⁵ Auch dazu: Kohlhammer, a.a.O. Zitat Entwicklungshilfe: S. 62; Einkommensverteilung Brasilien, Deutschland: S. 97f. und S. 105f.

werden, sowie (b) letztlich überall auf der Welt, für alle Menschen, wenigstens ein Mindestmaß an materieller Versorgung und Sicherheit garantiert werden möge, kurz: ein menschenwürdiges Leben. Natürlich sei damit nicht behauptet, die Wohlstandsgesellschaften hätten alles in ihrer Macht stehende getan, um solche Ziele zu erreichen, oder ihre Anstrengungen seien ausreichend gewesen. Es fragt sich jedoch, ob das nicht eher auf die gewählten Methoden zurückzuführen war, und weniger auf das Prinzip als solches.

Die Erfahrungen der Wohlstandsgesellschaft vermögen solche Zweifel durchaus zu nähren. Sie legen nämlich den Schluß nahe, daß soziale Probleme großen Stils weder durch individuelle Hilfe noch durch Gnadentakte von Seiten der Reichen gelöst werden können. Vielmehr kam die Umverteilung im nationalen Rahmen, wie schon gezeigt, durch den „historischen Kompromiß“ zweier starker politischer Kräfte zustande. Der allgemeine Wohlstand war somit keineswegs gewährt; er war allerdings auch nicht erkämpft im wörtlichen Sinne: Bürgerkriege und Revolutionen haben - auch das eine wesentliche Erfahrung - häufig das Gegenteil dessen bewirkt, was sie anstrebten (oder anzustreben vorgaben), insbesondere die bolschewistische Oktoberrevolution. Das Entscheidende am Zustandekommen der Wohlstandsgesellschaft war demgegenüber, daß zunächst die ehemals Armen politisches Gewicht erlangten - vor allem durch Organisation -, und daß dieses Gewicht auch anerkannt wurde; deshalb konnten sie weiters die Spielregeln so verändern, daß sie nun selbst am wirtschaftlichen Erfolg teilhatten: durch Vollbeschäftigung bei angemessenen Löhnen etwa. Diese Entwicklung erscheint auch insofern von Bedeutung, als im Grunde nur die Betroffenen selbst wissen, was sie eigentlich wollen und was ihnen am meisten nützt, daß also letztlich nur sie wirklich sinnvolle und erfolgreiche Sozialpolitik betreiben können.

Das alles spielte sich, wie gesagt, im nationalen Rahmen ab. Wie steht es aber mit den Problemen der Dritten Welt? Die augenscheinlich ungleiche Verteilung des Wohlstandes könnte ja auch bedeuten: die soziale Problematik, das „Proletariat“ wurden gleichsam ausgelagert. Im nationalen Rahmen mag die Lösung der Arbeiterfrage spektakulär gelungen sein, weltweit gesehen kann davon jedoch keine Rede sein, sie hat sich vielmehr in kaum vorstellbarem Ausmaß ausgeweitet und verschärft. Stellt das womöglich ein unveränderbares Gesetz dar: ohne Armut kein Wohlstand? Ohne uns in Spekulationen zu verlieren, können wir doch feststellen: die Erfahrung der Wohlstandsgesellschaft spricht nicht für diese pessimistische Auffassung. Zumindest theoretisch gibt es keinen Grund, warum das, was zuvor im nationalen Rahmen erdacht und realisiert wurde, nicht auch auf globaler Ebene versucht werden sollte - eine weltweite Umverteilung also, und zwar in erster Linie mittels Beschäftigungs- und Lohnpolitik. Natürlich sind die Voraussetzungen dafür bei weitem nicht gegeben: die Bereitschaft der reichen und mächtigen Länder auf der einen Seite, den Armen politisches Gewicht zuzuerkennen und so erst ehrlich zu verhandeln - das bedeutet ja auch Verzicht auf Macht; und auf der anderen Seite sind die Armen weit davon entfernt, sich so zu organisieren, daß ihnen dieses Gewicht zukäme (wir sprechen von den Armen, wohlgerne, nicht von ihren Regierungen). Aber wie schon gesagt: zu Ende des 19. Jahrhunderts, ja sogar noch in den 30er Jahren mußte dergleichen auf nationaler Ebene als ebenso hoffnungsloses Unterfangen erscheinen.⁶

⁶ Wie schon gezeigt, spielte bei seiner Verwirklichung allerdings auch der Schock des 2. Weltkrieges und des Nationalsozialismus eine entscheidende Rolle. Wir wollen hoffen, daß es nicht wieder eines solchen Schocks bedarf - der diesmal, als globaler Bürgerkrieg, nur noch verheerender ausfallen könnte.

Die Wohlstandsgesellschaft somit nicht als Fluch der Dritten Welt, sondern als Modell zur Lösung ihrer Probleme? Besagten rigorosen Moralisten mag diese Vorstellung geradezu atemberaubend zynisch und obszön vorkommen, und man kann sich leicht ihren empörrten Aufschrei vorstellen. Trotzdem: Können sie ein besseres, ein bewährteres Modell anbieten? Kann es ein solches überhaupt geben?

IV

Nach dem derzeitigen Stand des Wissens schafft die Vision vom allgemeinen Wohlstand für alle, weltweit, freilich gleich ein neues Problem: Man stelle sich zum Beispiel vor, eine Milliarde Chinesen käme zu allgemeinem Wohlstand, so wie wir ihn gewöhnt sind. Insofern, als China von der Wirtschaft als Hoffungsmarkt entdeckt wurde, nicht nur in Bezug auf seine potentiellen Konsumenten, sondern ebenso in Bezug auf seine billigen Arbeitskräfte - insofern also erscheint diese Vision nicht einmal aus der Luft gegriffen, es gibt durchaus Anzeichen, die in diese Richtung weisen. Das würde jedoch bedeuten, daß China früher oder später ein Maß an Industrialisierung erreicht, welches jenem „westlicher“ Länder entspricht, oder sich diesem Maß wenigstens annähert. In weiterer Folge würde das unter anderem bewirken, daß sich mehr und mehr Chinesen ein Auto leisten können. Was aber, wenn eine Milliarde Chinesen automobil würde? Wäre das überhaupt möglich? Man male sich bloß den ungeheuren Platzbedarf für Straßen und Parkplätze aus, vor allem aber: die ungeheure Menge an Abgasen, die da aus Millionen von Auspuffen stinken und die Atmosphäre verpesten würden - zusätzlich zu dem, was bei uns jetzt schon zum Himmel stinkt.

Grundsätzlich stellt sich dieses Problem nicht nur bei der Automobilisierung, sondern bei jeglicher Industrialisierung in Ländern und Weltgegenden, wo dergleichen bisher noch nicht stattgefunden hat, also bei der „Entwicklung“ der sogenannten Entwicklungsländer schlechthin. Von der technischen Seite her mag das Problem der Versorgung tatsächlich gelöst worden sein: Es wäre heute ohne weiteres machbar, genügend Güter zu produzieren, um die gesamte Weltbevölkerung ausreichend zu versorgen. Damit sind keineswegs nur lebensnotwendige Güter gemeint - vor allem Lebensmittel -, sondern ebenso Konsumgüter. Das war und ist ohne Zweifel ein Erfolg des Industriekapitalismus, und mit Recht wurde darauf verwiesen, daß dergestalt eine menscheitsgeschichtlich einmalige Situation eintrat. War bis zur industriellen Revolution das wirtschaftliche Denken durchwegs von Mangel geprägt - von akutem oder drohendem -, so garantierte die industriekapitalistische Produktion erstmals ausreichende Versorgung, womöglich sogar Überfluß: das Ende der Not. Dieser Erfolg auf dem Sektor der Produktion stellt somit ganz eindeutig eine Voraussetzung für den allgemeinen Wohlstand dar, zunächst in jenen Ländern, in welchen er nach 1945 verwirklicht wurde, in weiterer Folge global im Sinne jener Vision, wie wir sie soeben skizziert haben.

Und doch erscheint uns heute die Vorstellung einer globalen Industrialisierung eher als Alptraum - und damit letztlich auch die Vorstellung vom weltweiten allgemeinen Wohlstand auf unserem Niveau. Der Grund dafür liegt bei den bereits einmal angesprochenen Grenzen des Wachstums. Auf der einen Seite erkennen wir diese Grenzen anhand jener Rohstoffe, die nur in endlichem Ausmaß vorhanden sind. In erster Linie gilt das für fossile Brennstoffe wie Kohle, Erdöl und Erdgas. Es ist offensichtlich, daß jegliche Industrialisierung auf solchen Brennstoffen beruht. Gleichgültig, wie sparsam wir damit in

Zukunft umgehen - bisher verschwenden wir sie eher gedankenlos -, gleichgültig auch, wieviele neue Vorkommen irgendwann, irgendwo entdeckt werden: früher oder später werden alle Reserven erschöpft sein. Selbstverständlich gilt dasselbe für andere Rohstoffe, vom Eisenerz bis hin zu Kupfer, Nickel oder Kobalt. Diese Tatsachen sind unbestreitbar, es handelt sich um ehernen Grenzen, ob man das nun wahrhaben will oder nicht.

Noch bedrückender wirkt aus heutiger Sicht indes eine zweite Grenze: die Grenze der Belastbarkeit des Ökosystems auf unserem Planeten. Wir hören oft genug vom Ozonloch und der Klimaerwärmung infolge des Treibhauseffekts - und das sind nur zwei willkürlich herausgegriffene Aspekte. Interessanterweise ist das Gefühl des Alarms samt dem Willen, sofort und wirksam zu handeln, inzwischen abgeklungen - und zwar genau parallel zum Aufkommen des neuen Wirtschaftsliberalismus ab zirka 1990. Derzeit werden warnende Stimmen eher als notorische Kassandras abgetan, und mit ausgesprochener Schadenfreude stürzt man sich auf wissenschaftliche Aussagen, die sich als zu wenig fundiert, als verfrüht oder als übertrieben entpuppen. Wenn man jedoch nur kurz innehält und nachdenkt, dann wird man erkennen, daß das Problem solcherart keineswegs aus der Welt geschafft wird: Wir müssen derzeit schlicht und einfach davon ausgehen, daß das natürliche System unseres Planeten, von der Atmosphäre bis zum Wasserhaushalt, nicht grenzenlos belastet werden kann. Die Frage, wo diese Grenzen liegen, ist sekundär. Die derzeitige Situation mag also, je nach Standpunkt bzw. Interessenslage, einmal mehr, einmal weniger dramatisch gezeichnet werden; der Spielraum, der uns noch zur Verfügung steht, mag größer oder kleiner erscheinen - die Tatsache, daß es Grenzen gibt, ist unbestreitbar. Das gälte streng genommen selbst dann, wenn alternative Energiequellen entwickelt würden, welche die fossilen Brennstoffe zu hundert Prozent ersetzen könnten; denn Wärme wird in irgendeiner Form letztlich immer erzeugt und somit in die Atmosphäre abgeführt. So gesehen, würde alleine schon die Größe der heute auf der Erde lebenden Bevölkerung dafür sorgen, daß die Grenze der Belastbarkeit des ökologischen Systems über kurz oder lang erreicht wird; und je stärker die Weltbevölkerung anwächst, desto eher wäre das der Fall.

Es ist wichtig, solchen Tatsachen ins Auge zu blicken; sie ziehen nämlich eine Reihe ernsthafter Konsequenzen nach sich. Im weiteren Sinne sind sie ethischer Natur: Es geht darum, was wir, die heute lebenden Menschen, angesichts der unverrückbaren Grenzen tun können bzw. - mehr noch - nicht mehr tun dürfen. Am konsequentesten und radikalsten hat sich mit solchen Fragen wohl der Philosoph Hans Jonas auseinandergesetzt. Für ihn steht angesichts jener Macht, welche sich der Mensch mittels der modernen Technik angeeignet hat, der Fortbestand der Menschheit auf dem Spiel, und zwar im doppelten Sinne: es geht „nicht nur um physisches Überleben, sondern auch um Unversehrtheit des Wesens“, d.h. es geht auch darum, daß zukünftige Menschen *als Menschen*, also menschenwürdig leben können. Jonas versucht, eine Ethik zu entwickeln, die dieser neuen Machtfülle sowie dem nunmehr drastisch erweiterten Zeit- und Raumhorizont menschlichen Handelns entspricht: das „Prinzip Verantwortung“.⁷

Damit haben wir uns hier allerdings nicht direkt zu beschäftigen. Im vorliegenden Zusammenhang stellt sich das Problem, ob angesichts der aufgezeigten Grenzen das Modell der Wohlstandsgesellschaft wirklich globale Gültigkeit erlangen kann. Derzeit ist es ja so, daß rund 20 Prozent der Weltbevölkerung rund 80 Prozent der Energie verbraucht

⁷ Hans Jonas. Das Prinzip Verantwortung: Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation (Frankfurt/Main: suhrkamp taschenbuch 1085, 1984), S. 8.

chen, und das heißt auch: sie verursachen 80 Prozent der Umweltverschmutzung und führen 80 Prozent der Wärme in die Atmosphäre ab. Diese 20 Prozent leben klarerweise in den hochindustrialisierten Ländern, viele von ihnen somit in jenen Wohlstandsgesellschaften, von denen hier die Rede ist. Insofern, als diese Belastung schon jetzt oder in absehbarer Zukunft die Lebensbedingungen auf unserem Planeten verschlechtert, insofern auch, als sie eine weitere Industrialisierung und damit Entwicklung eigentlich nicht zuläßt, nicht einmal wünschenswert erscheinen läßt - insofern also kann demzufolge mit Recht behauptet werden, der Wohlstand von 20 Prozent der Menschheit gehe auf Kosten der restlichen 80 Prozent, und er gehe vor allem auf Kosten zukünftig lebender Menschen.

Gibt es einen Ausweg? Nun, einen ganz bestimmt nicht: den 80 Prozent auf Dauer einen allgemeinen Wohlstand vorzuenthalten. Weder theoretisch noch praktisch wird es möglich sein, im Namen des Umweltschutzes den Chinesen das Auto zu verbieten, während wir es weiterhin so wie heute selbstverständlich und exzessiv in Anspruch nehmen. Dasselbe gilt klarerweise für den Aufbau neuer Industrien in Ländern, die derzeit noch nicht oder nur in Ansätzen über solche verfügen. Bleibt nur eine zweite Alternative: die allgemeine Verteilung im globalen Rahmen, aber ohne Zuwachs. Das würde jedoch einen dramatischen Verzicht auf Wohlstand von Seiten der privilegierten 20 Prozent, also von Seiten der Wohlstandsgesellschaften erfordern. Um bei unserem - zugegebenermaßen oberflächlichen - Beispiel zu bleiben: Weltweit dürfte sich die Anzahl der Automobile demnach keinesfalls mehr vergrößern; nur ihre Verteilung wäre zu ändern. Das würde zwar bedeuten, daß in China künftig auf, sagen wir, fünfzig Menschen ein Auto käme; doch hätte dasselbe für die USA, für Großbritannien oder für Deutschland zu gelten. An sich müßte ein derartiger Verzicht noch nichts am Prinzip einer Wohlstandsgesellschaft ändern, wenn man einerseits Wohlstand als einen Versorgungsgrad betrachtet, der lediglich über das hinausgeht, was absolut lebensnotwendig ist; und wenn andererseits die allgemeine Verteilung gewährleistet ist oder, wenn man so will, die gerechte Verteilung des Verzichts. Doch das ist alles reine Theorie. In der Praxis deutet nichts darauf hin, daß eine derart einschneidende Umverteilung auch nur im Entferntesten durchführbar wäre, zumindest nicht auf friedlichem Wege.

Dennoch - und auch das sind Tatsachen - wäre zur Verteidigung der Wohlstandsgesellschaft zweierlei zu bedenken: Zum einen werden, soweit das abgesehen werden kann, Überlegungen wie diese hier bisher praktisch nur in Wohlstandsgesellschaften angestellt, und nur dort hatten sie bislang eine Chance auf breitere Beachtung. Das gilt, notabene, wirklich nur für Wohlstandsgesellschaften in unserem engen Sinne, und keineswegs für alle industrialisierten Gesellschaften. Wie schon erwähnt, spielen ökologische Bedenken im derzeitigen wirtschaftsliberalen Klima kaum eine Rolle, und sie können das auch gar nicht, denn der „Turbokapitalismus“, die „Globalisierung“ müssen notgedrungen davon ausgehen, es gebe grenzenloses Wachstum ohne negative Folgen. Umgekehrt mögen die Wohlstandsgesellschaften zwar das Problem verursacht haben - aber in ihnen, und nur dort, wurde es zumindest erkannt, und das stellt, darin herrscht Einigkeit, immerhin den ersten Schritt zu einer Lösung dar. Sofern zum zweiten das Problem durch neue, „sanfte“ Technologien gelöst oder doch wenigstens entschärft werden könnte, scheinen bisher wiederum hauptsächlich Wohlstandsgesellschaften an solchen Entwicklungen zu arbeiten. Ob ein kausaler Zusammenhang besteht, sei dahingestellt; es könnte durchaus sein, daß neue Technologien erst dann energisch vorangetrieben und umgesetzt werden, wenn die Lage ernst wird, wenn also eine Krise dazu zwingt. Bis dato dürfte die hier angestellte Beobachtung jedoch zutreffen. Im Übrigen sei daran erinnert, daß das zentrale

Problem, das Bevölkerungswachstum, am wirksamsten durch Wohlstand gelöst werden kann, da wohlhabendere Familien offenbar dazu neigen, weniger Kinder in die Welt zu setzen, ärmere hingegen mehr. Andere Strategien zur Beschränkung der Kinderzahl und zur Verlangsamung des Bevölkerungswachstums haben sich demgegenüber als bei weitem nicht so wirkungsvoll erwiesen.

Die wesentliche Frage bleibt jedoch: Kann es, global gesehen, allgemeinen Wohlstand geben, ohne daß der natürliche Lebensraum für uns und für nachfolgende Generationen zerstört wird? Wir sollten uns da keine Illusionen machen. Derzeit scheint die Antwort eher zu lauten: Nein.

V

Parallel zum steigenden Wohlstand seit 1945 mehrten sich allerdings auch die Klagen über unerwünschte oder ungünstige Auswirkungen hier bei uns; und diese Klagen blieben keineswegs auf kleine, kritische Gruppen beschränkt, sie gehören inzwischen zum populären Repertoire der Unzufriedenheit. Offenbar herrscht in weiten Kreisen das Gefühl, irgendetwas stimme mit dieser Wohlstandsgesellschaft nicht: Sie habe das Leben eigentlich weder schöner noch leichter gemacht, die Menschen seien nun, inmitten all des Reichtums, keineswegs glücklicher und zufriedener als früher. Anlässe für solche Klagen finden sich leicht genug, und es fällt nicht schwer, bedenkliche Entwicklungen aufzuzählen: Drogenkonsum und steigende Kriminalität; Alkoholismus und Selbstmordrate; die zunehmende Hektik des modernen Lebens, die Anonymität der Großstädte, Sextourismus und Kinderpornoringe - was auch immer.

Im Jahre 1990, so liest man da zum Beispiel, „waren in den USA, verglichen mit zwanzig Jahren zuvor, so viele Jugendliche wegen Gewaltverbrechen in Haft wie noch nie; die Verurteilungen Jugendlicher wegen Vergewaltigung hatten sich verdoppelt; die Zahl der von Jugendlichen begangenen Morde hatte sich verdreifacht, hauptsächlich wegen der häufigeren Schießereien. In diesen zwanzig Jahren hat sich die Selbstmordrate von Jugendlichen verdreifacht... Immer mehr Mädchen werden schwanger, und sie werden das in immer jüngerem Alter...“ Damit nicht genug, hat sich „der Heroin- und Kokainkonsum unter weißen Jugendlichen in den zwanzig Jahren bis 1990 ungefähr verdreifacht; unter afroamerikanischen Jugendlichen schnellte er innerhalb von zwanzig Jahren auf das *Dreizehnfache* hoch...“ In den 70er und 80er Jahren lag die Scheidungsrate bei 50 Prozent, zu Beginn der 90er Jahre wird für Neuvermählte vorausgesagt, daß „zwei von drei Eheschließungen junger Leute mit der Scheidung enden werden.“⁸

In der Tat: ein bedrückendes Bild. Zwar sind solche Entwicklungen, wie wir alle wissen, in den USA ausgeprägter als in Europa, doch wird kaum jemand leugnen wollen, daß sich derartige Trends auch bei uns abzeichnen. Der Betrachtungszeitraum - von 1970 bis 1990 - fällt noch dazu eindeutig in die Periode der Wohlstandsgesellschaft, ein Zusammenhang ist somit nicht von der Hand zu weisen. In letzter Konsequenz würde er den Schluß nahelegen, daß die Wohlstandsgesellschaft, indem sie solche Probleme schafft, für die Menschen eigentlich gar nicht gut sei: Sie geht an ihren wahren Bedürfnissen vorbei, unterdrückt sie, verkrüppelt die Menschen psychisch - die Wohlstandsgesellschaft wäre, so gesehen, im Grunde nicht menschengerecht, letztlich also unmenschlich. Das ist

⁸ Daniel Goleman. Emotionale Intelligenz (München: Carl Hanser Verlag 1996), S. 292.

ohne Zweifel der schwerste Vorwurf, der gegen diese Gesellschaft vorgebracht werden kann, denn er zielt auf ihr Wesen ab, ihre Werte und Intentionen. Im Übrigen ist es kein Zufall, daß die soeben angeführten Zitate aus einem jener Bestseller stammen, in denen uns Psychologen oder Psychiater den Weg zu einem glücklicheren Leben weisen wollen, unabhängig von den äußeren Umständen: diese Art von Kritik ist nämlich ihrem Wesen nach psychologisch und daher das bevorzugte Betätigungsfeld dieser Zunft. Am Vorwurf selbst ändert das freilich nichts.

Trotzdem kann einiges vorgebracht werden, was ihn widerlegt. So muß zunächst einmal bedacht werden, welcher Vergleichszeitraum zur Beurteilung der Wohlstandsgesellschaft bzw. ihrer Übel jeweils herangezogen wird. Wenn das in den USA die Jahre 1970 bis 1990 sind, so kann mit einiger Berechtigung argumentiert werden, daß sich in diesen Dekaden die amerikanische Wohlstandsgesellschaft - an sich schon nicht so ausgeprägt wie die europäische - in einer schweren Krise befand, wenn nicht gar in Auflösung. Die Amtsführung republikanischer Präsidenten von 1981 bis 1993 mag als äußeres Zeichen dafür gelten. Besonders Präsident Ronald Reagan (1981 - 1989) proklamierte ausdrücklich einen Rückzug des Staates aus sozialen Belangen, somit ein Ende der „Great Society“, wie sie in den 60er Jahren entworfen und angestrebt worden war. Wie sehr die düsteren Zahlen eben dadurch zustande kommen, daß es in den USA nicht etwa zu viel, sondern ganz im Gegenteil zu wenig Wohlstand gibt, will sagen: zu wenig allgemeinen Wohlstand, darauf weist etwa der extrem häufige Drogenkonsum unter afroamerikanischen Jugendlichen hin. Was ähnliche Klagen in Europa betrifft, so stehen, wenn man genau hinschaut, zumeist Vergleichszeiträume im Hintergrund, die überhaupt vor der Ära der Wohlstandsgesellschaft liegen. Die nostalgische Verklärung der bäuerlichen Vergangenheit haben wir ja bereits erwähnt. Nun kann man wohl der Ansicht sein, bestimmte negative Erscheinungen habe es „früher“ nicht gegeben: den Drogenkonsum zum Beispiel. Daraus zu schließen, ärmer sei gleich glücklicher (oder gesünder), ist jedoch nicht nur zynisch, sondern ausgesprochen dumm. Sofern uns Zeugnisse vom Leben der Armen in der „guten alten Zeit“ vorliegen, zeigen sie eindeutig, daß etwa der Alkoholismus damals viel weiter verbreitet war als heute. Anders ausgedrückt: Natürlich nahmen die Leute kein Heroin oder Kokain - dafür aber umso mehr billigen Fusel. Ähnliches kann von allen anderen Übeln gesagt werden, die heute Anlaß zu Klagen geben: frühe Schwangerschaften junger Mädchen, Prostitution, Kinderschändung, Gewalttätigkeit, Kriminalität.⁹ All das legt den Schluß nahe, daß die beklagten Probleme keineswegs durch weniger Wohlstand zu lösen wären, ganz gewiß nicht durch weniger *allgemeinen* Wohlstand, d.h. durch weniger für die Masse und mehr für die Reichen.

Können die Probleme aber, umgekehrt gefragt, durch noch mehr Wohlstand gelöst werden? Auch diese Frage werden die meisten von uns ohne viel Nachdenken verneinen. Wohlstand an sich macht in der Tat nicht glücklich. Das wurde allerdings auch nie behauptet oder gar versprochen; die Idee an der Wiege der Wohlstandsgesellschaft war vielmehr: Niemand sollte fortan aufgrund materieller Not zum Unglück verdammt sein.

⁹ Vergleiche dazu zum Beispiel die ausführlichen und drastischen Schilderungen aus den Armenvierteln von London um die Mitte des vorigen Jahrhunderts bei: Henry Mayhew. Die Armen von London (Frankfurt/Main: Eichborn Verlag 1996). - Was die Kriminalität betrifft, so sollte nicht vergessen werden, daß sie hierzulande in eben jener Phase, welche der Wohlstandsgesellschaft unmittelbar vorausging und den Anstoß zu ihrer Errichtung gab, unter der Herrschaft des Nationalsozialismus also, so weit verbreitet und ausgeprägt war wie nie zuvor oder danach: Da war sie nämlich staatlich intendiert, sanktioniert und organisiert - die Verbrecher trugen Uniform.

Das schließt nicht aus, daß man auch ohne äußere Not unglücklich sein kann, noch garantiert es das Glück mittels materiellem Wohlstand. Diese feinen Unterschiede werden heute allzu gerne übersehen. Mit anderen Worten: Auch die Wohlstandsgesellschaft und ihre Mitglieder standen wieder vor der uralten und urmenschlichen Frage nach dem „glücklichen“, dem sinnerfüllten und gelungenen Leben; ja mehr noch - wenn unsere Beobachtung zutrifft, daß es sich, historisch betrachtet, um eine einmalige, völlig neue Gesellschaftsform handelte, dann war diese Frage nun, mangels einschlägiger Erfahrung, so schwer zu beantworten wie nie zuvor. Alle früheren Antworten gingen ja mehr oder weniger deutlich von einer Situation des Mangels aus. Die zugrunde liegende Frage hatte demnach zu lauten: Wie kann der Mensch trotz widriger Umstände glücklich sein? Nun, in der Wohlstandsgesellschaft, konnten die Umstände höchstens noch in Ausnahmefällen verantwortlich gemacht werden. Das historisch Neue und Einmalige dabei: Da so ziemlich alles erreicht war oder doch erreichbar erschien, kam das naheliegende Ziel abhandeln, die äußeren Umstände zwecks Glückserlangung zu verbessern. Hier mag wohl eine Ursache für jene Krise liegen, die an unserer Gesellschaft so häufig konstatiert wird: die Sinnkrise. Es ist leicht, das Sinnvolle meines Tuns zu begreifen und zu benennen, solange ich einen Berg hinaufkeuche - ich will eben auf den Gipfel. Was aber, wenn ich droben bin?

Damit soll keineswegs der Eindruck vermittelt werden, die Probleme des Glücks, der Sinnerfüllung, des psychischen Wohlbefindens in der Wohlstandsgesellschaft seien im Grunde ganz leicht zu lösen, sei es nun - wie das häufig gefordert wird - mit ein bißchen mehr Willen, ein bißchen mehr Disziplin und ein bißchen mehr Anstrengung, oder - wie das ebenso häufig suggeriert wird - mit ein bißchen weniger Selbstdisziplin und ein bißchen weniger Härte. Das Gegenteil ist der Fall: Nichts sei so schwer zu ertragen wie eine lange Reihe glücklicher Tage, heißt es. Daher rührt wohl jenes Manko, das so viele Bürger der Wohlstandsgesellschaft so schmerzlich empfanden: ein Manko an lebenskundlichem Know-How, wenn man so will, an Know-How für den Umgang mit einem anhaltenden Zustand von Frieden, Wohlstand und Sicherheit. Aufgrund der historischen Einmaligkeit des Problems wäre ein lange andauernder, tiefschürfender Denk- und Diskussionsprozeß erforderlich gewesen, um dieses Manko zu beheben. Wenn dieser Prozeß in den vergangenen 50 Jahren kaum stattgefunden hat, so dürfte das nicht zuletzt jenen Kritikern anzukreiden sein, welche jeden Mißstand gleich der Wohlstandsgesellschaft als solcher anlasteten. Wenn jemand - vielleicht nur unterschwellig, aber doch ständig - den Eindruck vermittelt, der Wohlstand sei an diesem oder jenem Unglück schuld, dann liegt der Schluß nahe, der Wohlstand als solcher sei von Übel. Vertritt man diese Auffassung, dann erübrigt sich jede Beschäftigung mit der Frage, wie man mit diesem Wohlstand vernünftig umgehen könne. An ihre Stelle tritt die stereotype Herabsetzung des „schäbigen Materialismus“, manchmal leicht ironisch, manchmal hämisch und böse; oder die Bußpredigt, in welcher Form auch immer.

Doch was wäre die Alternative? Eines dürfte auf jeden Fall klar sein: weniger allgemeiner Wohlstand wird die Menschen in Summe kaum glücklicher machen. Auf das alte Märchen „Arm aber glücklich“ werden hoffentlich nur noch die Allerdümmsten hereinfallen - besonders, wenn man hört, von wem es verbreitet wird. So erzählte erst jüngst in einer Radiosendung eine Anruferin mit den unverkennbaren Tonfall der feinen Oberschichts-Dame begeistert von den armen Kindern in Brasilien und wie zufrieden, wie glücklich sie doch seien. Davon, daß besagte Dame dieses Glück teilen wolle, war natürlich nicht die Rede. Im Übrigen werden wir, sofern die Anzeichen nicht trügen, die Probe aufs Exempel bald selbst machen können: Wenn die Wohlstandsgesellschaft zu Ende geht

und Armut in größerem Maßstab zurückkehrt. Es bleibt abzuwarten, ob die Betroffenen dann die Auffassung teilen werden, daß die Wohlstandsgesellschaft im Grunde unmenschlich gewesen sei.

VI

An dieser Stelle werden wir nicht darum herumkommen, ein paar Worte über die Kritiker der Wohlstandsgesellschaft zu verlieren. Sie hat, wie wir eingangs festgestellt haben, einen schlechten Ruf; daß sie ihn nicht verdient, das sollte inzwischen deutlich geworden sein. Wenn in der öffentlichen Debatte trotzdem, unbeeindruckt vom Augenschein, die negativen, kritischen Äußerungen überwiegen, so erscheint es - ausnahmsweise - berechtigt, die Einwände nicht nur auf ihre sachliche Stichhaltigkeit und ihre logische Schlüssigkeit hin zu überprüfen, sondern auch nach den Beweggründen zu fragen, die dahinterstecken mögen. Immerhin wird die Kritik ja normalerweise in einer Form und mit einem Vokabular vorgetragen, welche sich keineswegs nur gegen einzelne Erscheinungen, Mißstände oder Auswüchse richten; sie läuft vielmehr unter dem Titel der „Gesellschaftskritik“. Das kann aber nur heißen: da wird die Gesellschaft als Ganzes kritisiert. Mag sein, daß die Kritik nicht immer so radikal gemeint ist; dann würde die „gesellschaftskritische“ Pose aber - gelinde gesagt - auf eine gewisse Gedankenlosigkeit hinweisen, die freilich jedem schlecht ansteht, der sich selbst zum Kritiker aufschwingt, der also zu verstehen gibt, er verfüge über bessere Einsicht und höhere Werte als das solcherart Kritisierte. Andererseits sollten wir uns aber auch keine Illusionen machen: Oft genug ist die Kritik genau so gemeint, sie hat also sehr wohl die Gesellschaft als Ganzes zum Ziel.

Diese Art der Gesellschaftskritik ist keineswegs neu. Spätestens seit Karl Marx im 19. Jahrhundert, möglicherweise sogar schon seit der Aufklärung in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts beschäftigt sich die Analyse „denkender Menschen“ mit den Zuständen in ihrer jeweiligen Gesellschaft, mit ihrer Struktur und ihren Mängeln - und damit zugleich mit Alternativen, mit Vorstellungen einer besseren, vernünftigeren, letztlich sogar einer idealen Gesellschaft. Hier lag und liegt die Wurzel jener Utopien, welche in diesem Zeitraum entwickelt wurden, und mit denen die Menschen in der ersten Hälfte unseres Jahrhunderts so schlechte Erfahrungen gemacht haben. Karl Marx setzte insofern Maßstäbe, als er ein für allemal festlegte, was „radikale“ Gesellschaftskritik zu bedeuten habe: Sie zielt keineswegs darauf ab, einzelne Mißstände in der Gesellschaft zu beseitigen, diese Gesellschaft also zu verbessern; vielmehr soll die Gesellschaft als Ganzes beseitigt und eine völlig neue, natürlich bessere errichtet werden. Deshalb geht radikale Gesellschaftskritik Hand in Hand mit revolutionären Bestrebungen.

Solche Kritik kam allerdings nicht ausschließlich von marxistischer Seite, somit von links. Seit dem letzten Viertel des 19. Jahrhunderts folgten die Angriffe der Rechten gegen die bestehende, die „bürgerliche“ Gesellschaft demselben Muster. Daran änderte sich bis weit ins 20. Jahrhundert herein nichts. Angesichts der Zustände, besonders in der Zwischenkriegszeit, wird man der radikalen Kritik schwerlich ihre Berechtigung in Bausch und Bogen absprechen können, unabhängig davon, ob man die Wertvorstellungen der einen oder der anderen Seite nun gutheißt oder nicht, ja selbst unabhängig davon, welche katastrophalen Folgen später die Verwirklichung der jeweiligen Utopie nach sich zog. Subjektiv, das heißt aus der Sicht des Einzelnen, mochte es damals wirklich nur eine Kur für die Misere geben: die radikale.

Nach 1945 war die Kritik von rechts jedoch so desavouiert, daß sie für die nächsten 50 Jahre praktisch keine Rolle mehr spielte. Das galt nicht nur für den deutschen Sprachraum, sondern für die gesamte westlich-demokratische Welt, wo es vorher ebenfalls eine respektable Tradition dieser Richtung gegeben hatte. Die radikale Gesellschaftskritik von links lebte hingegen fort, und sie richtete sich nun - zum Teil mit ungebrochener Schärfe - gegen die Wohlstandsgesellschaft. Mit diesem erstaunlichen Phänomen haben wir uns hier auseinanderzusetzen. Erstaunlich war es aus zwei Gründen: Zum einen, weil die marxistisch orientierte Gesellschaftskritik weiterhin vorgab, eine praktikable Utopie anbieten zu können, obwohl die erbärmlichen Resultate solcher Bestrebungen von Potsdam über Moskau bis Peking studiert werden konnten. Zum anderen - und das ist in diesem Zusammenhang das Entscheidende - wäre nun die Frage wohl angebracht gewesen, ob die herrschenden Zustände in der Wohlstandsgesellschaft einen derart radikalen Ansatz überhaupt noch rechtfertigten. Immerhin: Was auch immer man an dieser Gesellschaft auszusetzen haben mochte, unter dem Blickwinkel einer historischen oder globalen Betrachtungsweise konnte sie schwerlich so schlecht erscheinen, wie sie hingestellt wurde. Ein kleines Gedankenexperiment mag das verdeutlichen: Angenommen, jemand würde den Versuch wagen, das Leben durchschnittlicher Menschen in verschiedenen Epochen und verschiedenen Weltgegenden anhand eines Bündels von Kriterien zu vergleichen, wie zum Beispiel dem materiellen Wohlstand, der persönlichen und sozialen Sicherheit, der Freiheit, der Rechtssicherheit bzw. Abhängigkeit von Willkür und Macht, ja sogar der subjektiv empfundenen Lebensqualität - angenommen also, jemand unternähme solch einen Versuch, dann würde sich doch aller Wahrscheinlichkeit nach herausstellen, daß die Wohlstandsgesellschaft in den allermeisten Bereichen sehr gut, wenn nicht gar am besten abschneidet. Das nicht gesehen und anerkannt zu haben, stellte ein eigenartiges Versäumnis der radikalen Kritiker dar, man kann ohne weiteres sagen: eine Fehlleistung. Es hat den Anschein, als sei ihnen die Kritik wichtiger gewesen als das, was da kritisiert wurde. Die Gründe für diese eigenartige Haltung mögen vielfältig sein; sicherlich spielt der Umstand eine Rolle, daß die Funktion des Kritikers in unserer Gesellschaft durchaus angesehen ist und belohnt wird: durch Auftritte auf der öffentlichen Bühne etwa, durch Veröffentlichungen, Posten an Universitäten, Forschungsmittel - kurz also durch Prestige, Karriere, Geld und Einfluß. So mancher Soziologe, Politologe, Zeitgeschichtler, Schriftsteller oder Künstler verdankt seine Prominenz ausschließlich seiner kritischen Haltung, anders wären er oder sie niemals im Rampenlicht gestanden. Die kritische Haltung aufzugeben, hätte für diesen Personenkreis - man spricht üblicherweise von Intellektuellen - somit einen ungeheuren Verzicht bedeutet, in letzter Konsequenz sogar den Verzicht auf ihr Selbstverständnis, auf die Identität. Die Kritik fortzuführen, ungeachtet der realen Verhältnisse, erschien folglich als höchstes Gebot, als intellektuelle Pflicht schlechthin: der „kritische Imperativ“. Er lautet schlicht, einfach und kategorisch: Sei kritisch!¹⁰

In jüngster Zeit sieht sich der durchschnittliche Bürger der ausgehenden Wohlstandsgesellschaft indes mit einer neuen Stoßrichtung dieser Kritik konfrontiert. Motiviert wird sie von der Ideologie der freien Marktwirtschaft. Wir hätten über unsere Verhältnisse gelebt, bekommen wir nun zu hören, wir sollten mehr arbeiten und weniger verdienen. Jegliche Privatisierung bisher öffentlicher und somit sozial orientierter Einrichtungen der Infrastruktur sei als Fortschritt zu begrüßen. Das soziale Netz gerät in

¹⁰ Ausführlich dazu: Heinrich Payr. Der kritische Imperativ: Zur Psychologie von Intellektuellen (Wien: Turia + Kant 1997).

Verruf: Die Leute, so hören wir, kassieren lieber die Arbeitslosenunterstützung, anstatt zu arbeiten - und so weiter. Das ist an sich schon schlimm genug. Mit fassungslosem Staunen müssen wir überdies feststellen, daß diese Kritik oft von denselben Leuten vorgetragen wird, die seinerzeit die Wohlstandsgesellschaft von links her attackiert haben! Leicht ironisch schildern sie, wie sie früher mit marxistischen Phrasen um sich geworfen haben; doch der Marxismus ist tot, verkünden sie jetzt, der Versuch, den Menschen von Staats wegen das Glück zu bringen, ist gescheitert. Logische Folge: der Staat ist böse. Deshalb erblicken sie das Heil auf einmal im Rückzug des Staates, im liberalen „Nachtwächterstaat“ unseligen Andenkens. Daß ihre Argumente genau so hirnrissig sind wie seinerzeit ihre marxistischen Phrasen, stört sie nicht im Geringsten. „Können wir nicht doch selbst am besten entscheiden, wann wir, wofür, welches Geld ausgeben wollen?“ fragt einer dieser frisch gebackenen Missionare der freien Marktwirtschaft.¹¹ Natürlich können wir das! Was der Herr vergißt zu zeigen, ist jedoch: (1) Wann und wie uns der - zugegeben: starke - Staat der Wohlstandsgesellschaft seit 1945 daran gehindert hätte, inwiefern er uns also zu unserem Glück zwingen wollte; sowie (2) woher das Geld eigentlich kommt, das der Einzelne da ausgibt, wenn nicht vom Umverteilungsmechanismus eben dieser Wohlstandsgesellschaft. Aber was kümmern derlei Kleinigkeiten ehemalige kommunistische Ideologen? Hauptsache, sie können weiterhin als Prediger auftreten, als Missionare des Fortschritts, als feurige „Avantgarde“ - selbst wenn die Vorhut wie so oft wieder auf Abwege führt. Sollte das eintreten, dann haben sie ohnehin schon längst die Seite gewechselt und werden von Neuem ihre früheren Irrtümer mit sanfter Ironie schildern. Den Opfern der falschen Entwicklung nützt das freilich nichts mehr. Grundsätzlich ist zu fragen: Bei allem Recht auf Irrtum, auf intellektuelle Entwicklung und die Änderung von Ansichten - warum sollten wir heute jemandem die wirtschaftsliberale Phraseologie glauben, der in der Vergangenheit so leichtsinnig der kommunistischen Phraseologie aufgesessen ist?

Damit soll keineswegs jegliche Kritik leichtfertig vom Tisch gewischt werden. Nach wie vor ist es nötig, sich mit Einwänden auseinanderzusetzen und sie auf ihre Stichhaltigkeit hin zu überprüfen. Das gilt auch für jene, welche die Wohlstandsgesellschaft im Namen der freien Marktwirtschaft, des ungehinderten Kapitalismus angreifen. Wenn der allgemeine Wohlstand in den vergangenen Jahrzehnten jedoch von Intellektuellen unablässig und systematisch schlecht gemacht wurde, wenn er gleichsam unter kritischem Dauerfeuer lag, und wenn solcherart der Eindruck entstehen mußte, er sei vielleicht wirklich nicht so gut, wie man das naiverweise annehmen mochte, dann muß dieser Eindruck nicht unbedingt der Wirklichkeit entsprechen: Er kann - zumindest teilweise - auch die Folge des „kritischen Imperativs“ sein, der Überbetonung und Überrepräsentanz der professionell bedingten kritischen Haltung von Intellektuellen.

¹¹ Ralph Davidson. Kapitalismus, Marx und der ganze Rest (o.O.: Utopia Boulevard 1995), S. 113.

3

EINE SICHTBARE HAND

Der Zeitgeist macht es nötig: Wir müssen uns kurz mit der Frage beschäftigen, welche Rolle die Wirtschaft für den allgemeinen Wohlstand in der Zeit zwischen 1945 und 1995 gespielt hat. Gemeint ist damit natürlich „unser“ System des Wirtschaftens, also der Kapitalismus oder die freie Marktwirtschaft (die beiden Begriffe werden im Folgenden synonym verwendet). Nötig erscheint das deshalb, weil vieles, was noch vor wenigen Jahren als selbstverständlich galt, inzwischen in Verruf gekommen ist: das Konzept einer sozialen Marktwirtschaft etwa, insbesondere jedoch das Prinzip der Umverteilung. Diese neue - oder genauer: wiederbelebte - Anschauung wird hier der Einfachheit halber als Neo-Liberalismus bezeichnet, wobei das Wort Liberalismus im ursprünglichen Sinne zu verstehen ist, als politische Bestrebung mit dem Ziel, jegliche Einschränkung der Wirtschaft von Seiten des Staates hintanzuhalten bzw. zu verhindern. (An die Stelle des traditionellen Staates können auch andere politische Organisationen treten, wie zum Beispiel die Europäische Union.) Daraus ergibt sich logischerweise eine weitgehende Zurückdrängung der „öffentlichen Hand“, ein Rückzug des Staates, wie das so oft gefordert wird, letztlich sogar eine ausgesprochene Feindschaft gegenüber jeglichem Staat und jeglicher Regierung, gegenüber der öffentlichen Verwaltung - und natürlich gegenüber den allermeisten Anliegen der Sozialpolitik.

An dieser Stelle muß wohl kurz darauf hingewiesen werden, daß das Wort „liberal“ inzwischen drei verschiedene Bedeutungen angenommen hat: (1) Im klassischen Sinne, wie er hier verwendet wird, bezeichnet es ein politisches Programm zur Förderung der freien Marktwirtschaft; nach 1945 war diese Bedeutung vorübergehend vergessen bzw. nur noch historisch, sie erlangte erst ab etwa 1990 wieder Aktualität. (2) In der Wohlstandsgesellschaft bezeichnete „liberal“ in der Regel eine eher vage Haltung, welche die Spielregeln der pluralistischen Demokratie betonte, freie Diskussion und Geistesleben, Toleranz und Großzügigkeit. Diese Bedeutung ist nach wie vor in Umlauf. Das sorgt, in Zusammenhang mit der wiederbelebten ersten Bedeutung, für Mißverständnisse, wenn nicht gar für böse Demagogie. (3) In den USA hat das Wort „liberal“ hingegen eine geradezu konträre Bedeutung angenommen: Es bezeichnet eine eher „linke“ Position mit Betonung staatlicher Sozialpolitik und Wirtschaftslenkung.

Hält man sich die Erfolge vor Augen, welche die staatliche Politik bei der Errichtung und dem Ausbau der Wohlstandsgesellschaft nach dem Zweiten Weltkrieg erzielte, so erscheint es zunächst schwer verständlich, wie es zu dieser neu entdeckten Feindseligkeit gegenüber dem Staat kommen konnte; denn das Erstaunliche am Neoliberalismus ist doch, mit welcher Leichtigkeit er die veröffentlichte Meinung usurpieren konnte, wie sehr er die

Äußerungen und Handlungen von Regierenden zu prägen vermochte, selbst von solchen, die sich nach wie vor als sozialdemokratisch bezeichnen. Wir haben es ganz offensichtlich mit einem neuen Dogma zu tun, und zwar nicht nur der wirtschaftlichen Elite - Unternehmer, Banker, Manager -, sondern ebenso der politischen. Von Journalisten wurde und wird es eifrig nachgebetet und missionarisch verbreitet. Anzeichen deuten darauf hin, daß sich sogar überraschend viele Vertreter der literarisch orientierten Intelligenz - Geistes- und Sozialwissenschaftler, Schriftsteller, Künstler - im Laufe der neunziger Jahre zu diesem Dogma bekehren ließen, und zwar überraschend widerstandslos. Erstaunlich ist das insofern, als noch vor wenigen Jahren diese Eliten ganz selbstverständlich anderen Dogmen gehorchten: Man gab sich sozial und umweltbewußt - daher das Schlagwort von der „ökosozialen Marktwirtschaft“. Klagen über zu starke Einmischung des Staates, über zu weitreichende Sozialmaßnahmen und zu große Belastung waren zwar immer wieder laut geworden, doch stammten sie durchwegs von Vertretern der Wirtschaft, das Eigeninteresse trat somit allzu offen zutage. Sonderlich ernst wurde das in der politischen Diskussion dementsprechend nicht genommen.

Wenn bis zirka 1990 von Kapitalismus oder freier Marktwirtschaft die Rede war, so hatten diese Begriffe freilich einen anderen Stellenwert als heute. Die Auseinandersetzung drehte sich um den Gegensatz zweier riesiger Systeme: des „westlichen“, demokratischen versus dem kommunistischen. Man darf ja nicht vergessen, daß besonders die siebziger Jahre die Ära einer ziemlich leichtfertigen, großsprecherischen Links-Ideologie waren. Der Marxismus samt all seinen abgeleiteten Ismen - Leninismus, Trotzkyismus, Maoismus - wurde von vielen durchaus ernst genommen, er galt als seriöse Alternative zum „westlichen“ System. Manche Agitatoren nahmen das so wörtlich, daß sie sogar das maoistische China der Kulturrevolution als das bessere politische Gemeinwesen anpriesen. Andere zogen sich angesichts des Anschauungsmaterials lieber auf keimfrei-akademische Positionen zurück (die „Frankfurter Schule“). Der Effekt war in jedem Falle derselbe: Es galt als ausgemacht, daß der Kapitalismus schlecht sei, und daß andere, bessere Lösungen angestrebt werden mußten. Ebenso ausgemacht war, daß solche Lösungen vom Marxismus angeboten wurden. Diskutiert wurde bloß, wie der Marxismus richtig zu interpretieren sei. Wer damals - wie zum Beispiel der Verfasser dieser Zeilen - das „westliche“ System gegenüber dem dominanten linken Zeitgeist verteidigte, der hatte es wahrlich nicht leicht. Er mußte sich manchmal als intellektuelles Monster vorkommen, als geistig mißgebildete Kuriosität.

Ungeachtet dessen, konzentrierte sich diese Verteidigung im Wesentlichen auf zwei Aspekte: die Höherwertigkeit der demokratischen Regierungsform in Hinblick auf Werte wie Freiheit, Rechtssicherheit und dergleichen mehr; sowie auf den Wohlstand, welchen die Menschen im Westen ganz offensichtlich genossen, ganz im Gegensatz zu den bedauerenswerten Subjekten kommunistischer Regimes. Wie wir schon gesehen haben, operierte man damals gerne mit der Gleichung Demokratie = allgemeiner Wohlstand. Das demokratische System erschien somit als Voraussetzung für den Wohlstand der Menschen, und vice versa. Unübersehbar beruhte dieser Wohlstand auf der kapitalistischen Form des Wirtschaftens. Bis heute gibt es überdies eine Denkrichtung, die diese Wirtschaftsform wiederum als Voraussetzung für Freiheit und Demokratie betrachtet. Auf jeden Fall bekam der Kapitalismus solcherart etwas vom positiven Wert des „westlichen“ Systems ab. Dabei spielte ohne Zweifel der Glaube eine Rolle, die unmenschlichen Auswirkungen des Kapitalismus aus früheren Epochen seien bewältigt und beseitigt, und zwar ein für allemal: zyklische Krisen, Arbeitslosigkeit, Verelendung des Proletariats. Nicht, daß darüber viel

diskutiert worden wäre; das galt schlicht und einfach als erwiesen. Insgesamt beschäftigten sich jene, welche damals über gesellschaftliche und politische Belange diskutierten, nur sehr wenig und eher widerwillig mit wirtschaftlichen Fragen. Gegenüber den Behauptungen, Ansprüchen, auch Bedrohungen von Seiten des Marxismus-Leninismus samt all seinen mehr oder minder legitimen Sprößlingen wurde der „freie Westen“ quasi im Paket verteidigt: Demokratie = allgemeiner Wohlstand = Kapitalismus.

II

Mit dem Zusammenbruch der kommunistischen Herrschaft in Osteuropa ab 1989 und später auch in der Sowjetunion selbst änderte sich die Lage drastisch. Nicht nur fielen militärische und politische Bedrohungen samt allen daraus resultierenden Zwängen weg; der Umstand, daß so viele Menschen mit so viel Energie, Entschlossenheit und Enthusiasmus das Ende des Kommunismus herbeisehnten und dafür auf die Straße gingen, daß also die von Marxisten so romantisierten Massen nach dem berühmten Lenin'schen Diktum eindeutig mit den Füßen abstimmten, und das im Einklang mit den „kritischen“ Intellektuellen dieser Länder - dieser Umstand also erwies sich als der letzte Nagel im Sarg der marxistischen Ideologie. Fortan war sie desavouiert, auch und sogar im „westlichen“ Geistesleben.

Das wiederum bewirkte eine völlige Umgestaltung der geistigen Landschaft, der „Welt-Anschauung“. Bisherige Bezugspunkte verschwanden, das gewohnte Koordinatensystem gab keine Orientierung mehr: Ost-West, Rechts-Links. Nicht zuletzt kam so jegliche Alternative zum Kapitalismus abhanden: zunächst praktisch, da sich die kommunistische Planwirtschaft in Nichts auflöste. Damit nicht genug, gibt es seither nicht einmal im Reich der Ideen eine wirtschaftliche Alternative. So sehr jemand die Armut in der Dritten Welt beklagen mag oder die negativen ökologischen Auswirkungen des Industriekapitalismus, eine Lösung in Form eines radikal anderen Wirtschaftssystems vermöchte er oder sie nicht anzubieten, und daher wird das gar nicht erst versucht. Die einzigen anderen Wirtschaftsformen, die es noch gibt, sind diverse Formen des Feudalismus in mehr oder minder modernisierter Ausprägung, doch laden die wirtschaftlichen Erfolge und die politischen Begleiterscheinungen keineswegs dazu ein, derlei als wünschenswerte Alternative anzupreisen. Obwohl das selten offen gesagt wird, beruht derzeit doch jede Kritik, jeder Verbesserungsvorschlag auf der Annahme, daß auch in Zukunft in irgendeiner Form kapitalistisch gewirtschaftet wird, ja mehr noch: daß sich dieses Wirtschaftssystem weiter über die Erde ausbreiten wird, und daß es weiterhin seine erstaunliche Produktivität entfalten wird - beziehungsweise, aus ökologischer Sicht, seine Innovationsfreudigkeit. Der Marxismus, so wurde einmal gesagt, sei das größte Hirngespinnst unseres Jahrhunderts gewesen. Es hat sich glücklicherweise verflüchtigt. Was blieb, das ist - ökonomisch gesehen - die freie Marktwirtschaft samt ihren Erfolgen und ihrer unwiderstehlichen Anziehungskraft, gerade bei Völkern, die besagtes Hirngespinnst aus eigener Anschauung kennen. Mangels alternativer Ideen erübrigt sich heute eine Kapitalismus-Kritik im herkömmlichen, also im marxistischen Sinne. Die freie Marktwirtschaft ist, die einzige uns bekannte Wirtschaftsordnung, die positive Leistungen vorweisen kann.

Der Wegfall des Gegensatzes zwischen Ost und West, zwischen kommunistischer Diktatur und demokratischem Westen, zwischen Planwirtschaft und freier Marktwirtschaft hatte zur Folge, daß das zuvor beschriebene Paket aufgeschnürt werden konnte. Als es

darum ging, den Trümmerhaufen aufzuräumen, welchen die kommunistische Herrschaft hinterlassen hatte, kam von Anfang an nur ein Rezept zur Anwendung: die Einführung der freien Marktwirtschaft, und zwar möglichst rasch, ohne Rücksicht auf Verluste. Soziale oder politische Konzepte wurden demgegenüber nicht entworfen, sie wurden nicht einmal diskutiert. Daran hat sich bis Ende der neunziger Jahre nichts geändert, und so sahen die Verhältnisse, besonders in Rußland, auch aus. Natürlich kann argumentiert werden, die Menschen im Osten seien, als sie auf die Straße gingen, um den Kommunismus zu stürzen, nicht so sehr von hehren Idealen wie Freiheit oder Demokratie beseelt gewesen, als vielmehr von der reichen, glitzernden Wohlstandsgesellschaft des Westens mit all ihren Konsumgütern. Um ihnen einen ähnlichen Wohlstand zu gewähren, sei vorrangig eine freie Marktwirtschaft zu etablieren. Doch war aus jener Gleichung, wie sie der Erfahrung im Westen seit 1945 entsprach, auf diese Art eine Hierarchie geworden: zuerst der Kapitalismus, dann wird alles andere schon von selbst folgen.

Andere, parallele Entwicklungen spielten gleichfalls eine Rolle. Da war zunächst das Entstehen neuer, wirtschaftlich starker und erfolgreicher Länder bzw. Regionen in Asien: Taiwan, Südkorea, Singapur, später (in Ansätzen) sogar Indonesien. Sie boten das atemberaubende Schauspiel, wie sich Länder, die vormals arm waren und durchaus der Dritten Welt zugerechnet werden mußten, gleichsam selbst am wirtschaftlichen Schopf aus dem Sumpf der Rückständigkeit zogen. Die Wirtschaft in solchen Regionen orientierte sich eindeutig an kapitalistischen Grundsätzen, und so lag der Schluß nahe, der Kapitalismus sei eben doch die Lösung für alle Probleme der Dritten Welt: mehr freie Märkte, dann würden Armut, Not und Elend von selbst verschwinden!

Zugleich schlitterten die Wohlstandsgesellschaften der ehemals „Ersten“ Welt in eine Krise. Der Sozialstaat erschien zunehmend unfinanzierbar. Das „deficit spending“ hatte Schulden hinterlassen, die so groß waren, daß selbst der Zinsendienst das staatliche Budget in unzumutbarer Weise belastete. Wenigstens die Neuverschuldung mußte daher gedrosselt werden, was alleine schon Sparmaßnahmen der öffentlichen Hand erzwang, welche zum Teil recht schmerzhaft empfunden wurden. Ein weiteres Ansteigen der Neuverschuldung drohte außerdem die Kreditwürdigkeit zu gefährden, was höhere Zinsen für neue Kredite nach sich gezogen - ein Hinweis auf die Macht, welche Finanzmärkte bzw. ihre potentesten Akteure inzwischen erlangt hatten. Die Reaktion der wohlhabenden Staaten fiel durchwegs liberalistisch aus: Privatisierung im großen Stil, Deregulierung, Budgetkonsolidierung. Durch die Umbrüche im ehemaligen Ostblock sowie das Aufkommen neuer Wirtschaftszentren in Asien sahen sich diese Staaten zudem einer weltweiten Konkurrenz ausgesetzt, in erster Linie auf dem sogenannten Arbeitsmarkt: die berühmte Globalisierung. Schon bald genügte es, wenn ein Konzern damit drohte, seine Produktion auszulagern (wie das so schön heißt), um jegliche Forderung erfüllt zu bekommen: vor allem natürlich längere Arbeitszeiten bei gleichbleibenden oder gar geringeren Löhnen. Der Motor all dessen war wie immer der internationale Finanzmarkt, der nicht nur seinerseits global wurde, sondern inzwischen eine Machtposition einnimmt, welche sogar größere Staaten dazu zwingt, sich seinen Gesetzen der Spekulation und der Rendite zu beugen.¹

Das ist - in groben Zügen, versteht sich - die Lage, in der wir uns nunmehr befinden. Aus der Sicht des Neoliberalismus ist diese Entwicklung zu begrüßen: Ihm zufolge

¹ Ausführlich und wesentlich fundierter dazu: Hans-Peter Martin / Harald Schumann. Die Globalisierungsfalle (Reinbek: Rowohlt 1996).

bringt der freie und immer noch freiere Weltmarkt, der immer weniger behinderte Kapitalismus mehr Wirtschaftswachstum, somit ein Ansteigen des Reichtums. Staatliche Eingriffe, Umverteilung, Gesellschaftspolitik - all das wäre demgegenüber kontraproduktiv. Die Wohlstandsgesellschaft wurde hingegen aufgrund völlig anderer Annahmen errichtet, und die Erfahrungen, welche sie selbst im Laufe ihres 50jährigen Bestehens machte, wiesen ihrerseits in eine ganz andere Richtung. Glaubt man den Neoliberalen, so befand sie sich im Irrtum, ihr Weg war falsch, eine Sackgasse. Für den durchschnittlichen, hart und ehrlich arbeitenden Lohnempfänger ist dieses Urteil freilich nur schwer zu akzeptieren, und es erhebt sich die Frage, ob wir die neoliberalistische Frohbotschaft wirklich so gläubig, so ganz ohne Widerspruch hinzunehmen haben.

III

Auf die Frage nach dem allgemeinen Wohlstand haben Liberale von jeher zwei grundsätzlich verschiedene Antworten gegeben, die einander streng genommen ausschließen: (1) Läßt man die freie Marktwirtschaft gewähren, so werde sich allgemeiner Wohlstand über kurz oder lang von selbst einstellen; (2) allgemeiner Wohlstand sei weder vorgesehen noch wünschenswert. Wie wir noch sehen werden, ist die zweite Antwort eigentlich die konsequentere und ehrlichere; trotzdem wird sie aus verständlichen Gründen in der öffentlichen Diskussion nicht gerne gegeben. Wenn schon, dann bekommt man sie von hartgesottenen Managern oder Bankern in privaten Gesprächen zu hören.

Die erste Antwort ist hingegen, so überraschend das vielleicht klingen mag, die ältere. Im Kern geht sie auf keinen Geringeren als Adam Smith zurück, einen der Ahnherrn der Wirtschaftswissenschaft. In seinem klassischen Werk *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations* (1776) bemerkt er einmal: Wenn jemand seinen eigenen Gewinn sucht, dann werde er darin, wie in vielen anderen Fällen auch, von einer „unsichtbaren Hand“ geleitet, welche dafür Sorge, daß er einen Zweck fördert, der ursprünglich gar nicht in seiner Absicht lag. Und tatsächlich, so Smith weiter, diene jemand, der nur seine eigenen Interessen verfolgt, jenen der Gesellschaft oft besser, als wenn er von vorneherein diesen gesellschaftlichen Interessen dienen will. Wenn jemand vorgibt, für das allgemeine Wohl zu handeln, so sei noch nie viel Gutes dabei herausgekommen.²

An sich spricht Adam Smith in dieser Passage von etwas anderem: von der Unterstützung bzw. Förderung der heimischen Industrie gegenüber ausländischer Konkurrenz. Die Bemerkung von der „unsichtbaren Hand“ fällt also nebenbei. Das ist insofern interessant, als sie bis heute in den Wirtschaftswissenschaften eine zentrale Rolle spielt, und zwar gleich in zweierlei Hinsicht: Zum einen taucht sie immer dann auf, wenn erklärt werden soll, wie der freie Markt funktioniert, bzw. wie auf diesem Markt genau jene Güter angeboten werden, nach denen Nachfrage herrscht, und wie diese Güter dann eben jene erreichen, welche sie wünschen. Zum anderen dient die „unsichtbare Hand“ als Erklärung

² Adam Smith. *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, Book IV, chapter II. Hier zit. nach: *A Selected Edition* (Oxford: Oxford University Press 1993), S. 292. Im Original: „... he intends only his own gain, and he is in this, as in many other cases, led by an invisible hand to promote an end which was no part of his intention. Nor is it always the worse for the society that it was no part of it. By pursuing his own interest he frequently promotes that of the society more effectually than when he really intends to promote it. I have never known much good done by those who affected to trade for the publick good.“

dafür, wie der Kapitalismus allgemeinen Wohlstand schaffen soll. Wie es scheint, ist auch diese Sichtweise durchaus im Sinne von Adam Smith. In einem früheren Werk, der *Theory of Moral Sentiments*, hatte er bereits die Auffassung vertreten, daß die „unsichtbare Hand“ lebensnotwendige Güter sowie die materiellen Grundvoraussetzungen für das Glück verteile, und zwar in einer Weise, daß sich diese Verteilung - aller Unterschiede in der Ausgangslage zum Trotz - letztlich der Gleichheit annähere.³

Dieses Bild hat bis heute nichts von seiner Bedeutung eingebüßt: Der blanke Egoismus vieler, rein wirtschaftlich handelnder Individuen bewirke letztlich, in Summe, doch noch einen allgemeinen, also einen sozialen Nutzen. Manchmal wird die Vorstellung in das Gewand eines Bonmots gekleidet: Die Summe der individuellen Laster ergibt das allgemeine Wohl. Zu der Zeit, als Adam Smith lebte und schrieb, mochte dieser Optimismus immerhin eine gewisse Rechtfertigung haben: Er wurde ja von den erstaunlichen Leistungen des jungen Industriekapitalismus inspiriert, und dieser Enthusiasmus spricht aus vielen Passagen des Buches von Smith - man erinnere sich bloß an das berühmte Beispiel mit der Herstellung von Drahtstiften, mittels welchem er die Vorteile der arbeitsteiligen Produktion preist. Das alles spielte sich in einer relativ frühen Phase der Industrialisierung ab; zwar hatte die industrielle Revolution in England zu diesem Zeitpunkt längst eingesetzt, doch war sie keineswegs abgeschlossen, noch ließ sich erkennen, wohin die Reise letztlich führen würde. Feststellbar war lediglich die Überlegenheit dieser neuen, sich entwickelnden Form des Wirtschaftens gegenüber älteren wie zum Beispiel dem Merkantilismus oder dem Feudalismus. Die Überlegenheit drückte sich nicht zuletzt in einer ungeheuren Beschleunigung und Steigerung der Produktion aus, mit gleichzeitiger Verbilligung vieler Güter. Angesichts derart atemberaubender Entwicklungen mochte es naheliegen, die Zukunft in rosigen Farben zu malen: Wenn immer mehr immer schneller und immer billiger produziert würde, dann müßte das früher oder später doch immer mehr Menschen zugute kommen, schließlich und endlich vielleicht sogar allen. Die „unsichtbare Hand“ konnte diese Hoffnung adäquat versinnbildlichen. Erklärung bot sie allerdings keine.

Je mehr Zeit verstrich und je weiter die Industrialisierung fortschritt, in desto weitere Ferne rückte indes das Versprechen vom Wohlstand für alle. Im Laufe des 19. Jahrhunderts zeigte sich vielmehr, daß die Entwicklung eher in die entgegengesetzte Richtung verlief. Sicher: die Nationen, welche sich der Industrialisierung anschlossen, wurden reicher und mächtiger. Tatsächlich kristallisierte sich die Industrie als Voraussetzung für den Reichtum und die Macht von Staaten heraus: Wer über keine oder über zu wenig Industrie verfügte, der lief Gefahr, früher oder später aus dem „Konzert der Mächte“ auszuschneiden (ein Problem, mit dem Österreich-Ungarn in den Dekaden vor dem Ersten Weltkrieg zu kämpfen hatte). Von einer allgemeinen Verteilung dieses Wohlstandes konnte jedoch keine Rede sein, ganz zu schweigen von einer Annäherung an den Zustand der Gleichheit. Vielmehr wurden weite Teile der Bevölkerung immer ärmer. In erster Linie denkt man natürlich an das Industrieproletariat, doch traf die Entwicklung ebenso - zum Teil sogar noch früher - breite Schichten der Landbevölkerung sowie das sogenannte Kleinbürgertum (Handwerker, Händler). Das war die „soziale Frage“ des 19. Jahrhunderts, wie sie damals ständig angesprochen, diskutiert und beschworen wurde, ohne daß allerdings eine praktikable Lösung in Sicht gewesen wäre. Das Elend der Betroffenen erreichte unterdessen Ausmaße, die wir uns heute nur noch schwer vorzustellen vermögen.

³ Anmerkung des Herausgebers in: *Wealth of Nations*, a.a.O. S. 547f.

Es muß daran erinnert werden, daß dieses Ergebnis keineswegs durch außerökonomische Faktoren verfälscht worden war. Das 19. Jahrhundert insgesamt, ganz gewiß aber seine ersten drei Viertel standen eindeutig im Zeichen des klassischen Liberalismus. Nie wieder hatte der Industriekapitalismus Gelegenheit, sich derart ungehindert zu entfalten - was er auch tat, wie wir wissen, in atemberaubendem Tempo und Umfang. Auch diese Leistung sollte nicht in Vergessenheit geraten, bildete sie doch die Grundlage für den Wohlstand späterer Zeiten: keine Wohlstandsgesellschaft ohne vorausgegangene Industrialisierung! Der Staat des 19. Jahrhunderts griff, wenn überhaupt, nur unwesentlich in die Mechanismen der freien Marktwirtschaft ein. In der Regel erfolgten solche Eingriffe überdies eher zur Förderung als zur Beschränkung dieser Freiheit. Man denke bloß an die Abschaffung von Handelsbarrieren sowie an die Unterdrückung jeglichen Versuchs einer politischen oder gewerkschaftlichen Organisation. In England war das einschlägige Gesetz, der sogenannte Combination Act, bereits 1799 erlassen worden. Entsprechende Bestimmungen galten in allen Staaten, in denen sich die Industrialisierung vollzog. Wenn nötig, zögerte der Staat nicht, seine ganze Macht aufzubieten, um solche Verbote durchzusetzen: in England bereits anläßlich des berüchtigten „Peterloo massacre“ von 1819; in anderen Industrieländern setzte sich das in einer langen Reihe blutig niedergeschlagener Arbeiterdemonstrationen fort. Erst im letzten Viertel des 19. Jahrhunderts mußten die Regierenden Schritt für Schritt nachgeben und immer weiteren Teilen der Bevölkerung politische Rechte einräumen, nicht zuletzt das Recht, Parteien und Gewerkschaften zu bilden. So entstand jener neue Typ von Massenpartei, welcher im weiteren Verlauf das politische Geschehen bestimmen sollte. In erster Linie denkt man aus heutiger Sicht wohl an die Arbeiterbewegung, an die sozialdemokratischen Parteien; doch spielten gleichartige Organisationen der bäuerlichen Bevölkerung und des Kleinbürgertums zunächst sogar noch eine größere Rolle, in Österreich etwa die christlich-soziale Partei unter der Führung von Karl Lueger. In Vertretung der Interessen ihrer jeweiligen Klientel waren diese Parteien klarerweise bestrebt, dem freien Wirken der Marktwirtschaft in den Arm zu fallen. Nicht umsonst setzte zum Beispiel in Deutschland die Sozialgesetzgebung im modernen Sinne ab etwa 1883 ein. Mit dem klassischen Liberalismus und seinem minimalen „Nachtwächterstaat“ war das ganz offensichtlich unvereinbar - ganz abgesehen davon, daß das nationale Ziel, industriell und militärisch aufzuholen, und zwar möglichst rasch, nur mittels staatlicher Maßnahmen zur Wirtschaftsförderung und -lenkung verfolgt werden konnte (eine Erfahrung, die im 20. Jahrhundert durch die „Tiger-Ökonomien“ Asiens bestätigt wurde). Trotzdem konnte im 19. Jahrhundert noch lange keine Rede davon sein, daß der Staat mächtig und umfassend in die Wirtschaft eingegriffen hätte. Ebenso wenig erschien die „soziale Frage“ bereits als gelöst. Nicht einmal im 20. Jahrhundert schien eine solche Lösung zunächst in den Bereich des Möglichen zu kommen, eher im Gegenteil: die Zwischenkriegszeit, und besonders die dreißiger Jahre mit ihrer Wirtschaftskrise brachten eine erneute Verschärfung in nie dagewesenem Ausmaß. Gerade diese Krise war jedoch nicht ausschließlich durch „zuviel Staat“ ausgelöst worden, sondern ebenso durch die Scheu von Regierungen, lenkend einzugreifen.

Wem solche historischen Befunde zu unsicher sind, der hätte in jüngerer Zeit reichlich Gelegenheit gehabt, die Auswirkungen liberaler Wirtschaftspolitik in Form des „Thatcherismus“ mit eigenen Augen zu studieren: Im Zeitraum zwischen 1980 und Mitte der neunziger Jahre, so befand eine UN-Studie im Jahre 1997, wuchs die britische Wirtschaft zwar genau so stark wie anderswo, doch die Zahl der Armen nahm wesentlich stärker zu als in anderen westlichen Ländern, und ihre Lage hat sich verschärft. Seit dem

Machtantritt von Margaret Thatcher (1979) hatte sich die Zahl der Armen im Vereinigten Königreich um 60 Prozent erhöht. Der Anteil von Kindern, die in Armut lebten, betrug nahezu 25 Prozent, er war doppelt so hoch als in Italien oder in Taiwan, viermal höher als in Belgien und wurde nur von einem westlichen Land übertroffen - den USA.⁴

Ausreden gibt es also keine. Besonders im Laufe des 19. Jahrhunderts, aber auch noch später, hätte der Liberalismus mit seiner freien Marktwirtschaft reichlich Zeit und Gelegenheit gehabt, sein Versprechen einzulösen: die allgemeine Verteilung von Wohlstand mittels der „unsichtbaren Hand“. Er hat es nicht getan.

IV

Schon bald rückte deshalb ein anderes Gedankenmodell in den Vordergrund: Ein Wesenszug des Kapitalismus, so postuliert es, sei die Förderung und Belohnung des Tüchtigen. Im Laufe des 19. Jahrhunderts gewann dieses Modell rasch an Bedeutung, bis es das Versprechen vom allgemeinen Wohlstand praktisch verdrängte.

Zunächst mochte es durchaus auf der Beobachtung konkreter Gegebenheiten beruht haben. Bis heute spielen in der freien Marktwirtschaft unternehmungslustige, risikofreudige, einfallsreiche und innovative Individuen eine gewisse Rolle. Immer wieder sind sie es, die neue Betriebe gründen, neue Technologien zum Einsatz bringen, Marktnischen entdecken und zielstrebig ausnutzen; sie sind es auch, die dafür das nötige Kapital aufreiben und aufs Spiel setzen. In der industriellen Revolution muß der Beitrag solcher Individuen ohne Zweifel noch viel größer und wichtiger gewesen sein, und man kann ohne weiteres argumentieren, daß ohne diese Gründerväter die rasante Industrialisierung des 19. Jahrhunderts kaum vorstellbar gewesen wäre. Soweit sie Erfolg hatten, wurden sie auch reich - sehr reich sogar, besonders im Vergleich zur Masse der Lohnempfänger. Doch hätten sie ihren Reichtum diesem Modell zufolge eben durch ihre erwiesene Tüchtigkeit verdient; und wer nicht reich wurde, wer arm blieb, der war eben nicht tüchtig genug - selber schuld! So gesehen, konnte nicht nur die drastische Ungleichheit in Bezug auf Einkommen und Wohlstand erklärt werden, sie erfuhr sogar noch ihre Legitimation, denn für die Gesellschaft als Ganzes kann es nur von Vorteil sein, wenn die „Tüchtigen“ zu Reichtum und damit zu Macht kommen, wenn sie also die Geschicke dieser Gesellschaft bestimmen. Diese Legitimation wirkte umso überzeugender, je stärker zusätzliche Rechtfertigungen für die Herrschaft der Tüchtigen ins Treffen geführt wurden. Die konnten religiös motiviert sein, wie das im kalvinistischen Ethos der Fall war: Weltlicher Erfolg galt hier als sichtbares Zeichen dafür, zu den „Auserwählten Gottes“ zu zählen. Genau so erklärte und verteidigte zum Beispiel der berühmte Tycoon John Davison Rockefeller seinen Aufstieg, seine Methoden und seinen Erfolg.⁵ Eine andere Untermauerung erfuhr die Ideologie vom Tüchtigen durch den Darwinismus: Analog zum „survival of the fittest“

⁴ Zit. nach: UK Poverty Is Worst In the West, in: Independent on Sunday (15 June 1997), S. 2. Vgl. dazu weiters: Will Hutton. The State We're In (London: Vintage 1995).

⁵ Zur kalvinistischen Ethik: Max Weber. Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus (Gütersloh: Gütersloher Verlag GTB 1433, 8. Aufl. 1991). Auf Rockefeller nimmt Weber interessanterweise niemals Bezug, obwohl die beiden Zeitgenossen waren, und obwohl Rockefeller Webers Thesen eindrücklich bestätigt hätte. Leider ist derzeit keine Biographie Rockefellers auf dem deutschsprachigen Markt, nur ein sündteurer Nachdruck seiner Autobiographie. Ich war daher gezwungen, auf eine ältere und etwas reißerische Darstellung zurückzugreifen: Erwin Erasmus Koch. Die goldenen Gassen (Salzburg: Pilgram Verlag 1959).

in der Natur sorgt der freie Markt mit seiner Konkurrenz demnach für eine Selektion der Besten im wirtschaftlichen Sinne. Das Modell des Tüchtigen fand somit eine quasi-naturwissenschaftliche Bestätigung, es handelt sich um ein „Gesetz“, gegen das man nicht - oder nur zum eigenen Schaden - verstoßen darf. Noch im Laufe des 19. Jahrhunderts verdrängte diese sozialdarwinistische Sichtweise weitgehend die religiös motivierte, und das ist bis heute so geblieben. Immerhin bot sie aus der Sicht der Erfolgreichen und Wohlhabenden noch einen Vorteil. Sie konnte nämlich erklären, warum nicht nur die tüchtigen Vertreter der Gründergeneration solchen Reichtum genossen, sondern ebenso ihre Nachfahren, letztere unabhängig davon, was sie selbst konnten oder taten. Biologisch betrachtet, lebten in diesen Nachfahren eben die „tüchtigen“ Gene der Gründergeneration fort. In letzter Konsequenz mußte diese Auffassung freilich zu einer Art Rassismus führen, wengleich innerhalb ein und derselben Nation; und tatsächlich schauten die Begüterten im 19. Jahrhundert nicht selten auf die Armen herab wie auf einen anderen, völlig fremden „Stamm“: so zum Beispiel Henry Mayhew am Beginn seiner Untersuchung über die Armen von London. Er glaubte sogar, Angehörige dieses fremden Stammes an der Kopfform erkennen zu können!⁶

Heute wissen wir, daß die sozialdarwinistische Analogie zum „survival of the fittest“ schlicht und einfach falsch ist, und zwar insofern, als der Markt keine *natürliche* Umwelt darstellt, sondern eine „soziale“, d.h. vom Menschen geschaffene. Es handelt sich daher um einen klassischen Fall intra-spezifischer Selektion, und die muß keineswegs vorteilhaft für die Art sein. Nicht umsonst pflegte Konrad Lorenz seinen Lehrer Oskar Heinroth mit den Worten zu zitieren, das Arbeitstempo der modernen Menschheit sei eines der dümmsten Produkte intraspezifischer Selektion. Man denke bloß an die negativen Folgen, angefangen bei Herzinfarkt und Schlaganfall bis hin zur globalen Umweltzerstörung; und dann versuche man wenigstens ein einziges Mal die Frage zu beantworten - wozu?

Wie auch immer - der allgemeine Wohlstand hatte und hat im Modell vom Tüchtigen auf keinen Fall Platz. Weder ist er vorgesehen, noch erscheint er wünschenswert. Aus der Sicht der Wohlstandsgesellschaft wäre das Modell somit belanglos. Wenn es bis heute für viele Menschen attraktiv wirkt und unter Umständen sogar Hoffnung erweckt, so liegt das an einem weiteren Versprechen des frühen Kapitalismus: Man könnte es als das „demokratische Versprechen“ bezeichnen. Wie es scheint, operiert dieses Versprechen auf zwei Ebenen, einer individuellen und einer politischen. Auf individueller Ebene gibt sich die freie Marktwirtschaft insofern demokratisch, als sie allen Menschen - unabhängig von Privilegien der Geburt, des Standes usw. - die gleiche Chance verspricht (equal opportunity). Selbst wenn letztlich nur wenige wirklich zu den Tüchtigen, zu den Auserwählten zählen, so habe doch jeder die Möglichkeit, seine Tüchtigkeit unter Beweis zu stellen und Erfolg zu haben. Gelingt ihm das, so werde er selbstverständlich im erlesenen Kreis der Elite, der Meritokratie akzeptiert werden. Das ist der Stoff, aus dem der Mythos vom Tellerwäscher gemacht wurde, der zum Milliardär aufsteigt. Es liegt auf der Hand, daß dieses Versprechen besonders solche Menschen anspricht, die auf eine Besserung ihrer Lage hoffen; in jüngster Zeit etwa jene, welche in Osteuropa auf die Straße gingen, um den Kommunismus zu stürzen, oder jene, welche auf abenteuerlichen Schinakeln aus Kuba in

⁶ Henry Mayhew. Die Armen von London (Frankfurt/M.: Eichborn Verlag 1996), S. 25ff. Ob Mayhew bereits von Darwin beeinflusst war, erscheint aufgrund der Chronologie fraglich. Fairerweise muß auch erwähnt werden, daß er im Laufe seiner Untersuchungen die rassistische Sichtweise aufgab.

die Vereinigten Staaten flohen. Ehe die marktwirtschaftliche Konkurrenz, das „rat race“, begonnen hat, kann jeder noch hoffen, zu den Tüchtigen zu gehören. Die rauhe Wirklichkeit ist leider anders: Vieles deutet darauf hin, daß schon von Anbeginn der Industrialisierung an jene am meisten profitierten, die von vornherein reich waren. Daran hat sich bis in die Gegenwart nichts geändert. Betrachtet man etwa die Allerreichsten in den USA, nämlich das reichste Prozent der Bevölkerung, so zeigt sich, daß zwei Drittel von ihnen ihren Reichtum insgesamt oder zu einem beträchtlichen Teil geerbt haben!⁷ Zweifellos gibt es Fälle, in denen der „amerikanische Traum“ wahr geworden ist; das Paradebeispiel aus unserer Zeit ist wohl Bill Gates. Doch sind diese Fälle offenbar so selten, daß schwerlich von einem „Versprechen“ die Rede sein kann; dazu ist die Wahrscheinlichkeit, es zu schaffen, bei nüchterner Betrachtung einfach zu gering. In England vergleicht man die Chance treffend mit der einer Kaulquappe, an Land zu kriechen, sich zum Frosch zu entwickeln und dann das Loblied der Evolution zu quaken. Umgekehrt bedeutet das: Privilegien der Geburt stellen nach wie vor den sichersten Weg dar, sich an der Spitze wiederzufinden - auch in der freien Marktwirtschaft.

Auf politischer Ebene wird gerne argumentiert, daß die Existenz einer Schicht von selbständigen, unabhängigen Unternehmern eine unabdingbare Voraussetzung darstelle für eine demokratische Verfassung. Historisch betrachtet, ist ein Zusammenhang zwischen freier Marktwirtschaft und Demokratie tatsächlich unübersehbar. Ob das liberale Modell vom Tüchtigen freilich ausreicht, um diesen Zusammenhang zu erklären, erscheint doch etwas fraglich. Immerhin hat sich bereits im 19. Jahrhundert gezeigt, daß die Tüchtigen, sofern man sie läßt, solange „tüchtig“ sind, bis sie - wie zum Beispiel John D. Rockefeller - ihr erträumtes Ziel erreicht haben, nämlich die absolute wirtschaftliche Macht in Form des Monopols. Damit steht aber die freie Marktwirtschaft auf dem Spiel und somit auch die Freiheit, die Demokratie (und das Modell vom Tüchtigen selbst: denn ein Monopolist verhindert natürlich auch, daß nachfolgende Tüchtige dieselbe Chance haben, sich nach oben zu arbeiten). Aus eben diesem Grunde sah man sich sogar in den besonders liberalen USA bereits ab etwa 1880 genötigt, von staatlicher Seite mittels sogenannter „anti-trust laws“ in das wirtschaftliche Geschehen einzugreifen. Die Tendenz des freien Marktes zur Monopolbildung ist heute unbestritten. In letzter Konsequenz bedeutet das aber: Der „freie Markt“ schafft sich, wenn er wirklich frei ist, selbst ab. Um fortzubestehen, bedarf er des Schutzes durch eine strenge Marktordnung, die mit eiserner Hand durchgesetzt werden muß. Damit ist der Markt aber nicht mehr frei im eigentlichen Sinne - seine Freiheit gleicht der in einem Naturpark, einem Reservat. Bis vor kurzem besorgte der Staat den Schutz des „freien“ Marktes. Auf globaler Ebene wird es eine entsprechende Instanz geben müssen, um den freien Weltmarkt zu erhalten. In jedem Falle handelt es sich jedoch um eine öffentliche Hand in irgendeiner Form, und die ist alles andere als unsichtbar.

Aus dem Blickwinkel der Wohlstandsgesellschaft fällt indes noch ein Schatten auf das strahlende Bild vom demokratischen Kapitalismus. Wenn beträchtliche Teile der Bevölkerung unter Armut leiden, wie das der Liberalismus hinnimmt oder sogar gutheißt, dann fördert das keineswegs die Demokratie, sondern eher die Entwicklung und Verwirklichung radikaler Alternativen. Schließlich ist auf eben solchem Nährboden nicht nur der Kommunismus entstanden, sondern ebenso der Nationalsozialismus. Wie schon gezeigt, wurde die Wohlstandsgesellschaft gerade aus dieser Erfahrung heraus und in Abwehr solch

⁷ Nach: Paul A. Samuelson / William D. Nordhaus. Economics. International Edition (New York: McGraw-Hill 1995), S. 368f.

totalitärer Ideologien entwickelt: Demokratie durch allgemeinen Wohlstand. Mit dem Modell vom Tüchtigen ist das jedoch unvereinbar. Stimmen diese Überlegungen, so gefährdet der Liberalismus die Freiheit viel mehr als der starke, wirtschaftspolitisch intervenierende Staat der Wohlstandsgesellschaft.

Was bleibt, das ist somit die unübersehbare und unbestreitbare Rolle der Privatinitiative, von der bereits die Rede war. Das galt und gilt nicht nur für den Unternehmer im engeren Sinne, sondern ebenso für Manager und leitende Angestellte, bis hin zum Geschäftsführer eines Supermarktes. Das erstaunlich gute Funktionieren von Produktion und Warenverteilung, wie wir sie gewohnt sind, geht ohne Zweifel zu einem wesentlichen Teil auf die Fähigkeit der freien Marktwirtschaft zurück, diese Privatinitiative bei den Arbeitnehmern zu fördern und - wenn schon nicht immer, so doch oft genug - zu belohnen. Unterstrichen wird diese Beobachtung durch den Umstand, daß die meisten, und besonders die erfolgreichsten Unternehmen längst nicht mehr von klassischen Kapitalisten geführt werden, sondern von angestellten Managern, während die „Eigentümer“ zunehmend anonym bleiben - man denke bloß an einen Pensionsfonds, der das Geld seiner Kunden anlegt. Wo liegt da eigentlich noch der Unterschied zu einer kollektiven Führung? Wo liegt für die nachgeordnete Niederlassung eines Mega-Konzerns der Unterschied zur Planwirtschaft? Wenn dieses System trotzdem so effizient funktioniert wie der ursprüngliche Kapitalismus der Gründerzeit, auf jeden Fall aber besser als alle bekannt gewordenen Alternativen, so kann das letztlich nur auf die Rolle der Privatinitiative zurückgeführt werden - allerdings nicht bloß jener von unternehmerisch tüchtigen Individuen, sondern ebenso jener der kleinen, anonymen Angestellten.

Nur: Sobald solche Beobachtungen verallgemeinert werden zu einem umfassenden Gesellschaftsmodell, dann kommen dabei nichts als Widersprüche heraus. Das Modell vom „Tüchtigen“ mag durchaus seine beschränkte, partielle Gültigkeit für das Wirtschaftsleben besitzen. Darüber hinaus kann es höchstens als propagandistische Rechtfertigung der Reichen und Superreichen dienen (und das dürfte ein wichtiger Grund sein, warum es bis heute feilgeboten wird). Was das allgemeine Wohl betrifft - im Sinne von Wohlstand ebenso wie von Freiheit, Rechtsstaatlichkeit, Demokratie -, vermag es nichts Nützliches beizusteuern.

V

Wie der Kapitalismus bzw. die freie Marktwirtschaft allgemeinen Wohlstand bringen kann, bleibt somit weiterhin ungeklärt - zumindest dann, wenn man diesen Zusammenhang rein ökonomisch beschreiben will, ohne Zuhilfenahme außerwirtschaftlicher Größen. Da andererseits der allgemeine Wohlstand ein unbestreitbares Phänomen darstellte, und da er ebenso unbestreitbar auf der kapitalistischen Form des Wirtschaftens beruhte, fällt es Wirtschaftswissenschaftlern schwer, sich mit diesem Manko abzufinden, ganz abgesehen vom propagandistischen Wert, der sich aus einer solche ökonomischen Erklärung für den Liberalismus ergäbe.

Tatsächlich hat es im Laufe der Zeit noch weitere Versuche gegeben, den Zusammenhang aufgrund rein wirtschaftlicher Mechanismen zu beschreiben. Der bekannteste ist vielleicht die Vorstellung vom „trickle-down effect“. Der Reichtum einiger weniger, so wird da argumentiert, sei immer noch von allgemeinem Nutzen, da er ja ausgegeben bzw. investiert wird. Wenn sich ein Superreicher zum Beispiel eine Luxusvilla baut, dann profi-

tieren davon eine ganze Menge Leute, vom Baumeister angefangen über die Handwerker bis hin zum Gärtner und zum Dienstmädchen. Das von den Reichen angehäuften Geld kommt auf diesem Umweg letztlich also doch unter die Leute, der Reichtum erfüllt eine positive gesellschaftliche Funktion. Heute wird dieser „trickle-down effect“ gerne bemüht, wenn es darum geht, eine Betriebsaussiedlung in ein ausgesprochenes Billiglohnland zu verteidigen. Selbst wenn die Arbeiter dort nur Hungerlöhne beziehen, so wird suggeriert, würden sie und alle anderen schließlich doch vom Segen des solcherart angehäuften Reichtums einiger Manager und Aktionäre etwas abbekommen. Allerdings gibt es kaum Anhaltspunkte dafür, daß dieser Effekt wirklich so funktioniert. Immerhin lebten selbst in den ärmsten Ländern von jeher einige ungeheuer reiche Leute, ohne daß sich an der allgemeinen Armut bisher etwas geändert hätte. Vor allem enthält die Vorstellung vom „trickle-down effect“ jedoch ein gehöriges Maß an Pharisäertum; denn wenn es wirklich darum ginge, den allgemeinen Wohlstand zu heben, so böte sich dafür der direkte Weg an, höhere Löhne zu zahlen, anstatt den Umweg über den Reichtum einiger weniger zu propagieren. Nicht umsonst wurde dieser Erklärungsversuch denn auch mittels der Roßapfel-Metapher beschrieben: Wenn man nämlich ein Pferd mit dem besten Hafer füttert, dann kann man ebenfalls behaupten, etwas für die Spatzen getan zu haben, die sich ein paar unverdaute Überreste aus dem Mist auf der Straße picken. Es überrascht nicht, daß derlei Vorstellungen von seriösen Ökonomen bestenfalls mit mildem Spott bedacht werden.⁸

Ein anderes Modell baut auf der Beobachtung auf, daß die Wirtschaft, um prosperieren zu können, klarerweise einer adäquaten Nachfrage bedarf. Es läge daher in ihrem eigenen Interesse, wenn möglichst viele Konsumenten mit möglichst großem verfügbarem Einkommen vorhanden wären. Niedrige Löhne zu zahlen, wäre folglich kontraproduktiv, zumindest mittel- oder langfristig betrachtet. Über kurz oder lang, so die Schlußfolgerung, würden sich die Löhne daher auch ohne jeden Eingriff von außen auf einem bestimmten und durchaus nicht niedrigen Niveau einpendeln; oder, anders ausgedrückt: die Produzenten müßten früher oder später selbst für allgemeinen Wohlstand sorgen, weil sie sonst niemanden - oder zu wenige - hätten, denen sie ihre Produkte verkaufen könnten. So logisch diese Gedanken auf den ersten Blick erscheinen, gerade vor dem Erfahrungshintergrund der Wohlstandsgesellschaft, sie enthalten doch einen Pferdefuß: Die Theorie setzt nämlich voraus, daß wirtschaftlich handelnde Subjekte - gleichgültig, ob es sich um einzelne handelt oder um Kollektive - kurzfristig auf Rendite verzichten, und zwar freiwillig, um selbige, zwar etwas niedriger, dafür aber langfristig zu sichern. Das erscheint jedoch schlicht unmöglich. Da müßte zum Beispiel der Inhaber einer kleinen Zulieferfirma für einen Automobilkonzern seinen Arbeitern freiwillig etwas höhere Löhne zukommen lassen, in der Hoffnung, daß diese Arbeiter Autos kaufen, für deren Produktion er dann weiterhin zuliefern kann. Aber wer garantiert ihm, daß sie nicht lieber Farbfernseher kaufen oder Fernreisen buchen? Abgesehen davon, müßte dieser Unternehmer ständig eine Konkurrenz fürchten, die sich nicht an die freiwillige Großzügigkeit hält und ihn daher unterbieten kann. Noch augenscheinlicher wird das Dilemma, wenn es sich bei den wirtschaftlich handelnden „Subjekten“ eigentlich um Kollektive wie Banken oder Pensionskassen handelt, die ihr Geld angelegt haben und dafür eine möglichst hohe und rasche

⁸ Vgl. John Kenneth Galbraith. *The Affluent Society Revisited*. In: *The Affluent Society* (London: Penguin Books 1991), S. xxix. - Anders dagegen: Tony Jackson. *Sticking Up for Trickle-Down*. In: *Prospect* (March 1999), S. 12ff. Der Autor, Redakteur der *Financial Times*, verteidigt den Trickle-Down-Effekt anhand der sichtbaren Ergebnisse Ende des 20. Jahrhunderts - die sind aber, wie sich leicht zeigen läßt, ausschließlich aufgrund bewußter sozialer Politik zustande gekommen.

Rendite erwarten. Wirtschaftlich handelnde Subjekte müssen per definitionem betriebswirtschaftlich denken, das heißt kurzfristig und egoistisch; würden sie statt dessen volkswirtschaftlich denken und agieren, so wären sie keine wirtschaftlich handelnden Subjekte mehr. Das dürfte mit ein Grund dafür sein, warum selbst solche Unternehmer oder Manager, die durchaus über besseres Wissen verfügen, nicht freiwillig höhere Löhne als unbedingt notwendig zu zahlen bereit sind. Wer darauf hinweist, daß die konkurrenzbedingte Unterbietung auf dem Lohnsektor früher oder später notgedrungen in eine Absatzkrise und damit in eine klassische Wirtschaftskrise führen muß, der verkündet nichts weiter als eine Binsenwahrheit: Das war in der Vergangenheit wiederholte Male der Fall, ohne daß die Wirtschaft von sich aus dem hätte entgegenwirken können.

Aus jüngster Zeit stammt schließlich ein weiterer Erklärungsversuch, der indes die Hilflosigkeit der klassischen Wirtschaftstheorie nur weiter unterstreicht. Der amerikanische Politikwissenschaftler Francis Fukuyama - bekannt geworden durch seine kontrover-sielle These vom „Ende der Geschichte“ - stellte sich angesichts des überraschenden und beeindruckenden Erfolgs der sogenannten „Tiger-Ökonomien“ in Asien (vor allem Korea, Taiwan, Singapur) die Frage, warum in diesen Ländern der Industriekapitalismus solche Fortschritte mache, in anderen hingegen nicht. Der Unterschied, so folgert er, liege in der Kultur begründet. Während die klassische Wirtschaftstheorie vom „homo oeconomicus“ ausgehe, vom durch und durch selbstsüchtigen „rationalen Nutzenmaximierer“, bedürfe der moderne Industriekapitalismus auch noch anderer Verhaltensweisen, um erfolgreich zu sein. „Die größtmögliche wirtschaftliche Effizienz erzielen nicht notwendigerweise rationale, ihren Eigennutz maximierende Individuen, sondern Gruppen von Individuen, die, weil sie einer bereits bestehenden moralischen Gemeinschaft angehören, effektiv kooperieren können.“⁹ Eine wesentliche Voraussetzung für diese Kooperationsfähigkeit ist jedoch das Vorhandensein von Vertrauen in der Gesellschaft. Vor allem muß der einzelne darauf vertrauen können, daß sich die anderen Mitglieder an die Regeln der Gemeinschaft halten werden, und zwar keineswegs nur an die geschriebenen, also die Gesetze, sondern mehr noch an die ungeschriebenen. Herrscht in einer solchen Gesellschaft ein hohes Maß an Vertrauen, so steht damit ein entsprechend großes „soziales Kapital“ zur Verfügung; und die

relative Ausstattung an sozialem Kapital bestimmt entscheidend über die Natur der industriellen Wirtschaft mit, die eine Gesellschaft entwickeln kann. Wenn Menschen, die in einem Unternehmen zusammenarbeiten müssen, einander vertrauen, weil sie sich an denselben ethischen Normen orientieren, sinken die Betriebskosten. Da ein hoher Vertrauensgrad eine große Bandbreite an gesellschaftlichen Beziehungen ermöglicht, kann eine solche Gesellschaft leichter organisatorische Neuerungen durchführen... Wenn jedoch Vertrauen fehlt, ist Kooperation nur in einem System formaler Regeln und Vorschriften möglich, die verhandelt, beschlossen, verteidigt und - oftmals mit Zwangsmaßnahmen - durchgesetzt werden müssen... Mißtrauen in einer Gesellschaft belegt alle Erscheinungsformen wirtschaft-

⁹ Francis Fukuyama. Konfuzius und Marktwirtschaft (München: Kindler 1995), S. 38f.

lichen Handelns mit einer Art Steuer, die in Gesellschaften mit einem hohen Maß an sozialem Vertrauen entfällt.¹⁰

Aus dem Blickwinkel der Wohlstandsgesellschaft wird man Fukuyama über weite Strecken zustimmen: Einen Teil der Erfolgsgeschichte von Ländern wie Deutschland oder Österreich nach dem Zweiten Weltkrieg machte der soziale Friede aus, der dort herrschte, und der stellt tatsächlich ein untrügliches Zeichen für das Vorhandensein von Vertrauen dar. Gerade diese Erfolgsgeschichte wirft indes eine Frage auf, die Fukuyama nicht behandelt: Woher kam das Vertrauen? Woher kommt, allgemein gesprochen, jene „Kultur“, die es ermöglicht und nährt? Wie wir wissen, hatte diese Kultur in Deutschland und in Österreich keineswegs Gelegenheit, kontinuierlich zu wachsen. Im Gegenteil: Noch vor dem Zweiten Weltkrieg boten diese Länder ein Bild von Gesellschaften ohne jegliches Vertrauen, zerrissen bis hin zum Bürgerkrieg. Fukuyama stellt solche Fragen nicht, weil er ausdrücklich auf dem Boden der Wirtschaftstheorie bleiben will: „Die neoklassische Wirtschaftstheorie“, so sagt er einmal, „ist zu 80 Prozent korrekt...“¹¹ Worauf er abzielt, das ist lediglich, die restlichen 20 Prozent zu ergänzen. Aus diesem Grunde steht er auch der Rolle des Staates grundsätzlich skeptisch gegenüber, da Interventionen von dieser Seite das spontane soziale Vertrauen beeinträchtigen könnten. Sein Buch, zu Ende gelesen, erweckt jedoch den Eindruck, daß es sich eher umgekehrt verhalten dürfte: daß nämlich die neoklassische Wirtschaftstheorie nur zu 20 Prozent korrekt ist, genauer: daß ihr Gültigkeitsbereich, gesamtgesellschaftlich gesehen, nur 20 Prozent ausmacht. Immerhin legen Erfahrungen, wie sie in Deutschland oder in Österreich gemacht wurden, den Schluß nahe, daß hier das soziale Vertrauen nach 1945 sehr wohl durch bewußte politische Entscheidungen ermöglicht und aufgebaut wurde. Davon, daß staatliche Interventionen die Fähigkeit zur spontanen sozialen Kooperation beeinträchtigt hätten, kann überhaupt keine Rede sein - man denke bloß an das Netz freiwilliger Organisationen, wie es in Österreich besteht, von der freiwilligen Feuerwehr und dem Roten Kreuz bis hin zu Bergrettung und Bergwacht. Soviel wir wissen, ist dieses Netz eher dichter als in anderen, liberaleren Staaten. Ähnliches dürfte wohl für das „soziale Kapital“ im Allgemeinen gelten.

Ganz kurz sei abschließend noch auf den kühnen Versuch zweier deutscher Wissenschaftler verwiesen, eine völlig neue Wirtschaftstheorie zu begründen: Alle bisherigen Theorien, so meinen Gunnar Heinsohn und Otto Steiger, hätten unser Wirtschaftssystem nicht zufriedenstellend beschreiben können. Insbesondere seien sie daran gescheitert, die Entstehung und die Natur von Geld und Zins zu erklären. Die beiden Autoren behaupten, dazu erstmals in der Lage zu sein, und zwar indem sie das Eigentum in den Vordergrund stellen. Geld, so argumentieren sie, sei entstanden, indem Eigentum belastet bzw. verpfändet wurde, und der Zins sei die Prämie für diese Belastung von Eigentum. Ob das zutrifft oder nicht, und ob der kühne theoretische Anspruch zu Recht besteht, das braucht uns hier nicht zu beschäftigen. Doch glauben die Autoren, so wie alle Wirtschaftstheoretiker, aufgrund ihrer Thesen auch praktische Anleitungen geben zu können. Die Wirtschaft in Rußland zum Beispiel werde ihrer Ansicht nach nicht in Schwung kommen, solange nicht Eigentum geschaffen werde. Aber wie? Und wie kann gewährleistet werden, daß dieses Eigentum breit genug gestreut ist, damit das Geld zirkuliert und die Wirtschaft floriert? Und wie kann man - nicht nur in Rußland, sondern allgemein -

¹⁰ A.a.O. S. 45. Der Titel der deutschen Ausgabe scheint übrigens nicht sehr glücklich gewählt zu sein. Im Original lautet er *Trust: The Social Virtues and the Creation of Prosperity*.

¹¹ A.a.O. S. 29.

sicherstellen, daß Eigentum nicht in wenigen Händen konzentriert wird? Denn diese Tendenz ist auch ihrer Theorie nach unübersehbar. Nun, zu diesem Problem haben die beiden wiederum keine rein wirtschaftliche Lösung anzubieten. Sie müssen nach dem Staat rufen: „Der Staat kann dreierlei tun. Er kann (1.) Eigentum neu verteilen und so Verschuldungsfähigkeit wiederherstellen. Er kann (2.) diesen Schritt herausschieben und sich selbst für die Bürger mit dem Resultat einer Nachfrageschaffung verschulden. Damit verbunden kann er (3.) seine Staatsschuldtitel den Geschäftsbanken als Ersatz für gute Handelswechsel anbieten.“ Allerdings verwerfen die Autoren die zweite und dritte Möglichkeit aufgrund verschiedener Überlegungen sofort, sodaß „am Ende nur die erste Alternative bleibt“: Eigentum neu verteilen!¹² Abgesehen davon, daß hier natürlich - im Gegensatz zu jeglichem Liberalismus - staatliche Umverteilungspolitik ausdrücklich gefordert wird, nimmt diese auch noch die drastischste Form an, die wir kennen: Denn die Verteilung von Eigentum kann letztlich nichts anderes bedeuten als die zumindest partielle Enteignung der Reichen! So weit ist nicht einmal die sozialdemokratische Wirtschafts- und Sozialpolitik in der Wohlstandsgesellschaft gegangen.

VI

Es erhärtet sich der Verdacht, daß der Zusammenhang zwischen Kapitalismus und allgemeinem Wohlstand von der Wirtschaftstheorie her überhaupt nicht erklärt werden kann. Es gibt einfach keine „Gesetze“, keine Mechanismen, die von selbst dafür sorgen würden, daß der Wohlstand, der in der Wirtschaft unzweifelhaft produziert wird, einer genügend großen Anzahl von Menschen zugute kommt; nur eine solche Verteilung würde es jedoch rechtfertigen, dem Kapitalismus an sich eine positive Rolle für die Gesellschaft insgesamt zubilligen zu können. Es gibt, kurz gesagt, einfach keine „unsichtbare Hand“, in welcher Form auch immer, die es irgendwie zustande brächte, daß die Summe aller Einzel egoismen plötzlich umschlägt ins allgemeine Wohl. Wie schon angedeutet, mochte die Hoffnung zu der Zeit, als Adam Smith das Walten einer solchen unsichtbaren Hand zu erkennen glaubte, noch berechtigt gewesen sein; wenn sie hingegen heute, 200 Jahre später, noch immer bemüht wird, ohne daß eine einleuchtende Erklärung dafür gefunden worden wäre, dann dürfen wir mit Fug und Recht unterstellen, es handle sich um ein Märchen.

Auf der anderen Seite haben wir festgestellt, daß der allgemeine Wohlstand ab 1945 (a) ein unbestreitbares Phänomen war, und (b) ganz eindeutig auf der Basis der kapitalistischen Wirtschaftsordnung entstand. Keine andere Wirtschaftsform, ganz gewiß nicht die kommunistische Planwirtschaft, hat einen vergleichbaren, derart weit gestreuten Wohlstand hervorgebracht. Allerdings kann ebenso wenig geleugnet werden, daß sich der allgemeine Wohlstand in den kapitalistischen Volkswirtschaften keineswegs von selbst einstellte. Vor 1945 konnte einfach keine Rede davon sein, daß die freie Marktwirtschaft breiten Wohlstand schaffe, ganz im Gegenteil: Alles deutete darauf hin, daß ihre Mechanismen eher die Konzentration von Reichtum bei relativ wenigen förderten, gleichzeitig relativ viele zu teilweise drastischer Armut verurteilten. Dieser Trend beherrschte die soziale Entwicklung im 19. Jahrhundert und damit auch die gesellschaftspolitische Diskussion; doch änderte sich am grundlegenden Problem selbst in der ersten Hälfte des 20. Jahr-

¹² Gunnar Heinsohn / Otto Steiger. Eigentum, Zins und Geld (Reinbek: Rowohlt 1996), S. 413.

hunderts kaum etwas, während gerade die Wirtschaftskrise der dreißiger Jahre die schlimmsten Befürchtungen beziehungsweise die düstersten Vorhersagen der radikalen Kapitalismus-Kritik zu bestätigen schien. Das ist auch ein Grund, warum ein Phänomen wie die Wohlstandsgesellschaft aus der damaligen Perspektive weder vorstellbar noch vorhersehbar war. Tatsächlich muß sie aus der Sicht des Wirtschaftsliberalismus im Grunde wie eine Anomalie wirken: ein „Wimpernzucken in der Geschichte der Ökonomie“, wie das jüngst einmal ausgedrückt wurde.¹³ Dementsprechend suchen selbst Liberale heute nach außerwirtschaftlichen Ursachen: Im Kalten Krieg, heißt es dann etwa, hätten die Massen eben bestochen werden müssen, um bei der Stange zu bleiben.

Selbst wenn dem so gewesen wäre - und das erscheint doch äußerst unwahrscheinlich -, selbst dann interessiert uns in diesem Zusammenhang immer noch etwas anderes. Ganz egal, warum - wie wurde der allgemeine Wohlstand nun eigentlich geschaffen? Da es sich aus der Sicht der reinen Wirtschaftstheorie offenbar um eine Art Unfall handelte, um eine unerklärliche Abweichung von dem, was eigentlich hätte geschehen sollen, müssen wohl oder übel andere Kräfte am Werk gewesen sein. Wir haben sie auch schon genannt (im ersten Kapitel): jene bewußten politischen Weichenstellungen auf dem Gebiet der Wirtschafts- und Sozialpolitik, wie sie nach 1945 erfolgten. Wie wir gesehen haben, dienten sie einerseits der Wirtschaftsförderung, in erster Linie, um Arbeitsplätze zu schaffen und so das Schreckgespenst der Massenarbeitslosigkeit zu bannen; andererseits dienten sie jedoch der Umverteilung, und das war letztlich ausschlaggebend: die Voraussetzung für den allgemeinen Wohlstand. Im Gegensatz zur gängigen Auffassung von Wirtschaftsexperten scheinen diese staatlichen Interventionen in der von uns ins Auge gefaßten Epoche keineswegs wirtschaftsfeindlich gewesen zu sein, eher im Gegenteil: Sie und nur sie konnten es zustande bringen, daß die materiellen Güter, welche die freie Marktwirtschaft wie keine andere zu produzieren versteht, breiten Bevölkerungskreisen zugute kamen; und sie, die staatliche Intervention, kam umgekehrt auch dieser Marktwirtschaft selbst zugute, indem sie eingriff, wenn eine Krise drohte. Immerhin ist es der Marktwirtschaft nie in ihrer Geschichte so lange Zeit so gut gegangen, war sie so lange Zeit so wenig von schweren Krisen geplagt wie in der Ära der Wohlstandsgesellschaft.

Interessanterweise ist dieser Befund so überzeugend, daß er selbst von Wirtschaftswissenschaftlern nicht völlig ignoriert werden kann, obwohl das verständlicherweise nicht gerne eingestanden wird, und ohne daß die notwendige logische Konsequenz daraus gezogen würde. Blättert man etwa in einem klassischen Lehrbuch der Ökonomie wie dem altherwürdigen und altgedienten Samuelson/Nordhaus, dann stellt man mit Erstaunen fest, wie oft die Theorie der Wirtschaft auf außerwirtschaftliche Faktoren zurückgreifen muß - im Besonderen auf das „government“, also auf die öffentliche Hand. Ein einziges, willkürlich gewähltes Beispiel mag das verdeutlichen: Im Zusammenhang mit den zyklischen Krisen und dem Problem der Arbeitslosigkeit kommen die Autoren auf die triste Arbeitslosigkeit unter den Minderheiten in der USA zu sprechen, insbesondere unter farbigen Teenagern. Nachdem sie einige wirtschaftstheoretische Ansätze diskutiert haben, müssen sie jedoch den ernüchternden Schluß ziehen: „Zahlreiche Untersuchungen über die Ursachen der steigenden Arbeitslosenrate unter schwarzen Teenagern haben keine klare Erklärung für diesen Trend erbracht.“ Deshalb könne es auch keine rein wirtschaftliche Kur geben, wie zum Beispiel eine Senkung des Mindestlohns als Anreiz für Unternehmer, solche Jugendliche einzustellen. Und so muß sogar ein Lehrbuch der Wirtschafts-

¹³ Und zwar vom Zukunftsforscher John Naisbitt, zit. bei Martin / Schumann a.a.O. (Anmerkung 1), S. 14.

lehre zu guter Letzt nach der öffentlichen Hand rufen: Sie habe Programme zu entwickeln, um die Arbeitslosigkeit unter jugendlichen Angehörigen von Minderheiten zu reduzieren!¹⁴ Wenn die Wirtschaftstheorie aber schon vor diesem vergleichsweise konkreten und überschaubaren Problem kapituliert, dann überrascht es nicht, daß der Ruf nach der öffentlichen Hand noch öfter erschallt. Ob es um die Umweltverschmutzung geht, die Tendenz zur Monopolbildung, die Finanzpolitik, die Stabilität, die Wirtschaftsförderung - stets muß die öffentliche Hand herhalten, um das zu tun, wozu die Wirtschaft selbst offenbar nicht fähig ist. Solchermaßen vorbereitet, dürfte es nicht einmal für einen hoffnungsfrohen Studenten der Wirtschaftswissenschaft als Schock kommen, wenn er schließlich - ausge-rechnet im Kapitel über den Markt - auf folgende Passage stößt:

Die Märkte mit ihrer Konkurrenz garantieren nicht, daß Einkommen und Konsum notwendigerweise denen zugute kommen, die ihrer am meisten bedürfen oder sie am ehesten verdienen. Die Verteilung von Einkommen und Konsum in einer Marktwirtschaft spiegelt vielmehr die anfängliche Ausstattung mit ererbten Talenten und ererbtem Wohlstand wider, zusammen mit einer Vielfalt von Faktoren wie Rasse, Geschlecht, Geographie, Einsatz, Gesundheit und Glück. Im *laissez-faire* könnte die perfekte Konkurrenz zu massiver Ungleichheit führen, zu unterernährten Kindern, die aufwachsen, um weitere unterernährte Kinder in die Welt zu setzen, und zur Fortsetzung der Ungleichheit von einer Generation zur anderen.

Kurz - so die Autoren abschließend -, es war „nicht gänzlich gerechtfertigt“, wenn Adam Smith behauptete, eine unsichtbare Hand führe Individuen, welche selbstsüchtig ihre eigenen Interessen verfolgen, mit Erfolg dazu, das allgemeine Wohl zu fördern - „soferne das allgemeine Wohl eine faire Verteilung von Einkommen und Wohlstand einschließt.“ Adam Smith habe „nichts dergleichen bewiesen, noch gelang das irgendeinem Ökonomen seit 1776.“¹⁵

Mehrere Aspekte sind an dieser Passage bemerkenswert: Zum einen ist lediglich von einer „fairen“ Verteilung von Wohlstand die Rede. Bis heute wird der Umverteilungspolitik jedoch vorgeworfen, sie fördere eine unliebsame Nivellierung, eine Gleichmacherei. Davon konnte in der Wohlstandsgesellschaft jedoch nie die Rede sein, es war niemals beabsichtigt. Zum zweiten läßt sich fragen, welchen gesellschaftlichen Wert eine Wirtschaftstheorie haben soll, die nicht einmal erklären kann, wie Kinder ernährt werden können. Wozu soll sich irgendjemand damit auseinandersetzen - es sei denn, er oder sie sucht nach einem Rezept, schnell reich zu werden? Das führt uns bereits zum entscheidenden Aspekt. Er dürfte in dem Zusatz stecken, „soferne das allgemeine Wohl eine faire Verteilung von Einkommen einschließt.“ Eben hier liegt im Grunde nämlich der Kern des Problems: Es hat keinen Zweck, auf das Wirken einer sagenumwobenen unsichtbaren Hand zu hoffen, und ebenso wenig kann man sich auf quasi-naturwissenschaftliche Gesetze berufen. Die gibt es ganz einfach nicht. Worauf es letztlich ankommt, das ist unser Wollen: Wollen wir nun eine faire Verteilung oder nicht? Wenn ja, dann bleibt es uns nicht erspart, geeignete Maßnahmen zu ergreifen; und das können, wie die Erfahrung ebenso wie die Theorie zeigt, nur politische sein. Eine faire Verteilung bedarf, einfach ausgedrückt, einer geeigneten Umverteilungspolitik. Nur über das Wie läßt sich noch streiten.

¹⁴ Samuelson / Nordhaus, a.a.O. (siehe Anmerkung 8), S. 50.

¹⁵ A.a.O., S. 273.

Umgekehrt drängt sich der Verdacht auf, daß jene, welche heute die Wohlstandsgesellschaft gerade wegen ihrer Umverteilungspolitik kritisieren, im Grunde gar nicht an einer fairen Verteilung von Einkommen und Wohlstand interessiert sind. Auch das bestätigt übrigens die Erfahrung in Großbritannien während der Ära der konservativen Herrschaft. Der Zynismus, mit dem der Thatcherismus oft gepredigt wurde, war unüberhörbar; aber, so schienen die Prediger zu sagen, Hauptsache, wir sind nicht langweilig-sozial! Einen ähnlichen Schwenk haben inzwischen etliche deutschsprachige Journalisten und Intellektuelle vollzogen. Es liegt auf der Hand, daß eine solche Einstellung eben jenen dient, die über sehr viel Geld verfügen, und deshalb ist damit zu rechnen, daß diese Stimmen in Zukunft noch häufiger und noch lauter zu hören sein werden. Daran wird auch die Erkenntnis nichts ändern, daß das, was da verkündet wird, schlicht falsch ist. Entweder verstehen besagte Stimmen nicht, wovon sie sprechen, dann handelt es sich um Dummheit, und die Betreffenden sollten schleunigst ihren Samuelson/Nordhaus studieren; oder sie verstehen sehr wohl etwas davon - dann lügen sie. Doch geht es in diesem Falle natürlich weder um Erkenntnis noch um Wahrheit. Es geht ausschließlich ums Geld, immer noch mehr Geld, und um möglichst rasch und leicht verdientes Geld.

Für den Durchschnittsbürger sollte indessen eines klar geworden sein: Was auch immer der Neoliberalismus behaupten mag, von sich aus kann der Kapitalismus bzw. die freie Marktwirtschaft keinen allgemeinen Wohlstand schaffen. Dazu braucht es eine starke, bewußt agierende öffentliche Hand - und das heißt: eine sehr sichtbare Hand. Die freie Marktwirtschaft stellt zwar eine Voraussetzung für diesen allgemeinen Wohlstand dar, eine Bedingung; doch handelt es sich nur um eine *notwendige*, nicht jedoch um eine *hinreichende* Bedingung. Wer diesen Unterschied unterschlägt, der betreibt böse Demagogie. Vielleicht könnte man den Zusammenhang zwischen Kapitalismus und allgemeinem Wohlstand abschließend durch ein einfaches Bild veranschaulichen: die Wirtschaft stellt demnach den Motor dar, der das Auto der Wohlstandsgesellschaft antreibt. Ganz klar, daß das Auto ohne Motor nicht fahren kann; und Experten mögen zu Recht vor der Gefahr warnen, den Motor zu überlasten, indem das Auto immer größer und luxuriöser ausgestattet wird. Sie mögen auch zu Recht darauf verweisen, daß der Motor Treibstoff braucht. Umgekehrt ist jedoch auch ein Motor ohne Auto sinnlos, und niemand würde daran denken, in solch einen Motor auch nur einen Liter Treibstoff zu investieren. Damit der Motor sinnvolle Arbeit verrichten kann, muß er mittels eines Getriebes mit dem Auto verbunden sein. Eben diese Aufgabe erfüllt die Politik, die öffentliche Hand, und nur sie.

Die Schwierigkeiten, mit denen wir nun, seit dem Ende der Wohlstandsgesellschaft, zu kämpfen haben, rühren unter anderem daher, daß die sichtbare öffentliche Hand bisher vorwiegend auf staatlicher Ebene operierte und funktionierte. Durch die Globalisierung haben Finanzmärkte und Konzerne jedoch eine Machtfülle erlangt, der gegenüber der staatliche Rahmen nicht mehr ausreicht. Soll jedoch der Weltmarkt seinerseits ein „freier“ Markt bleiben, und soll der global erwirtschaftete Wohlstand seinerseits fair verteilt bzw. nutzbringend verwendet werden, dann wird es zwangsläufig einer adäquaten sichtbaren Hand bedürfen, also einer, die global wirksam werden kann - es braucht, kurz gesagt, „global players“. Die Europäische Union hätte die Voraussetzung, ein solcher zu werden, zumindest theoretisch; und in diesem Falle könnte sie versuchen, jene Werte weltweit zu vertreten, auf denen die Wohlstandsgesellschaft beruhte - immerhin war diese Gesellschaft, wie wir gesehen haben, zu einem beträchtlichen Teil eine europäische Errungenschaft.

4

HIER UND JETZT

„Alle Menschen sind Philosophen“, hat kein Geringerer als Karl Popper einmal gesagt. Natürlich hat er nicht gemeint, daß die Menschen dazu neigen zu grübeln, Antworten auf weltbewegende Fragen zu finden oder gar neue philosophische Systeme zu errichten. Das widerspräche nicht nur der Beobachtung, die allermeisten Menschen würden solch eine Behauptung vielmehr von sich aus zurückweisen. „Philosophisch“ genannt zu werden, ist für sie keineswegs ein schmeichelhaftes Urteil, und Philosophie wird in der Regel als etwas betrachtet, womit man besser nichts zu tun hat. Selbst in diesem Falle entkommt man ihr jedoch nicht. Bei näherer Betrachtung zeigt sich rasch, wie viel von dem, was wir im Alltag sagen, auf Annahmen beruht, die sehr wohl als „philosophisch“ bezeichnet werden können, das heißt, diese Annahmen gehen auf das Werk bedeutender Philosophen oder philosophischer Schulen zurück; nicht selten sind sie das Produkt vergangener Auseinandersetzungen, unter Umständen sogar recht heftiger und recht langer. Bewußt ist diese Geschichte gängiger Ideen natürlich nur den allerwenigsten. Das ändert jedoch nichts an der Tatsache, daß sie stattgefunden hat.

„Alle Menschen sind Philosophen“, meint daher Karl Popper, „weil sie die eine oder andere Einstellung oder Haltung gegenüber dem Leben und dem Tod einnehmen.“ Und diese Einstellung oder Haltung, so Popper an anderer Stelle, resultiert meistens aus „Theorien, die sie als selbstverständlich akzeptieren: Sie haben sie aus ihrer geistigen Umwelt oder aus der Tradition übernommen.“¹ Was für Leben und Tod gilt, das gilt selbstverständlich auch für andere Fragen: das Menschenbild zum Beispiel; die Art, wie das Zusammenleben organisiert werden soll, was wünschenswert erscheint oder nicht; die Frage, welche Argumente oder Erkenntnisse als stichhältig erachtet werden, und welche weniger; oder die Frage, wozu unsere Anstrengungen letztlich dienen, die individuellen ebenso wie die kollektiven - die Frage also, wohin die Reise (wenn es denn eine solche ist) überhaupt gehen soll. Wir sind, um es einfach auszudrücken, allesamt Konsumenten von Philosophie, ob wir es nun wahrhaben wollen oder nicht.

Das gilt klarerweise auch für die Wohlstandsgesellschaft und ihre Mitglieder. Mehr noch: Wenn unsere Beobachtung stimmt, daß diese Wohlstandsgesellschaft eine einmalige Errungenschaft in der Geschichte der Menschheit darstellt, ein „Goldenes Zeitalter“, und daß an ihrer Wiege ein geradezu revolutionärer Bruch mit früheren Denk- und Handlungsmustern stand, dann folgt daraus, daß sich auch die zugrunde liegenden philoso-

¹ Karl R. Popper. Wie ich die Philosophie sehe. In: Auf der Suche nach einer besseren Welt (München/Zürich: Serie Piper 669, 1989), S.103ff.

phischen Annahmen drastisch geändert haben müssen - jene selbstverständlich akzeptierten Theorien also, welche nach Popper aus der Tradition oder der geistigen Umwelt aufgenommen werden. Es dürfte weiters einleuchten, daß hier das eigentliche Gerüst dieser Wohlstandsgesellschaft zu finden ist. Sie war ja auf einen sehr breiten Konsens gegründet. Ohne einen gemeinsamen Hintergrund an Einstellungen und Haltungen zu wichtigen Problemen wäre ein solcher Konsens jedoch unvorstellbar; und all jene politischen Weichenstellungen, welche wir im 1. Kapitel besprochen haben, wären ohne diesen Hintergrund vergeblich geblieben, hilflose Gesten einzelner wohlmeinender Politiker. Genau das Gegenteil war jedoch der Fall: Nicht nur beruhten die ursprünglichen Weichenstellungen auf neuen Einstellungen, diese wurden überdies von der überwiegenden Mehrheit der Bevölkerung geteilt, und ganz offensichtlich verfestigten sie sich in dem Maße, wie die Ziele der Wohlstandsgesellschaft Schritt für Schritt erreicht wurden - und sie entwickelten sich parallel dazu weiter.

Trotzdem wird die Vorstellung, wonach alle Menschen Philosophen seien, zumindest philosophische Konsumenten, auch weiterhin heftigen Widerstand hervorrufen. In erster Linie kommt er von professionellen Philosophen, wie wir sie heute vor allem an Universitäten finden. Aus ihrer Sicht sind die meisten Menschen das genaue Gegenteil von Philosophen, sie sind hoffnungslos naiv, voreingenommen, bar jeglicher Reflexion - schlicht und einfach dumm. Allerdings, so werden diese Philosophen gerne zugeben, sind die Probleme, mit denen sie sich an ihren Instituten und auf ihren Symposien herumschlagen, für die breite Masse viel zu schwierig, zu hoch. Philosophie stellt, so gesehen, das Tätigkeitsfeld auserlesener Geister dar, weit jenseits der intellektuellen Kapazität des gemeinen Volkes. Genau so präsentiert sich diese akademische Schulphilosophie auch: in einer Sprache, die so kompliziert ist und so gespickt mit Fachausdrücken, daß dem Laien der Zugang von vorneherein verwehrt wird. Es gibt Gründe zur Annahme, daß dahinter oft eine Absicht steckt: daß also oft vorsätzlich nebulos gesprochen bzw. geschrieben wird, um mittels künstlichem Nebel Tiefsinnigkeit weithin sichtbar zu demonstrieren, wenn nicht gar vorzutäuschen. Damit nicht genug, haben jene Probleme, welche solcherart abgehandelt werden, herzlich wenig mit dem zu tun, was die Masse der Menschen in ihrem Alltag beschäftigt; und dieser Alltag, das sollten wir niemals vergessen, ist alles andere als leicht, er war es nicht einmal in der Wohlstandsgesellschaft: ausgefüllt mit Arbeit und vor allem mit Sorgen - um die Familie, die Gesundheit, den Arbeitsplatz, was auch immer. Indem sie dazu so wenig zu sagen hat und so wenig sagen will, muß sich die akademische Schulphilosophie ihren schlechten Ruf selbst zuschreiben. So sehr sie sich allerdings weigern mag, die alltäglichen Probleme der kleinen Leute ernst zu nehmen, so wenig ändert das an der Tatsache, daß diese Probleme existieren, daß sie auf der Haut brennen, und daß Lösungen gesucht, Antworten gefordert werden. Es mag schon sein, daß die Antworten der „einfachen“ Leute unseren akademischen Schulphilosophen hoffnungslos primitiv erscheinen; doch was können sie anderes erwarten, nachdem sie diese einfachen Leute derart drastisch und nachhaltig im Stich gelassen haben?

Die Einwände professioneller Philosophen können demnach mit Fug und Recht übergangen werden. Es sei daran festgehalten, daß es so etwas wie eine Philosophie der kleinen Leute gibt und immer gegeben hat - man könnte auch sagen: eine Alltagsphilosophie. Und deshalb stellt es keineswegs eine Anmaßung dar, vielmehr unser gutes Recht, wenn wir, obwohl selbst keine Profis, diese Alltagsphilosophie beschreiben und darüber diskutieren. Um noch einmal Karl Popper zu zitieren: Jeder Intellektuelle, so mahnt er, hat die Pflicht, „einfach und klar in einer möglichst zivilisierten Art zu schreiben und weder

die Probleme zu vergessen, die die Menschheit bedrängen und die neues, kühnes und geduldiges Nachdenken erfordern, noch die sokratische Bescheidenheit - die Einsicht dessen, der weiß, wie wenig er weiß.“² Wobei der Verfasser dieser Zeilen weder „neues“ noch ausgesprochen „kühnes“ Denken für sich in Anspruch nehmen möchte - wenn schon, dann höchstens geduldiges. Was im Folgenden, wenn die Alltagsphilosophie der Wohlstandsgesellschaft beschrieben wird, auf jeden Fall anzustreben ist, das wären jedoch Einfachheit, Klarheit sowie Relevanz in Bezug auf die akuten Probleme durchschnittlicher Menschen. Die Bescheidenheit, so bleibt zu hoffen, ergibt sich daraus von selbst.

Doch - so lautet ein weiterer Einwand - selbst wenn es so etwas wie eine Alltagsphilosophie gäbe und stets gegeben hätte: Wo blieb jene der Wohlstandsgesellschaft? Zeichnete sich diese Gesellschaft nicht eben durch ihren Mangel an Philosophie, an geistiger Betätigung und geistigen Werten aus, vielmehr durch ihre Hinwendung zu rein materiellen Interessen? Ist die Wohlstandsgesellschaft somit nicht zugleich und notwendigerweise eine geist- und kulturlose Gesellschaft, vielleicht wiederum erst- und einmalig in der Geschichte der Menschheit? Wir erkennen darin unschwer den Vorwurf vom „schäbigen Materialismus“, wie er den allgemeinen Wohlstand von allem Anfang an begleitet hat. Was es damit auf sich hat, wird sich im Folgenden noch zeigen. Tatsache ist jedenfalls, daß in den vergangenen fünfzig Jahren die geistige und kulturelle Elite dem allgemeinen Wohlstand in der Regel eher voll Verachtung gegenüberstand. Daß hinter diesem Wohlstand Ideen stecken könnten, und noch dazu wertvolle, erscheint aus der elitären Sicht geradezu lächerlich. Dementsprechend mündete jede philosophische Beschäftigung mit dieser Gesellschaft in eine vernichtende Kritik. Am berühmtesten wurde in diesem Zusammenhang wohl Erich Fromms Gegenüberstellung von *Haben oder Sein*, die - klarerweise und vorhersehbar - zugunsten des „Seins“ bei gleichzeitiger Verdammung des „Habens“ ausfiel. Auch damit werden wir uns noch auseinandersetzen müssen. Es leuchtet aber ein, daß ein Ansatz, der von vorneherein „kritisch“, will sagen: feindselig ist, keine angemessene, ausgewogene Beschreibung seines Gegenstandes liefern kann, in diesem Falle also der Alltagsphilosophie der Wohlstandsgesellschaft. Und tatsächlich scheint bisher niemand auf die Idee gekommen zu sein, eine solche Beschreibung zu versuchen. Am nächsten kommt einem solchen Vorhaben noch der bereits zitierte Philosoph Karl Popper mit seinem zweibändigen Werk über *Die offene Gesellschaft und ihre Feinde*. Er hat ohne Zweifel wesentliche Teile jenes Gerüsts beschrieben, auf welches sich die Wohlstandsgesellschaft stützte, nicht zuletzt in jenem Sinne, daß manche seiner Vorschläge, seiner „Theorien“, Eingang gefunden haben in die geistige Umwelt, aus der diese Gesellschaft ihre selbstverständlichen Annahmen bezieht. Allerdings befaßt sich Popper, wie wir noch sehen werden, in erster Linie mit den philosophischen Grundlagen der pluralistischen Demokratie - man könnte ihn sogar als *den* Philosophen dieser Demokratie bezeichnen. Die politische Philosophie macht indes nur einen Teil der Alltagsphilosophie aus. Wenn hier versucht wird, einige Aspekte dieser Alltagsphilosophie zu beschreiben, so betreten wir also wirklich Neuland.

Man wird verstehen, daß alleine aus diesem Grunde die Beschreibung weder vollständig noch systematisch ausfallen kann. Der Übersichtlichkeit halber sollen ethische Fragen - d.h. die „Alltagsmoral“ - zunächst ausgeklammert bleiben; sie kommen im nächsten Kapitel zur Sprache, obwohl sich Philosophie und Ethik eigentlich nicht trennen lassen: das eine ergibt sich aus dem anderen. Überschneidungen sind daher unvermeidlich.

² A.a.O. S. 209f.

Des weiteren sollen zunächst jene Gesichtspunkte beschrieben werden, welche anscheinend das bereits angesprochene Gerüst der Wohlstandsgesellschaft ausmachten, und zwar über ihre gesamte Ära hinweg. Doch hat sich die Alltagsphilosophie im Laufe dieser Ära - immerhin ein halbes Jahrhundert - klarerweise entwickelt und verändert, nicht zuletzt aufgrund jener Erfahrungen, welche die Menschen mit dem allgemeinen Wohlstand machten, als dieser etabliert war. Diese historische Dimension soll, soweit möglich, vorerst vernachlässigt und erst am Ende des Kapitels berücksichtigt werden.

Abgesehen vom Interesse an Erkenntnis an sich, dient das Ganze vielleicht noch einem weiteren Zweck. Erfahrungsgemäß macht es nämlich durchaus Spaß zu erkennen, daß das, was man ohnehin schon gedacht und geglaubt hat, keineswegs so banal, so dumm und so schäbig-materialistisch ist, wie einem das bisher eingeredet wurde.

II

Schon ganz am Anfang unserer Überlegungen hat sich gezeigt, wie wichtig das strenge Gebot des *Nie wieder* für die Errichtung der Wohlstandsgesellschaft nach 1945 gewesen sein muß: Nie wieder sollte es Massenarbeitslosigkeit geben; nie wieder die Polarisierung in zwei feindliche politische Lager, nie wieder die Mobilisierung der Massen, nie wieder Bürgerkrieg oder bürgerkriegsähnliche Zustände; nie wieder schließlich Faschismus und Nationalsozialismus als - scheinbaren - Ausweg aus solch einer verzweifelten Lage. So sehr dieses *Nie wieder* die politischen Weichenstellungen nach 1945 bestimmte, darf doch bezweifelt werden, ob es alleine ausgereicht hätte, ein derart gewagtes Unternehmen, wie es die Wohlstandsgesellschaft nun einmal darstellte, zu beginnen und - vor allem - über fünfzig Jahre hinweg durchzuhalten. Immerhin hätte dieses Gebot ja, wäre es nach den strammen Antifaschisten in Deutschland gegangen, eigentlich zur Errichtung einer kommunistischen Gesellschaftsordnung führen müssen, die dieser antifaschistischen Logik zufolge die einzige Garantie gegen ein Wiederaufleben des Nationalsozialismus geboten hätte. Tatsächlich erwies sich die Wohlstandsgesellschaft gegenüber der kommunistischen Ideologie jedoch als genau so immun wie gegenüber der nationalsozialistischen. Ihr Ansatz muß also tiefer gegangen und origineller gewesen sein.

Grundsätzlich forderte das Gebot des *Nie wieder* natürlich die Frage heraus: Und was nun? Um eine Antwort darauf zu finden, wird man wohl oder übel noch einmal zurückgehen müssen zu jenen Erfahrungen, welche die Gründergeneration der Wohlstandsgesellschaft in der Zwischenkriegs- und Kriegszeit gemacht hatte. Dabei wollen wir uns der Deutlichkeit halber zunächst auf Deutschland und Österreich konzentrieren, jenen Teil Europas also, in dem der Nationalsozialismus entwickelt worden war und wo er als politische Macht herrschte (d.h. nicht als Besatzungsmacht). Wenn er damals jene Popularität erlangen konnte, die bis heute im Zuge der „Vergangenheitsbewältigung“ zum Vorwurf eines „nationalsozialistischen Bodensatzes“ führt, dann lag das unter anderem doch daran, daß er einen Ausweg aus der mißlichen Lage der dreißiger Jahre versprach. Für den Kommunismus, der unmittelbar vor 1933 in Deutschland so populär war wie nie zuvor oder danach, galt übrigens dasselbe. Der Fairneß halber sollte man sich daran erinnern, daß die Lage damals in einem Maße aussichtslos erschien, wie wir uns das heute, nach einem halben Jahrhundert von Frieden, Wohlstand, Demokratie, Rechtsstaatlichkeit und sozialer Sicherheit kaum noch lebhaft vorzustellen vermögen. Aus dieser Verzweiflung heraus mochte die Versuchung naheliegen, das Heil in extremen politischen

Bewegungen zu suchen, selbst im Nationalsozialismus. Aber wie dem auch sei: Das Entscheidende ist doch, welche Lösung da angeboten wurde. Im Falle des Nationalsozialismus bestand sie - grob gesprochen - in folgendem Szenario: Das derzeitige Elend der Deutschen ist auf die Machenschaften ihrer Feinde zurückzuführen. Diese Feindschaft erklärt sich nicht nur aus machtpolitischen Motiven; das anzunehmen, wäre oberflächlich. In Wirklichkeit tobt ein Kampf auf Leben und Tod: der Kampf zwischen der „nordischen Rasse“ und ihren Gegnern, allen voran die Juden. Die „nordische Rasse“ ist überlegen, die Gegner sind minderwertig. Der Kampf geht demzufolge um die Selektion im darwinistischen Sinne. In einem solchen Kampf kann es aber keine Rücksichten geben, kein Erbarmen und keine Gnade: es geht um Sein oder Nichtsein. Nur wenn die überlegene „nordische Rasse“ siegt, und nur wenn es ihr gelingt, sich selbst rein zu halten, kann sie hoffen, später einmal ihre Vorstellungen vom Leben der Menschen, von der Gesellschaft und von Politik zu verwirklichen. Was kaum ausgesprochen, vermutlich aber stillschweigend angenommen wurde: aufgrund der Höherwertigkeit der „nordischen Rasse“ würde sich die von ihr verwirklichte Ordnung irgendwie als qualitativ höherwertig herausstellen, höherwertig jedenfalls als jene ihrer inferioren Gegner.

Es ist anzunehmen, daß das Ziel des Nationalsozialismus letztlich in einer Gesellschaft bestand, die durchaus gewisse Ähnlichkeiten mit einer (allerdings rassistisch selektiven) Wohlstandsgesellschaft aufgewiesen hätte, so schockierend das klingen mag. Zumindest dürfte sich im Kopf des einfachen Sympathisanten eine solche, mehr oder weniger vage Vorstellung eingenistet haben. Immerhin - das wird allzu leicht vergessen - hatte Hitler in der Zeit zwischen 1933 und 1939 eine erstaunliche Erfolgsbilanz im Sinne von Frieden, Stabilität, Sicherheit und Wohlstand aufzuweisen - zumindest für die Masse der Deutschen; und dieser Umstand entwaffnete damals seine Gegner nicht nur im In-, sondern ebenso im Ausland. Nach dem „Endsieg“ würden die Deutschen (und vielleicht ihre „nordischen“ Verbündeten) dieser Betrachtungsweise zufolge in relativem Frieden und Wohlstand leben. Es mußte ja nicht gleich ein riesiges Landgut in Polen oder in der Ukraine sein, wie sich das die Generäle in bester Junker-Tradition erhofften; ein Häuschen mit Garten, ein Volkswagen, ein sicheres Einkommen, das hätte schon genügt. Doch der Weg dorthin, der war nach Vorstellung der Nazis äußerst weit, äußerst schwierig, und er würde gewaltige Opfer erfordern. Das war es, was Hitler im Grunde bewegte; deswegen hatte er den Krieg von allem Anfang an eingeplant und brach ihn, als die Gelegenheit günstig erschien, mit voller Absicht vom Zaun. Aus ideologischer Sicht handelte es sich dabei nicht einfach um einen neuerlichen Waffengang mit naheliegenden, konkreten Zielen; es handelte sich vielmehr um einen pseudo-apokalyptischen „Endkampf“, und der mochte so lange dauern, daß erst nachfolgende Generationen in das erträumte arische Paradies einziehen würden, in das Goldene Zeitalter der „nordischen Rasse“.

Zweierlei folgt aus dieser Perspektive: Zum einen geht es nicht um das Wohl und Wehe, um das Schicksal des Einzelnen in dem Leben, das er gerade führt. Er oder sie kann nicht darauf hoffen, seine bzw. ihre bescheidenen Ziele zu verwirklichen, ehe der gigantische Endkampf nicht ausgefochten, ehe der „Endsieg“ nicht errungen ist. Das Schicksal Einzelner erscheint untrennbar mit dem Schicksal des Ganzen - des Staates, des Volkes, der „Rasse“ - verbunden, es ist von diesem abhängig. Der Einzelne hat sich dem Ganzen daher unterzuordnen, bedingungslos und total. Sein Glück, ja sogar sein Leben und seine Gesundheit sind, aus dieser Warte betrachtet, praktisch bedeutungslos: „Nicht wichtig ist, daß *du* lebst - wichtig ist, daß Deutschland lebt!“ Zum anderen erfordert der gigantische Endkampf, das Ringen um Sein oder Nichtsein, natürlich die Anspannung aller Kräfte, ihre

bestmögliche Organisation im Hinblick auf diesen Kampf; daher der Versuch einer totalen Erfassung und Mobilisierung aller Gesellschaftsbereiche, einer totalen Planung und Rationalisierung, nicht zuletzt auch das Bestreben einer totalen Durchdringung mit nationalsozialistischer Ideologie - daher, kurz gesagt, die totalitäre Natur des Nationalsozialismus.

Wie gesagt: Das hehre, aber ferne Ziel all dieser Anstrengungen mochte zumindest in Teilen durchaus Ähnlichkeiten mit jenen aufweisen, welche später in der Wohlstandsgesellschaft verwirklicht wurden. Das wird nicht gesagt, um den Nationalsozialismus in irgendeiner Form zu verharmlosen, noch soll unterstellt werden, die Wohlstandsgesellschaft habe faschistische Züge an sich getragen. Worauf es hier ankommt, das ist der Unterschied - und dieser Unterschied lag in der Perspektive, im zeitlichen Rahmen, innerhalb dessen die jeweiligen Ziele verwirklicht werden sollten. Dieser Rahmen war im Falle des Nationalsozialismus jedoch sehr weit gesteckt. Die Aufmerksamkeit galt deshalb nicht - oder höchstens nebenbei - der Gegenwart; der Blick war vielmehr in die Zukunft gerichtet, vergleichbar dem Objektiv einer Kamera, das auf weiteste Entfernung eingestellt wird. Es gibt Grund zur Annahme, daß diese Brennweite in der politischen und ideologischen Auseinandersetzung der Zwischenkriegszeit allgemein vorherrschend war, nicht nur bei Nationalsozialisten und Faschisten. Insbesondere Kommunisten gingen von einer ähnlich langfristigen Perspektive aus. Deshalb darf vermutet werden, daß sogar unpolitische Menschen - und von denen gab es zu jeder Zeit, selbst unter jedem Totalitarismus viel, viel mehr, als das üblicherweise wahrgenommen wird -, daß also sogar unpolitische Menschen nolens volens diese Perspektive teilten.

Im Lauf der Zeit, und besonders im Laufe des Krieges, mußte indes zunehmend klar werden: einerseits, daß sich der Weg als noch viel härter, entbehrungs- und opferreicher entpuppte, als das gemeinhin angenommen worden war; und andererseits, daß er gar nicht in Richtung des verheißenen Zieles führte, vielmehr von ihm weg. Eine kleine, mündlich überlieferte Episode mag das verdeutlichen: Da marschiert eine Kompanie der deutschen Wehrmacht auf dem Rückzug in Rußland durch die Nacht; stundenlang, schweigend, jeder Soldat mit seinen eigenen, vermutlich eher düsteren Gedanken beschäftigt. Unvermittelt sagt einer von ihnen halblaut, mehr zu sich selbst, und nur für seinen Nebenmann hörbar: „Wann ich *den* einmal erwisch, dem reiße ich jedes Haar von seinem Schnurrbart einzeln aus!“ Wen er meint, ist sofort klar.³ Mit ein bißchen Vorstellungskraft vermögen wir auch den Gedankengang nachzuvollziehen, der zu dieser überraschenden Äußerung führt. Auf dem Nachtmarsch ist dem Soldaten offenbar aufgegangen, daß er hinters Licht geführt worden war, daß er eigentlich gar nicht hier zu sein bräuchte, daß der Krieg mit all seinen Entbehrungen und Leiden gar nicht nötig wäre. Er hat den Glauben an die Notwendigkeit des langen, opferreichen Weges zum fernen Ziel verloren. Was seinen Gesinnungswandel auslöste, das waren aller Wahrscheinlichkeit nach seine persönlichen, konkreten, oft genug leidvollen Erfahrungen.

Es spricht vieles dafür, daß solche Erfahrungen ganz allgemein eine entscheidende Rolle in der menschlichen Entwicklung spielen, des Einzelnen ebenso wie der Gesellschaft: tiefgehende und nachhaltige Änderungen im Verhalten und in der Gesinnung, der Weltanschauung, dürften in der Regel am ehesten durch solche Erfahrungen hervorgerufen werden, weniger durch andere Methoden des Erkenntnisgewinns (wie zum Beispiel Erzie-

³ Die Episode wurde mir einmal von meinem Onkel Dr. Ernst Niedermeyer erzählt. Anfang der sechziger Jahre war er in die USA emigriert und hatte es dort als EEG-Spezialist zu Weltruhm gebracht.

hung, Reflexion oder Indoktrination). Und aus bösen Erfahrungen scheinen wir schneller und nachhaltiger zu lernen als aus guten. Das widerspricht zwar der vorherrschenden Auffassung in Psychologie und Pädagogik, wonach „positive Verstärkung“ dem Lernen viel zuträglicher sei als „negative“; doch wird die hier vertretene Auffassung durch individuelle Erfahrung ebenso wie durch die Geschichte eindrucksvoll bestätigt. Im Übrigen sei darauf hingewiesen, daß dieser empirische Ansatz notwendigerweise die Existenz einer Realität voraussetzt, sowohl einer physischen als auch einer sozialen (d.h. vom Menschen geschaffenen). Diese Existenz bzw. ihre Bedeutung für die menschliche Erkenntnis wird unter dem Einfluß des sogenannten Konstruktivismus neuerdings oft wieder geleugnet. Doch hat sich gezeigt, daß jede Ideologie „konstruktivistisch“ ist in dem Sinne, daß sie glaubt, ihre theoretischen Konstruktionen ohne Rücksicht auf die Realität verwirklichen zu können. Daran sind ideologische Regimes bislang auch früher oder später gescheitert. Das bedeutet: Nicht nur fußt die populäre, angeblich so naive Auffassung von der Existenz einer Realität - so schwer sie philosophisch vielleicht zu untermauern ist - auf besseren Argumenten, als das häufig angenommen wird; sie erweist sich vor allem als subversiv gegenüber jeder Ideologie, als Sprengstoff unter ihrer theoretischen Konstruktion.

Für die Menschen, die soeben den Zweiten Weltkrieg überlebt hatten, stellten sich solche Probleme allerdings noch nicht. Sie hatten andere Sorgen: zunächst das Überleben in den Ruinen, später der Wiederaufbau. Die Erfahrungen, welche sie gemacht hatten, waren noch lebendig und somit unbestreitbar. Beides - vergangene Erfahrung und die Gebote der Gegenwart - bewirkten einen drastischen Wechsel in der Perspektive. Die Aufmerksamkeit richtete sich auf das Naheliegende, auch im zeitlichen Sinne: keine langen Wege mehr, keine fernen Ziele! Die großartigen Konzepte, die tönenden Parolen hatten geradewegs in die Katastrophe geführt - daher galt nun, mit den Worten des österreichischen Dramatikers Franz Grillparzer: „Und die Größe ist gefährlich, und der Ruhm ein leerer Wahn...“ Das Objektiv der Kamera wurde, um noch einmal dieses Bild zu bemühen, auf kurze Entfernung eingestellt. Das Bemühen galt nicht mehr einem mehr oder weniger idealen Zustand irgendwann, irgendwo in weiter Ferne, sondern der Verbesserung der Lebensumstände hier und jetzt; und jede noch so bescheidene Verbesserung wurde sehr konkret als Fortschritt empfunden, so etwa jede Hinaufsetzung der täglich zugestandenen Kalorienmenge für den „Normalverbraucher“. Je länger dieser bescheidene Fortschritt anhielt, desto fühlbarer wurde er, und zwar für immer mehr Menschen. Über kurz oder lange führte er, wie wir wissen, zu echtem Fortschritt: das heißt, die Zustände wurden tatsächlich besser, im Laufe der Zeit sogar besser, als sie es vor dem Krieg gewesen waren. In kleinen, bedächtigen Schritten kehrte der Wohlstand ein, bescheiden zunächst, aber doch allgemein - die Wohlstandsgesellschaft entstand. Und so, aufgrund weiterer konkreter Erfahrungen, bildete sich in den Köpfen der meisten Menschen wohl die Überzeugung heraus, daß eben dies die wesentlich fruchtbarere, die richtige Methode sei: die kurze Perspektive, die Bewältigung naheliegender Ziele, die Konzentration auf das Hier und Jetzt.

Mag sein, daß dieser Wechsel in der Perspektive auch beitrug zu der erstaunlichen Immunität, welche die Masse der Menschen nach 1945 gegenüber der kommunistischen Ideologie entwickelte. Tatsächlich erreichte diese Ideologie nie mehr annähernd jene Anziehungskraft, welche sie in der Zwischenkriegszeit genossen hatte; nicht einmal dort, wo die Voraussetzungen günstiger gewesen wären denn je: in jenen Gebieten nämlich, welche von der Roten Armee befreit worden waren. Doch selbst im sowjetisch besetzten Teil Österreichs stand für die überwiegende Mehrheit der Menschen fest: kommunistisch

wollten sie keineswegs werden! Selbstverständlich spielte dabei wiederum die konkrete Erfahrung eine Rolle: in diesem Falle mit dem sowjetischen Regime, mit dem Verhalten der sowjetischen Soldaten. Nicht umsonst hieß es damals in einem populären Witz, Stalin habe zwei gravierende Fehler gemacht: Er habe der Roten Armee Europa gezeigt - und den Europäern die Rote Armee. Auf der anderen Seite erschien diese Ablehnung des Kommunismus keineswegs so selbstverständlich, wie das heute, im Rückblick, gerne angenommen wird. Immerhin war der Kommunismus in der Zwischenkriegszeit von vielen als die einzige echte, schlagkräftige Alternative zum Nationalsozialismus betrachtet worden. Seit dem deutschen Überfall auf die Sowjetunion (Juni 1941) trug letztere zudem die Hauptlast des Krieges, was ihr besonders in Großbritannien und den USA große Sympathien einbrachte. Parallel dazu stilisierten sich die Kommunisten in den besetzten Ländern zu den Hauptträgern des Widerstandes hoch: zur „Partei der Füsilierten“, wie sie sich in Frankreich bezeichneten.⁴ Nicht zuletzt schien ihre Ideologie nun, nach dem Kriege, eben das zu verheißen, wonach sich die Menschen so sehnten: Frieden, soziale Sicherheit, Wohlstand. Wenn der Kommunismus endlich errichtet sei, soll Lenin einmal gesagt haben, dann würde sich jeder Arbeiter einen goldenen Klodeckel leisten können!

In der kommunistischen Ideologie ist jenes utopische Denken, welches wir bereits am Nationalsozialismus beobachtet haben, jedoch noch viel ausgeprägter. Grob gesprochen, kann der Gedankengang des Marxismus-Leninismus vielleicht in folgenden Schritten nachvollzogen werden:

(1) Zunächst gingen Marx und Engels, aber auch noch Lenin durchaus realistisch von einer Beobachtung gegebener Zustände aus: das Elend der Arbeiterschaft im Zuge der Industrialisierung, gleichzeitig der rapide wachsende Reichtum des Großbürgertums.

(2) Mit einer Beschreibung gaben sie sich aber nicht zufrieden. Sie suchten nach den Ursachen, ja mehr noch: nach der letzten, einzigen und wahren Ursache. In der Ausbeutung der Arbeiter beziehungsweise, allgemeiner und universeller, des Menschen durch den Menschen glaubten sie, diese Ursache dingfest gemacht zu haben.

(3) Sobald das der Fall war, bot sich bereits eine Lösung an. Ein einziges Übel - eine einzige Kur! Die Marxisten glaubten, anders ausgedrückt, jenen archimedischen Punkt gefunden zu haben, von welchem aus die herkömmliche, schlechte Welt aus den Angeln zu heben wäre. Von diesem Punkt ausgehend, war es ein Leichtes, quasi auf dem Reißbrett die neue, ideale Gesellschaftsordnung zu konstruieren.

(4) Ein Konstrukteur zeichnet jedoch auf einem weißen Blatt Papier. In Wirklichkeit bestehen die alten Verhältnisse aber weiter. Soll die ideale Konstruktion verwirklicht werden, so ist deshalb zunächst einmal eine Revolution nötig. Selbst eine noch so radikale Revolution kann indes keine völlige *tabula rasa* schaffen. Auch der Versuch, das kommunistische Utopia Wirklichkeit werden zu lassen, hat sich mit dem hartnäckigen Widerstand der widerspenstigen Realität herumschlagen. Dieser Widerstand geht nicht nur von gesellschaftlichen Institutionen aus, sondern nicht zuletzt von den Menschen selbst. Das ist der Grund, warum jede Ideologie, keineswegs nur die kommunistische, früher oder später damit beginnen muß, nicht bloß neue Verhältnisse zu schaffen, sondern auch einen „neuen Menschen“. Und das wiederum ist mit ein Grund, warum ideologische Herrschaft zum

⁴ Das unterschlug natürlich die Rolle der Sowjetunion und damit der Kommunisten in ganz Europa in der Zeit zwischen dem Abschluß des Nichtangriffspaktes mit Nazideutschland (August 1939) und dem deutschen Überfall. Nicht nur ermöglichte dieser Pakt den Nazis erst die Eroberung Europas, sie wurden dabei von der UdSSR auch noch materiell unterstützt.

Totalitarismus strebt - anders erscheint die notwendige Errichtung ihrer Herrschaft in den Köpfen der Menschen nicht möglich.

Auch der Weg ins kommunistische Utopia gestaltet sich somit lange und entbehrungsreich. Wie groß die Opfer sind, die den Menschen abverlangt werden - und die stramme Ideologen erstaunlich leichtfertig in Kauf nehmen -, das wurde immer deutlicher, als die gräßliche Realität in der Sowjetunion, besonders unter Stalin (aber nicht nur unter ihm), langsam klarer zu erkennen war, trotz aller Bemühungen westlicher Intellektueller, diese Realität wegzudiskutieren, zu beschönigen. Insbesondere lag einem strammen Kommunisten gar nichts daran, die jetzt gegebenen Zustände zu verbessern; im Gegenteil, umso schlechter sie sich entwickelten, desto besser für die „Revolutionierung“ der Gesellschaft. Es versteht sich von selbst, daß aus dieser Sicht das Wohl und Wehe des Einzelnen wiederum zu vernachlässigen war; alles, aber auch gar alles, hatte sich dem fernen Ziel unterzuordnen, dem sagenhaften „Reich der Freiheit“, dem endgültigen Paradies auf Erden. Dort, und nur dort würde sich das Schicksal des Einzelnen zum Guten wenden. Auf dem Weg dorthin konnten die Menschen nichts Besseres tun, als sich mit aller Kraft dafür einzusetzen, das Ziel zu erreichen - bis hin zur Selbstaufopferung, zum Heldentod. Kein Geringerer als Bertolt Brecht hatte bereits Anfang der dreißiger Jahre jene herzerweichende Szene auf die Bühne gestellt, in der ein junger kommunistischer Agitator sterben muß, um seine Genossen nicht zu verraten. „Willst du es allein tun?“ fragen die drei anderen Agitatoren.

DER JUNGE GENOSSE Helft mir.

DIE DREI AGITATOREN

Lehne deinen Kopf an unseren Arm

Schließ die Augen.

DER JUNGE GENOSSE *unsichtbar*:

Er sagte noch: im Interesse des Kommunismus

Einverstanden mit dem Vormarsch der proletarischen Massen

Aller Länder

Ja sagend zur Revolutionierung der Welt.⁵

Nicht wichtig ist, daß *du* lebst... Die Parallele zum nationalsozialistischen Denken ist zwar nach wie vor verpönt, trotzdem unübersehbar - besonders aus Sicht der Wohlstandsgesellschaft, aus ihrer neuen Perspektive, der Konzentration auf das Hier und Jetzt. Und so überrascht es nicht, wenn es dem Kommunismus selbst dort, wo er alle Machtmittel zur Verfügung gehabt hätte, nach 1945 nicht gelang, die Menschen für sich zu gewinnen. Er blieb eine feindliche Macht, eine Bedrohung. Im Laufe der Zeit sollte sich immer deutlicher herausstellen, daß diese Beurteilung durch den „gesunden Menschenverstand“ zutreffend war - zutreffender als jede wortreiche, gewundene Beschönigung durch angeblich doch viel gescheiterte Intellektuelle.

⁵ Bertolt Brecht. Die Maßnahme. In: Gesammelte Werke, Band 2 (Frankfurt/Main: Werkausgabe Edition Suhrkamp 1967), S. 662.

III

Ehe wir uns näher mit der Haltung des *Hier und Jetzt* befassen, erscheint es notwendig, auf ein interessantes geistesgeschichtliches Phänomen aufmerksam zu machen. Vieles von dem, was bisher gesagt wurde, erinnert nämlich unübersehbar an Karl R. Popper und seine Überlegungen zur Philosophie der „Offenen Gesellschaft“. Im Besonderen gilt das für die soeben beschriebene Hinwendung zum kleinen, konkreten Fortschritt. Popper spricht in diesem Zusammenhang, wie wir noch sehen werden, von der „Technik des schrittweisen Umbaus der Gesellschaftsordnung“.

Nun ist es tatsächlich so, daß Popper seine Überlegungen unter dem Eindruck der Nazi-Herrschaft in Europa anstellte und niederschrieb. Er war mit seiner Frau 1937 nach Neuseeland emigriert, wo er als Dozent an der Universität in Christchurch lehrte und forschte. Die erste seiner Arbeiten, welche im vorliegenden Zusammenhang von Bedeutung sind, *The Poverty of Historicism*, erschien 1944 und 1945 in einer Fachzeitschrift. 1945 erschienen in London außerdem die beiden Bände seines grundlegenden Werkes, *The Open Society and Its Enemies*. Allerdings ging es Popper nicht nur um eine Kritik der Nazi-Ideologie. Es ging ihm ebenso um die Demontage jener großartigen Versprechungen und philosophischen Anmaßungen, welche den Kommunismus auszeichneten. Nicht umsonst sollte er später der Buchausgabe seiner Historizismus-Aufsätze die Widmung voranstellen: „Dem Andenken ungezählter Männer, Frauen und Kinder, aller Länder, aller Abstammungen, aller Überzeugungen, Opfer von nationalsozialistischen und kommunistischen Formen des Irrglaubens an unerbittliche Gesetze eines weltgeschichtlichen Ablaufs.“ Damit ist auch schon angedeutet, worum es in diesem Werk geht.

Der erste Band der *Offenen Gesellschaft* trägt den Untertitel „Der Zauber Platons“, und tatsächlich setzt sich Popper hier vor allem mit den Ideen dieses antiken Philosophen auseinander. Ein paar jener Gedanken Poppers, welche in unserem Zusammenhang von Bedeutung sind, sollen herausgegriffen und kurz vorgestellt werden. Zunächst muß wohl erklärt werden, was unter einer „offenen“ Gesellschaft zu verstehen ist. Wie so oft, läßt sich das am ehesten durch das Gegenteil illustrieren, eine Methode, die auch Popper gewählt hat. In einer geschlossenen Gesellschaft sind praktisch alle Verhaltensweisen durch Tradition, Religion, womöglich sogar Tabus weitgehend vorgegeben; individuelle, rationale Entscheidungen erübrigen sich folglich, sie sind weder vorgesehen noch werden sie begrüßt. In der Regel liegt dem die Vorstellung zugrunde, die Gesellschaft gleiche einem Organismus. Daraus ergibt sich eine strikte Hierarchie: Jeder Teil des Organismus hat jene Rolle zu spielen, welche ihm gleichsam „natürlich“ zugedacht wurde. Es gibt daher kaum soziale Mobilität, sie wäre im Sinne des Ganzen äußerst schädlich. Tatsächlich beinhaltet diese „organische“ oder „biologistische“ These der Gesellschaft (bzw. ihres Staates) stets auch die Überzeugung, das Ganze sei wichtiger als die Teile, das Kollektiv wichtiger als die Individuen. Popper nennt diese Auffassung „Holismus“. Daß Platon diesem Holismus anhing, dürfte offensichtlich sein, wenn man an seine Staatslehre denkt. Ebenso offensichtlich predigten sowohl Nationalsozialisten als auch Kommunisten den Holismus. Aus eben diesem Holismus leitet sich denn auch der totalitäre Staat her. Allerdings hat Popper ebenso klar gesehen, welche Faszination der Holismus ausübt: indem die offene Gesellschaft den Menschen auf sich alleine stellt, von ihm eigenständige, rationale Entscheidungen verlangt, erlegt sie ihm auch die „Last der Zivilisation“ auf. Offenbar

empfinden viele Menschen diese Last von Zeit zu Zeit so drückend, daß sie sich nach der Geborgenheit einer geschlossenen Gesellschaft sehnen.⁶

Eine weitere Überlegung, die Popper stets am Herzen lag, ist die:

Es ist meine Überzeugung, daß Platon dadurch, daß er das Problem der Politik in Form der Frage stellte „Wer soll herrschen?“ oder „wessen Wille soll der höchste sein?“, die politische Philosophie gründlich verwirrt hat... Denn sobald einmal die Frage „Wer soll regieren?“ gestellt ist, ist es klarerweise schwierig, eine Antwort wie „der Beste“, oder „der Weiseste“, oder „der geborene Herrscher“, oder „der, welcher die Kunst des Regierens meistert“ (oder „der allgemeine Wille“, „die Herrenrasse“, „die Industriearbeiter“, oder „das Volk“) zu umgehen.⁷

Die Antwort, welche Platon wählte, war bekanntlich: „die Weisen“ sollen herrschen; das wären dann seine berühmten „königlichen Philosophen“. Nicht zu Unrecht weist Popper auf die fatale Attraktion hin, welche diese Lösung in unserer Zeit auf Intellektuelle ausgeübt hat: Platon, so schreibt er, bezauberte sie mit seinem Tiefsinn, er schmeichelte ihnen und begeisterte sie mit der Forderung, daß die Weisen herrschen sollen - eine Forderung, die freilich, wie Popper an anderer Stelle einmal angemerkt hat, die Intellektuellen zu allen Zeiten wesentlich stärker beeindruckte als die Herrscher. Im 20. Jahrhundert haben Intellektuelle, welche sich zum Herrschen berufen fühlten, jedenfalls fürchterliches Unheil gestiftet. Das unterstreicht nur, worauf Popper so viel Wert legt: Die Frage „Wer soll regieren?“ ist seiner Ansicht nach falsch gestellt. Selbst wenn es die Weisen wären, die moralisch Besten, wer auch immer, es leuchtet ein, daß sie schwer zu finden sind, und selbst wenn man glaubte, einen gefunden zu haben, müßte man immer noch darauf vertrauen, daß er, einmal an der Macht, die in ihn gesetzten Hoffnungen nicht enttäuscht - ein beträchtliches Risiko. Es zeigt sich, mit Poppers Worten, daß es nicht leicht ist, „eine Regierung zu erhalten, auf deren Weisheit man sich unbedingt verlassen kann“:

Ist das einmal zugegeben, so erhebt sich die Frage, ob sich das politische Denken nicht von Anfang an mit der Möglichkeit schlechter Regierungen vertraut machen sollte; ob wir nicht gut daran täten, uns auf die schlechtesten Führer vorzubereiten und auf die besten zu hoffen. Aber das führt zu einer neuen Betrachtung des Grundproblems der Politik; denn es zwingt uns, die Frage *Wer soll regieren?* durch die neue Frage zu ersetzen: *Wie können wir politische Institutionen so organisieren, daß es schlechten oder inkompetenten Herrschern unmöglich ist, allzugroßen Schaden anzurichten?*⁸

Das Wesen der Demokratie liegt darin, eine Antwort auf diese Art von Fragen anzustreben, und nicht darin, daß sie die Frage „Wer soll regieren?“ durch „das Volk“ beantwortet. Darauf hat Popper bis zuletzt bestanden - leider oft vergeblich. Das Wesen der Demokratie ist demnach *nicht* primär die Herrschaft durch das Volk (griechische Wortbedeutung hin oder her), sondern die Beschränkung der Macht durch Gewalten-

⁶ Karl R. Popper. Die offene Gesellschaft und ihre Feinde (Tübingen: UTB 472, Francke Verlag 1980), Band I, S. 233ff. sowie - zum Holismus - S. 144f.

⁷ A.a.O. S. 169.

⁸ A.a.O. S. 170 (Hervorhebungen im Original).

teilung, aber auch durch die Abwählbarkeit, das heißt die unblutige Austauschbarkeit von Regierenden.⁹

Von besonderer Bedeutung ist in unserem Zusammenhang schließlich die Frage nach der richtigen „Technik zum Umbau der Gesellschaftsordnung“, wie sich Popper ausdrückt. Platon, so meint er, habe - wie so viele politische Denker nach ihm - eine Methode des Planens im großen Stil propagiert, eine „utopische“ Sozialtechnik bzw. eine „Technik der Ganzheitsplanung“. Gemeint ist damit: Als erster Schritt jedes gesellschafts-politischen Unternehmens habe das endgültige Ziel festgelegt zu werden. Es wird also der „Bauplan der von uns angestrebten Gesellschaftsordnung“ konstruiert, denn erst wenn wir ihn hätten, könnten wir an seine Verwirklichung herangehen. Bei einer derart konstruierten Gesellschaftsordnung handelt es sich notwendigerweise um eine Utopie. Ehe wir hoffen können, sie zu erreichen, muß jedoch das Bestehende eingerissen werden. Platon verwendete in diesen Zusammenhang das Bild von einer Leinwand, die zuallererst reingewaschen werden müsse; und er macht sogar klar, was er damit meint: Alle Bürger des Staates, die das zehnte Lebensjahr überschritten haben, müßten aus dem Staat vertrieben und deportiert werden; und die Kinder, solcherart vom Einfluß ihrer Eltern befreit, sollten dann in Übereinstimmung mit der Staatsideologie erzogen werden. Die Methode, welche Popper im Kontrast dazu vorschlägt, nennt er hingegen die „von Fall zu Fall angewendete Sozialtechnik“, die „Sozialtechnik der Einzelprobleme“, die „Technik des schrittweisen Umbaus der Gesellschaftsordnung“ oder auch die „Ad-hoc-Technik“. Was für diese Art der Vorgangsweise spricht, ist kurz gefaßt Folgendes: „Das soziale Leben ist so kompliziert, daß nur wenige Menschen oder überhaupt niemand fähig ist, den Wert eines Bauplans für soziale Maßnahmen im großen Maßstab richtig einzuschätzen; ob er praktisch ist; ob er zu einer wirklichen Verbesserung führen kann; welche Leiden aller Wahrscheinlichkeit nach mit ihm verbunden sein werden und welche Mittel zu seiner Verwirklichung führen.“ Pläne für einen schrittweisen Umbau der Gesellschaftsordnung sind demgegenüber relativ leicht zu beurteilen. Zunächst handelt es sich um konkrete Pläne für einzelne Institutionen wie zum Beispiel die Krankenversicherung oder das nächste Budget; wenn solche Pläne fehlschlagen, ist folglich der Schaden nicht allzu groß und eine „Wiederherstellung oder Adjustierung“ nicht allzu schwierig. Der schrittweise Umbau der Gesellschaftsordnung läßt sich, einfach ausgedrückt, anhand konkreter Ergebnisse beurteilen und bezieht diese Ergebnisse wiederum in den weiteren Prozeß ein - und damit eröffnet er die Möglichkeit, daß bei seiner Durchführung „die Vernunft und nicht Leidenschaft und Gewalt zu Worte kommen.“¹⁰

Im zweiten Band setzt sich Popper mit dem auseinander, was er die „orakelnden Philosophien“ nennt; zunächst mit der Hegel'schen Philosophie, auf die sich ja sowohl Nationalsozialisten als auch Kommunisten berufen konnten, in weiterer Folge dann vor allem mit der Philosophie von Karl Marx. Es ist leicht zu erkennen, wie sehr die Überlegungen Poppers bis heute unser politisches Denken beeinflussen, unser demokratisches Selbstverständnis ausmachen. Besonders der zuletzt angeführte Gedanke des schrittweisen Umbaus der Gesellschaftsordnung bildet einen Eckpfeiler im geistigen Gebäude der Wohlstandsgesellschaft. Trotzdem gibt es keine Anzeichen dafür, daß Demokratie und allgemeiner Wohlstand nach 1945 auf der Basis und mit Hilfe von Poppers Werk errichtet

⁹ Vgl. dazu auch: Karl R. Popper. Zur Theorie der Demokratie. In: Alles Leben ist Problemlösen (München: Serie Piper 2300, 1994), S. 207-214.

¹⁰ Die Zitate finden sich in der *Offenen Gesellschaft* a.a.O. S. 225f.

worden wären. Dazu war er damals, als die ersten Weichenstellungen erfolgten, viel zu wenig bekannt. Das gilt besonders für den deutschen Sprachraum, wo die Übersetzungen der wichtigen Werke erst viel später erschienen: *Die offene Gesellschaft und ihre Feinde* in den Jahren 1957/58, *Das Elend des Historizismus* 1965. Selbst dann drangen sie jedoch noch lange nicht ins Bewußtsein der politischen oder kulturellen Eliten, geschweige denn der breiten Öffentlichkeit. Wenn überhaupt, konnte davon frühestens ab Mitte der siebziger Jahre die Rede sein. Für die Mehrzahl der politisierenden Intellektuellen stellt Popper allerdings bis heute ein ausgesprochenes Feindbild dar, sein Name wird, wenn es denn sein muß, nur leicht verächtlich in den Mund genommen. Die Gründe dafür dürften nach dem, was hier gesagt wurde, nicht schwer zu erkennen sein.

Wir haben es mit einem interessanten Phänomen zu tun: Ein ziemlich einsamer Denker formuliert Ideen, die anderswo, unabhängig von ihm, aufgrund konkreter und leidvoller Erfahrungen gleichzeitig entstehen (natürlich nicht annähernd so fundiert und systematisch). Sie werden sogar verwirklicht, aber nicht mit den Werken dieses Denkers in der Hand. Erst später stellt sich heraus, daß hier bereits die philosophischen Grundlagen gelegt worden sind. Poppers Bedeutung liegt deshalb nicht darin, daß er das Programm zur Errichtung der demokratischen Ordnung verfaßt hätte - eine solche Rolle hätte er selbst wohl entschieden abgelehnt -, sondern darin, daß er ihre Beschreibung lieferte, samt ihrer argumentativen Begründung, das allerdings vorausblickend. Wie gesagt: ein eigenartiges, höchst erstaunliches Phänomen in der Geschichte von Ideen und ihrer Rezeption!

IV

Jene Erfahrungen und Schlußfolgerungen, anhand welcher bislang die Entwicklung hin zur Haltung des *Hier und Jetzt* beschrieben wurde, können indes nur für die Menschen in Deutschland und Österreich gegolten haben. Wie stand es aber um die Erfahrung in anderen Ländern, insbesondere in solchen, wo utopische Ideologien nie Fuß fassen konnten? Wie sah die Entwicklung zum Beispiel in Großbritannien aus? Auch dort vollzog sich nach 1945 ja eine eindeutige Wende hin zur Wohlstandsgesellschaft; allerdings hatte auf den britischen Inseln die Demokratie nie aufgehört zu funktionieren, weder während der wirtschaftlichen und sozialen Turbulenzen der Zwischenkriegszeit, noch während des Krieges selbst. Zwar wurden die Menschen ebenfalls „mobilisiert“, im militärischen Sinne ebenso wie im propagandistischen. Letztere Art der Mobilisierung erreichte aber gewiß nicht dasselbe Ausmaß wie unter der Herrschaft des Nationalsozialismus. Vor allem fehlte das utopische Element: Es ging, ganz im Gegenteil, um die Verteidigung dessen, was bereits bestand. Was die Zukunft betraf, so mochten die Menschen natürlich auf Frieden hoffen, doch großartige, umfassende Konzeptionen für die Gestaltung der Welt nach dem Sieg kamen kaum zur Sprache. Der Kampf gegen die Nazis mochte zwar als Kampf der Demokratie gegen die Diktatur aufgefaßt werden; doch anders als noch im Ersten Weltkrieg gaukelte die Propaganda den Menschen nicht vor, sie kämpften und litten, um diese Demokratie ein für allemal in der Welt zu etablieren („to make the world fit for democracy“) oder gar, um den Krieg ein für allemal aus dieser Welt zu verbannen („the war to end all wars“).¹¹

¹¹ Was die Demokratie betraf, so verbat sich ihre propagandistische Ausschlichtung möglicherweise schon deshalb, weil ab Juni 1941 die Sowjetunion auf Seiten der Alliierten kämpfte.

Trotzdem vollzog sich in Großbritannien bereits während des Krieges eine unübersehbare, markante Wende im Denken der einfachen Menschen ebenso wie dem der Politiker. Es war allen, selbst den konservativen Mitgliedern der Koalitionsregierung in London, völlig klar, daß es nach dem Krieg nicht so weitergehen konnte wie vorher. Tatsächlich erfolgten die entscheidenden Weichenstellungen hin zum berühmten „welfare state“ bereits während des Krieges, durch eben dieses Kriegskabinett. So war bereits Ende 1942 der sogenannte „Beveridge Report“ erschienen. Sir William Beveridge identifizierte fünf „Riesen“, welche dem Fortschritt im Wege stünden: Mangel, Krankheit, Unwissenheit, Elend und Untätigkeit. Diese fünf „Riesen“ galt es demnach zu besiegen, und der Weg dazu sollte über ein umfassendes Wohlfahrtssystem führen. Im Prinzip wurden seine Vorschläge von der Regierung einhellig angenommen - lediglich die Verwirklichung hatte zu warten, bis der Krieg zu Ende war.

Vor dem Krieg wäre eine solche Einigkeit unvorstellbar gewesen: da stellte „welfare“ vielmehr ein Reizwort dar, einen Anlaß für politische Kämpfe zwischen tief eingegrabenen ideologischen Positionen. Was war geschehen? Ein wesentlicher Grund, so wird heute angenommen, lag im „national consensus“, der durch den Krieg zuerst geschaffen und dann laufend vertieft worden war. Zunächst hatten die Briten erlebt, wie sie, alleine gelassen, der deutschen Kriegsmaschine gegenüberstanden. Trotzdem hatten sie diese beinahe hoffnungslose Lage gemeistert - mit stoischer Ruhe zum Teil, mit bewundernswertem Mut und Selbstvertrauen, aber auch mit Kraftanstrengungen, die in dieser Form früher kaum vorstellbar gewesen wären. In weiterer Folge bewirkte diese nationale Kraftanstrengung, daß der Kriegsverlauf zugunsten der Alliierten gewendet werden konnte - und schließlich führte sie zum Sieg. Während all der Zeit bestand weitgehend Einigkeit darüber, was zu tun sei, und wie. Die tiefgehenden sozialen und politischen Konflikte der Zwischenkriegszeit erschienen beigelegt. Das lag unter anderem daran, daß sich die beiden großen politischen Lager (Konservative und Labour) klar geworden waren: Man konnte von den Menschen - nicht zuletzt von der Arbeiterschaft - nur dann erwarten, daß sie diese nationale Kraftanstrengung mittragen und dabei beträchtliche Opfer auf sich nehmen, wenn sie das Gefühl bekamen, die Nation sorge sich ihrerseits um sie. Es mußte ihnen, einfach ausgedrückt, für ihren Einsatz ein Lohn in Aussicht gestellt werden. Der „national consensus“ erstreckte sich deshalb immer weniger bloß auf Kriegsführung und Kriegsziele, sondern zunehmend auf das Zusammenleben im Staat, insbesondere nach dem Krieg: auch dann sollte dieser Konsens aufrecht bleiben. Tatsächlich ging der spektakuläre Wahlsieg der Labour Party im Juni 1945 - wodurch der Held des Krieges, Winston Churchill, sein Amt als Premierminister verlor - keineswegs auf eine fundamentale Opposition der Konservativen Partei gegenüber dem nun zu errichtenden „welfare state“ zurück. Der stand während des Wahlkampfes nämlich gar nicht zur Debatte. Die Leute hatten lediglich das Gefühl, die Labour Party sei besser geeignet, diesen „welfare state“ zu verwirklichen.¹²

Die Entwicklung in Großbritannien wirft Licht auf einen weiteren, sehr wichtigen Aspekt in der Gedankenwelt der Wohlstandsgesellschaft, in ihrer Haltung des *Hier und Jetzt*: und zwar auf die Rolle der Gesellschaft als Ganzes beziehungsweise jenes Instruments, mittels dessen ihre Vorstellungen verwirklicht wurden - des Staates. Wie es scheint, erfolgte die Wende auf den britischen Inseln nicht zuletzt dadurch, daß die Forderung *Hier*

¹² Vgl. dazu vor allem: Peter Hennessy. *Never Again: Britain 1945-1951* (London: Vintage 1993). In den ersten Kapiteln beschäftigt sich Hennessy ausführlich mit der Entwicklung hin zum Nachkriegs-Staat. Zum Beveridge-Report siehe besonders S. 73-76.

und Jetzt - mangels utopischer Ideologien an sich gar nicht so neu - aus dem Bereich partikularer Interessen wie zum Beispiel der Gewerkschaften auf nationale Ebene gehoben wurde. Damit kam dem Nationalstaat jedoch eine neue Rolle zu: Er sollte von nun an den Rahmen bereitstellen, innerhalb dessen sozialer Ausgleich, Umverteilung, Gerechtigkeit, allgemeiner Wohlstand zu verwirklichen wären. Das galt in weiterer Folge für alle Wohlstandsgesellschaften, nicht nur die britische, und ganz besonders für die kontinental-europäischen. Das Phänomen ist insofern interessant, als der Nationalstaat bis heute einen eher schlechten Ruf hat: Er wird mit Nationalismus in Verbindung gebracht, was eingedenk der Exzesse der Nazis an sich schon ein vernichtendes Urteil darstellt; abgesehen davon, wird er nicht selten als eine Ursache - wenn nicht gar die Ursache schlechthin - für die latente Kriegsgefahr in unserer Welt identifiziert. Ohne dem widersprechen zu wollen, muß doch festgehalten werden: Offenbar bietet der aufgrund nationalen Zugehörigkeitsgefühls gebildete Staat eine emotionale Identifikationsmöglichkeit, welche unter Umständen auch positiven Zielen dienen kann. Jegliche Art von Umverteilung und damit sozialer Gerechtigkeit erfordert ja zugleich irgendwo, bei irgendwem einen Verzicht. Der kann aber nur dann gerechtfertigt werden, wenn er um eines größeren Ganzen willen erfolgt; und dieses größere Ganze muß überdies als wichtig, sinnvoll und wertvoll empfunden werden - das heißt, es muß auch eine emotionale Bindung bestehen. Die Erfahrung zeigt, daß in dieser Hinsicht nichts so stark verbindet wie das nationale Zusammengehörigkeitsgefühl. Warum dem so ist, stellt bis heute ein Rätsel dar. Wir wissen lediglich, daß alternative Identifikationen - wie zum Beispiel mit dem internationalen Proletariat - bei weitem nicht dieselbe produktive Kraft zu entwickeln vermochten. Nicht umsonst mußten die sowjetischen Kommunisten in ihrer größten Bedrängnis aufgrund des deutschen Angriffs ab Juni 1941 eine drastische Kehrtwendung vollziehen und nach all den Jahren internationalistischer Propaganda auf einmal wieder an den bis dahin so verpönten Patriotismus ihrer Untergebenen appellieren: daher der „Große Vaterländische Krieg“. Auf einer ganz anderen Ebene und viel später erfuhren im kleinen Österreich Nationalgefühl und Patriotismus eben dann einen beträchtlichen Aufschwung, als das Land unter der sozialistischen Alleinregierung in den siebziger Jahren einen Wohlstands- und Wohlfahrtsschub erlebte. Mit Verwunderung stellten Beobachter damals fest, daß selbst jugendliche Fußballfans bei Länderspielen plötzlich begannen, spontan die Bundeshymne anzustimmen. Das neue Wir-Gefühl entsprang in diesem Falle offenbar der verstärkten sozialen Ausrichtung der nationalen Politik. Diese Ausrichtung wiederum führte zu dem - durchaus nicht unberechtigten - Stolz, auf einer „Insel der Seligen“ zu leben. Es wird nicht gerne gehört, aber alles deutet darauf hin, daß „Sozialismus“ derzeit und bis auf weiteres am ehesten im nationalen Rahmen denkbar ist, ja mehr noch: daß er diesen Rahmen als emotionales Band geradezu voraussetzt. Mit „Nationalsozialismus“ hat das trotzdem nichts zu tun; diese Unterstellung stellt nichts weiter dar als ein billiges demagogisches Wortspiel, es gehört in den Abfallkübel. Ebenso wenig spielte nach 1945 der Nationalismus im klassischen Sinne eine Rolle. So bedeutend sich die Nationalstaaten für den Aufbau der Wohlstandsgesellschaften erwiesen, so wenig stellte sich in der Regel die Frage, wer nun eigentlich zur jeweiligen „Nation“ gehöre, und wer nicht. Im Allgemeinen wurde die Antwort recht einfach und pragmatisch mittels der - formal geregelten - Staatsbürgerschaft gegeben, was wiederum hieß: Zur Nation gehörten mehr oder weniger alle, die selbst bzw. deren Vorfahren innerhalb der Grenzen des Nationalstaates geboren waren, oder die dort seit einer bestimmten Zeit lebten. Diese Grenzen standen im Nachkriegseuropa aber nicht zur Debatte. Von einem aggressiven Nationalismus konnte daher im Großen und Ganzen keine Rede sein.

Der Staat hatte, allgemeiner Auffassung zufolge, keineswegs die Aufgabe, Nationen zu vereinen bzw. ihre Macht, ihr Territorium zu vergrößern; er hatte vielmehr für Frieden, Sicherheit und allgemeinen Wohlstand innerhalb seiner Grenzen zu sorgen. Bezeichnenderweise wurden nationale Konflikte dort, wo sie auftraten - zum Beispiel in Nordirland oder Belgien - vorwiegend auf soziale Ursachen zurückgeführt: auf einen Mangel an allgemeinem Wohlstand oder auf ein unannehmbares Gefälle in seiner Verteilung.¹³

Für die Haltung des *Hier und Jetzt* bedeutet dies, daß sie primär als gesamtgesellschaftliche Ausrichtung zu verstehen ist. Als individuelle Haltung könnte sie ja mit der eines trotziges Kindes verglichen werden, das schreiend und stampfend darauf beharrt, seinen Wunsch erfüllt zu bekommen, und zwar sofort. Dieser Vorwurf wird oft genug erhoben; Psychologen sprechen dann von *instant gratification*, und das ist durchwegs negativ gemeint. Schon ein kurzer, unvoreingenommener Blick auf die Geschichte der Wohlstandsgesellschaft zeigt jedoch, daß die Masse ihrer Mitglieder keineswegs auf *instant gratification* bestanden. Wenn überhaupt, dann könnte der Vorwurf nur der Gesellschaft als Ganzem gelten: Sie, und nur sie, hatte sich dazu entschlossen, naheliegende Ziele innerhalb eines überschaubaren Zeitraumes, also hier und jetzt zu verwirklichen, langfristige Perspektiven hingegen hintanzustellen. Zugegeben: diese Ziele waren vorrangig materieller Natur, zumindest oberflächlich betrachtet (wir werden uns damit noch beschäftigen). Daher stammt wohl ein weiterer Vorwurf, der nicht verstummen will: der des „schäbigen Materialismus“, des Hedonismus. Doch kann dieser Vorwurf aus den angeführten Gründen wiederum nur die Gesellschaft als Ganzes treffen; wir hätten es demnach mit einer Form von *Sozialhedonismus* zu tun, wobei „sozial“ hier im Sinne von „gesellschaftlich“ zu verstehen ist. Tatsächlich kann man die Philosophie der Wohlstandsgesellschaft durchaus unter diesem Blickwinkel betrachten, und deshalb werden wir uns in der Folge manchmal auch dieses Ausdrucks bedienen. Allerdings soll gezeigt werden, wie wenig der Hedonismus in diesem Sinne abstoßend oder gar verabscheuungswürdig wirken muß. Ganz im Gegenteil: Letztlich dürfte es sich bei diesem Sozialhedonismus sogar um die einzig denkbare und einzig vertretbare Perspektive jeglicher gesellschaftlicher Anstrengung handeln.

V

In diesem Zusammenhang erscheint es wichtig, einer weiteren Beobachtung nachzugehen. Es ist allgemein bekannt, daß nach dem Zweiten Weltkrieg die Religion viel von ihrem Einfluß auf das Weltbild und - noch wichtiger - das Verhalten der Menschen in den Wohlstandsgesellschaften einbüßte. Dieser Prozeß traf die katholische Kirche ebenso wie die protestantischen. Der Bruch mit herkömmlichen Formen von Religiosität scheint überdies ziemlich genau mit dem Jahr 1945 eingetreten zu sein. Ein englischer Offizier zum Beispiel sollte sich später erinnern, wie die Teilnahme am sonntäglichen Gottesdienst in der Armee in dem Moment bis auf eine kleine Handvoll Gläubiger zurückging, als zu Kriegsende der Kirchenbesuch aufhörte, Pflicht zu sein; dieser Offizier empfand das als

¹³ Die bundesdeutsche Auffassung von Staatsbürgerschaft wich von der oben beschriebenen ab: vgl. die Rückwanderungsbewegung aus dem Osten; dabei handelte es sich aber, wenn überhaupt, um einen höchst defensiven Nationalismus. Die leidige „Ausländerfrage“ wurde erst in der Spätphase der Wohlstandsgesellschaft wirklich akut. Das Wiederaufflammen des aggressiven Nationalismus im ehemaligen Jugoslawien fiel hingegen völlig außerhalb des hier besprochenen Rahmens.

derart schreiendes Unrecht gegenüber dem Feldkaplan, der doch die Soldaten seiner Einheit durch alle Gefahren des Krieges begleitet hatte, daß er persönlich an das Ehrgefühl seiner Untergebenen appellierte.¹⁴ Den allgemeinen Trend vermochte er natürlich auch nicht aufzuhalten. Nicht nur die Teilnahme am Gottesdienst nahm in den folgenden Jahren und Jahrzehnten ständig ab, selbst in katholischen Ländern, wo er von der Kirche nach wie vor geboten wäre; noch bedeutsamer war wohl der Umstand, daß sich immer weniger Menschen an die Gebote und Verbote der Kirche gebunden fühlten. Religiöse Dogmen hatten ebenso ihre Macht verloren wie ideologische.

Von geistlicher Seite wird das nicht zu Unrecht mit dem steigenden Wohlstand in Verbindung gebracht. Aus dieser Sicht erscheint der Wohlstand dann aber - vielleicht verständlich - als etwas Negatives. Den Leuten gehe es einfach zu gut, bekommt man oft zu hören, ohne daß dem bösen Unterton solcher Klagen genügend Beachtung geschenkt würde: denn sie können ja nur bedeuten, daß es für die Kirche besser wäre, wenn es den Leuten schlecht ginge. Von daher stammt wohl - zumindest zum Teil - der schlechte Ruf des Hedonismus. Demgegenüber sei hier jedoch die Behauptung gewagt: Man tut den Menschen Unrecht, wenn man ihre schwindende Teilnahme an religiösen Zeremonien lediglich darauf zurückführt, daß sie geist- und sinnlos materiellen Gütern nachjagen. Etwas genauer betrachtet, erweist sich der Gegensatz zwischen Religion auf der einen und der Haltung des *Hier und Jetzt* auf der anderen Seite als ebenso fundiert wie jener zur Ideologie.

Zwar kann aus religiöser Sicht argumentiert werden, die ideologische Utopie sei eigentlich genau so weltlich wie das *Hier und Jetzt* der Wohlstandsgesellschaft; denn so fern das utopische Ziel auch liegen mag, es soll doch eindeutig hier, das heißt auf dieser Welt verwirklicht werden. Religiös gesprochen, handelt es sich um den vorwitzigen Versuch, jenes Paradies zu errichten, das uns ursprünglich von den Religionen verheißen wurde, allerdings nicht auf diesem Planeten, und nicht als Menschenwerk, sondern erst im Jenseits. Die ideologische Utopie soll, so gesehen, das Paradies zwar nicht *jetzt* Wirklichkeit werden lassen, sondern erst dann (nämlich in ferner Zukunft), sehr wohl aber *hier*, also im Diesseits. Dieses *Hier* wäre somit als Gegensatz zum Jenseits zu verstehen. Wenn sich die Wohlstandsgesellschaft demnach auf die Haltung des *Hier und Jetzt* versteift, so stellt sie sich damit auch in fundamentale Opposition zur Religion, die per definitionem auf ein Jenseits hin orientiert ist.

Daran ändert selbst der Umstand nichts, daß von religiöser Seite oft mit unüberhörbarer Häme darauf hingewiesen wird, wie sehr jeder Versuch des Menschen, das Paradies auf Erden zu errichten, zu nichts weiterem geführt habe als zu einer Hölle auf Erden. Wie wir schon gesehen haben, entspricht das nicht nur der Erfahrung aus der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts; es entspricht auch einer prägenden Erfahrung der Wohlstandsgesellschaft. Die eigentliche Gegnerschaft entspringt somit gar nicht der Frage, wann oder wo ein wie auch immer gedachtes Paradies zu finden wäre; die Gegnerschaft entspringt vielmehr dem Entschluß, die Suche nach einem Paradies überhaupt aufzugeben und sich statt dessen der Gestaltung der Gegenwart zuzuwenden. Dieser Entschluß brachte die Wohlstandsgesellschaft gleichermaßen in Opposition zu jeglicher Ideologie wie zu jeglicher Religion. Tatsächlich scheinen letztere mit utopischen Ideologien, bei aller Feindschaft, doch noch näher verwandt zu sein als mit der pragmatisch ausgerichteten Demokratie oder gar der Wohlstandsgesellschaft. Immerhin teilen sich die beiden Ansätze ja die Vorstellung

¹⁴ Hennessy a.a.O. S. 438.

vom hehren, aber fernen Ziel. Deshalb fanden sich schon in der Zwischenkriegszeit immer wieder religiöse Apologeten des Nationalsozialismus ebenso wie des Kommunismus; ersterer, so argumentierten sie, habe sich dem Kampf gegen den Bolschewismus und damit gegen den Atheismus verschrieben, letzterer verfolge eigentlich die Ideale der Urchristen. In einer berühmt gewordenen Äußerung bezeichnete der Bischof von Bradford in England die westliche Welt einmal als „Werk des Satans“ und forderte alle gläubigen Christen auf, für die Vernichtung der westlichen Gesellschaft und für den Sieg des Kommunismus zu arbeiten. Noch im Jahre 1961 zeigte der angesehene katholische Theologe Karl Rahner überraschend viel Verständnis für die Praxis kommunistischer Regimes, wonach Menschen, welche von der „Wahrheit des Kollektivs“ abweichen, als „sittlich verderbt“ gelten und genau so behandelt werden wie Diebe oder Mörder: „Der Christ sollte sich hüten, gegen die falsche und primitive Anwendung einer richtigen Grundeinsicht im Osten zu protestieren...“!¹⁵

Damit sei keineswegs behauptet, christliche Theologie und kommunistische Ideologie seien Verbündete gewesen. Im Gegenteil: Stimmen wie die soeben zitierten stellten eher die Ausnahme dar als die Regel. Im Allgemeinen standen die christlichen Kirchen dem atheistischen Bolschewismus höchst feindselig gegenüber. Das bedeutet aber noch lange nicht, sie hätten überhaupt nichts gemeinsam - oder daß es nicht mehr gab, was sie einte, als sie vom gemeinsamen Gegner trennte. Das Entscheidende in unserem Zusammenhang ist ja bloß, daß es lange Zeit, selbst nach dem Zweiten Weltkrieg, keine theologische Denkrichtung gab, die sich mit ähnlicher Klarheit und Vehemenz für Demokratie, allgemeinen Wohlstand oder Sozialstaat ausgesprochen hätte. So gesehen, erscheint es durchaus nicht vermessen zu behaupten: Die Macht der kirchlichen Autoritäten zu brechen war eine Voraussetzung für den Aufbau der Wohlstandsgesellschaft. Dabei ist es gar nicht notwendig, die Jenseits-Orientierung in einem strikten, gleichsam mittelalterlichen Sinne aufzufassen, als „theo-zentrisches“ Weltbild. Dieses Weltbild war ja schon längst - etwa ab 1500 - von einer zunehmenden Diesseitigkeit abgelöst worden: vom „anthropozentrischen“ Weltbild. Aus heutiger Sicht erhebt sich überdies die Frage, wie stark die Menschen selbst im tiefsten Mittelalter der kirchlich verordneten Lehre anhängen, ob sie also wirklich glaubten, hier auf Erden lediglich in einem „Jammertal“ zu leben, dessen einziger Sinn es sei, als Bewährungsprobe für das Jenseits zu dienen. Viel eher erscheint die Auffassung plausibel, wonach die Masse der Menschen stets, auch im Mittelalter, ihr bescheidenes Glück und ein bißchen Zufriedenheit lieber schon hier und jetzt gesucht haben, es wahrscheinlich sogar gefunden hätten - sofern man sie gelassen hätte. So mag auch der abnehmende Kirchenbesuch nach 1945 weniger auf eine Änderung in der Religiosität des Volkes hindeuten als lediglich auf das Wegfallen eines Zwanges. Anders ausgedrückt: früher waren die Menschen nicht deshalb in die Kirche geströmt, weil sie so fromm gewesen wären, sondern nur, weil sie mußten.

Die Jenseits-Orientierung jeder Religion und jeder Kirche setzte sich im „anthropozentrischen“ Zeitalter fort, und sie besteht bis heute. Im Laufe der Zeit und mit fortschreitender Säkularisierung - deren Erfolge gerade für den durchschnittlichen Menschen unübersehbar waren - trat diese Orientierung bloß in den Hintergrund, sie wurde nicht

¹⁵ Bischof von Bradford erwähnt bei: Karl R. Popper. Woran glaubt der Westen? In: Auf der Suche nach einer besseren Welt (München: Serie Piper 699, 1989), S. 239. - Karl Rahner. Was ist Häresie? In: Schriften zur Theologie Bd. 5 (Einsiedeln 1962), S. 536, hier zit. nach: Hubert Schleichert. Wie man mit Fundamentalisten diskutiert, ohne den Verstand zu verlieren (München: Verlag C. H. Beck 1997), S. 76.

mehr ganz so scharf und unerbittlich formuliert. Zunehmend gingen selbst Theologen dazu über, göttliche Gebote zu erklären und zu verteidigen, indem sie deren Nützlichkeit, deren Humanität bereits in dieser Welt hervorkehrten. Zur Gänze gelingt das freilich bis zum heutigen Tag nicht. Aus diesseitiger Sicht erscheint es zum Beispiel unverständlich, warum die katholische Kirche nach wie vor jede Art der künstlichen Empfängnisverhütung verbietet. Es ist doch bekannt, daß der Bevölkerungszuwachs auf unserer Erde derzeit das am schwersten wiegende Problem darstellt; nicht nur gefährdet die Bevölkerungsexplosion die Zukunft der gesamten Menschheit, sie gefährdet ebenso den Weltfrieden, und nicht zuletzt verdammt sie viele, viele Millionen neugeborener Kinder von vornherein zu einem Leben in Hunger, Armut und Hoffnungslosigkeit. Da es sich, zumindest aus Sicht der katholischen Kirche, jedoch um ein göttliches Gebot handelt, spielt das alles keine Rolle. Das ist durchaus nicht polemisch gemeint; es erscheint nur logisch und konsequent. Deshalb beschränkt sich die diesseitig-humane Argumentation der katholischen Kirche in dieser Frage auf zweitrangige Argumente: auf die gesundheitlichen Vorzüge der Enthaltensamkeit zum Beispiel; oder sie verweist auf die Aufgabe, das Leben selbst für diese ständig wachsende Bevölkerung lebenswert zu gestalten. All das wird jedoch, wie wir aus Erfahrung wissen, nichts an der Bevölkerungszunahme ändern, womit das Ziel einer akzeptablen Lebensqualität für alle unerreichbar bleibt. Nicht umsonst ist die Bevölkerung im „christlichen Abendland“ nach 1945 gerade in dieser Hinsicht einen völlig anderen Weg gegangen, weitgehend unbeeindruckt von den Mahnungen ihrer Priester. Selbst Eltern, die sich aktiv als Katholiken deklarieren und engagieren, haben selten mehr als zwei oder drei Kinder. Sollten sie behaupten, das ausschließlich mittels Enthaltensamkeit und Knaus-Ogino bewerkstelligt zu haben, so wollen wir ihnen aus Höflichkeit nicht widersprechen, doch kann uns niemand daran hindern, unseren Teil zu denken.

Das Primat göttlicher Gebote vermag weiters das politische Verhalten der Amtskirchen, allen voran der katholischen, während des 20. Jahrhunderts zu erklären. Bekanntlich standen sie jeglicher Spielart des Sozialismus lange Zeit ausgesprochen feindselig gegenüber. Diese Ablehnung galt keineswegs nur dem Bolschewismus, obwohl er aufgrund des Machtzuwachses der erstarkenden Sowjetunion und ihrem welt-revolutionären Gehabe zum Feind Nummer eins avancierte. Eben das war der Grund, warum sich zumindest die Spitze der katholischen Kirche so lange nicht zu einer eindeutigen Verurteilung des Nationalsozialismus durchringen konnte: sie sah in ihm einen schlagkräftigen Verbündeten gegen die Kommunisten. Die Feindschaft galt in gleichem Maße der Sozialdemokratie. In Österreich unterstützte die katholische Kirche aus diesem Grunde das klerikal-faschistische Regime des Ständestaates (1933-1938), welches die sozialistische Partei gewaltsam auflöste und unterdrückte, christliche Wertvorstellungen hingegen mit weltlicher Macht durchzusetzen versuchte - bis hin zur Erzwingung des sonntäglichen Kirchganges, der für Schüler sogar Teil ihrer schulischen Anwesenheitspflicht wurde. Unter Umständen konnte diese Feindschaft noch das Jahr 1945 überdauern. In Holland, so wird uns berichtet, hatte sich die Arbeiterbewegung zwar völlig neu organisiert und zu einer modernen sozialdemokratischen Partei ohne marxistisches Dogma gewandelt. Trotzdem drohte die katholische Kirche bei den ersten Wahlen nach dem Krieg jedem die Exkommunikation an, der diese Partei wählte!¹⁶

Ein Grund dafür lag sicher im traditionellen Atheismus solcher Arbeiterparteien. Das war, nach kirchlicher Auffassung, ein ärgeres Übel als Arbeitslosigkeit, Hungerlöhne,

¹⁶ Erwähnt bei Hennessy a.a.O. S. 396.

Elendsquartiere usw. Noch einmal sei betont: aus theologischer Sicht, unter „göttlichem“ Gebot, erschien auch das nur logisch und konsequent. Aus dieser Sicht kann weltlicher Wohlstand nämlich bestenfalls belanglos, schlimmstenfalls schädlich für das Seelenheil erscheinen - zumindest bei jenen, die ihn erst zu erlangen trachten. Es gibt wenig Anzeichen dafür, daß christliche Würdenträger im Laufe der Jahrhunderte ähnliche Bedenken gegenüber jenen gehegt hätten, die bereits im Wohlstand lebten - und dazu zählten oft genug sie selbst. Es ist keineswegs Ausdruck eines polemischen, „pfaffenfresserischen“ Vorurteils, wenn man feststellt: Traditionell standen zumindest die großen christlichen Kirchen stets eindeutig auf der Seite der Mächtigen und Reichen, und das heißt: auf der Seite von Privilegien und Ungleichheit. Darin liegt wohl ein weiterer wichtiger Grund, warum der allgemeine Wohlstand nach 1945 nur gegen, keinesfalls mit diesen Kirchen angestrebt und durchgesetzt werden konnte.

Allerdings nahm diese Gegenbewegung kaum je spektakuläre Formen an. Es gab nach 1945 praktisch keinen ernstzunehmenden Religions- oder Kulturkampf. Die Gläubigen demonstrierten nicht, sie diskutierten nicht einmal - sie blieben einfach dem Gottesdienst fern, und selbst wenn sie hingingen, hörten sie sich zwar höflich die Predigt an, taten im Übrigen aber weiterhin das, was sie für richtig hielten - und das deckte sich, wie schon gezeigt, keineswegs mit dem, was von der Kanzel herunter gefordert wurde. Der entscheidende Vorgang, der zum Machtverlust der Kirchen führte, manifestierte sich somit weder in Kirchenaustritten noch in Revolten; er bestand schlicht und einfach in einem drastischen Verlust an Autorität. Dieser Verlust konnte bis heute nicht wettgemacht werden, und ohne Zweifel rührt daher unter anderem das bis in die Gegenwart andauernde Unbehagen vieler Theologen an der Wohlstandsgesellschaft.

Zeitgenössische Christen mögen dieser Darstellung indes heftig widersprechen. Zum einen werden sie darauf hinweisen, daß das Bild von der Säkularisierung, der „Entchristlichung“ des Abendlandes nicht stimme, zumindest nicht in derart drastischen Ausmaßen; zum anderen werden sie bestreiten, daß jene theologischen Prinzipien, welche soeben skizziert wurden, etwas mit ihrem modernen Glauben zu tun hätten. So paradox das im ersten Moment vielleicht klingen mag - aber mit beiden Einwänden haben diese Christen Recht. Zunächst kann wirklich nicht von einer radikalen „Entchristlichung“ die Rede sein, nicht einmal in den ausgeprägtesten Wohlstandsgesellschaften. Kirchenbesuch und -austritte hin oder her, eine überwältigende Mehrheit der Menschen empfindet sich selbst ganz dezidiert als Christen und wäre auch bereit, sich dazu zu bekennen. In manchen Untersuchungen werden diesbezüglich Zahlen bis zu 90 Prozent genannt, und die Beobachtung zeigt, daß sie durchaus glaubwürdig erscheinen. Das gilt nicht nur für ländlich-konservative Regionen oder traditionell katholische Länder. Zu seinem Erstaunen mußte der Verfasser jüngst bei einem Literaturfestival in England feststellen, daß dort das Bekenntnis einer Journalistin, sie sei überzeugte Atheistin, eine wohlvertraute Reaktion hervorrief: schockiertes Atemanhalten, gefolgt von ungläubigem Kopfschütteln. Wir können ohne weiteres davon ausgehen, daß ein christliches Selbstverständnis, so vage es auch sein mag, nach wie vor zu jenen Bändern gehört, welche die Gesellschaft zusammenhalten. Natürlich deckt sich dieses Selbstverständnis nicht nahtlos mit den Dogmen der jeweiligen Kirchen; es scheint sich eher aus einem Agglomerat volkstümlicher Glaubenssätze und Überzeugungen zu nähren. Aber das ändert nichts am Vorhandensein dieses gemeinsamen Bandes, im Gegenteil: seine zusammenhaltende Wirkung dürfte dadurch eher verstärkt werden.

Auf der anderen Seite hätte sich diese volkstümliche Spielart christlicher Konfession schwerlich breitmachen können, wenn sich die Kirchen samt ihrer Theologie nicht ihrerseits geändert hätten. Das wird häufig übersehen. In den - sagen wir - fünfzehn bis zwanzig Jahren nach Ende des Zweiten Weltkrieges entwickelte sich der zuvor beschriebene Macht- und Autoritätsverlust in einem Maße, daß er (a) unübersehbar und (b) unumkehrbar wurde. Es blieb daher nichts anderes übrig, als sich den neuen Gegebenheiten anzupassen. In der katholischen Kirche wird diese Wende mit dem 2. Vatikanischen Konzil von 1962 bis 1965 identifiziert. Das Ziel, so könnte man formulieren, war zunächst einmal, die katholische Botschaft modernen Verhältnissen anzupassen, sie verständlicher zu machen. Sichtbarer Ausdruck waren die dümmlichen „Jazz-Messen“, wie sie damals in Mode kamen. Selbstverständlich blieben mittlerweile alle Dogmen aufrecht. Doch trat diese Neuorientierung in weiterer Folge - ungewollt - eine Lawine los, die nicht mehr aufzuhalten war. Zumindest im Bewußtsein der Masse des Kirchenvolkes galt es nun, diese unsere Welt möglichst human, gerecht und sozial zu gestalten. Genau das, so würden die allermeisten Gläubigen heute wohl mit Überzeugung argumentieren, sei das oberste „göttliche“ Gebot, genau das stehe „eigentlich“ im Neuen Testament. Damit hatten sie jedoch, dieses Mal auf theologischer Ebene, die Wende zum *Hier und Jetzt* nachvollzogen. Eben darin dürfte letztlich der Grund zu finden sein, warum der christliche Glaube heute nicht mehr inkompatibel erscheint mit der Ideenwelt der Wohlstandsgesellschaft. Moderne Christen mögen vielleicht von einer „christlichen“ Gesellschaft träumen, doch gilt dieser Traum keineswegs einer christlichen Gesellschaft im historischen Sinne, denn dann wäre sie so wie das christliche Abendland durch fast zwei Jahrtausende hindurch hierarchisch, kriegerisch, unsozial und brutal; der Traum gilt vielmehr einer - vielleicht veredelten - Form unserer zeitgenössischen Gesellschaft, und das heißt: der Wohlstandsgesellschaft. Eine andere können sich moderne Christen in der Regel ohnehin nicht vorstellen.

Entscheidend bleibt jedoch die drastische Wende, die zuvor vollzogen werden mußte, die Umkehr des theologischen Gedankenganges. Er wurde, wie schon gesagt, unter dem Druck der Verhältnisse vorgenommen. Es ist nicht so, daß das Christentum die moderne Wohlstandsgesellschaft geschaffen hätte - es ist vielmehr so, daß erst die Wohlstandsgesellschaft das moderne Christentum schuf. Daran konnten sämtliche Versuche konservativer Bischöfe und Päpste, das Volk wieder auf eine traditionellere Linie zu vergattern, nichts ändern. Von einer Re-Evangelisierung Europas mag zwar manchmal die Rede sein, zu spüren war davon jedoch, wenn überhaupt, nur wenig. Sofern es im wohlhabenden Teil Europas populäre religiöse Bewegungen gibt, kämpfen sie eher um eine weitere Anpassung der Glaubenssätze, um eine weitere Säkularisierung.

Ganz kurz sei abschließend noch darauf hingewiesen, daß diese neue Diesseits-Orientierung der christlichen Religiosität, die Wende zum *Hier und Jetzt*, keineswegs bedeuten muß, daß jeder Glaube an ein Jenseits aufgegeben worden wäre. Er besteht sehr wohl fort, wenngleich wiederum nicht in einer Form, welche sich mit dem Dogma decken würde. Insbesondere der Glaube an Hölle und Teufel, an eine unwiderrufliche und unerbittliche ewige Verdammnis dürfte, sofern er überhaupt noch existiert, bis zum Äußersten gemildert worden sein: humanisiert, vermenschlicht. Hand in Hand damit hat sich das Jenseits von dieser unserer Welt und diesem unserem Leben gleichsam entfernt. Es wirkt längst nicht mehr so stark ins *Hier* herüber, es spielt nicht mehr dieselbe richtungsweisende Rolle. Wie sich dieser neue Glaube in extremen, lebensentscheidenden Situationen bewährt - das zu beurteilen, muß modernen Christen überlassen bleiben.

VI

Kehren wir zurück zu jener Haltung, die wir vorläufig - und möglicherweise provokant - als Sozialhedonismus bezeichnet haben. Da das Wort Hedonismus in den Ohren vieler Leser anrühlich klingen wird, erscheinen ein paar klärende Worte vonnöten. Dabei beschränken wir uns vorerst auf die gesamtgesellschaftliche Ebene. Daß Hedonismus ganz allgemein - also auch beim Einzelnen - hier keineswegs so negativ verstanden wird, wie das üblich ist, dürfte inzwischen bereits klar geworden sein. Die Gründe für diese Auffassung sollen später dargelegt werden.

Grundsätzlich soll gar nicht bestritten werden, daß Hedonismus das Genießen zum Ziele hat. Von gesamtgesellschaftlicher Warte aus betrachtet, bedeutet das: Es ist das Ziel der Gesellschaft, möglichst viele ihrer Mitglieder in die Lage zu versetzen, ihr Leben - wenn möglich - zu genießen. Nichts anderes bezweckt letztlich die Konzentration auf das Hier und Jetzt: die Verhältnisse sollen möglichst zuträglich gestaltet werden; weder ist eine Vertröstung auf spätere Zeiten vorgesehen, etwa wegen zuvor noch zu erledigender Aufgaben, noch eine Kompensation im Jenseits. Natürlich setzt das voraus, daß mit einiger Glaubwürdigkeit nachgewiesen werden kann, es stünden derzeit keine Aufgaben an, die vorrangig zu erledigen wären. Wie wir noch sehen werden, konnte die Wohlstandsgesellschaft tatsächlich mit einigem Recht von einer solchen Annahme ausgehen.

Konkret werden die Ziele der Gesellschaft durch den Staat, welchen sie sich schafft, sowie durch dessen Politik verwirklicht. Nach welchen Gesichtspunkten ging die Wohlstandsgesellschaft dabei jedoch vor? Wie sollte das Ziel erreicht werden, wonach möglichst viele in die Lage versetzt werden sollten, ihr Leben genießen zu können? Um das Prinzip befragt, welches sie leitete, hätten viele Politiker der Gründergeneration und ebenso viele einfache Menschen vermutlich instinktiv jener Maxime zugestimmt, welche schon vor zweihundert Jahren der englische Philosoph Jeremias Bentham aufstellte: Das höchste Ziel menschlichen Handelns, so meinte er in einer berühmt gewordenen Formulierung, sei „das größtmögliche Glück der größtmöglichen Zahl“. Man bezeichnet die Haltung, die daraus folgt, als Utilitarismus. Etwas genauer formuliert, betrachtet der Utilitarismus eine Handlung dann als richtig, wenn sie „ebensoviel oder mehr Zuwachs an Glück für alle Betroffenen produziert als irgendeine alternative Handlung, und als schlecht, wenn sie das nicht tut.“ Heutzutage spricht man in diesem Zusammenhang lieber von Interessen, und so besagt die Definition eines zeitgenössischen Utilitaristen: Man habe jenen „Handlungsverlauf“ zu wählen, der „per saldo für alle Betroffenen die besten Konsequenzen hat“, wobei die „besten Konsequenzen“ das bedeutet, was „nach reiflicher Erwägung die Interessen der Betroffenen fördert...“¹⁷

Der Utilitarismus ist mit dem Hedonismus insofern verwandt, als beide einen ähnlichen Ansatz wählen, der in der Philosophie „eudämonistisch“ genannt wird. Gemeint ist, daß dieser Ansatz das Glück der Menschen als Ziel allen Handelns ins Auge faßt. So vernünftig und naheliegend dieses Ziel allerdings wirken mag, bringt es doch Probleme mit sich. Zum einen ist verständlicherweise nur schwer festzustellen, was einzelne Betroffene

¹⁷ Peter Singer. *Praktische Ethik* (Stuttgart: Reclam 1984), S. 11 (für den klassischen Utilitarismus) sowie S. 24. - In deutschsprachigen Ländern ist Peter Singer gehörig in Verruf geraten, und zwar wegen seiner Thesen zur Sterbehilfe. Das sollte allerdings nicht von einer Auseinandersetzung mit seinen Thesen insgesamt ablenken, ganz abgesehen davon, daß der Widerstand hauptsächlich von jener Zimmerlichkeit politisch korrekter Zeitgenossen und -genossinnen ausgeht, mit welcher sie jegliche Diskussion über Dinge, die ihnen nicht in den Kram passen, zu unterbinden trachten.

nun als „Glück“ ansehen, und was nicht. An diesem Problem ändert auch die moderne, kompliziertere Fassung nichts, die von „Interessen“ spricht. Woher will der utilitaristisch Handelnde wissen, welcher Art die Interessen aller von seiner Handlung Betroffenen sind? Und selbst wenn das klar wäre, bliebe - zweitens - immer noch das Problem, daß solche Interessen bzw. Vorstellungen von Glück miteinander kollidieren können. Wie sollte dann die Abwägung dieser Standpunkte erfolgen? Wenn überhaupt, so wäre dazu eine breite rationale Diskussion nötig, die es in dieser Form praktisch nicht gibt, ganz abgesehen davon, daß Entscheidungen auf diese Art und Weise eine ungeheuer lange Vorbereitungszeit bräuchten.

Solche Probleme stellen sich besonders dann, wenn es nicht um die Handlungen von Individuen geht, sondern um politisches Handeln - und letzteres interessiert uns hier vorrangig. Wollte ein Politiker für sich in Anspruch nehmen, mit seinen Maßnahmen einen „Zuwachs von Glück“ für alle Betroffenen anzustreben - d.h. für alle Staatsbürger -, so setzte das voraus, er wüßte, was ihr Glück sei. Das käme unter Umständen jener Zwangsbeglückung sehr nahe, welche dem Wohlfahrtsstaat mit seinen sozialen Einrichtungen immer wieder vorgeworfen wurde und wird. Selbst wenn dieser Vorwurf zuträfe, muß doch festgehalten werden, daß eine solche Intention ganz gewiß nicht an der Wiege der Wohlstandsgesellschaft stand. Gerade aufgrund jener Erfahrungen, welche unmittelbar nach 1945 zu ihrer Errichtung führten, verbot es sich nämlich kategorisch, das Glück der Menschen quasi von oben zu definieren und durchzusetzen. Das hätte ja wiederum eines jener großartigen theoretischen Konzepte erfordert, von denen sich die Menschen soeben abgewandt hatten. Das Ziel der Gesellschaft und somit auch des politischen Handelns mußte aus diesem Grunde wesentlich bescheidener formuliert werden. Wie wir bereits gesehen haben, bestand es in der unmittelbaren Nachkriegszeit zunächst einmal darin, Not und Mangel zu überwinden. In weiterer Folge sollten Verhältnisse, wie sie in der Zwischenkriegszeit geherrscht hatten, vermieden werden: also Arbeitslosigkeit, Massenarmut und alle ihre unerwünschten Folgen. Allgemeiner ausgedrückt, bestand das Ziel darin, wenigstens die materiellen Umstände für die überwiegende Mehrheit der Bevölkerung so zu gestalten, daß diese Umstände nicht mehr die Ursache von Unglück sein konnten: Niemand sollte aufgrund von Armut, Mangel, schlechten Lebens-, Wohn- oder Arbeitsbedingungen, letztlich auch aufgrund eines Mangels an Bildungschancen von vorneherein zu Unglück verdammt sein. Selbstverständlich war damit noch lange nicht garantiert, daß die Betroffenen dann glücklich wären. Lediglich die äußeren, die wirtschaftlichen und sozialen Ursachen für Unglück sollten beseitigt werden. Man könnte deshalb auch von einem „negativen“, einem „restriktiven“ oder „ausschließenden“ Utilitarismus sprechen, dessen Maxime demzufolge lauten müßte: Handle so, daß die Folgen deiner Handlung das Maß an vorhersehbarem Unglück für alle Betroffenen wenn möglich verringern, zumindest aber nicht vergrößern.

Von strengen Philosophen mag eingewandt werden, daß diese Definition in letzter Konsequenz ohnehin nichts anderes besage als die des klassischen Utilitarismus. Ohne uns auf Haarspaltereien einzulassen, sei doch festgehalten: Selbst wenn es sich aus logischer Sicht nur um einen Unterschied in der Formulierung handelt, hat dieser Unterschied auf gesellschaftspolitischer Ebene doch weitreichende Auswirkungen. Dort ist der Unterschied zwischen „Glück bringen“ und „Unglück vermeiden“ aller Erfahrung nach nämlich vergleichbar mit jenem zwischen Zwangsbekehrung und der verfassungsmäßigen Garantie von Konfessionsfreiheit. Im Übrigen sollte nicht vergessen werden, daß in den Anfangsphasen der Wohlstandsgesellschaft jene Verhältnisse, welche zeitlich vor ihrer Errichtung

lagen, noch lebhaft in Erinnerung waren, weshalb man damals genauer als heute um die entscheidenden Faktoren, die ausschlaggebenden Ursachen für soziale und politische Mißstände Bescheid wußte. Man wußte also sehr genau, daß es keinen Sinn hat, über „Glück“ zu diskutieren, solange die materiellen Ursachen für Unglück nicht beseitigt sind. Man wußte, einfach ausgedrückt, daß Geld allein zwar nicht unbedingt glücklich, sein gravierender Mangel aber mit Sicherheit unglücklich macht!

Die Ziele der Wohlstandsgesellschaft waren somit wesentlich bescheidener, als das gemeinhin angenommen wird. Dafür gelang es ihr umso besser, sie zu erreichen - wir können ohne weiteres von einem spektakulären Erfolg sprechen. Die Vermutung liegt nahe, daß sich dieser Erfolg eben aufgrund der Bescheidenheit in der Zielsetzung einstellte, und daraus könnte vielleicht eine wichtige Lektion abgeleitet werden: Wenn es um gesellschaftspolitische Pläne geht, ist der Spatz in der Hand allemal der Taube auf dem Dach vorzuziehen. So schön es sein mag, letzterer in Visionen und Utopien nachzujagen, so schwer ist sie doch einzufangen, und es droht die Gefahr, zum Schluß mit leeren Händen dazustehen. Sich naheliegende Ziele zu stecken, verspricht demgegenüber nicht nur größere Erfolgchancen; das bringt den Menschen letztlich auch mehr konkrete, nachvollziehbare Verbesserungen und Erleichterungen - mit einem Wort: mehr echten Fortschritt. Der zweite Weg verkörpert, wie man sagen könnte, jenen der „konkreten“ oder angewandten Humanität, im Gegensatz zu einer rein „abstrakten“ (theoretischen) Humanität. Wie wir wissen, hat diese abstrakte Humanität in diesem Jahrhundert zu ungeheurem Unheil und Elend geführt, während nur die konkrete Humanität echte Leistungen im Sinne der Mehrheit der Menschen hervorzubringen vermochte.

Trotzdem schuf auch der restriktive Utilitarismus der Wohlstandsgesellschaft ein schwerwiegendes Problem: Wie wir gesehen haben, nimmt er das Wort „Glück“ erst gar nicht in den Mund; im gleichen Maße, wie es gelang, die materiellen Ursachen für Unglück zu beseitigen, mußte sich die Frage nach dem individuellen Glück jedoch von Neuem und immer dringlicher stellen. Wenn für die Mehrheit der Menschen in der Wohlstandsgesellschaft die äußeren Umstände so weit abgesichert waren, daß von dorthin keine unmittelbare Gefahr mehr drohte, dann standen sie erst recht vor der Aufgabe, ihr Leben auf dieser neuartigen Basis zu gestalten und zu bewältigen. Nur konnten sie sich jetzt von Seiten der Gesellschaft keine Hilfe mehr erwarten. Sie sah sich ja nur dafür verantwortlich, ihre Mitglieder in die Lage zu versetzen, selbst zu entscheiden. Jeder sei seines eigenen Glückes Schmied: Die Wohlstandsgesellschaft sah ihre Aufgabe als erfüllt an, wenn sie die Schmiedewerkstatt eingerichtet hatte. Was jeder Einzelne dann schmiedete, das sollte ihm selbst überlassen bleiben. Es ist klar, daß auf diesen Einzelnen solcherart schwerwiegende Entscheidungen zukamen, daß er eine beträchtliche Verantwortung zu tragen hatte: die Verantwortung für sein eigenes Leben, sein Glück. Zwei Dinge scheinen diese Last noch vergrößert zu haben: Zum einen fiel, da die äußeren, materiellen Umstände in der Regel adäquat waren, jede Ausflucht weg. In früheren Zeiten hatte persönliches Unglück immer noch auf soziale oder politische Mißstände zurückgeführt werden können, womit sich das politische Engagement zugleich als Weg zur persönlichen Erfüllung anbot. Wie wir wissen, wurde dieser Weg von zahlreichen Intellektuellen noch in der Wohlstandsgesellschaft eingeschlagen, ja sogar als der einzig wirklich gangbare postuliert. Besonders glaubwürdig konnten diese Intellektuellen aber nicht wirken, da sie notgedrungen die herrschenden Zustände viel schlechter hinstellen mußten, als sie jedem vernünftigen Urteil nach waren. Gerade durchschnittliche Bürger sahen mit eigenen Augen, wie wenig Anlaß zur Klage die gesellschaftlichen Verhältnisse eigentlich boten. Ausreden gab es demnach

keine mehr. Für sein individuelles Glück oder Unglück zeichnete letztlich jeder selbst verantwortlich. Verschärft wurde diese Verantwortung weiters durch die Fülle an Wahlmöglichkeiten, die dem Individuum in zunehmendem Maße zur Verfügung standen - oder genauer: die ihm vorgeführt wurden. Dieses Problem wird bis heute gerne übersehen. Durch die steigende Flut an Information mit steigender Anschaulichkeit und Internationalität begegnet jeder Einzelne einer breiten Palette völlig verschiedener Lebensstile, Lebenseinstellungen, Karrieren, Erfolgsgeschichten. Rein theoretisch gilt es daher, eine bewußte Wahl zu treffen: zum Beispiel zwischen beruflicher Karriere und Familie (das gilt keineswegs nur für Frauen). Doch selbst wenn einmal eine solche bewußte Wahl getroffen wurde, und zwar nach bestem Wissen und Gewissen, bleibt angesichts der Flut dessen, was via Medien tagtäglich auf uns einströmt und was da so geplappert und geschnattert wird, immer noch die quälende Frage im Hinterkopf: War diese Wahl richtig? Wäre es anders nicht besser gewesen? Was wäre gewesen, wenn...? Es braucht gewiß keines überdurchschnittlichen Einfühlungsvermögens, um die Behauptung zu wagen, daß eine große Anzahl unserer Mitbürger solcherart mehr oder weniger bewußt im Konjunktiv lebt, sich also mehr oder weniger ausgiebig solchen Tagträumen hingibt. Wenn es überhaupt Hilfe bei der Glückssuche gab, dann kam sie am ehesten aus traditionellen Haltungen. Je stärker jemand von solchen Traditionen geprägt war, je glaubwürdiger sie ihm vermittelt wurden - etwa durch das gelebte Beispiel der Eltern -, desto leichter mochte er sich wohl bei der Suche nach dem persönlichen Glück zurechtfinden.

Insgesamt änderte das jedoch nichts an der Tatsache, daß sich in der Wohlstandsgesellschaft jenseits der Beseitigung von materiellem Unglück ein riesiges Vakuum auftat. So ein Vakuum schreit danach, gefüllt zu werden. Hier erkennen wir eine Quelle für jene unüberschaubare Flut an Glücks- und Heilsversprechungen, welche inzwischen einen beträchtlichen und durchaus profitablen Markt ausmachen. Das reicht von psychologischen Ratgebern über mehr oder minder quacksalberische Lebensweisheiten und Lebensanleitungen, über alternativ-esoterischen Aberglauben an Horoskope, Strahlungen oder fernöstliche Magie bis hin zum dubiosen Angebot extremer Sekten. Eine zweite - und letztlich nicht weniger obskure - Strategie zur Füllung dieses Vakuums besteht im Übrigen darin, auch das nicht materiell verursachte Unglück auf gesellschaftliche Ursachen zurückzuführen. Diese Strategie wurde besonders unter jenen populär, die seinerzeit mit ihrer zwar utopischen, im Übrigen aber doch klassisch-politischen Revolte gescheitert waren: die berühmt-berüchtigten 68er. Etwa ab Mitte der siebziger Jahre gewann in ihren Kreisen ein neues Schlagwort an Boden: „Was kränkt, macht krank!“ Wobei mit dem, was kränkt, eindeutig die gesellschaftlichen Zustände gemeint waren; neu war lediglich, daß sie nun auch für das jeweils individuelle Gefühl der Unzufriedenheit, der Unlust verantwortlich gemacht werden konnten. Daraus ergab sich in weiterer Folge jene eigenartig gefühlsbetonte politische Haltung, wie wir sie aus „progressiven“ Kreisen bis zum heutigen Tag kennen: ihre „Betroffenheit“, ihre „Empörung“, ihre „Wut und Trauer“ - kurz: ihre altjüngferliche Zimmerlichkeit.

So leicht es fällt, all diese Glücksverheißungen als oberflächlich und eitel abzutun, so wenig ändert das an dem Umstand, daß das zuvor beschriebene Vakuum besteht, und daß es als unabdingbare Folge jener Einstellungen auftrat, auf welchen die Wohlstandsgesellschaft zu einem guten Teil aufbaute. Das bedeutet wiederum, daß diese Gesellschaft eine Lösung per definitionem nicht anbieten konnte - zumindest nicht, ohne sich selbst aufzugeben. Es ist leicht möglich, daß sich dieses Manko später einmal, im Rückblick künftiger Generationen, als Dynamit unter ihrem Gedankengebäude erweisen wird. Wir

dürfen nicht vergessen, daß jede vergleichsweise rationale, „offene“ Gesellschaft ihren Mitgliedern eine schwere Last auferlegt: eben die „Last der Zivilisation“, von der schon Karl Popper sprach. Die Versuchung, dieser Last zu entfliehen, liegt stets nahe: und zwar durch die Flucht in eine engere, womöglich organisch aufgefaßte Gemeinschaft, welche Lebenserwartungen, Haltungen, Normen und Ziele vorzugeben vermag. Was auch immer eine solch „geschlossene“ Gesellschaft ihren Mitgliedern an Verzicht abverlangen mag, sie verspricht ihnen doch etwas, wonach sich sehr viele Menschen offenbar zutiefst sehnen: Zugehörigkeit, Geborgenheit. Aus den Erfahrungen des 20. Jahrhunderts wissen wir freilich, daß eben diese Sehnsucht nach Geborgenheit auf abenteuerliche Abwege führen kann. Die Bewegungen, die Führer, welche da Sinn und Glück versprechen, haben alles andere im Sinn als hedonistische Ziele. Nicht umsonst hat der englische Schriftsteller George Orwell schon während des Zweiten Weltkrieges staunend beobachtet, daß die Menschen viel eher durch die Parole von „Blut, Schweiß und Tränen“ zu mobilisieren und zu begeistern sind als durch Versprechen von Frieden und Wohlstand.¹⁸ Es mag schon sein, daß diese Begeisterung früher oder später zum Katzenjammer führt - aus einem solchen entstand, wie gezeigt, die Wohlstandsgesellschaft, zumindest in Deutschland und Österreich. Je länger diese Gesellschaft andauert, je ferner also die konkreten Erfahrungen rücken, die ihr Pate gestanden haben, desto drückender wird indes die „Last der Zivilisation“ empfunden, und desto verlockender erscheint deshalb eine Flucht aus dieser Last.

VII

Die zuletzt angesprochenen Probleme haben dazu beigetragen, die grundlegende Kritik an den Zielen der Wohlstandsgesellschaft niemals verstummen zu lassen. Im Gegenteil, je länger der allgemeine Wohlstand andauerte und je selbstverständlicher er erschien, desto radikaler gab sich auch diese Kritik. Vorgebracht wurde sie durchwegs von Mitgliedern der geistigen bzw. kulturellen Elite. Im Unterschied zu früheren Epochen (bis 1945) erhoben sie nun nicht mehr den Vorwurf, es gebe zu wenig Wohlstand, oder er sei ungleich verteilt. Ihr Angriff zielte vielmehr auf den Wohlstand als solchen ab: ihn anzustreben, sei grundsätzlich falsch, die Entwicklung nach 1945 demzufolge ein fundamentaler Irrweg. Ein Bannerträger dieses Angriffs war der marxistische Psychoanalytiker Erich Fromm. 1976 veröffentlichte er ein Buch, dessen Titel zum Programm avancierte: *Haben oder Sein*. Das Buch selbst wurde ein Bestseller. Für welche Alternative sich die „kritischen“ Leser entschieden, war von vorneherein klar: gegen das Haben und für das Sein.

Haben und Sein, so Erich Fromm, seien „zwei grundlegend verschiedene Formen menschlichen Erlebens“, deren „jeweilige Stärke Unterschiede zwischen den Charakteren von einzelnen und zwischen verschiedenen Typen des Gesellschafts-Charakters“ bestimmten. Er beruft sich dabei auf nicht näher genannte empirische Daten der Anthropologie und der Psychoanalyse. Zwar wird durchaus eingeräumt, daß der Mensch die lebensnotwendigen Dinge haben muß; das Problem der zeitgenössischen Gesellschaft bestehe jedoch darin, daß sich die Menschen nur noch durch das Haben definierten: „Ich bin, was ich habe und was ich konsumiere.“ Die Existenzweise des Seins hingegen bedeute „Lebendigkeit und authentische Bezogenheit zur Welt“, die „wahre Natur, die wahre

¹⁸ George Orwell. Review of *Mein Kampf* by Adolf Hitler. In: The Collected Essays, Journalism and Letters of George Orwell (Harmondsworth: Penguin Books 1970), Band 2, S. 28. Die Rezension wurde 1940 geschrieben.

Wirklichkeit einer Person...“ Mit einem Wort: Sein ist gut, Haben ist schlecht; und deshalb ist auch die Wohlstandsgesellschaft schlecht, jede andere Gesellschaftsform gut - Fromm scheut da nicht einmal vor einem tiefen Griff in die Mottenkiste zurück, er bewundert angeblich weniger entfremdete primitive Gesellschaften wie die der Indianer ebenso wie die mittelalterliche. Was ihm als Ziel vorschwebt, das ist offenbar eine neue Religiosität, und zwar am ehesten im Sinne der mittelalterlichen Mystik, wie er das am Beispiel von Meister Eckhart demonstriert: eine „nicht-theistische, nicht-institutionalisierte“ Religiosität also (was immer das sein soll).¹⁹

All das klingt besonders für solche Leute attraktiv, die (a) für sich in Anspruch nehmen, geistig zu arbeiten, in einer „geistigen Welt“ zu leben, und (b) keine materiellen Sorgen kennen - kurz: für die Intellektuellen der entwickelten Wohlstandsgesellschaft, allen voran Töchter und Söhne gehobener Familien. Gerade weil sie den angeblichen Hedonismus, den „schäbigen Materialismus“ ihrer Mitbürger derart herablassend kritisieren, erscheint es jedoch angebracht, sich ein bißchen genauer mit dieser Haltung auseinanderzusetzen. Immerhin weist auch der Hedonismus eine altehrwürdige Geschichte auf - er geht nämlich seinerseits auf die Antike zurück. Grundsätzlich betrachtet der Hedonismus von jeher das Glück als Ziel des menschlichen Strebens, wobei Glück zumeist als „Lust“ oder „Freude“ verstanden wird. Wie dieses Ziel zu erreichen sei, darüber gingen die Ansichten indes von Anfang an auseinander. Die naheliegende Antwort besteht darin, einfach mit allen Mitteln nach Lust und Freude, nach Befriedigung zu streben. Das dürfte wohl das populäre Bild vom hedonistischen Genießer geprägt haben, und von daher dürfte der schlechte Ruf stammen, welcher dem Hedonismus anhaftet. Ein besonders abstoßendes Exemplar eines solchen Hedonisten hat uns der englische Schriftsteller Oscar Wilde in seinem Roman *The Picture of Dorian Grey* vorgeführt: der Titelheld, aus der begüterten Oberschicht stammend, sieht seinen einzigen Lebenszweck darin, zu genießen, nur zu genießen, immer noch mehr und immer noch raffinierter; er geht dabei wortwörtlich über Leichen, er wird zum Verbrecher, ja mehr noch: zum Zerrbild eines Menschen, zu einem Monstrum.

Dem Problem, daß Genuß allzu rasch schal wird, stehen freilich alle Hedonisten dieses Schlages gegenüber. Wenn einmal bestimmte angestrebte Genüsse - sagen wir: Gaumenfreuden - erreicht sind, so bedarf es bald noch ausgeklügelterer Reize, damit sich ein ähnliches Lustgefühl neuerlich einstellt - daher die *nouvelle cuisine*. Der evolutionären Verhaltensforschung zufolge kann Lustgewinn entweder mittels Erhöhung der Triebstärke erfolgen, oder mittels Erhöhung der Reizstärke. Man spricht dann vom „Prinzip der doppelten Quantifizierung“. Den ersten Weg, die Erhöhung der Triebstärke, haben zum Beispiel jene antiken Römer eingeschlagen, welche sich mit einer Feder im Hals kitzelten, bis sie das soeben Gegessene erbrachen, um dann weiterschlemmen zu können. Die Einnahme bestimmter Mittel - etwa Aphrodisiaka - gehört ebenfalls hierher. Die Erhöhung der Reizstärke erfolgt durch immer neue, stärkere und verlockendere Auslöser. Die zunehmende Gewagtheit sexueller Darstellungen legt davon beredtes Zeugnis ab.²⁰

So sehr wir uns hier in die Niederungen menschlicher Primitivität begeben, so eindringlich muß daran erinnert werden, daß diese Richtung des Hedonismus - wir wollen

¹⁹ Erich Fromm. *Haben oder Sein: Die seelischen Grundlagen einer neuen Gesellschaft* (München: dtv 1490, 1979); die hier wiedergegebenen Zitate finden sich der Reihe nach auf S. 27f., S. 37, S. 35 und S. 192; zu Meister Eckhart: S. 64ff.

²⁰ Vgl. dazu u.a.: Felix von Cube / Dietger Alshuth. *Fordern statt Verwöhnen* (München: Serie Piper 949, 1989), insbesondere S. 37ff.

sie als „radikal“ bezeichnen - doch ein Gedankengebäude hervorgebracht hat, welches bis heute höchst angesehen ist, und zwar - paradoxerweise - nicht zuletzt unter den Gegnern des Habens. Radikaler Hedonismus fordert, daß jeder seine Bedürfnisse, seine Triebe und Instinkte möglichst sofort und möglichst ungehindert ausleben soll. Das führe, wie von den Vertretern dieses Gedankengebäudes argumentiert wird, zugleich zur Befreiung des Individuums, da die „vitalen Antriebe nur unersättlich erscheinen, solange sie nie ganz befriedigt werden...“ So gesehen, sind Einschränkungen im Sinne moralischer Forderungen wie Keuschheit oder Bescheidenheit nicht nur lust-, sondern auch menschenfeindlich, in letzter Konsequenz „repressiv“, wie das so schön heißt: sie dienen der Herrschaft über den Menschen und fördern solcher Art Aggressivität, Gier, Machtstreben und so fort. Wir erkennen in dieser Sichtweise unschwer eine Grundlage zeitgenössischer Erziehungsmodelle, wie auch immer sie jeweils genannt werden: antiautoritär, permissiv, „child-centered“.²¹

Die entscheidende Frage in unserem Zusammenhang ist jedoch, inwieweit die Wohlstandsgesellschaft als Ganzes, inwieweit also die Mehrheit ihrer Mitglieder tatsächlich einem solchen radikalen Hedonismus anhing. Von den Kritikern wird das verständlicherweise unterstellt. Ihr beliebtestes Beweismittel ist das Auto beziehungsweise der Kult, der um selbiges getrieben werde. „Der Besitz eines Autos“, behauptet etwa Erich Fromm, „erscheint denjenigen, die eines haben, als vitale Notwendigkeit, allen übrigen, die diesen Besitz erst anstreben, als Inbegriff des Glücks...“ Dennoch, so Fromm weiter, sei die Zuneigung zum eigenen Wagen keineswegs tief oder dauerhaft, vielmehr nur von kurzer Dauer, denn „die Besitzer wechseln ihre Wagen häufig; nach ein, zwei Jahren hat man das alte Auto satt und hält Ausschau nach einem neuen, wobei möglichst ein ‘gutes Geschäft’ dabei herauspringen soll. Das ganze Unternehmen scheint ein Spiel zu sein, in dem sogar unlautere Mittel ab und zu eine Rolle spielen...“ Interessanterweise regt das Thema die Kritiker ganz allgemein zu wahren Höhenflügen scharfsinniger Interpretation an - nichts scheint ihre Phantasie mehr zu beflügeln als das Feindbild Auto. Erich Fromm bildet da keine Ausnahme. Die Beziehung zum Auto, so glaubt er beobachtet zu haben, sei „entpersönlicht“ worden:

Das Auto ist kein konkretes Objekt, an dem ich hänge, sondern ein Symbol meines Status, meines Ichs, eine Ausdehnung meiner Macht. Mit dem Erwerb eines Autos erwerbe ich faktisch ein neues Teil-Ich. Zweitens vervielfacht sich der mit dem Erwerb verbundene Lustgewinn, wenn ich nicht alle sechs, sondern alle zwei Jahre den Wagen wechsele; der Akt des Besitzergreifens ist eine Art Defloration, eine Steigerung des Gefühls, über etwas Herrschaft zu haben, und je öfter ich das erlebe, desto größer ist mein Triumphgefühl. Drittens bietet der Autowechsel jedesmal aufs neue die Chance, beim Tausch einen Profit zu machen, ein Wunsch, der im heutigen Menschen tief verwurzelt ist. Ein weiteres, viertes Element ist von großer Bedeutung: das Bedürfnis nach *neuen* Reizen, da die alten nach kurzer Zeit schal und uninteressant werden...²²

²¹ Siehe dazu: Annemarie Pieper. Einführung in die Ethik (Tübingen: Francke 1991); dort auch - auf S. 237 - die Passage von Arno Plack, aus der das angeführte Zitat stammt.

²² Fromm a.a.O. S.75f. Ganz ähnlich ein anderer Kritiker, bei dem der Höhenflug aber gleich 15 Seiten lang andauert: Rolf Schwendter. Tag für Tag: Eine Kultur- und Sittengeschichte des Alltags (Hamburg: Europäische Verlagsanstalt 1996), S. 189ff.

Es bleibe dem Leser überlassen, kurz nachzudenken und zu entscheiden, wieviele Menschen er oder sie aus eigener Anschauung kennt, die alle zwei Jahre einen neuen Wagen kaufen; ebenso möge er oder sie anhand eigener Beobachtung beurteilen, in welchem Maße „Defloration“ oder „Ausweitung der Macht“ dabei eine Rolle spielen. Der Verfasser bestreitet das alles jedenfalls heftig. Weder werden in seinem Bekanntenkreis - und der umfaßt ungelernete Arbeiter ebenso wie Akademiker - Autos so häufig ver- und gekauft, noch ist die Rede von Dingen wie Status und dergleichen. Wenn schon, dann wird jemand, der solche Motive erkennen läßt, eher belächelt. Grundsätzlich muß aber festgehalten werden, daß von Autos praktisch nie gesprochen wird - sie sind nicht der Rede wert! Wenn man zurückdenkt, dann wird man unschwer erkennen, daß sich dieser Trend in den letzten zwanzig Jahren zwar verstärkt hat, daß er aber schon 1976, als Erich Fromm sein Buch herausgab, unübersehbar gewesen wäre. Der angebliche Kult um den Götzen Auto entpuppt sich - zumindest in der hier dargestellten Form - als Klischee: eines jener „kritischen Klischees“, von denen es inzwischen bereits eine erkleckliche Anzahl gibt.

Erfahrungsgemäß stoßen solche Behauptungen jedoch auf empörten Widerspruch - das „kritische Klischee“ sitzt offenbar tiefer als angenommen. Zwei kurze Erläuterungen erscheinen daher angebracht:

(1) Es wird keineswegs geleugnet, daß es Mitbürger gibt, in deren Gefühlsleben das Auto eine unverhältnismäßig große Rolle spielt, bis hin zu neurotischen oder gar pathologischen Ansätzen, wie sie Fromm andeutet. Geleugnet wird lediglich, daß solche Fälle repräsentativ seien für die Gesellschaft als Ganzes bzw. für ihre dominierenden Wertvorstellungen. Für die Masse unserer Mitbürger trifft der Fetischismus, den Fromm suggeriert, ganz bestimmt nicht zu.

(2) Ebensowenig wird geleugnet, daß das Auto in unserer Gesellschaft unter anderem auch der individuellen Selbstdarstellung dient, bis hin zur Funktion als „Statussymbol“, daß das Verhältnis zum fahrbaren Untersatz also nicht strikt und ausschließlich rational ist. Davon nimmt sich nicht einmal der Verfasser selbst aus: auch er legt Wert darauf, nur solche Autos zu fahren, die ihm gefallen. Dabei handelt es sich zwar eher um kleine Modelle, nicht um klassische „Statussymbole“, doch der Effekt ist derselbe. Im Übrigen kann natürlich auch Understatement oder demonstrative Bescheidenheit eine Art von Statussymbol darstellen. Was hier geleugnet wird, das ist lediglich die Unterstellung, dabei handle es sich um etwas Negatives. Schließlich hat Besitz von jeher zur Selbstdarstellung gedient, und wäre das nicht der Fall gewesen, wäre er stets ausschließlich instrumental und strikt rational verwendet worden, dann hätten wir heute weder schöne Bauwerke noch wertvolle Kunstwerke.

Wir bleiben also dabei: Erich Fromms Ausführungen zum angeblichen Kult um das Auto entsprechen nicht dem, was wir selbst beobachten können - es handelt sich um ein Klischee. Wenn aber schon die Beobachtung nicht stimmt, dann können auch die Schlußfolgerungen schwerlich zutreffen. Wir müssen uns wohl oder übel selbst auf die Suche machen. Dabei ist zunächst einmal zu bedenken, daß der radikale Hedonismus nur *eine* mögliche Konsequenz aus dem Streben nach Glück darstellt. Eine andere wurde gleichfalls schon in der Antike gezogen: Ihr zufolge gewinnt man Glück, Lust und Freude nicht durch die Jagd nach körperlichen und materiellen Genüssen; eher findet man sie, indem man einen Zustand der Ausgewogenheit, der Seelenruhe, der „Unerschütterlichkeit“ (Ataraxie) anstrebt. Das war zum Beispiel die Botschaft des Philosophen Epikur. Anders ausgedrückt könnte man sagen: Es kommt gar nicht darauf an, möglichst viel und immer noch mehr zu haben; es kommt darauf an, sich an dem, was man hat, zu erfreuen. Wohlstand, auch stän-

dig steigender Wohlstand, steht dem keineswegs im Wege; doch ist er sicher nicht das vorrangige Ziel dieser Form von Hedonismus, noch erscheint er notwendig, um das Gefühl von Freude aufrecht zu erhalten. Sich am Wohlstand zu erfreuen, kann schwerlich verabscheuungswürdig sein, im Gegenteil: verabscheuungswürdig erscheint da eher die Haltung der Kritiker, die zwar denselben Wohlstand in Anspruch nehmen, und zwar ganz selbstverständlich (auch Erich Fromm, der Herr Universitätsprofessor, wird nicht gerade in Sack und Asche dahergekommen sein), dabei aber nie ihre moralisch-säuerliche Miene ablegen können. Was sie nicht verstehen, das ist eine an und für sich ganz simple Volksweisheit: Der Schlüssel zur Freude, zum Glück liegt in der Bescheidenheit. „Man muß zufrieden sein“, lautet eine millionenfach gegebene Antwort auf die alltägliche Frage nach dem Befinden; und man kann ohne weiteres argumentieren, daß sich darin auch ein philosophischer Imperativ äußert: *Man muß zufrieden sein!* Zwar haben wir es nach wie vor mit einer Form des Hedonismus zu tun, denn das Ziel bleibt unverändert: Glück, Freude, Lust. Doch der Weg verläuft nun in die entgegengesetzte Richtung: über die Selbstbeschränkung, die Bescheidenheit; weswegen man in diesem Falle auch von einem „moderaten“ Hedonismus sprechen könnte.

Faßt man die Wohlstandsgesellschaft von 1945 bis 1995 als Ganzes ins Auge, gleichsam aus der Vogelperspektive, dann erscheint die These vertretbar, wonach eben dieser moderate Hedonismus vorherrschend gewesen sei, und nicht etwa ein radikaler. Die Beobachtung bestätigt das ebenso wie eine einfache Überlegung: auf den radikalen Hedonismus dürfte sich schwerlich eine funktionierende Gesellschaft gründen lassen, schon gar nicht eine, die auch nur annähernd so sozial ausgerichtet gewesen wäre wie die Wohlstandsgesellschaft. Radikaler Hedonismus ist seinem Wesen nach nämlich extrem individualistisch, damit letztlich anarchistisch. Das gilt übrigens gleichermaßen für die radikalhedonistische Pädagogik, so human und fürsorglich das Mäntelchen sein mag, in dem sie daherkommt. Der moderate Hedonismus hingegen muß zwar nicht unbedingt, kann aber ohne weiteres altruistisch und damit sozial sein und hat sich von jeher häufig in dieser Weise geäußert. Da ihm zufolge die individuelle Selbstverwirklichung eben nicht oberstes und ausschließliches Gebot ist, steht nichts einer Definition seines Zieles in dem Sinne entgegen, daß Glück, Freude und Lust möglichst vielen zuteil werden mögen. Wie schon gezeigt, verfolgte die Wohlstandsgesellschaft tatsächlich solch allgemeine Zielsetzungen in Form ihres negativen Utilitarismus. Da das Ziel überdies gesamtgesellschaftlich aufgefaßt wurde, haben wir auch vom Sozialhedonismus gesprochen.

Es wird gerne unterschlagen, daß dieser Hedonismus alles andere ist als eine primitive, einseitig materiell ausgerichtete Philosophie. Moderates, maßvolles Genießen stellt vielmehr eine hohe Kunst dar. Dasselbe gilt für den gelassenen Gemütszustand, die Zufriedenheit. Ihr größtes Geheimnis scheint wohl in einem komplizierten, stets von Neuem herzustellenden Gleichgewichtszustand zwischen Leid und Freud, zwischen Frust und Lust zu liegen. Die Einsicht, daß sich ein Lustgefühl am ehesten dann einstellt, wenn ihm Entbehrungen vorangegangen sind, daß also - *nouvelle cuisine* hin oder her - der Hunger immer noch der weltbeste Haubenkoch ist, diese Einsicht scheint bei der überwiegenden Mehrheit der Menschen nach wie vor stark verwurzelt zu sein. Wahrscheinlich arbeitet diese Mehrheit auch hart genug, um noch zu wissen, was ordentlicher Hunger ist. Trotzdem dürfte die Einsicht, wie so viele echte Weisheiten, eher komplex und paradox sein, sich somit dem konsequenten logischen Denken entziehen. Vielleicht ist das mit ein Grund, warum sich Intellektuelle mit dem moderaten Hedonismus schon immer so schwer getan haben - wie übrigens mit jeder Form von Ausgewogenheit oder Mäßigung, mit

Mittelwegen und Kompromissen. Abgesehen davon, erzürnte viele von ihnen die Haltung der Zufriedenheit als solche. Über weite Strecken hinweg wollten sie die Welt ja verändern, und zwar nicht etwa in mühevoller Kleinarbeit, sondern in einem großen Wurf: der Revolution. Wir haben schon gesehen, wie sich manche vom radikalen Hedonismus, von der uneingeschränkten Lustbefriedigung völlig entfesselter, „befreiter“ Individuen gleich die Verwirklichung des märchenhaften Schlaraffenlandes erhofften. Das Gebot „Man muß zufrieden sein“ erscheint von dieser Warte aus als feige, duckmäuserische Fügung ins Unvermeidliche. Ein Vertreter dieser radikalhedonistischen Revolutionstheorie war Herbert Marcuse.

Ob man den moderaten Hedonismus unterm Strich positiv oder negativ beurteilt, hängt letztlich davon ab, wie man die Gegebenheiten beurteilt, innerhalb derer er versucht, Glück durch Zufriedenheit zu erlangen. Da in intellektuellen Kreisen diese Beurteilung durchwegs negativ ausfiel, mußte Zufriedenheit folgerichtig als Laster, Unzufriedenheit hingegen als höchste Tugend aufgefaßt werden. Man müsse unzufrieden sein, hieß es immer wieder, um die Verhältnisse zu verbessern; man dürfe sich nicht „abfinden“, man müsse „Visionen“ haben, denn schließlich - ein weiterer Stehsatz - sei das Bessere allemal der Feind des Guten, will sagen: ohne Unzufriedenheit gebe es keinen Fortschritt. Die hier angestellten Überlegungen gehen indes von der Annahme aus, die Wohlstandsgesellschaft sei überwiegend positiv zu bewerten gewesen. Dafür gib es, wie sich inzwischen gezeigt hat, sehr viele und durchaus stichhaltige Gründe. Umgekehrt scheint - trotz aller Bemühungen seit 1945 - der schlüssige Beweis noch immer nicht gelungen, sie sei samt und sonders schlecht gewesen, und zwar so schlecht, daß sie hätte radikal zerstört werden müssen, um etwas völlig Neuem Platz zu machen. Es wäre höchste Zeit für die Einsicht, daß die radikale Ablehnung des Bestehenden und seine radikale Erneuerung keineswegs von vorneherein, also ohne weitere Angabe von Gründen, „gut“ sein müssen. Das wären sie nur dann, wenn glaubwürdig nachgewiesen werden könnte, daß die jeweils bestehenden Verhältnisse wirklich viel zu schlecht sind, um eine andere Kur als die radikale überhaupt zuzulassen. Einzelne Mißstände aufzuzeigen, reicht dafür nicht aus. „Abusus non tollit usum“, erinnert uns in diesem Zusammenhang der Philosoph Odo Marquard an einen uralten Grundsatz: „der Mißbrauch widerlegt nicht den Brauch.“ Nicht umsonst trägt in unserer Rechtsordnung stets der Ankläger die Beweislast, und nicht etwa die angeklagte Partei. Dasselbe sollte wohl für gesellschaftspolitische Prozesse gelten: die Beweislast hätte eigentlich beim Veränderer zu liegen, und keineswegs beim Bestehenden! Und der Veränderer hätte nicht nur nachzuweisen, warum eine Veränderung notwendig ist, er hätte uns auch davon zu überzeugen, daß er dazu imstande ist, eine wirkliche Verbesserung herbeizuführen. Ganz gewiß reicht es nicht aus, den Tatbestand „bestehend“ bereits als erwiesene Schuld zu werten. Es mag sich jeder selbst ausrechnen, wieviele angebliche Reformen (und Reformer) als allzu leichtfertig auf der Strecke blieben, würde dieses Prinzip angewandt.²³

So gesehen, bot der moderate Hedonismus sehr wohl eine adäquate Strategie für das Leben in der Wohlstandsgesellschaft. Wieder einmal erwiesen sich die meisten Menschen als vernünftiger, vielleicht sogar weiser als jene, die mit dem Anspruch geistiger und moralischer Autorität auftraten. Die Menschen gingen von der - durchaus vernünftigen - Annahme aus, die Zustände seien zwar nicht absolut gut, sehr wohl aber gut genug - sie hätten ja auch viel schlechter sein können und waren es bis vor nicht allzu langer Zeit

²³ Odo Marquard. Apologie des Zufälligen: Philosophische Überlegungen zum Menschen. In: Apologie des Zufälligen (Stuttgart: Reclam Universal-Bibliothek 1986), S. 125f.

tatsächlich. In diesem Zusammenhang sei daran erinnert, daß der Erfahrung unseres Jahrhunderts zufolge der Satz, wonach das Bessere stets der Feind des Guten ist, auch eine eher finstere Bedeutung annehmen kann: Mehr als einmal hat sich nämlich gezeigt, wie in Verfolgung des theoretisch Besseren das bestehende Gute verloren ging, ohne daß freilich das „Bessere“ je erreicht worden wäre. Auch vor dem Hintergrund solcher Erfahrungen kann es vernünftiger erscheinen, sich mit dem Gegebenen zu bescheiden, als voller Begeisterung jeder Neuerung nachzulaufen: Lob der Zufriedenheit!

VIII

Nach allem, was bisher über den moderaten Hedonismus gesagt wurde, müßte man annehmen, er könnte genauso gut mit einem Minimum an materiellen Gütern auskommen; es geht ihm ja um die Zufriedenheit in der jeweils gegebenen Lage. Letztlich könnte dann sogar ein Asket als moderater Hedonist gelten, strebt er doch ebenfalls einen ausgeglichenen, heiteren Gemütszustand an, in diesem Falle aber gerade durch den Verzicht auf irdische Güter und Freuden, durch die völlige Unabhängigkeit vom Hier. Trotzdem widerspricht das asketische Ideal selbstverständlich jeder Form des Hedonismus, auch der moderaten; ja mehr noch: es handelt sich um unversöhnliche Gegensätze. Das gilt selbst dann, wenn jene religiösen Motive außer Acht gelassen werden, welche Asketen normalerweise antreiben. Selbst wenn sie also behaupten, ihr Lebenswandel bringe ihnen schon jetzt Vorteile, geht es ihnen doch eigentlich nicht ums Hier, sondern ums Jenseits. Das scheint Erich Fromm übersehen zu haben, der die Haltung des Seins mit dem *Hier und Jetzt* gleichsetzt, während das Haben ihm zufolge auf die Zukunft orientiert sei, weil es immer noch mehr haben wolle. Wenn die Haltung des Seins aber am ehesten von religiösen Mystikern wie Meister Eckhart verkörpert wird, dann kann die Gleichung aus dem soeben angeführten Grunde nicht stimmen: ein Mystiker mag vielleicht im *Jetzt* leben, ganz gewiß aber nicht für das *Hier*.²⁴

Abgesehen davon, erklärt sich der unversöhnliche Gegensatz zum moderaten Hedonismus zunächst einmal aus dem Umstand, daß das asketische Ideal nicht beliebig verallgemeinert werden kann, daß es also notwendig auf eine Minderheit beschränkt bleiben muß. Der Grund dafür ist weniger sein strenger, schwer erfüllbarer Anspruch; vielmehr lebt selbst die asketischste Selbstkasteiung noch davon, daß es andere Menschen gibt, welche die irdischen Notwendigkeiten besorgen, den Alltag bewältigen und sicherstellen, daß diese Welt weiterbesteht. So sparsam ein Asket auch essen und trinken mag, irgendjemand muß dieses Wenige doch bereitstellen. Außerdem muß für Nachwuchs gesorgt werden, denn selbst Asketen kommen auf natürlichem Wege auf die Welt. Tatsächlich wurde einmal zwar bissig, aber zutreffend bemerkt, das asketische Ideal - das immerhin die christliche Welt über Jahrhunderte hinweg und bis in die jüngste Vergangenheit geprägt hat -, dieses Ideal also müsse, zu Ende gedacht, dazu führen, daß die eine Hälfte der Menschheit ins Kloster geht, die andere sich in einen Abgrund stürzt. Genau genommen handelt es sich bei der Askese daher, da sie niemals als allgemeingültiges Verhaltensmuster dienen kann, um gar kein Ideal. Wir dürfen denn auch getrost annehmen, daß die überwiegende Mehrheit der Menschen zu jeder Zeit, selbst im angeblich so christlichen Mittelalter, wenig übrig hatte für Weltflucht und Jenseits-Orientierung; vielmehr versuch-

²⁴ Haben oder Sein, S. 124ff. et passim.

ten die meisten Menschen stets, mit ihrem alltäglichen Leben hier und jetzt zurechtzukommen, und das hieß auch: sich der wenigen Dinge, die es gab, zu erfreuen - soferne man sie liebte. Die Menschen waren, mit einem Wort, genau so katholisch wie heute: nämlich nur partiell.

Betrachtet man die Angelegenheit einmal von dieser Seite, also aus der Sicht durchschnittlicher Menschen und ihres Bemühens, den Alltag zu bewältigen, dann stellt sich bald der moralische Wert des moderaten Hedonismus heraus. Immerhin dürfte einer der bekanntesten Asketen der Weltliteratur Ebenezer Scrooge sein, aus der Erzählung *A Christmas Carol in Prose* von Charles Dickens. Nicht umsonst ist sein Name in die englische Umgangssprache eingegangen: „a scrooge“ bezeichnet einen mißmutigen, menschenfeindlichen Geizhals. Im 19. Jahrhundert schreibend, wußte Dickens sehr gut, wovon er sprach: Denn sein Scrooge ist alles andere als lasterhaft, ganz im Gegenteil, er verkörpert ein Tugendideal seiner Zeit, nämlich jenes des puritanischen Kapitalisten - Scrooge ist nicht zufällig Geschäftsmann, er betreibt ein Kontor in der City von London. Ganz im Sinne der protestantischen Ethik besteht sein kärgliches Leben aus Geldverdienen und - vor allem - Sparen, Sparen, nochmals Sparen (heute würde man wohl von Kosteneffizienz, Rationalisierung und „lean management“ sprechen). Er mißgönnt seinem einzigen Angestellten, Bob Cratchitt, jede Schaufel Kohle für den Ofen und jede Kerze auf seinem Schreibpult. Die Vorfreude auf Weihnachten, die Cratchitt ebenso empfindet wie die meisten seiner Mitmenschen, betrachtet der gestrenge Herr als „Humbug“: arm wie die Leute sind, so rät er, haben sie keinen Grund zur Freude, sie sollten lieber arbeiten und sparen. Ebenso wenig Verständnis bringt er für drei honorierte Bürger auf, welche am Weihnachtsabend für die Armen sammeln. Wozu, fragt er mißmutig - gibt es denn keine Gefängnisse und keine Arbeitshäuser mehr?

Am Abend des 24. Dezember kehrt Scrooge nach einem „melancholischen“ Essen in einem ebenso „melancholischen“ Gasthaus in seine finstere, kalte Wohnung zurück. Und da beginnt die eigentliche Geschichte: Nacheinander erscheinen ihm drei Geister, der Geist der vergangenen Weihnachten, der gegenwärtigen Weihnachten und der zukünftigen Weihnachten. Jeder nimmt Scrooge mit auf eine Reise. Die erste führt unter anderem zu Scrooges ehemaligem Lehrherrn, er erlebt ein Weihnachtsfest in dessen Geschäft mit Musik, Tanz und Geselligkeit. Der zweite Geist zeigt ihm, wie sein armer Angestellter, Bob Cratchitt, zusammen mit seiner Familie Weihnachten feiert. Soeben wird die Weihnachtsgans aufgetragen:

Es entstand ein Lärm, daß man hätte glauben können, eine Gans sei der seltenste aller Vögel, ein gefiedertes Wunder, so wunderbar, daß ein schwarzer Schwan dagegen etwas ganz Normales war - und tatsächlich verhielt es sich in diesem Haushalt so ähnlich... Schließlich war der Tisch gedeckt und das Tischgebet gesagt. Es folgte eine atemlose Pause, als sich Mrs. Cratchitt, langsam an der Klinge des Tranchiermessers entlangblickend, anschickte, in die Brust des Tieres zu stechen; aber als sie das endlich tat, und als die lange erwartete Füllung hervorquoll, erhob sich rund um den Tisch ein entzücktes Raunen, und sogar Tiny Tim... schlug mit dem Griff seines Messers auf den Tisch und schrie ein schwächliches „Hurra!“ Niemals hatte es solch eine Gans gegeben. Bob sagte, er glaube nicht, daß jemals eine solche Gans zubereitet worden sei. Das zarte Fleisch, der Geschmack, die Größe und der günstige Preis waren Gegenstand allgemeiner Bewunderung...

Ähnliches spielt sich ab, als etwas später der Christmas Pudding aufgetragen wird:

Was für ein wunderbarer Pudding! Bob Cratchitt sagte - und zwar in aller Ruhe -, daß er ihn als den größten Erfolg betrachte, den Mrs. Cratchitt seit ihrer Hochzeit erzielt habe. Mrs. Cratchitt sagte, daß sie nun, da ihr ein Stein vom Herzen gefallen sei, zugeben wolle, daß sie so ihre Zweifel bezüglich der Mehlmenge gehabt habe. Jeder hatte irgendetwas über den Pudding zu sagen, aber niemand sagte oder dachte auch nur im Geringsten, daß es sich eigentlich um einen kleinen Pudding für eine große Familie handle. Das wäre blanke Ketzerei gewesen. Jeder Cratchitt hätte sich geschämt, so etwas auch nur anzudeuten...²⁵

Szenen wie diese rühren selbst Ebenezer Scrooge - am Ende, nach einer weiteren Reise zu zukünftigen Weihnachtsfesten, wird er bekehrt. Was ihn so rührt, das ist bezeichnenderweise nicht etwa die Armut oder das Elend; es ist vielmehr die Lebensfreude, wie sie hier geschildert wird, und eben diese Lebensfreude findet er am Ende mit Hilfe der drei Geister wieder. Dickens war ein Meister solch fröhlicher Essens-Szenen, und er konnte Mahlzeiten so beschreiben, daß dem Leser noch heute das Wasser im Mund zusammenläuft. Nicht umsonst merkte Alexander Solschenizyn einmal an, daß seine Romane für die Lektüre im Gefängnis denkbar ungeeignet waren - eben wegen dieser liebevoll geschilderten, opulenten Tafeleien. Das Ganze hat selbstverständlich einen tieferen Sinn: In der soeben wiedergegebenen Szene drückt die Freude am Essen ja zugleich die Freude der Familienmitglieder aneinander aus, das liebevolle Familienleben. Das eine, so wird uns vermittelt, ist das Maß des anderen, ja mehr noch: die notwendige Voraussetzung. In weiterem Sinne dienen derartige Mahlzeiten bei Dickens stets der Geselligkeit, und das heißt wiederum: der Freude am Umgang mit anderen Menschen. Die setzt ihrerseits aber die Freude am Menschen selbst voraus, die Menschenliebe. So wird der Hedonismus tatsächlich zur moralischen Haltung, zur Tugend. Die Bösewichter in Dickens' Romanen schlingen ihr Essen kalt und hastig hinunter. Wenn sich hingegen die Guten treffen, dann biegt sich der Tisch sofort mit Schinken, Braten und Truthahn - selbst dann, wenn diese Guten in ärmlichen Verhältnissen leben und es völlig unklar bleibt, woher sie all die Köstlichkeiten nehmen, noch dazu in so kurzer Zeit. Aber darum geht es dem Autor gar nicht. Wo man ißt und trinkt, so scheint er uns sagen zu wollen, da laß dich nieder - böse Leute können nicht genießen. Wenn man bedenkt, wie sehr ein Ebenezer Scrooge den Idealen des 19. Jahrhunderts entsprach, und zwar nicht nur dem wirtschaftlichen, sondern ebenso dem religiösen, dann kann man vielleicht ermessen, wie subversiv Dickens' Erzählungen und Romane gewesen sein müssen - und wie tröstlich für einfache Leute. Zugleich enthielten sie eine immer wiederkehrende Mahnung: vergeßt mir die Fröhlichkeit nicht, die menschliche Wärme!

Im Übrigen dürfte sich an dieser subversiven Botschaft des moderaten Hedonismus bis in die Gegenwart nur wenig geändert haben. Immerhin sah sich ein anderer englischer Schriftsteller, George Orwell, noch 1949 genötigt, gegen das asketische Ideal zu polemisieren. In diesem Falle ging es um Mahatma Gandhi, dessen Autobiographie soeben erschienen war. Doch Heilige, so Orwell gleich am Anfang und höchst provokant, „sollten immer für schuldig gehalten werden, bis ihre Unschuld erwiesen ist...“ Unter anderem nimmt er

²⁵ Charles Dickens. A Christmas Carol in Prose. Hier übersetzt nach: Charles Dickens. Christmas Books (Oxford/New York: Oxford University Press 1988), S. 53-55.

Anstoß an einer Stelle, in welcher sich Gandhi gegen jegliche emotionale Bindung an andere Menschen ausspricht. Dazu Orwell:

Enge Freundschaften, sagt Gandhi, sind gefährlich, weil „Freunde aufeinander reagieren“ und ein Freund aus Loyalität zu Missetaten verleitet werden kann. Das ist fraglos wahr. Außerdem kann man, wenn man Gott lieben soll, oder die Menschheit als Ganzes, keiner einzelnen Person den Vorzug geben. Das ist ebenfalls wahr, und es bezeichnet jenen Punkt, an dem humanistische und religiöse Einstellungen aufhören, vereinbar zu sein.

Orwell erwähnt, daß Gandhi offenbar mehrmals gewillt war, eher den Tod seiner Frau oder seiner Kinder in Kauf zu nehmen, als sie Fleisch essen zu lassen, obwohl das der Doktor aus medizinischen Gründen verordnet hatte - Gandhi war bekanntlich radikaler Vegetarier: und es müsse einfach eine Grenze geben für das, was wir für unser Überleben zu opfern bereit sind. Hühnersuppe, merkt Orwell bissig an, lag anscheinend schon jenseits dieser Grenze. Gandhis Haltung, so setzt er fort, mag zwar erhaben gewesen sein, aber in den Augen der allermeisten Leute war sie schlicht und einfach unmenschlich.

An dieser Stelle zieht George Orwell eine Schlußfolgerung, welche nicht nur sein gesamtes Werk, all seine Überlegungen und Intentionen zusammenzufassen scheint, sondern die auch in unserem Zusammenhang von zentraler Bedeutung ist:

Das Wesen der Menschlichkeit besteht darin, daß man nicht Vollkommenheit anstrebt, daß man sehr wohl gewillt ist, um der Loyalität willen manchmal Sünden zu begehen, daß man die Askese nicht so weit treibt, bis sie den freundlichen Umgang unmöglich macht, und daß man bereit ist, letztlich vom Leben besiegt und gebrochen zu werden, denn das ist der unvermeidliche Preis dafür, seine Liebe einzelnen Menschen zu schenken. Ohne Zweifel sind Alkohol, Tabak und dergleichen lauter Dinge, vor denen sich ein Heiliger hüten muß, aber dann ist der Stand der Heiligkeit eben etwas, wovon sich menschliche Wesen hüten müssen.²⁶

Liebe deinen Nächsten wie dich selbst, heißt es schon in der Bibel, doch dem zweiten Teil des Gebotes wurde kaum je Beachtung geschenkt: um „den Nächsten“ lieben zu können, muß ich zuerst mich selbst lieben, und das ist gar nicht so einfach und so selbstverständlich, wie es auf den ersten Blick aussehen mag. Gerade eine Erziehung im Sinne christlicher Werte und christlicher Moral scheint erfahrungsgemäß dazu angetan zu sein, eher das Gegenteil zu erreichen. Natürlich kann das Gebot nicht so uminterpretiert werden, daß blanke Eigenliebe und Egoismus nun als Tugend gelten. Vielmehr dürfte krasser Egoismus seinerseits eher aus dem Selbsthaß entstehen; auch dafür könnte Ebenezer Scrooge als Beispiel dienen. Wer Positives bewirken will in dieser Welt, der braucht hingegen eine positive Einstellung zu dieser Welt, und die beginnt bei der positiven Einstellung zu sich selbst; wer Frieden bringen will, der sollte mit sich selbst in Frieden leben. Wer das tut, der dürfte eher in der Lage sein, Tugenden wie Warmherzigkeit oder Großzügigkeit zu entwickeln. Alles deutet darauf hin, daß solche Tugenden in der Regel mit einer moderat-hedonistischen Haltung einhergehen, während Asketen oft kaltherzig

²⁶ George Orwell. Reflections on Gandhi. Hier übersetzt nach: The Collected Essays, Journalism and Letters of George Orwell, Band 4 (Harmondsworth: Penguin Books 1970), S. 527. Der zuvor zitierte Einleitungssatz findet sich auf S. 523.

und hart erscheinen - so wie übrigens alle, die sich ihrer Konsequenz und ihrer Kompromißlosigkeit rühmen. Wegen ihrer Ablehnung jeglichen Hedonismus dürfen wir uns daher auch nicht allzuviel Gutes von jenen „Alternativen“ erwarten, die sich selbst demonstrativ häßlich machen, im Caritas-Look daherkommen, sich von Müsli und Körnchen ernähren und ständig das Leiden der Welt im Knopfloch tragen. Ebenso wenig sollten wir uns von jenen Sirenentönen verführen lassen, die neuerdings wieder die protestantische Ethik vergangener Zeiten beschwören. So reiht sich der österreichische Rechtspopulist Jörg Haider in die Reihe der Feinde des Hedonismus ein, in dem er eine Gefahr für die „Freiheitsidee“ sieht. „Früher“, so meint er, „stellten die puritanische Enthaltbarkeit und die protestantische Ethik ein wirksames Korrektiv gegen reines Konsumdenken dar.“ Nun ja - Ebenezer Scrooge war gewiß kein Hedonist! Es fragt sich nur, wievielen Anhängern Haiders die finsternen Implikationen „puritanischer Enthaltbarkeit“ bewußt sind (sofern sie sein Buch überhaupt gelesen haben).²⁷

Nun können die Cratchitts aus Dickens' *Christmas Carol*, die wir zuvor kennengelernt haben, sicher nicht als wohlhabend gelten. Auch sie könnten daher als Beweis für die Auffassung dienen, wonach es gar keines Wohlstandes bedürfe, um im Sinne des moderaten Hedonismus glücklich und zufrieden zu sein. Wir kennen alle das Märchen von der „glücklichen Armut“: lieber arm, dafür glücklich. In unseren Tagen kommt es in der Gestalt verklärender Erinnerungen an das frühere Bauernleben daher, wobei früher natürlich heißt: vor dem Einzug des Wohlstandes. Die Tatsache, daß authentische Berichte eine ganz andere Sprache sprechen, ändert nichts an dieser Nostalgie von später Geborenen, die zumeist auch noch urban oder zumindest nicht fern von der Urbanität leben. In Wirklichkeit scheint es jedoch so zu sein, daß bei fehlendem Wohlstand, also im Zustand des Mangels, die Härte regiert, und zwar nicht nur die physische Härte im Sinne von harter Arbeit, sondern ebenso die Härte im Umgang der Menschen miteinander. In dem Theaterstück *Späte Gegend* läßt die Autorin Lida Winiewicz zum Beispiel eine österreichische Bäuerin aus ihrem Leben erzählen. Schon als Kind, so berichtet sie, sei sie als Magd auf einen fremden Hof gekommen. Wie es damals üblich war, habe sie das Bett mit einer älteren Magd teilen müssen. Glücklicherweise sei diese Magd nicht selbstüchtig gewesen und habe die Decke mit ihr geteilt; auf einem anderen Hof sei ein Mädchen in derselben Situation eines Nachts erfroren, während die andere Magd, in die Decke eingewickelt, neben ihr schlief. Am Tage nach dem Begräbnis, so erinnert sich die Erzählerin weiter, hätten die Eltern des verstorbenen Mädchens dessen Schwester auf eben diesen Hof in den Dienst geschickt.²⁸

Liest oder hört man Geschichten aus der Zeit vor dem allgemeinen Wohlstand ohne Vorurteil, dann begegnet man ungezählten Fällen solcher Härte. Manchmal möchte beinahe der Eindruck entstehen, die Menschen seien, verglichen mit der Mehrheit unserer Zeitgenossen, äußerst rauh, ungeschlachtet, unzivilisiert, um nicht zu sagen brutal gewesen. Aber das wäre natürlich höchst unfair, und es widerspräche jeglicher Logik. Vielmehr waren das genau dieselben Menschen wie wir. Sie lebten nur unter viel härteren Bedingungen. Umgekehrt bedeutet das: um jene Freundlichkeit, Menschenliebe und Warmherzigkeit zu ermöglichen, von denen hier die Rede war, müssen die Lebensbedingungen wenigstens ein Mindestmaß an Wohlstand bereitstellen. Wieviel, das läßt sich wohl nur schwer ent-

²⁷ Jörg Haider. Die Freiheit, die ich meine (Frankfurt/Main: Ullstein 1993), S. 21.

²⁸ Ich habe das Stück im Herbst 1997 in einer Tournee-Inszenierung von Margot Maria Paar kennengelernt. Die Aufführungsrechte liegen bei der G. Kietenheuer Bühnenvertriebs-GmbH.

scheiden; auf jeden Fall aber genug, um die Menschen von der bittersten Härte des Existenzkampfes zu befreien. Ehe das eintritt, kann man nicht gut erwarten, daß sie großzügig, tolerant und hilfsbereit sind - selbst wenn solche Tugenden in Einzelfällen sehr wohl praktiziert wurden. Aber dann handelte es sich eben um Ausnahmen, und sie bedurften geradezu heroischer Anstrengung und Überwindung. Dementsprechend hoch standen solche Leistungen denn auch im Kurs. Ansonsten galt jedoch die eiserne Regel: Wer in Not lebt, der ist der Notwendigkeit schonungslos ausgesetzt - der Notwendigkeit zu überleben, ums tägliche Brot zu kämpfen, um das Dach über dem Kopf, für sich selbst ebenso wie für seine Familie. Wer da „gut“ wäre, der käme unweigerlich unter die Räder. Dieses Dilemma behandelt Bertolt Brecht in seinem bekannten Drama *Der gute Mensch von Sezuan*. Da kommen nämlich drei Götter auf die Erde - in diesem Falle nach China -, um zu sehen, ob es noch möglich sei, sowohl „gut“ als auch „menschenwürdig“ zu leben. Die Prostituierte Shen Te gibt ihnen Obdach und scheint ihnen daher solch ein „guter Mensch“ zu sein. Sie schenken ihr eine Geldsumme, mit der sie einen Tabakladen eröffnen kann. Doch ihre Güte treibt sie an den Rand des Ruins: Großzügig verschenkt sie ihre Ware und ihr Geld an Bedürftige, wer sie um Unterkunft bittet, den nimmt sie auf. Als sie sich in einen arbeitslosen Flieger verliebt und ihn heiraten will, muß sie feststellen, daß auch er nur aus Berechnung handelt: er braucht ihr Geld, um mittels Bestechung einen neuen Job zu ergattern. In ihrer Bedrängnis schlüpft sie in die Rolle ihres imaginären Veters Shui Ta. Der macht Schluß mit Barmherzigkeit und Mildtätigkeit, er bringt das Geschäft wieder in Ordnung, ja mehr noch, er baut es skrupellos aus zu einer ganzen Tabakfabrik. „Gut“ ist er natürlich nicht; aber wenigstens können er und ein paar Menschen aus seiner unmittelbaren Umgebung nun „menschenwürdig“ leben.

Für Brecht war das Dilemma, das er da schildert, genau jenes, in welchem sich die Menschen im Kapitalismus befanden. Gelöst könnte es demnach nur durch eine Revolution und die darauffolgende Errichtung einer kommunistischen Gesellschaft werden. In einer Notiz zu seinem Stück merkte er denn auch an, die Provinz Sezuan, die „für alle Orte stand, an denen Menschen von Menschen ausgebeutet werden“, gehöre nicht mehr zu diesen Orten.²⁹ Gemeint ist offensichtlich: Sie war von den Kommunisten „befreit“ worden. Heute wissen wir indes, daß der Kommunismus das Dilemma keineswegs löste, es ganz im Gegenteil noch verschärfte. Unter den Bedingungen des drückenden Mangels in kommunistischen Staaten, verschärft durch Bespitzelung, erzwungener Zurschaustellung politischer Gesinnung und jederzeit drohender Verhaftung fanden es die Menschen noch viel schwerer, „gut“ zu bleiben und doch zu überleben (von Menschenwürde ganz zu schweigen). In Alexander Solschenizyns Schriften finden sich unzählige Beispiele für die Brutalität, mit welcher Einzelne vor dieses Dilemma gestellt wurden: den Vater, die Mutter oder die Ehefrau zu verraten - oder selbst eingesperrt, gefoltert, für 20 Jahre nach Sibirien geschickt zu werden.

Selbst wenn es Bertolt Brecht nicht gepaßt hätte, und selbst wenn seine Jünger heute noch empört aufschreien mögen: Wir müssen klipp und klar feststellen, daß die Zwickmühle von Shen Te und Shui Ta, wenn überhaupt, erst durch die Wohlstandsgesellschaft ab 1945 gelöst wurde. Die brutalen, höchstens spärlich verhüllten Zwänge, unter denen die Figuren im Stück handeln, sind uns heute weitgehend fremd geworden. Ein Trafikant konnte in der Wohlstandsgesellschaft sehr wohl beides: einigermaßen „gut“ sein und einigermaßen menschenwürdig leben; einerseits, weil er und seine Familie materiell so

²⁹ Bertolt Brecht. *Der gute Mensch von Sezuan* (Frankfurt/Main: edition suhrkamp 1970), S. 6.

abgesichert waren, daß sie sich Großherzigkeit zu leisten vermochten; andererseits, weil auf Grund der allgemeinen Lage die Ansprüche an diese Großherzigkeit bei weitem nicht so groß waren, daß diese überfordert oder gar existenzgefährdend geworden wäre. „Erst kommt das Fressen, dann die Moral“, hat Brecht einmal gesagt. Normalerweise löst der Satz Empörung aus, denn er kann so aufgefaßt werden, als sei das Fressen wichtiger als die Moral - er wird, anders ausgedrückt, im Sinne eines radikalen Hedonismus interpretiert. Es darf jedoch bezweifelt werden, ob Brecht so dachte. Was er meinte, das war viel eher: Erst wenn die materiellen Bedürfnisse befriedigt sind, kann man von den Menschen verlangen, daß sie sich moralisch verhalten. Ist das nicht der Fall, so klingen moralische Gebote eher zynisch: so als würde man einen Sandler daran erinnern, daß der Inhalt des Mullkübels, in dem er stöbert, noch immer Eigentum des Hausbesitzers ist.

Allgemein scheint somit zu gelten: Es bedarf eines gewissen Maßes an Wohlstand, und zwar an allgemeinem Wohlstand, damit der moderate Hedonismus jene begrüßenswerten Qualitäten entwickeln kann, die wir zuvor kennengelernt haben. Die Zufriedenheit mit der jeweiligen Lage läßt sich nur solange erreichen beziehungsweise als erreichbares Ziel darstellen, als die Lage einigermaßen zufriedenstellend ist. Der Wohlstand erscheint notwendig als Polster, als Abfederung gegenüber der unerbittlichen Härte des Existenzkampfes. Erst dieser weiche Polster, erst die Wärme materieller Sicherheit ermöglichen es, Weich- und Warmherzigkeit zu praktizieren. Erst das Ende der Not bringt das Ende der Notwendigkeit; und erst das Ende der Notwendigkeit eröffnet jenen Spielraum, welcher moralisches Handeln überhaupt ermöglicht - denn dieses Handeln setzt stets eine freie Entscheidung voraus. Die Wohlstandsgesellschaft war deshalb eine moralische Gesellschaft im ursprünglichsten Sinne. Das gilt notabene nicht nur für die individuelle Moral. Erst der allgemeine Wohlstand hat es erlaubt, bestimmte Normen und Institutionen der Gesellschaft großzügiger und toleranter zu gestalten. Dieser Zusammenhang ist so augenscheinlich, daß ihn selbst Erich Fromm, der große Gegner des Wohlstandes, nicht leugnen kann: „Die Emanzipation von Frauen, Kindern und Jugendlichen“, so schreibt er einmal, „scheint von der Steigerung des Lebensstandards abzuhängen.“³⁰

In der Tat! Ebenso hängt die Toleranz gegenüber Minderheiten vom Lebensstandard der Mehrheit ab. Kommt sie unter Druck, wird man solche Toleranz nur noch schwer erwarten können - von großzügiger Förderung ganz zu schweigen. Generell scheint es so zu sein, daß das Ende der Notwendigkeit Entscheidungs- und Handlungsspielräume eröffnet. Eben darin liegt letztlich die emanzipatorische Wirkung des Wohlstandes: Er macht frei. Bekanntlich brachte die Wohlstandsgesellschaft nach 1945 auch ein Ende der politischen Massenbewegungen, der Aufmärsche und Versammlungen; und sie brach die Macht von Predigern und Demagogen. Wir werden nicht fehl gehen, wenn wir darauf wenigstens zum Teil die Feindschaft solcher Leute gegenüber der Wohlstandsgesellschaft zurückführen. In weiterem Sinne gilt das wohl für die geistigen Eliten schlechthin. Immerhin brachte sie die emanzipatorische Wirkung des Wohlstandes um ihre traditionelle Rolle und ihr traditionelles Prestige. Deshalb vermochte Erich Fromm, obwohl doch dezidiert dem Ideal der Emanzipation verpflichtet, wohl auch niemals die Konsequenz aus seiner soeben zitierten Beobachtung zu ziehen: Wenn Emanzipation vom Lebensstandard abhängt, dann ist Lebensstandard zu begrüßen und zu erhöhen; ja mehr noch - macht Emanzipation nicht Teil eines menschenwürdigen Seins aus? Und gilt dasselbe nicht für die Freiheit zur moralischen Entscheidung, für Warmherzigkeit und Mitmenschlichkeit? Wenn das alles aber

³⁰ Haben oder Sein, S. 74.

nicht ohne ein gewisses Maß an allgemeinem Wohlstand denkbar ist, in der Diktion Fromms also nicht ohne Haben, dann entpuppt sich die Alternative zwischen *Haben oder Sein* als fundamental falsch. Für die überwiegende Mehrheit der Menschen gilt vielmehr: *Ohne Haben kein Sein!*

IX

Ein weiterer Einwand, der durch die Jahrhunderte herauf gegen den Hedonismus vorgebracht wurde, scheint gelautet zu haben: Die Konzentration auf das Hier und Jetzt, auf die momentan und real mögliche Wunscherfüllung läßt die Verantwortung vergessen, einerseits für jene Mitmenschen, denen eine solche Erfüllung gegenwärtig verwehrt ist, andererseits für die kommenden Generationen und deren Lebensbedingungen. In der Tat kann Hedonismus in einer Lage des Mangels unter Umständen egoistisch und zynisch wirken. In solch einer Lage ist es ganz offensichtlich eine Notwendigkeit, nicht nur an Freude und Genuß zu denken, sondern auch an eine Besserung der Situation. Im Besonderen muß das für den Sozialhedonismus gelten. Auf gesellschaftlicher Ebene bedeutet eine solche Einstellung ja unweigerlich eine Konzentration auf diese Gesellschaft selbst: Hier und Jetzt. Der Sozialhedonismus wäre somit nur berechtigt, wenn er mit einigem Recht behaupten könnte, es sei gar nicht mehr nötig, alle Aufmerksamkeit der Verbesserung der Zustände zu widmen. Er setzt, mit anderen Worten, voraus, daß ein Ziel erreicht sei - so etwas wie ein „Ende der Geschichte“.

Nun wurde dieses Schlagwort vom amerikanischen Politologen Francis Fukuyama und seinem Buch gleichen Titels in Umlauf gesetzt; und es wurde, ebenso wie sein Autor, sofort heftig angegriffen, zumeist allerdings aus den falschen Gründen. Gerade die schlagfertigsten Kritiker hatten das Buch ganz offensichtlich gar nicht gelesen. Was Fukuyama nämlich sagt, das ist im Wesentlichen dies: Wir können uns heute kein besseres politisches System vorstellen als die Demokratie. Ihr gelingt nach Ansicht Fukuyamas die Lösung des uralten Konflikts zwischen Herr und Knecht, zwischen Herrschern und Beherrschten. In diesem Sinne ist folgerichtig keine weitere Entwicklung, keine Verbesserung mehr zu erwarten. Natürlich wird es weiterhin „Ereignisse“ geben: einen Rückfall in die Diktatur zum Beispiel, auch Kriege und Revolutionen. Am grundsätzlichen Tatbestand ändert das jedoch nichts. Wenn man etwas gegen diese Argumentation einwenden kann, so betrifft dies in erster Linie die Auffassung von Geschichte, die da zum Ausdruck kommt. Sie ist nämlich höchst eigenwillig. Normalerweise verstehen wir Geschichte ja als eine „Abfolge von Ereignissen“, vielleicht gestehen wir dem Historiker auch noch zu, daß er nach gewissen Mustern in dieser Abfolge sucht. Für Fukuyama haben diese Ereignisse hingegen nur sehr wenig mit Geschichte zu tun; was er im Sinn hat, das ist ein strikt geschichtsphilosophisches Modell, und zwar jenes des deutschen Philosophen Friedrich Hegel (vermittelt durch Alexander Kojévè). Das Hegel'sche Modell baut auf einem angenommenen Urzustand auf, in dem sich die Menschen gnadenlos bekämpfen: jeder will „Herr“ sein und andere unterwerfen. Das treibende Motiv ist für Hegel - in Rückgriff auf Platon - der „Thymos“, das Streben nach Anerkennung. Fukuyama nimmt dieses Modell mit erstaunlicher Naivität als bare Münze, ohne seine Willkürlichkeit in Rechnung zu stellen. In letzter Konsequenz läuft seine These somit auf eine Tautologie hinaus: Das Ende der Ge-

schichte ist tatsächlich gekommen, wenn man Geschichte so auffaßt, daß ihr Ende nun gekommen ist.³¹

Trotzdem läßt Fukuyamas Beobachtung, wir könnten uns gegenwärtig kein besseres politisches System vorstellen als unsere moderne Form der Demokratie, ein vertrautes Motiv anklingen. In ähnlicher Weise haben wir bereits festgestellt, daß heute keine praktikable Alternative zum Wirtschaftssystem des Kapitalismus denkbar ist, daß die von ihm erzeugten sozialen Probleme allerdings nur durch die Wohlstandsgesellschaft nach 1945 gelöst wurden; in diesem Sinne gibt es auch keine wünschenswerte Alternative zu dieser Art von Gesellschaft. Letztlich führen solche Beobachtungen zu der Feststellung, daß die Wohlstandsgesellschaft überhaupt die beste Gesellschaftsform darstellt, die wir aus der Geschichte kennen. Bei allen Einwänden, welche gegen die Wohlstandsgesellschaft vorgebracht werden können, und bei allen Mängeln, die an ihr gerügt werden mögen, dürfte diese Feststellung doch nicht so leicht zu widerlegen sein.³² Das würde aber bedeuten, daß auch unter diesem Blickwinkel ein Ziel erreicht worden wäre, und zwar ein menscheitsgeschichtliches, daß wir also auch in dieser Hinsicht an einem „Ende der Geschichte“ angelangt wären. Wenn es von hier aus noch weitergeht, dann höchstens bergab.

Es spricht einiges dafür, daß das Selbstverständnis der Wohlstandsgesellschaft tatsächlich von einem derart abgeschlossenen Geschichtsbild bestimmt wurde. Am deutlichsten kam das wohl durch eine Redewendung zum Ausdruck, die immer dann zu hören war, wenn etwas Schreckliches geschah: „Daß so etwas heute noch möglich ist!“ In der angespannten, angsterfüllten Atmosphäre vor Ausbruch des sogenannten Golfkrieges zur Befreiung von Kuwait (also ab Mitte 1990 bis Anfang 1991) stellte dieser Satz praktisch die Standardreaktion dar. Ebenso kleidete sich die Hilflosigkeit angesichts der barbarischen Bürgerkriege im zerfallenden Jugoslawien in solche Worte. Sie setzen allerdings den Glauben voraus, die Menschheit sei wirklich in einen völlig neuen Aggregatzustand eingetreten. Schließlich hat es Aggression, Krieg, ja selbst Völkermord von jeher gegeben, während der gesamten uns bekannten Geschichte, in allen Gesellschafts- und Regierungsformen, in allen Teilen der Welt. So gesehen, hätte die erstaunte Frage eher lauten müssen: Warum sollte es so etwas heute nicht mehr geben? Die Überraschung, sich nach fast 50 Jahren Wohlstand, Demokratie und Frieden wiederum mit Krieg und Gewalt konfrontiert zu sehen, wäre demnach Symptom einer Illusion gewesen; vernünftigerweise hätte damit gerechnet werden müssen, und je länger der Frieden andauerte, desto bestimmter.

Dennoch war die Überraschung echt, und damit wohl auch das Gefühl, den barbarischen Zustand der Menschheit ein für allemal hinter sich gelassen zu haben. Dasselbe galt, mutatis mutandis, für andere Verhaltensweisen: in der Erziehung, im sozialen Bereich, ganz allgemein also im Umgang der Menschen miteinander. Berichte aus früheren Zeiten - über Lehrer mit Rohrstock, über prügelnde Eltern, über Häftlinge in Ketten - riefen nichts als ein verständnisloses Kopfschütteln hervor: Wie war das möglich? Daran änderte nicht einmal der Umstand sehr viel, daß der Wohlstandsgesellschaft ihre „Vergangenheit“ - also die Zeit der nationalsozialistischen Herrschaft - wie ein Stachel im Fleisch saß, und zwar

³¹ Francis Fukuyama. Das Ende der Geschichte (München: Kindler 1992). - Zur Kontroverse um Fukuyama siehe auch: Heinrich Payr. Das Ende der Geschichte? Über Francis Fukuyama - mit einem Hilferuf an den werten Leser. In: Stefanie Holzer/Walter Klier (Hg.). Essays aus fünf Jahren Gegenwart (Wien: Deuticke 1994), S. 145ff.

³² Vgl. dazu das Zitat von Karl Popper, das als Motto am Anfang dieses Buches steht: Karl R. Popper. Woran glaubt der Westen? In: Auf der Suche nach einer besseren Welt (München: Serie Piper 699, 1989), S. 245.

beileibe nicht nur in Deutschland und Österreich (dort schmerzte der Stachel allerdings am heftigsten). Trotz aller Bemühungen der „Vergangenheitsbewältiger“, trotz all ihrer Vorwürfe blieben aber selbst diese Schrecken aus jüngster Zeit „Geschichte“ - etwas Abgeschlossenes, Vergangenes, Erzählungen aus einer „anderen“, d.h. grundsätzlich verschiedenen Ära.

Es wäre allzu naheliegend, solche Anschauungen als naiv und unhistorisch abzutun. Immerhin sind sie nicht ganz ohne Berechtigung, wenn in der solcher Art als Gipfel der Entwicklung aufgefaßten Gesellschaft Mißstände früherer Epochen wirklich nicht mehr auftreten. Eben das war in der Wohlstandsgesellschaft im Großen und Ganzen der Fall. Umgekehrt kann ein derart anspruchsvolles Selbstverständnis durchaus zivilisatorischen Einfluß ausüben, indem es dort, wo die Wirklichkeit dem Anspruch nicht genügt, zu größerer Anstrengung anspornt. Auch diese Tendenz war in der Wohlstandsgesellschaft zu beobachten. Der Satz „Daß so etwas heute noch möglich ist“ wurde zunehmend weiter gefaßt, bis er sogar die sogenannte „psychische Gewalt“ mit einschloß, zum Beispiel in der Kindererziehung. Eine Gesellschaft, die sich auf dem Gipfel der Zivilisation wähnt, ist sich selbst schon einiges schuldig!

Am schwersten mußte die Wohlstandsgesellschaft demnach der Vorwurf treffen, sie habe inmitten einer Welt der Armut und des Elends existiert. Angesichts der Probleme der sogenannten Dritten Welt wäre ihr Hedonismus, ihre Konzentration auf den Genuß zumindest einmal zu früh gekommen, wenn nicht gar zynisch gewesen. Mit diesem Vorwurf haben wir uns bereits im 2. Kapitel auseinandergesetzt. Hier sei lediglich daran erinnert, (1) daß er schwerlich für die Anfangsphase der Wohlstandsgesellschaft gelten kann, in der die entscheidenden Weichenstellungen erfolgten; (2) daß auch später noch - vermutlich bis in die siebziger Jahre - die Hoffnung bestehen mochte, mit der Welt gehe es insgesamt aufwärts; und (3) daß die Auffassung, wonach die Wohlstandsgesellschaften direkt verantwortlich seien für das Elend der Dritten Welt, zumindest einmal umstritten ist, während andererseits bis heute kein besseres Lösungsmodell sozialer Probleme existiert, nicht einmal im Reich der Ideen. Damit soll keineswegs geleugnet werden, daß der steigende Wohlstand in der zweiten Hälfte der von uns ins Auge gefaßten Ära, das heißt ab etwa 1970, möglicherweise zu einem Nachlassen der Hilfsbereitschaft gegenüber benachteiligten Völkern geführt hat. Genau das wäre ja, wie der österreichische Kabarettist Karl Farkas einmal formuliert hat, die eigenartige Wirkung des Silbers: Schaut man durch ein Fenster, so sieht man die Menschen draußen auf der Straße; bestreicht man das Glas hinten mit Silber, so sieht man nur noch sich selbst.

Auf der anderen Seite entsprach das Gefühl, an einem Ende der Geschichte angelangt zu sein, in hohem Maße der weltpolitischen Situation nach 1945. Sie war ja wesentlich vom sogenannten Kalten Krieg geprägt, also der Konfrontation zwischen Ost und West. Diese Konfrontation wurde global gesehen, das heißt, praktisch die ganze Welt war mehr oder weniger bewußt einem der beiden Lager zugeordnet. Jedes Ereignis, jede Entwicklung wurde unter anderem auch unter dem Blickwinkel beurteilt, wie sie das Kräfteverhältnis der Kontrahenten beeinflusste, ob sie „ihnen“ nützte oder „uns“. Gleichzeitig drohte, zumindest in der Vorstellung, stets die Eskalation dieses Kalten Krieges. Das hätte dann aber bedeutet: Dritter Weltkrieg, totaler Atomkrieg, das Ende der Zivilisation, zumindest auf der nördlichen Hemisphäre. Diese Bedrohung war es, die einerseits die Konfrontation zwischen Ost und West niemals „heiß“ werden ließ, andererseits keine drastischen Veränderungen in den Macht- und Besitzverhältnissen zuließ. Tatsächlich war die Zeit von 1945 bis ungefähr 1989 gekennzeichnet von einer geschichtlichen Stagnation

sonder gleichen. *Rien ne vas plus*, nichts ging mehr, es durfte gar nichts mehr gehen, insbesondere durfte es keine nachhaltige Veränderung der geopolitischen Lage geben - denn sonst gnade uns der gigantische Atompilz aus unseren Alpträumen!

Das „Ende der Geschichte“ schien, so betrachtet, weniger durch Erreichen eines Zieles gekommen zu sein, als vielmehr deshalb, weil der weitere Weg versperrt war. Einem Beobachter mit historischem Bewußtsein mochten die Menschen im Westen damals vorkommen wie die Passagiere eines Zuges, der in einem Bahnhof angehalten hatte. Es handelte sich keineswegs um einen Kopfbahnhof. Die Geleise führten wohl weiter, doch waren sie jenseits des Bahnhofs verschüttet. Zunächst rechneten die Passagiere damit, daß sich der Zug jeden Moment wieder in Bewegung setzen würde. Je länger der Aufenthalt dauerte, desto sorgloser wurden sie jedoch: Sie stiegen aus, entfernten sich von den Waggons, gingen spazieren. Schließlich, nach Jahren des Wartens, hatten sie Türen in die Wände der Waggons geschnitten, mittels Zelten und Blechdächern ihre Abteile vergrößert, sich am Bahnsteig häuslich niedergelassen. Viele Einrichtungen der Waggons kamen ihnen inzwischen unverständlich und überflüssig vor: angeschraubte Bänke, Haltegriffe, Notbremsen. Alle Einschränkungen, welche durch den ursprünglichen Zweck des Zuges - die Fortbewegung - diktiert worden waren, erschienen überflüssig: das Ende der Notwendigkeit. Schließlich mochten die Menschen sogar daran zweifeln, ob es so etwas wie eine Reise, einen fahrenden Zug überhaupt je gegeben habe.

Heute, nach 1989, wissen wir natürlich, daß sich dieser Zug letztlich doch wieder in Bewegung gesetzt hat. Wir haben genug Mühe, uns wieder zu Passagieren zu machen, uns wieder in unseren Waggons zurechtzufinden und einzurichten. Bis 1989 war das jedoch keineswegs vorauszusehen, und niemand, kein Einziger hat das getan. Von dieser Warte aus betrachtet, erschien das Verhalten der Menschen damals alles andere als kurzsichtig, egoistisch oder dumm - ebenso wenig wie die Schlüsse, welche sie zogen. Das alles war vielmehr durchaus der Lage entsprechend, ebenso ihrer Erfahrung, und somit im Grunde vernünftig. Das sollte heute, im Rückblick, nicht übersehen oder leichtfertig vergessen werden.

Im Übrigen kann schwerlich geleugnet werden, daß - um bei unserem Bild zu bleiben - jede Reise tatsächlich ein Ziel hat. Selbst wenn es in weiter Ferne läge: das Ankommen ist letztlich doch der Zweck des Aufbruchs. Die Frage ist bloß, welcher Art dieses Ziel sein soll. An dieser Frage wird wohl niemand vorbeikommen, ganz egal, welchen Einstellungen und Überzeugungen er folgt. Das gilt sogar für jene, die von sich behaupten, über derlei ferne und utopische Dinge überhaupt nicht nachzudenken; denn jede einzelne ihrer Taten, jede einzelne Entscheidung geht von irgendwelchen Wertvorstellungen aus, das heißt, von einer Vorstellung dessen, was *sein sollte*. Die Summe dessen, was sein sollte, bildet dann aber den - gedachten - Endpunkt der menschlichen Entwicklung, das Omega der Geschichte. Wohlgemerkt: das hat mit dem utopischen Denken, wie es in diesem Kapitel bereits kritisiert wurde, nichts zu tun. Denn wenn wir unterstellen, daß die Vorstellung von einem Ziel denotwendig sei, so behaupten wir damit weder, daß die Erreichung dieses Zieles geschichtsnotwendig versprochen werden müsse wie im Historizismus, noch bedeutet es, daß die Aufmerksamkeit, die „Brennweite“, unbedingt auf dieses ferne Ziel gerichtet werden müsse. Wir behaupten lediglich, daß eine - wenngleich vage - Zielvorstellung jeder menschlichen Aktivität, und besonders jeder gesellschaftlichen Aktivität zugrunde liegt. Das gilt sogar für das klassische, nicht am Diesseits orientierte religiöse Denken. Dort nimmt die Zielvorstellung bekanntlich die Form des Paradieses an - allerdings erst im Jenseits.

Das wirft eine neue, faszinierende Frage auf: Was bedeutet die Vorstellung vom Paradies im Einzelnen? Ist es nicht so, daß diese Vorstellung häufig und über weite Strecken nichts anderes ausdrückte als die Summe aller diesseitigen Träume vom Glück? Was wäre das Streben nach Glück aber anderes als Hedonismus? Sicher - die Religionen versprechen das Glück keinesfalls hier, auf dieser Welt; doch an der Zielvorstellung ändert sich deswegen nichts. Anders formuliert, lautet die Frage, welche uns hier beschäftigt, daher: Könnte es sein, daß im Hedonismus, genauer: im Sozialhedonismus, das letzte Ziel der Menschheitsentwicklung liegt? Ja mehr noch: daß darin das *einzig denkbare* letzte Ziel liegt?

Wie die Erfahrung zeigt, stößt diese Frage bei Zeitgenossen zunächst auf instinktive und heftige Verneinung. Einfach nur genießen - das soll das Ziel sein? Damit können wir uns tatsächlich nur schwer abfinden. Ebenso schwer fällt es allerdings, andere Zielvorstellungen zu nennen. Und in der Tat: Worin könnte der Sinn der Menschheitsgeschichte - und das heißt auch: der Sinn all unserer Anstrengungen und Bemühungen - sonst liegen, wenn nicht in der Erreichung eines Zustandes, in dem die Menschen auf dieser Welt in Frieden leben, ausgestattet zumindest mit den notwendigsten Gütern, frei von unnötigen Zwängen, von unnötigen Leiden und somit auch frei von unnötigen Ängsten? Der einzige Einwand, welcher gegen dieses Ziel vorgebracht werden kann, ist seine Unerreichbarkeit. Der Einwand mag stichhältig sein, zumindest vom heutigen Stand des Wissens aus - er widerlegt aber nicht das Ziel an sich.

Nicht selten wird die hier entwickelte Auffassung von einer hedonistischen Gesellschaft als gedachtem Fluchtpunkt der menschlichen Entwicklung entsetzt zurückgewiesen, weil es sich um eine *Schöne Neue Welt* handeln würde, wie sie Aldous Huxley in seinem berühmten utopischen Roman geschildert hat. Was dabei in erster Linie Entsetzen auslöst, scheint die Auslöschung der Individualität zu sein, welche - immer nach Huxley - das Fundament dieser Gesellschaft bildet: die Züchtung verschiedener Menschenarten (Alpha, Beta, Gamma, Delta) mittels Genmanipulation, künstlicher Aufzucht der Embryos, später behavioristischer Konditionierung. In weiterer Folge wird jeder Ansatz von Individualität erstickt durch eine ununterbrochene Folge seichter, da müheloser Lustbefriedigung, bis hin zur Droge Soma. Das alles führt denn auch zu einer Gesellschaft, in der so ziemlich alles, was uns - und besonders den intellektuellen, Literatur lesenden Exemplaren unter uns - lieb und teuer ist: Kunst, Wissenschaft, Religion; Schönheit, Wissensdrang, die Beschäftigung mit den „letzten Dingen“; und nicht zuletzt: das autonome Individuum und seine Freiheit. Auf der anderen Seite basiert Huxleys Welt auf der Annahme, daß die meisten Menschen in dieser Gesellschaft mehr oder weniger glücklich sind, oder zumindest doch zufrieden. Außerdem wird der Zweck der Übung übersehen: Er besteht nämlich darin, einen absolut verheerenden Weltkrieg zu verhindern - tatsächlich ist die „schöne neue Welt“ aus der Erfahrung eines solchen Krieges entstanden. Wenn die einzige Alternative aber tatsächlich im grauenvollen Untergang der Menschheit besteht, und wenn darüber hinaus die meisten Menschen ohnehin zufrieden sind - was kann dann gegen eine solche Gesellschaft eingewendet werden? In Huxleys Roman kommt das Dilemma in der Konfrontation des „Wilden“ mit dem Vertreter der Weltregierung zum Ausdruck (wobei der sogenannte „Wilde“ unseren eigenen, heutigen Standpunkt vertritt). Gleichgültig, unter welchem Gesichtspunkt man diese Auseinandersetzung liest, es dürfte sich letztlich doch erweisen, daß der hohe Regierungskommissar sehr gute Argumente vorbringt - wenn nicht gar die besseren. Im Besonderen macht er deutlich, wieviele unserer wichtigsten Werte wie etwa die Freiheit nur instrumental sind in dem Sinne, daß sie auf dem Weg zum gedachten Ziele

helfen oder gar nötig erscheinen. Wenn das Ziel einmal erreicht wäre, müßte das logischerweise anders ausschauen. Freiheit, so haben wir bereits einmal festgestellt, ist kein primärer Wert. Das ist mit ein Grund, warum zumindest der Verfasser dieser Zeilen hier die *Schöne Neue Welt* durchaus als Utopie im positiven Sinne lesen kann, und nicht als Schreckgespenst, obwohl Huxley seinen Roman als solches verstanden haben dürfte.³³

Auch unter diesem Blickwinkel war das Gefühl der Wohlstandsgesellschaft demnach keineswegs aus der Luft gegriffen, so etwas wie einen Gipfel der historischen Entwicklung erreicht zu haben. Der Glaube mag verfrüht gewesen sein, naiv, blind gegenüber den wahren Zuständen und Trends dieser Welt; trotzdem - sollte sich der Glaube so vieler Menschen als falsch erwiesen haben, dann wäre in diesem Falle wohl weniger Schadenfreude am Platz, als vielmehr Mitleid.

X

Das Ende der Not - das Ende der Notwendigkeit: Es liegt auf der Hand, daß dieser Zusammenhang auf gänzlich verschiedene Art und Weise verstanden werden kann, je nachdem, ob jemand selbst noch Not mit allen damit verbundenen Härten erlebt hat, oder ob er bzw. sie so etwas nur noch vom Hörensagen kennt. Im ersten Falle wird das Ende der Notwendigkeit in Erinnerung dessen, was war, als Erleichterung empfunden, ohne die Existenz von Notwendigkeiten prinzipiell in Frage zu stellen; im zweiten Falle kann eben dies erfolgen: wer keine Not kennt und niemals gekannt hat, mag auch wenig Verständnis für die Vorstellung aufbringen, es gebe notwendige Verhaltensweisen wie Einschränkung, Bescheidung oder Selbstdisziplin.

Je länger die Wohlstandsgesellschaft andauerte, je erfolgreicher sie war und je selbstverständlicher der Wohlstand samt allen seinen Segnungen erschien, desto deutlicher mußte sich daher diese zweite Anschauung durchsetzen. Ganz offensichtlich handelt es sich um ein Generationenproblem, und genau so wurde es auch verstanden. Wir können, was die Ära der Wohlstandsgesellschaft betrifft, im Wesentlichen drei Generationen unterscheiden. Die erste hatte die Zeiten vor dieser Ära noch bewußt erlebt und baute aufgrund dieser Erfahrungen die Wohlstandsgesellschaft auf. Die zweite Generation hatte die Vorgeschichte hingegen nicht mehr bewußt miterlebt, sehr häufig nicht einmal mehr die Notlage unmittelbar nach dem Zweiten Weltkrieg. Sie wuchs also bereits im allgemeinen Wohlstand auf, der zunächst zwar noch bescheiden gewesen sein mochte, ohne Zweifel jedoch vorhanden und - das ist entscheidend - ständig wachsend. Diese Generation erreichte frühestens ab etwa 1965 die Volljährigkeit - das Datum ist von Bedeutung. Die dritte Generation schließlich, die Kinder der zweiten, konnte 1995, als unserer Chronologie zufolge das Ende der Wohlstandsgesellschaft einsetzte, kaum älter als 30 Jahre sein, mehrheitlich wohl wesentlich jünger. Immerhin zählen selbst Jugendliche, die zu diesem Zeitpunkt erst 15 Jahre alt waren, noch zur dritten Generation: sie wären dann 1980 geboren, ihre Eltern spätestens um 1960 (was bedeutet, daß sie der zweiten Generation angehören müßten). Da die dritte Generation noch derart jung ist, verbieten sich vorerst verallge-

³³ Aldous Huxley. *Brave New World* (hier zit. nach meiner alten Ausgabe, Harmondsworth: Penguin Books 1968); ursprünglich erschien der Roman bereits 1932. Die angesprochene Konfrontation findet sich in den Kapiteln 16 und 17. Zu Huxleys Einstellung siehe sein Vorwort aus dem Jahre 1946 (in o.a. Penguin-Ausgabe enthalten).

meinernde Aussagen darüber, wie sie sich verhalten beziehungsweise wie sich ihre Einstellung entwickeln wird.

Schon auf den ersten Blick fällt jedoch auf, daß der Unterschied von der ersten zur zweiten Generation wesentlich größer gewesen sein muß als jener zwischen der zweiten und der dritten. Nicht umsonst spricht man von den „wilden sechziger Jahren“ - das war eben die Zeit, in der sich der Übergang vollzog. Damals war häufig die Rede vom „generation gap“, vom Generationenkonflikt. Der Wandel vollzog sich heftig, turbulent und höchst augenscheinlich: man denke bloß an lange Haare, Glockenhosen, bunte Hemden, Miniröcke. Ebenso schockierend wirkten damals gewisse Verhaltensweisen der jungen Generation, nicht zuletzt ihr freizügiger Umgang mit Sexualität. Ebenso bezeichnend dürfte es wohl gewesen sein, daß damals die Unterhaltungsbranche, besonders auf dem Musiksektor, die Jugendlichen als wenn schon nicht immer kaufkräftige, so doch kaufwillige Konsumenten entdeckte und sich so als ernstzunehmender Industriezweig von volkswirtschaftlicher Bedeutung etablierte. Immerhin war das mit ein Grund, warum den Beatles 1965 der Orden „Member of the British Empire“ verliehen wurde: wegen ihrer Verdienste um die britische Exportindustrie. Die Empörung älterer Träger dieses Ordens war gleichsam vorprogrammiert.

Nun erhebt sich die Frage, wie tief der Wandel der sechziger Jahre eigentlich ging, wie sehr er jene Grundeinstellungen der Wohlstandsgesellschaft erfaßte, welche hier beschrieben worden sind. Grundsätzlich, so haben wir früher festgestellt, darf die Konzentration auf das Hier und Jetzt, auf den moderaten Hedonismus der Wohlstandsgesellschaft nicht mit jener *instant gratification* verwechselt werden, welche so gerne unterstellt wird: mit dem Streben nach Sofortbefriedigung also, dem Unwillen oder der Unfähigkeit, Triebverzicht zugunsten weiter gesteckter Ziele zu leisten. Aber was heißt schon „weitgesteckt“? Sobald derlei diskutiert wird, bewegen wir uns auf einer Zeitskala, die im Extremfall vom jenseitigen Paradies (weder Hier noch Jetzt) oder von der diesseitigen Utopie (zwar Hier, aber nicht Jetzt) auf der einen Seite bis zum kindlich-trotzigen Beharren auf sofortige Wunscherfüllung am anderen Ende reicht: Ich will's aber *jetzt!* Klare Grenzen können da schwerlich gezogen werden, und die Logik des moderaten Hedonismus, auch bei diesem Problem den Weg der Mitte, des Abwägens und der Bescheidenheit zu gehen, reicht erfahrungsgemäß nicht aus, um auf die Dauer jene, die das wünschen, davon abzuhalten, dem einen oder anderen Extrem zuzustreben - noch dazu, da sich ein extremer Standpunkt, folgt man ausschließlich konsequenter Logik, scheinbar von selbst ergibt, sich leichter verteidigen läßt und in oberflächlichen TV-Statements auch wesentlich besser klingt. Nicht umsonst stellt sich das Problem mit der Zeitskala auch bei Karl Poppers „Sozialtechnik“, also seinem Programm zur schrittweisen Umgestaltung des Gesellschaftsbaus. Der Fortschritt, so mahnt er am Ende seiner *Offenen Gesellschaft* noch einmal, hänge ab von unserer Wachsamkeit, von unseren Anstrengungen, vor allem aber von der Klarheit, mit der wir unsere Ziele vorstellen, sowie auch vom „Realismus“ unserer Wahl. In einer Anmerkung versucht er, diesen Realismus näher zu beschreiben: Wir sollten Ziele wählen, die sich „innerhalb einer vernünftigen Zeitspanne realisieren lassen“, „vage und entfernte utopische Ideale“ hingegen vermeiden - außer, wenn sie „näherliegende Ziele bestimmen, die für sich selbst der Verwirklichung wert sind.“³⁴ Schon die Formulierung weist darauf hin, wie kompliziert das Problem ist - von einer solchen Abwägung in der Praxis einmal ganz zu schweigen. Denn wie lange könnte eine „vernünftige“ Zeitspanne

³⁴ Offene Gesellschaft Band 2, S. 347 und Anmerkung auf S. 472.

wohl sein? Und wann bestimmt das ferne utopische Ideal nun näherliegende Zielsetzungen, und wann nicht? Wie schwierig solche Fragen zu beantworten sind, zeigt sich, wenn es um die Kriegführung geht. Ist es gerechtfertigt, zur Verteidigung von durchaus akzeptierten Werten - Freiheit, Gerechtigkeit, Menschenrechte - zu kämpfen, das heißt, für dieses Ziel Menschenleben zu opfern? Und wenn ja, wo liegt die Grenze zum leichtfertigen, menschenverachtenden Massenmord im Namen einer fernen Utopie? Die Antwort kann in jedem Fall nur vielschichtig ausfallen: sie bedarf der sorgfältigen Abwägung, einer Entscheidung je nach Lage und mit viel Fingerspitzengefühl. Das alles sind aber keine theoretischen, intellektuellen Kategorien.

Trotzdem kann schwerlich behauptet werden, die Einstellung in den Wohlstandsgesellschaften, als Ganzes betrachtet, habe sich ab den sechziger Jahren zu den Extremen der Skala hin bewegt. Im Großen und Ganzen verschrieb sich die zweite Generation weder der *instant gratification* noch einer Utopie. Um eine Bestätigung für diese Auffassung zu finden, brauchen wir uns bloß umzusehen: nach wie vor arbeiten die allermeisten Menschen fleißig, sparen, bauen Existenzen auf, gründen Familien, ziehen Kinder groß und versuchen, deren Existenz zu sichern. Der Zeithorizont reicht also mindestens bis zur nächsten Generation. Für die meisten Angehörigen der zweiten Generation bedeutete das Ende der Not somit keineswegs das Ende jeglicher Notwendigkeit. Eher schon bedeutete es das Ende drückender, allzu harter Notwendigkeit; das heißt, die vielzitierte Kulturrevolte der sechziger Jahre brachte für die durchschnittlichen Menschen und deren Alltag eine Liberalisierung der Moral, sie brachte, einfach ausgedrückt, mehr Großzügigkeit, was allerdings voraussetzte, daß traditionelle Normen grundsätzlich anerkannt und intakt blieben. Diese Kombination - traditionelle Werte, großzügig gehandhabt - scheint äußerst fruchtbar gewesen zu sein. Immerhin hat es einen vergleichbaren Konflikt zwischen zweiter und dritter Generation bisher nicht gegeben, im Gegenteil: die Kämpfe der Sechziger-Generation scheinen später geborenen Jugendlichen schlicht und einfach unverständlich zu sein, ihr Verhältnis zu Eltern, Lehrern, zu Autoritäten schlechthin gestaltete sich wesentlich entkrampfter und natürlicher - ein Zustand, der durchaus auch für die ältere Generation und ihre Leistungen spricht.

Doch galt das, wie schon gesagt, nur für die Gesellschaft als Ganzes, für ihre Alltagsphilosophie bzw. ihre Alltagsmoral. Völlig anders verhielt es sich mit den intellektuellen Eliten. Die revoltierenden Studenten, die vielbeschworenen 68er, waren ganz offensichtlich in den Utopismus zurückgefallen. Wobei das Interessante, zumindest aus heutiger Sicht, wohl der eigenartige Umstand war, daß sie fest und steif behaupteten, es gebe solche verwirklichten Utopien bereits: im China der Roten Garden zum Beispiel, in Kuba, ja sogar - man höre und staune - in Albanien. Diese seltsame Form des utopischen Denkens könnte recht gut als „laterale Utopie“ beschrieben werden. Voraussetzung war natürlich die relative Ferne dieser angeblich verwirklichten Paradiese, sei es im geographischen Sinne, sei es aufgrund spärlicher Information über die wahren Zustände. Jedem einigermaßen vernünftig denkenden Menschen mußte freilich schon damals klar sein, daß diese Zustände keineswegs so paradiesisch sein konnten, wie das von linken Eiferern nachgebetet wurde; die Wahrscheinlichkeit sprach vielmehr dafür, daß sie mehr oder weniger genau so schlimm sein würden wie in der Sowjetunion - eine totalitäre Diktatur bleibt schließlich eine totalitäre Diktatur, gleichgültig, wo sie errichtet wird, und durch wen. Doch verfangen solchen Argumente bei den revoltierenden Studenten von damals nicht. Der Grund lag in einem eigenartigen Paradoxon: zwar hatten sie sich dem Glauben an die Utopie verschrieben, also dem einen Extrem der zuvor angesprochenen Zeitskala;

doch bestanden sie gleichzeitig darauf, daß diese Utopie bereits *Hier und Jetzt* existiere und daß sie auch in der Wohlstandsgesellschaft sofort und nutzbringend realisierbar wäre: das Paradies lag gleichsam hinter der nächsten Ecke. In diesem Sinne hatten sie sich ebenso dem anderen Extrem verschrieben, der *instant gratification*. Entsprechend phantastisch gestaltete sich das Produkt ihres Denkens: *instant Utopia*. Kein Wunder, daß die Argumentation dieser Revoluzzer so surrealistische Züge annahm, und daß eine einigermaßen sachliche, vernünftige Auseinandersetzung mit ihnen schlicht unmöglich war. Das einzige, was man zur Verteidigung der Studenten von 68 ins Treffen führen könnte, ist der Umstand, daß sie sich das alles natürlich nicht selbst ausgedacht hatten; dazu waren sie zu jung und deshalb zu ungebildet. Sie folgten vielmehr geistigen Autoritäten: Philosophen (etwa vom Schlage eines Herbert Marcuse), Politik- und Sozialwissenschaftlern, Schriftstellern, Künstlern. Das ändert aber nichts an ihrem eklatanten intellektuellen und moralischen Versagen, es kann die Schuld höchstens lindern. Auf jeden Fall nahm das Ende der Notwendigkeit bei den intellektuellen Eliten die spezifische Form an, daß jegliche Verantwortung politischen Denkens und Argumentierens aufgegeben wurde, daß also die Ableitung von tatsächlich existierenden Verhältnissen und die empirisch überprüfbare Rückkopplung an diese Verhältnisse fortan unterblieb. Nicht nur verabschiedeten sich die 68er damit von den Grundlagen der Wohlstandsgesellschaft; sie verabschiedeten sich auch von jeglicher Rationalität. Sie verabschiedeten sich von der Welt, in der die überwiegende Mehrheit der Menschen lebte und leben wollte.

Nun brach die Revolte von 1968 relativ rasch und relativ folgenlos zusammen. Ihre Träger lebten jedoch weiter, und sie leben heute noch. Immer wieder kam daher auch ihre Verantwortungslosigkeit, ihre Frivolität im Umgang mit vernünftiger Argumentation an die Oberfläche. Die Spuren lassen sich im „alternativen“ Denken ebenso finden wie im ideologisch ausgerichteten Feminismus: Beide frönen ja oft einer Verklärung der vorindustriellen Vergangenheit, einer rückwärtsgerichteten Utopie. Abgesehen davon, stellte jener Pazifismus, wie er besonders in der ersten Hälfte der achtziger Jahre Bedeutung erlangte, ein drastisches Beispiel für die Überzeugung dar, es gebe absolut keine Notwendigkeit mehr: denn was auch immer für die Vorstellung vorgebracht werden mochte, es genüge, „Schwerter zu Pflugscharen“ umzuschmieden, um den umfassenden, dauerhaften Weltfrieden hier und jetzt zu erreichen, die Argumente waren ganz eindeutig nicht von dieser, d.h. der existierenden Welt. Ab etwa 1990 drückte sich die Frivolität denn auch in einer zunehmenden Begeisterung für die Welt der Computer aus, für die „virtuelle Realität“: der ideale Aufenthaltsort für jeden, der in einer künstlichen Welt leben will, weil er mit den Notwendigkeiten der Realität von jeher nicht zurechtkommen konnte. Abzuwarten ist in diesem Falle gar nicht mehr, ob sich die solcherart geleugnete Realität rächen wird - das steht außer Zweifel; abzuwarten ist bloß, wie lange das dauern wird.

Die Kluft zwischen den „normalen“ Menschen und den geistigen Eliten, zwischen Hoch- und Massenkultur, zwischen sogenannten Experten und Laien - das wurde an unserer Gesellschaft schon öfter beobachtet. Die Revolte der sechziger Jahre hat diese Kluft zwar nicht geschaffen, sicherlich aber vertieft. In den Kreisen jener, die sich als geistige bzw. kulturelle Elite verstehen, ist das Ende jeglicher Notwendigkeit inzwischen zur Selbstverständlichkeit degradiert, somit auch die damit einhergehende Verantwortungslosigkeit und Frivolität. Von hierher droht, so gesehen, die Zerstörung jener schwierigen Balance, welche den moderaten Hedonismus und damit letztlich die Geisteshaltung der Wohlstandsgesellschaft ausmacht. Offen bleibt, in welchem Maße die Haltung der Eliten bereits auf die Einstellung der breiten Massen durchgeschlagen hat. Bis dato scheint das

kaum der Fall gewesen zu sein. Doch kann niemand die Augen vor der Tatsache verschließen, daß die Eliten eifrig am Werk sind - man braucht bloß eine beliebige Kultursendung im Fernsehen anzuschauen oder die Kulturseite einer beliebigen Tageszeitung zu überfliegen. Die Frage ist, wie lange die Haltung der Mehrheit diesem Erosionsprozeß stillschweigend Widerstand zu leisten vermag: Der Fisch beginnt bekanntlich am Kopf zu stinken. In dem von uns betrachteten Zeitraum, also bis 1995, schienen die hier beschriebenen geistigen Grundlagen der Wohlstandsgesellschaft - immer aus der Vogelperspektive betrachtet - allerdings noch intakt gewesen zu sein, sie dürften also die „Alltagsphilosophie“, von der am Anfang die Rede war, weitgehend und mehrheitlich bestimmt haben.

5

DAS TUT MAN NICHT

Im Zuge unserer Überlegungen zur Alltagsphilosophie sind wir - wie vorausgesehen - bereits bei Fragen der Moral gelandet: so etwa, wenn der ethische Wert des moderaten Hedonismus betont wurde, oder wenn auf die moralische Dimension des allgemeinen Wohlstandes verwiesen wurde. Diese Dimension, so haben wir behauptet, habe zunächst darin bestanden, daß der Wohlstand dem Durchschnittsbürger jenen Handlungsspielraum eröffnete, in dem moralische Entscheidungen überhaupt erst möglich sind. Wenn das stimmt, so erhebt sich freilich sofort eine weitere Frage: Was haben die Menschen in der Wohlstandsgesellschaft mit dieser Entscheidungsfreiheit eigentlich angefangen? Kann man mit einiger Berechtigung behaupten, sie hätten ihn in einem positiven Sinne genutzt?

Wir kommen folglich um eine kurze Erörterung der Moral in der Wohlstandsgesellschaft nicht herum. Leider ist es so, daß moralische Erörterungen allzu häufig entweder weltfremd ausfallen, oder langweilig - oder beides. Weltfremd erscheint zum Beispiel ein Lieblingsthema von Moraltheorikern aus jüngerer Zeit: die Frage der Gentechnik oder, in weiterem Sinne, die Frage der Moral wissenschaftlicher Forschung schlechthin. Für den durchschnittlichen Menschen sind solche Fragen ohne Belang, weil er in diesem Falle weder moralisch noch unmoralisch handeln kann - er kann überhaupt nicht handeln. Außerdem ist ganz klar, daß dem Problem auf moralischer Basis alleine nicht beizukommen sein wird - theoretische Überlegungen werden den Fortschritt, selbst den unerwünschten, gewiß nicht aufhalten, so gescheit sie auch sein mögen. Die Langweiligkeit moralischer Erörterungen hingegen ergibt sich aus dem Standpunkt, der da so gerne eingenommen und von dem aus da so gerne gepredigt wird. Der Zuhörer oder Leser nimmt betreten zur Kenntnis, daß ihm schon wieder die Leviten gelesen werden. Er ist, nach moralischem Maßstab, bei weitem nicht „gut“ genug, was heißt, er dürfte wohl „schlecht“ sein. Was kann er tun? Die Erfahrung lehrt, daß jeglicher Versuch, es den Moralpredigern recht zu machen, zum Scheitern verurteilt ist: erfüllt man die eine Anforderung, kommen sie sofort mit der nächsten. Nicht zu Unrecht wendet sich das Publikum daher ab: Der Leser hört auf zu lesen, der Zuhörer drückt auf den berühmten Knopf. Und er tut gut daran: Denn das, was ihm da gepredigt wird, muß keineswegs wirklich „gut“ sein, weder für ihn selbst noch für seine Mitmenschen, und deswegen, weil er nicht alle an ihn gestellten Anforderungen erfüllt, weil er also nicht absolut „gut“ ist, muß er noch lange nicht „schlecht“ sein. Tatsächlich scheinen moralische Debatten oft genauso fruchtlos zu verlaufen wie der sattsam bekannte Streit darum, ob ein Glas Wasser nun halb voll sei oder halb leer. Selbstverständlich könnte die Moral stets besser sein, zu jeder Zeit und an jedem Ort, und das gleich in zweifacher Hinsicht: erstens könnten die Standards an sich schon höher

liegen, und zweitens könnten sich mehr Menschen an diese Standards halten. Das legt den Schluß nahe, daß aufgrund einer unüberbrückbaren Kluft zwischen Gebot und Realität die Moral stets schlecht sein muß, zu jeder Zeit und an jedem Ort - das Glas wäre also prinzipiell halb leer. Es dürfte jedoch einleuchten, daß sich dieser Schluß selbst ad absurdum führt. Wenn die Moral grundsätzlich immer schlecht wäre, dann erhebt sich im Laufe der Zeit der Verdacht, daß das gar nicht an den bösen Menschen liegen kann, sondern eher an der solcherart zum Ausdruck kommenden Auffassung von Moral.

Nun geht es in moralischen Debatten aber selten um derart grundsätzliche Dinge. Wenn gesagt wird, die Moral sei schlecht, so ist damit meist gemeint: hier und heute. Das verweist bereits auf eine weitere Eigenart der Moral: früher war sie angeblich immer besser! Wobei „früher“ in diesem Zusammenhang oft bedeutet: vor den Zeiten des allgemeinen Wohlstandes. Wir kennen alle jene unverhohlene Nostalgie in Bezug auf das vorgeblich so idyllische Zusammenleben kleiner bäuerlicher Gemeinschaften vor dem Wandel zur bösen Wohlstandsgesellschaft. Daß es sich bei dieser Vorstellung, nüchtern betrachtet, um Unsinn handelt, dürfte inzwischen hinreichend klar geworden sein. Trotzdem lebt die Nostalgie fröhlich weiter, gerade bei jenen, die es eigentlich besser wissen sollten: bei den Intellektuellen. Folgerichtig ist denn auch der Satz zum Axiom geworden: Wohlstand zerstört Moral.

Daß diesem Axiom hier widersprochen werden soll, dürfte nicht mehr überraschen. Allerdings sollte man sich auch keine vehemente Verteidigung der Moral in der Wohlstandsgesellschaft erwarten, zumindest nicht im herkömmlichen Sinne. Das wäre nichts weiter als eine Fortführung besagten Streites um das halb leere oder halb volle Glas Wasser, nur unter anderen Vorzeichen. Angesichts der Verwirrung, die in punkto Moral zu herrschen scheint, liegt es nahe, zunächst einmal Grundsätzliches zu erörtern - etwa die Frage, ob es analog zur Alltagsphilosophie nicht auch so etwas wie eine Alltagsmoral gibt. Die Frage ist insofern interessant, als sie normalerweise kaum je gestellt wird. Die Dimension der Alltagsmoral, so hat man den Eindruck, kommt - wenn überhaupt - nur dann zur Sprache, wenn die Verhaltensweisen normaler, durchschnittlicher Menschen beklagt werden: die Spießbürger- und Scheinmoral. Daß an der Alltagsmoral auch etwas Gutes dran sein könnte, dieser Gedanke liegt so fern, daß er nicht einmal ausdrücklich geleugnet wird. Wenn von Moral die Rede ist, dann nur in dem Sinne, daß etwas *sein sollte*, weil es nicht *ist*. Das alltägliche, reale Verhalten der Menschen erscheint aus diesem Blickwinkel natürlich nicht als moralisch, weil es ohnehin schon ist. Das Konzept einer Alltagsmoral geht demgegenüber von der Annahme aus, daß das real praktizierte, alltägliche Verhalten der Masse der Menschen in der Regel sehr wohl „moralisch“ sei, indem es von Normen geleitet wird, welche ihrerseits Handlungen fordern, die der Mensch eigentlich lieber unterlassen würde, und andere verbieten, die der Mensch eigentlich gerne tun würde. Daß diese Normen oft gar nicht bewußt sind, daß dem „moralischen“ Handeln folglich keine Reflexion, keine rationale Entscheidung vorausgehen muß, spielt dabei keine Rolle. Was zählt, ist das Ergebnis, also die reale Wirksamkeit alltagsmoralischer Gebote und Tabus: *Das tut man nicht!*

An dieser Wirksamkeit ändert auch der Umstand nichts, daß es selbstverständlich immer Abweichungen von der Norm gibt, Verstöße gegen die Alltagsmoral. Wenn gesagt wurde, daß das alltägliche Verhalten der Masse der Menschen in der Regel moralisch genannt werden könne, so liegt die Betonung auf „der Masse“ und „in der Regel“. Abweichungen widerlegen diese Sichtweise so lange nicht, als sie eben dies, nämlich Abweichungen bleiben und als solche aufgefaßt werden. *Abusus non tollit usum*, haben wir schon

einmal gesagt: der Mißbrauch widerlegt nicht den Brauch. Das ist bei der Debatte um die Alltagsmoral insofern von Bedeutung, als sich zu jeder Behauptung sehr rasch und sehr leicht ein Gegenbeispiel finden läßt. Von Gewicht wäre dieses Gegenbeispiel allerdings erst dann, wenn gezeigt werden könnte, daß solcherart kritisierte Verhaltensweisen die Norm sind, und nicht die Regel. Letztlich läuft das auf eine Frage der Statistik hinaus, und die Alltagsmoral wäre folglich ein Gegenstand der empirischen Sozialforschung. Dieser Sachverhalt scheint in der öffentlichen Debatte kaum je zur Sprache zu kommen; Voraussetzung wäre ja, daß das Phänomen überhaupt als solches wahrgenommen wird. Leider gibt es derzeit kaum Anzeichen dafür, daß das in ausreichendem Maße der Fall ist.

Daraus resultiert bereits eine weitere Schwierigkeit, einigermaßen vernünftig über Probleme der Moral zu reden. Mangels ausreichender Fakten sind wir weitgehend auf eigene Beobachtung angewiesen. Was da beobachtet wird, hängt aber weitgehend vom Standpunkt des Beobachters ab, und zwar im doppelten Sinne: einerseits davon, wo er lebt, wo er seine prägenden Erfahrungen gemacht hat - in der Stadt oder auf dem Land, in der Ober- oder in der Unterschicht. Andererseits wird die Beobachtung klarerweise von seinen vorgefaßten Meinungen beeinflußt. Wer von vorneherein der „Kleinbürgermoral“ kritisch gegenübersteht, der wird von seinen Beobachtungen oft genug bestätigt - und vice versa. Angesichts dieser Problematik bleibt nichts anderes übrig, als diesen eigenen Standpunkt offenzulegen. Das ist der Grund, warum sich der Verfasser nach reiflicher Überlegung dazu durchgerungen hat, im Folgenden zeitweise die Tonart zu ändern und subjektiver zu argumentieren. Das bedeutet natürlich auch, daß das Wörtchen „ich“ - ansonsten tunlichst zu vermeiden - häufiger auftauchen wird. Doch erscheint das notwendig, nicht nur, weil eben anhand persönlicher Beobachtungen und Erlebnisse diskutiert werden muß, sondern auch, weil nur so die Ausgangsbasis dieser Beobachtungen sichtbar wird, auf gut Deutsch: die Vorurteile des Verfassers. Zu hoffen bleibt, daß mittels dieser Vorgangsweise das, was er sagen will, klarer und unmißverständlicher zum Ausdruck kommt; und daß die Schlußfolgerungen, welche daraus zu ziehen sind, wenn schon nicht akzeptiert, so doch wenigstens erwogen werden.

II

Wie das häufig der Fall ist, wurde mir das Phänomen der Alltagsmoral sowie seine Bedeutung erst durch einen Ortswechsel und den damit verbundenen Kontrast bewußt. Zwar war der Ortswechsel nur minimal - kaum 25 Kilometer -, doch führte er mich in den sogenannten ländlichen Raum. Aufgewachsen bin ich hingegen in der Stadt. Dabei handelte es sich um eine eher kleine Stadt, um genau zu sein: um Innsbruck, die Landeshauptstadt von Tirol, mit damals rund 100.000 Einwohnern; doch gewiß nicht um eine Kleinstadt. Das macht einen großen Unterschied. Es gab in dieser Stadt nämlich so etwas wie ein städtisches Bürgertum, dem beide Eltern entstammten. Mütterlicherseits bestanden zudem verwandtschaftliche Beziehungen nach Wien, zum dortigen Bürgertum mit jüdischem Einschlag. Zu meinen frühesten und stärksten Kindheitserinnerungen gehören die Besuche von Tanten und Onkeln, die vor den Nazis nach England oder Amerika geflohen waren und nun in diesen Ländern lebten. Von Bedeutung ist im vorliegenden Zusammenhang jedoch der durch und durch urbane Hintergrund. Dasselbe galt praktisch für alle meine Freunde und Kollegen aus Schultagen. Mehr noch: unsere Klasse und wohl das gesamte Gymnasium präsentierten sich insofern sozial homogen, als die allermeisten von

uns Sprößlinge der städtischen Mittel- oder Oberschicht waren. Arbeiter- oder Bauernkinder bildeten eine seltene Ausnahme, deswegen taten sie sich auch schwerer als die Masse. Die Urbanität dieses Milieus zeigt sich heute, im Rückblick, vor allem dadurch, daß uns der ländliche Raum, die bäuerliche Welt und ihre Kultur völlig fremd waren, wir brachten weder Verständnis noch Interesse dafür auf. Allerdings handelte es sich um eine eher altmodische Form der Urbanität. Zwar kannte in Innsbruck keineswegs jeder jeden; dafür war die Stadt denn doch zu groß. Andererseits konnte von Anonymität auch keine Rede sein. In den etwas „gehobenen“ Schichten kannten sich nämlich viele Leute sehr wohl persönlich; und wenn nicht, dann kannten sie zumindest jemanden aus der Familie oder aus der Studentenverbindung, der die fragliche Person kannte: ein dichtes Netz von Verbindungen und Zugehörigkeiten. Genau so wurde man, besonders als junger Mensch, auch beurteilt: aufgrund der Herkunft. Meine Mutter pflegte mich zur Verzweiflung zu bringen, indem sie die Genealogie und Familiengeschichte jeder noch so flüchtigen Freundin zu kennen schien. Noch in den achtziger Jahren war die erste Frage des damaligen Landeshauptmanns von Tirol, als ich ihm nach einem Vortrag einmal vorgestellt wurde: „Von welchem Payr?“ Als altmodisch muß diese Art der Urbanität deshalb gelten, weil sie aus der Zeit vor jenen sozialen Umwälzungen der sechziger und siebziger Jahre stammte, von denen im ersten Kapitel bereits die Rede war. Wie dort geschildert, fand ich mich auf der Universität plötzlich umgeben von Burschen und Mädchen aus dem ländlichen Raum. Klarerweise blieben viele von diesen Aufsteigern dann in der Stadt. Die Neuankömmlinge scheinen die altherwürdige Urbanität weitgehend zerstört zu haben; zum einen, weil das erwähnte Netzwerk des gegenseitigen Kennens und Einordnens nun nicht mehr funktionierte, zum anderen aber auch deshalb, weil sich die Neuen offenbar nicht als Städter fühlten. Vielmehr scheinen sie eine unstillbare Sehnsucht nach ihren ländlichen Wurzeln mit sich herumzutragen. Deshalb rückte ab den siebziger Jahren der ländliche Raum samt seiner bäuerlichen Kultur in das Mittelpunkt des Interesses, ebenso bäuerliche Probleme und Anliegen. Alles, was „grün“ ist, stellt letztlich einen Abkömmling dieser Nostalgie dar. Wie es scheint, verlief die Entwicklung in anderen, selbst in größeren Städten ähnlich. Mit Urbanität hatte das alles natürlich wenig zu tun. Es ist wichtig, darauf hinzuweisen, weil die hier geschilderte alte Urbanität in Vergessenheit zu geraten droht. Es hat sie aber gegeben, selbst in einer vergleichsweise kleinen Stadt wie Innsbruck.

Aber wie dem auch sei - bewußt wurde mir meine tiefsitzende Urbanität jedenfalls erst später, als ich für kurze Zeit in England lebte, und zwar im Einzugsbereich von London, am äußeren Rande des sogenannten „commuter belt“. Da war ich nämlich in eine großstädtische Gesellschaft geraten, somit in die Anonymität - und das paßte mir sehr gut. Aus der damaligen Erfahrung weiß ich, daß Anonymität keineswegs gleichbedeutend sein muß mit Einsamkeit. Für mich traf eher das Gegenteil zu. Die Formen des „social life“, wie sie mir dort begegneten, sagten mir viel eher zu als jene daheim. Daraus bildete sich nämlich ein loses Netz von zahlreichen Bekanntschaften. Geknüpft und gepflegt wurden sie auf einer anhaltenden Folge von Parties. Das führte unter anderem dazu, daß ich nie zuvor und nie danach so viele verschiedene Menschen kennengelernt habe. Natürlich waren diese Bekanntschaften relativ oberflächlich; aber aus der Fülle an Begegnungen vermochten sich doch auch engere Freundschaften zu entwickeln. Auf der anderen Seite bot die Anonymität die Möglichkeit, jene Rolle zu entwickeln, die ich eigentlich spielen wollte - und nicht nur die des Sohnes und Erben. Im Übrigen konnte keine Rede davon sein, daß sich in der anonymen Gesellschaft der Alltag, die Begegnung mit anderen, wildfremden Menschen, um so viel unberechenbarer oder gar gefährlicher gestaltet hätte (letz-

teres galt höchstens für bestimmte Teile Londons, die tunlichst gemieden wurden). Eher traf schon das Gegenteil zu: Wieder heimgekehrt, war ich schockiert vom ruppigen Umgangston hierzulande, von Unhöflichkeit und Rücksichtslosigkeit, insgesamt also - wie es mir damals vorkam - von einem Mangel an Zivilisation.

In der Folge verschlug es mich berufsbedingt in einen Ort in der Nähe von Innsbruck; der Städter zog - unbewußt dem Trend der Zeit folgend - aufs Land. Bei dem Ort handelt es sich um ein Dorf mit rund 3.000 Einwohnern, also relativ groß. In seinem traditionellen Selbstverständnis spielt die Landwirtschaft natürlich eine große Rolle, ebenso jedoch eine beträchtliche Anzahl kleinerer Industriebetriebe, vorwiegend aus dem metallverarbeitenden Sektor. Diese Industrie weist ebenfalls eine Jahrhunderte alte Tradition auf. Seit Anfang der siebziger Jahre boomte der Fremdenverkehr und brachte dem Ort eine Art Goldrausch. Außerdem entwickelte sich hier ein kleines Dienstleistungszentrum (z.B. mit Bankfilialen), und schließlich gibt es eine beträchtliche Anzahl von Pendlern in die nahe Stadt. Mit dem Auto ist sie in 15 bis 20 Minuten zu erreichen. Deswegen herrscht nach wie vor ein gewisser Zuzug aus dieser Stadt. Nicht zu vergessen ist schließlich die relativ große Zahl von Gastarbeitern, vor allem aus der Türkei, angelockt durch Arbeitsplätze in der Kleinindustrie und im Tourismus. Diese Gastarbeiter machen inzwischen mehr als 25 Prozent der Bevölkerung des Dorfes aus. Der Ort präsentiert somit eine interessante Mischung: auf der einen Seite das traditionelle Dorf im ländlichen Raum; auf der anderen Seite gleichzeitig unverkennbare Züge eines Vororts, einer *suburb*, und damit zahlreiche städtische, „moderne“ Einflüsse. Es wäre naheliegend, diese Mischform als vorübergehende Zwischenstufe im Zuge einer Entwicklung aufzufassen, doch gibt es dafür kaum Anzeichen. Vielmehr scheint sich der hier geschilderte Zustand in den letzten zwanzig Jahren nicht wesentlich verändert zu haben.

Was mir, angesichts meiner früheren Erfahrungen, von Anfang an auffiel, das war natürlich die eher traditionelle, die „ländliche“ Seite des Lebens in diesem Dorf. Am auffälligsten ist bis heute der Umstand, daß hier jeder jeden grüßt. Dem liegt offenbar die Annahme zugrunde, daß jeder jeden zu kennen habe, obwohl es sich dabei längst um eine Fiktion handelt. Ihr entspringt wohl auch die Konvention, daß man normalerweise per Du ist, völlig unabhängig von Beruf oder Ausbildung. Wollte jemand auf der Höflichkeitsform bestehen, so wäre er sofort als Fremder, als Außenseiter abgestempelt, noch dazu als höchst arroganter und damit unsympathischer. Für einen Städter hat das die zunächst verwirrende Folge, daß man den Menschen auf der Straße in die Augen schaut, eben in Erwartung eines Grußes. In der Stadt führt diese Angewohnheit, wie ich immer wieder beobachten kann, zu höchst merkwürdigen Reaktionen. Da wird verlegen der Blick abgewandt, oder es erfolgt ein unsicherer, eher angedeuteter Gruß, etwa nach dem Motto: Wenn er mich so anschaut, dann müssen wir uns wohl von irgendwoher kennen.

So oberflächlich solche Konventionen zunächst wirken mögen, gehen sie doch auf eine tiefere Ursache zurück: ein ausgeprägtes Gefühl der Zusammengehörigkeit, ein „Wir-Gefühl“. Eine wesentliche Folge davon ist ein hohes Maß an gegenseitigem oder, wie das auch genannt wird, sozialem Vertrauen.¹ Sichtbaren Ausdruck findet es in dem für Stadtbewohner geradezu unfaßbaren Brauch, Türen in der Regel nicht abzuschließen - weder

¹ Vgl. dazu die im 3. Kapitel zitierte Arbeit von Francis Fukuyama: Konfuzius und Marktwirtschaft (München: Kindler 1995). Allerdings widersprechen die hier geschilderten Beobachtungen der Auffassung Fukuyamas insofern, als die Gesellschaft des Dorfes starke „familiaristische“ Züge aufweist, was laut Fukuyama dem sozialen Vertrauen abträglich sein müßte. Außerdem sind die „intermediären Institutionen“ sehr stark entwickelt (freiwillige Feuerwehr, Rotes Kreuz, Bergrettung etc.).

Haus- noch Autotüren. Der Gedanke, es könnte eingebrochen und gestohlen werden, erscheint völlig abwegig. Das galt, mit einigen Einschränkungen, sogar noch Ende der neunziger Jahre. Dementsprechend betritt man fremde Häuser, ohne vorher zu läuten oder anzuklopfen. Das führte, als wir eben hierher gezogen waren, einmal zu der komischen Situation, daß sich meine Frau, nach dem Mittagessen im Bett liegend, durch die offene Schlafzimmertür plötzlich Aug in Aug sah mit dem Briefträger im Hausgang. Sie hatte nämlich vergessen, die Haustür abzusperrern. „Bleib liegen“, sagte der Mann völlig unbeeindruckt, deponierte eilig die Post am Küchentisch und verschwand wieder. Ich muß gestehen, daß ich in diesem Punkt meine städtische Herkunft bis heute nicht verleugnen kann, ich sperre also stets ab, das Haus ebenso wie das Auto. Das führte wiederum zu einer Episode, die zeigt, daß ländliche Sitten und Gebräuche offenbar international sind. Unterwegs in Wales, hatte ich eines Abends eine Unterkunft gefunden und holte meine Sachen aus dem Auto. Der Hausherr sah mir von der Terrasse aus zu. „Sie müssen aus der Stadt kommen“, meinte er plötzlich, nachsichtig lächelnd - er hatte beobachtet, wie ich aus Gewohnheit das Auto abgesperrt und überdies alle Türen noch einmal kontrolliert hatte.

Was weiters ins Auge stach, war der enorme Stellenwert der Arbeit. Gemeint ist damit ausschließlich körperliche Arbeit. Geistige Betätigung wird dezidiert nicht als Arbeit betrachtet, und selbst wenn jemand auf diesem Gebiet Beträchtliches leistet, ja selbst wenn er dabei gut verdient, zum Beispiel als Universitätsdozent, so wird er doch danach beurteilt, ob er „auch“ körperlich arbeiten kann: mauern, graben, reparieren usw. Die Sichtweise stammt ohne Zweifel aus dem bäuerlichen Erbe. Viel und hart zu arbeiten ist folglich ein striktes moralisches Gebot. Es bezieht sich zunächst auf die tägliche Arbeit im Betrieb. Dementsprechend ausgeprägt stellt sich das Arbeitsethos dar: Es wird erwartet, daß jeder seine bezahlte Tätigkeit ordentlich, nach besten Kräften und unter Einsatz aller seiner Fähigkeiten verrichtet. Nicht selten trifft man Leute, die in ihrem Betrieb sogar noch mehr tun, als sie eigentlich müßten, die sich mit beträchtlichem Einsatz engagieren, selbst wenn das weder finanziell noch in Hinblick auf die Sicherheit des Arbeitsplatzes abgegolten wird. Verpönt ist es hingegen, sich vor jedem zusätzlichen Handgriff zu scheuen, ebenso vor unangenehmen oder besonders schmutzigen Tätigkeiten. Ich habe einmal gehört, wie ein Vater seine halbwüchsige Tochter, die solche Tendenzen erkennen ließ, erbot an: „Du wirst einmal studieren!“ Der Satz triefte geradezu von Verachtung.

Die Arbeitsmoral endet keineswegs mit dem Feierabend. Manchmal entsteht eher der Eindruck, die Arbeit gehe dann erst richtig los. Das betrifft zum einen die Arbeit im eigenen Haus und um es herum. Darüber hinaus gehört die sogenannte Nachbarschaftshilfe zum Alltag. Selbstverständlich blüht auch die Schwarzarbeit, liebevoll „Pfuscher“ genannt. Man kann da ohne weiteres von einem ganzen Wirtschaftszweig sprechen, noch dazu von einem, dem Krisen bis dato fremd geblieben sind. Der Pfuscher wird, seinem Namen zum Trotz, mit großer Professionalität und unter großem persönlichen Einsatz abgewickelt. Erstaunlich ist dabei wiederum das außerordentliche Maß an Vertrauen, welches in der Schattenwirtschaft vorausgesetzt wird. Zum einen gibt es für Schwarzarbeit ja keinerlei Rechtssicherheit im Sinne von Gewährleistung oder Garantie. Die Auftragsvergabe ist ein reiner Akt des Vertrauens in die Zuverlässigkeit des Pfuschers und in die Qualität seiner Arbeit. Mundpropaganda und Referenzen durch Bekannte spielen dementsprechend eine entscheidende Rolle. Zum anderen wechseln oft beträchtliche Geldsummen den Besitzer, wiederum ohne jede Absicherung. Der Arbeiter muß ganz einfach darauf vertrauen, daß er am Ende sein Geld bekommt. Daß es diesbezüglich je ernsthafte Schwierigkeiten gegeben hätte, ist zumindest mir noch nie zu Ohren gekommen. Eher scheint es so zu sein, daß in

der Schattenwirtschaft nicht nur eine hohe Arbeitsmoral herrscht, sondern auch eine Zahlungsmoral, von der man in der offiziellen Wirtschaft wohl nur träumen kann.

Der enorme Stellenwert der - wie gesagt: körperlichen - Arbeit legt den Schluß nahe, daß sich die allermeisten Menschen hier tatsächlich über ihre Arbeit definieren: Ich arbeite, ergo bin ich. Das ist insofern von Bedeutung, als heute, nach dem Ende der Wohlstandsgesellschaft, diese Arbeit zum Problem geworden ist: Es gibt nicht mehr genug (zumindest nicht genug bezahlte). Theoretiker glauben immer wieder, dieses Problem lösen zu können, wenn besagte Selbstdefinition durch Arbeit aufgegeben würde. Der Mensch, so schließen sie messerscharf, ist doch nicht auf der Welt, um zu arbeiten! Daher mache Arbeitslosigkeit, selbst permanente, überhaupt nichts aus, solange die Menschen bloß ausreichend versorgt seien, und wenn sie aufhörten, in ihrer Arbeit den Sinn ihres Lebens zu erblicken. Aus dieser Überlegung leitet sich dann zum Beispiel der Vorschlag eines garantierten Mindesteinkommens für alle ab, unabhängig davon, ob jemand arbeitet oder nicht. An der Realität geht das aber vollkommen vorbei. Für die Masse der Menschen scheint zu gelten: Nimmt man ihnen ihre Arbeit, so nimmt man ihnen ihre Aufgabe im Leben, ihre gesellschaftliche Funktion und Interaktion - letztlich eben den Sinn. Ein „arbeitsloses Einkommen“ widerspräche ihrer Wertordnung zutiefst. Nicht umsonst stoßen die sogenannten „Sozialschmarotzer“ auf entschiedene Ablehnung, und ihre Zunahme - seit der Endphase der Wohlstandsgesellschaft unübersehbar und unbestreitbar - löst bittere Ressentiments aus, wenn nicht gar Aggressionen. Die Theoretiker werden sich da also etwas Besseres einfallen lassen müssen; sie werden sich der - zugegeben: schwierigen - Aufgabe stellen müssen, sinnvolle Arbeit für möglichst viele zu finden beziehungsweise, da es daran eigentlich gar nicht mangelt, ihre Finanzierung zu organisieren.

Einem weitverbreiteten und gerne bemühten Klischee zufolge unterscheidet sich die traditionell katholische Einstellung zur Arbeit grundlegend von der protestantischen. Letztere, so wird behauptet, sehe in der Arbeit die Erfüllung eines göttlichen Auftrags, somit beinahe eine religiöse Handlung. Daher komme auch die Auffassung, daß jemand, der viel arbeitet, Erfolg hat und dadurch reich wird, zugleich ein „guter“ Mensch sei, ein von Gott Auserwählter. In traditionell katholischen Ländern gelte die Arbeit hingegen als Fluch, als eine Strafe für die Erbsünde. Unabhängig davon, ob solch oberflächliche Verallgemeinerungen überhaupt je stimmen können, sei eindeutig festgehalten: Die Beobachtung vor Ort widerspricht dem zutiefst. Die Dorfgesellschaft, von der hier die Rede ist, steht fest in der katholischen Tradition. Das Arbeitsethos wäre, obiger Klassifizierung zufolge, hingegen eindeutig protestantisch. Es darf bezweifelt werden, daß es sich dabei um eine Entwicklung aus jüngerer Zeit handelt, indem etwa ab 1945 via Radio, Kino und Fernsehen angelsächsisch-protestantische Wertvorstellungen die traditionelle Moral beeinflussen hätten; viel eher scheint die hohe Bewertung der Arbeit aus der hiesigen Tradition zu stammen, aus der bäuerlichen ebenso wie der „kleinbürgerlichen“ (also jener der Handwerker und Gewerbetreibenden). Immerhin hing früher weit drastischer als heute das Wohl und Wehe einer Familie vom Fleiß und von der Disziplin ihrer Mitglieder ab. Ohne lebenslange, schweißtreibende und den Rücken krümmende Arbeit ging es damals einfach nicht, besonders unter den harten Bedingungen im Gebirge.

Wenn vom katholischen Selbstverständnis die Rede ist, dann müssen wohl oder übel ein paar Worte zur real praktizierten Sexualmoral gesagt werden. In der katholischen Kirche nimmt diese Moral ja einen sehr hohen Stellenwert ein, was zu der paradoxen Situation führt, daß fromme Betschwesterinnen zwar gerne voll Entrüstung die Hände ringen, wenn sie von den verderbten Sitten „heutzutage“ sprechen, während es keiner von ihnen einfällt,

ähnlich schockiert zu reagieren, wenn Dorfbewohner mit 80 Stundenkilometern durch das Ortsgebiet brausen, obwohl in letzterem Falle eindeutig Menschenleben gefährdet werden, insbesondere das Leben von Kindern, was man vom Sex ganz gewiß nicht behaupten kann - eher das Gegenteil. Als „unmoralische Person“ wird denn auch stets nur ein weibliches Wesen bezeichnet, welches sich nicht streng an die herkömmliche Auffassung von Sexualmoral hält. Damit soll aber nicht gesagt sein, die real praktizierte Sexualmoral decke sich mit jener, welche die katholische Kirche predigt. Wenn auf diesem Gebiet der Einfluß der Kirche spürbar ist, dann am ehesten noch bei der gängigen Auffassung von der Ehe. Bei solchen Feststellungen ist allerdings Vorsicht geboten, denn insgesamt liegt in Österreich die Scheidungsrate im europäischen Durchschnitt, indem jede vierte bis dritte Ehe früher oder später geschieden wird. Der Eindruck, daß es im hier beschriebenen Dorf anders sei, mag daher auf rein subjektiver Wahrnehmung beruhen. Wenn ich mich jedoch in meiner Nachbarschaft und in meinem Bekanntenkreis umschaue, dann drängt sich doch der Schluß auf: Nach wie vor dominiert die traditionelle Familie, und zwar auch in dem Sinne, daß der Mann für den Unterhalt sorgt, während die Frau häufig daheim bleibt oder höchstens mittels Teilzeitarbeit zum Familieneinkommen beiträgt. Scheidungen kommen durchaus vor; von einer seltenen Ausnahme zu sprechen, wäre eine Untertreibung. Andererseits erscheint es, wenigstens von meiner Warte aus, unwahrscheinlich, daß im Schnitt jede vierte oder dritte Ehe geschieden werden soll. Das bedeutet allerdings nicht, daß Scheidung moralisch verurteilt oder geschiedene Ehepartner geächtet würden. Wir haben es hier, wie ich glaube, mit einem Wesenszug der Alltagsmoral zu tun: Sie beschäftigt sich nicht mit großen Fragen, mit Prinzipien, sie konzentriert sich auf das Naheliegende. Wenn sich ein Ehepaar scheiden läßt, so wird das zunächst einmal bedauert; es wird angenommen, die beiden hätten wohl gute Gründe für ihren Schritt; und in diesem Fall steht die gängige Moral eher auf dem Standpunkt, daß eine Scheidung immer noch besser sei als prolongierte Qual für einen oder beide Partner bzw. für die Kinder. In weiterer Folge gilt „business as usual“. Und das bedeutet wiederum: Sinn und Zweck der Ehe werden keineswegs „hinterfragt“. Es erscheint selbstverständlich, so weiterzumachen wie schon immer, und das heißt: die Familie zusammenzuhalten, Kinder groß zu ziehen, ihnen eine Ausbildung zukommen zu lassen und ihnen dabei, so gut das eben geht, über alle pubertären und hormonellen Schwierigkeiten hinwegzuhelfen. Wie es scheint, unterstützt die durch und durch konventionelle Eheauffassung solche Aufgaben - deren Schwierigkeit keinesfalls unterschätzt werden darf - insofern, als Konzepte wie „Partnerschaft“ oder „Beziehung“ darin kaum vorkommen. Es geht nicht um Gefühle, um „Verstehen“, schon gar nicht um Selbstverwirklichung - es geht darum, den Alltag zu bewältigen. Das erfordert Anstrengung genug. Man kann sich nur schwer des Eindrucks erwehren, daß darin ein wesentlich besseres Rezept für funktionierende Ehen zu finden wäre als bei allen Eheberatungen, Psychologen oder sonstigen Ratgebern. Wir werden auf dieses „diätetische“ Prinzip der Alltagsmoral noch zurückkommen.

Wie schon gesagt, dürfte bei der hier beschriebenen Ehemoral die katholische Tradition eine gewisse Rolle spielen. Doch das heißt noch lange nicht, die Betroffenen handeln bewußt nach den Geboten der Kirche. Sie würden in der Regel also schwerlich sagen: Zwar spräche alles für eine Scheidung, aber weil die Kirche das verbietet, leiden wir weiter; das ist eben ein Opfer, das man bringen muß. Die konventionelle Moral ist keineswegs identisch mit der gepredigten. Das hat sich bereits anhand der toleranten Haltung gegenüber Scheidungen gezeigt. Noch deutlicher wird es, wenn man die entscheidende Frage jeglicher Sexualmoral ins Auge faßt: Dürfen zwei mündige, aber unverheiratete

Menschen, sofern beide das wünschen, miteinander ins Bett? Die katholische Kirche sagt kategorisch Nein. Die Alltagsmoral sagt Ja. Sexuelle Beziehungen Jugendlicher werden ab einem gewissen - oft überraschend frühen - Alter als selbstverständlich hingenommen, sogar im Haus seiner oder ihrer Eltern. Das setzt klarerweise eine entsprechende Aufklärung voraus, damit, wie es heißt, „nichts passiert“. Was aber, wenn doch? In Österreich gilt die Fristenlösung, es ist also anzunehmen, daß solche Probleme häufig durch Abtreibung gelöst werden. Auch in dieser Beziehung gibt es - wiederum in eklatantem Gegensatz zur gepredigten Moral - kaum moralische Wertung oder gar Ächtung. Die katholische Morallehre behandelt das Problem der Abtreibung unter dem Titel: Schutz des Lebens; letztlich setzt sie die Abtreibung somit dem Mord gleich. Als Motiv werden Lüsternheit, Bequemlichkeit, also böser Hedonismus unterstellt. Die Alltagsmoral scheint das anders zu sehen: Im Dilemma zwischen dem noch ungeborenen Leben des Kindes und den schweren Folgen für das real existierende Leben der Mutter entscheidet sie sich pragmatisch, d.h. im Einzelfall und keineswegs aus Prinzip, für das letztere. Selbst wenn man mit dieser Entscheidung nicht einverstanden ist, läßt sich schwerlich leugnen, daß sie mit Argumenten begründet und verteidigt werden kann, in diesem Sinne also als ethisch zu gelten hat. Allerdings läßt sich - zumindest in meiner Umgebung - auch die Tendenz feststellen, ledige Kinder bedingungslos zu akzeptieren und im Familienverband großzuziehen. Wie häufig oder wie selten das tatsächlich erfolgt, kann natürlich nur schwer abgeschätzt werden, einige Fälle sind mir aber bekannt. Ohne Zweifel hat hier der allgemeine Wohlstand dazu beigetragen, für ein ehemals bitteres Dilemma eine humane Lösung anzubieten. Ob die Wohlstandsgesellschaft die real praktizierte Sexualmoral verändert oder gar erst ermöglicht hat, läßt sich hingegen nicht so eindeutig entscheiden, wie das häufig erfolgt, und wie es sich auf den ersten Blick wohl auch anbietet. Manches deutet darauf hin, daß die Menschen, besonders die jungen, „es“ immer schon getan haben, auch in der „guten alten Zeit“, und keineswegs nur im Hafen der Ehe. Man durfte bloß nicht darüber reden, nichts zu erkennen geben. Das hat sich in der Ära der Wohlstandsgesellschaft definitiv geändert.

Nun könnte der Eindruck entstehen, es würde hier das idyllische Bild einer harmonischen ländlichen Gemeinschaft gezeichnet. Solche Idyllen erfreuen sich derzeit ja einer gewissen Beliebtheit, besonders bei der städtischen Intelligenz. Die Wirklichkeit ist auch in diesem Falle anders. So führt das ausgeprägte „Wir-Gefühl“ keineswegs zu einer vernünftigen, demokratischen Gemeindepolitik; es dient eher der Verschleierung, hinter welcher die wirklich Mächtigen ungeniert schalten und walten, wie es ihnen paßt bzw. wie sie sich das untereinander ausgehandelt haben (die Macht liegt vorwiegend bei alteingesessenen Sippen). Dementsprechend schaut, um nur ein Symptom zu nennen, das Dorfbild aus, nämlich inhomogen, von bemerkenswerter Häßlichkeit. Was die Moral betrifft, so gibt es selbstverständlich immer wieder Menschen, die sich nicht an die ungeschriebenen Regeln des Zusammenlebens halten. Das kann von der permanenten Ruhestörung mittels aus offenen Fenstern brüllenden Stereoanlagen über Vandalismus bis hin zu Gewalttätigkeiten reichen. Das Auffallende dabei ist, wie hilflos die Gemeinschaft solchen Akten gegenübersteht. Was für Städter am nächsten liegt, nämlich die Polizei zu rufen, ist hier praktisch tabu: *Das tut man nicht*. Ab und zu eskalieren Konflikte daher so lange, bis als ultima ratio Selbstjustiz zum Einsatz kommt. Die gehört zwar zum traditionellen Verhaltensrepertoire, ist aber ungesetzlich und wird streng geahndet. Jene, die sich nicht an die Normen halten, zögern allerdings nicht, auch dieses Tabu zu brechen und mit den sichtbaren Folgen solcher Sanktionen zum Kadi zu laufen, was die paradoxe - und für das

moralische Empfinden schockierende - Folge zeitigt, daß die an sich anständigen Bewohner verurteilt werden und obendrein dem Störenfried Schmerzensgeld zahlen müssen.

In unserem Zusammenhang ist dabei vor allem das starke und für die Mehrheit bindende Tabu von Interesse. Da es selbst bei nachteiligen Folgen noch gilt beziehungsweise erst in äußerster Verzweiflung übertreten wird, verweist es auf einen Zug der Alltagsmoral, der im Folgenden etwas näher untersucht werden soll: ihre Verbindlichkeit.

III

Was auch immer man von der Alltagsmoral halten mag, wie auch immer man sie bewertet, eines dürfte sich auf jeden Fall bereits gezeigt haben: einer ihrer Wesenszüge besteht darin, daß sich innerhalb ihres Wirkungsbereiches eine relativ große Anzahl von Menschen mit relativ großer Verlässlichkeit an ihre Gebote und Verbote hält. Unter dem Wirkungsbereich ist dabei in erster Linie jene Gruppe von Menschen zu verstehen, welche sich diesen Normen verpflichtet fühlt. Die sind natürlich nicht nur in einem einzelnen Dorf zu finden. Gemeinsame Werte sind darüber hinaus auch in größerem Rahmen auszumachen, bis hin zum Nationalstaat. Allerdings scheint es so zu sein, daß der Wertekanon an Umfang und Konkretheit abnimmt, je weiter er verbreitet ist. In diesem Sinne kann sogar davon gesprochen werden, daß es in der „westlichen“ Welt, im „christlichen Abendland“ solche Gemeinsamkeiten in der Alltagsmoral gibt. So wird niemand in dem zuvor beschriebenen Dorf bestreiten, daß seine Verhaltensweisen zugleich „österreichisch“ und folglich auch „europäisch“ seien. Man könnte deshalb auch von einer Alltagskultur sprechen, und tatsächlich dürfte eben dies das Wesen jeglicher Kultur ausmachen: ein System von ungeschriebenen und doch verbindlichen Regeln und Tabus, welche das tagtägliche Zusammenleben der Menschen im Grunde erst erträglich machen. Wenn hier trotzdem der Begriff „Moral“ bevorzugt wird, so liegt das an der Verwaschenheit des Wortes Kultur. Außerdem meint es im üblichen Sprachgebrauch zumeist doch etwas anderes, nämlich ästhetische Gestaltung im weitesten Sinne. In anderer Hinsicht muß der Wirkungsbereich der Alltagsmoral allerdings deutlich eingeschränkt werden: Es gibt - durchaus wichtige - Verhaltensbereiche, für die sie einfach keine Regeln bereithält, wie wir später noch sehen werden.

Innerhalb dieser Grenzen ist die Alltagsmoral jedoch überraschend wirksam. Wenn mit derart großer Wahrscheinlichkeit damit gerechnet werden kann, daß jeder Mensch, der mir normalerweise begegnet, sich an dieselben Normen hält wie ich, daß sein Verhalten also vorhersehbar und berechenbar ist, dann ergibt sich daraus ein hohes Maß an Sicherheit im Alltag. Damit ist keineswegs nur die Sicherheit von Leib, Leben und Eigentum gemeint, also die Sicherheit im kriminalistischen Sinne. Unsicherheit entsteht ohne Zweifel auch dann, wenn der Einzelne nie von vorneherein wissen kann, wie sich sein Gegenüber benehmen wird. Umgekehrt erhöht eine solche Sicherheit ganz offensichtlich die Lebensqualität: Sie macht das Leben leichter, angenehmer, möglicherweise erhöht sie auch das Gefühl, sich unter freundlichen, entgegenkommenden und hilfsbereiten Menschen zu bewegen. Die Lebensqualität stellt wiederum einen primären, sehr hautnah erlebten Wert für die Menschen dar, gerade für die durchschnittlichen, namenlosen. Sie spüren mangels eines finanziellen Polsters Veränderungen in dieser Qualität unmittelbar und sehr real.

Aus solchen Überlegungen heraus muß die Bedeutung der Alltagsmoral wohl als sehr groß eingeschätzt werden, höher jedenfalls, als das gemeinhin geschieht. Immerhin

könnte argumentiert werden, daß in dieser Rolle - der Verbesserung von Lebensqualität - überhaupt die einzige Funktion jeglicher Moral bestehe. Was könnte sie sonst für Funktionen haben? Die einzig denkbare Alternative muß auf religiöse oder mythische Zielsetzungen zurückgreifen. Dann kommt es allerdings darauf an, daß der Einzelne im Sinne solcher Zielsetzungen „gut“ ist, völlig unabhängig davon, welche Auswirkungen sein Verhalten hier und jetzt hätte; dementsprechend spielt dann auch die Gesinnung jedes Einzelnen eine Rolle, was er denkt und fühlt, nicht bloß seine Handlungen. Wer nicht an solche Zielsetzungen glaubt, der wird wohl zugeben müssen: Moral hat eine zwischenmenschliche, im weiteren Sinne also soziale Aufgabe zu erfüllen. Moral ist das, was den Einzelnen vor seinen Mitmenschen und die Mitmenschen vor dem Einzelnen schützt beziehungsweise, positiv formuliert, was der Einzelne von seinen Mitmenschen und diese von ihm mit hoher Wahrscheinlichkeit erwarten dürfen. So banal das klingen mag, so subversiv erweist sich diese Auffassung doch gegenüber vielen gängigen Auffassungen von Moral. Zunächst einmal fiel das, was der Einzelne mit seinem eigenen Leben, mit seinem Körper und seiner Gesundheit anfängt, nicht a priori in den Zuständigkeitsbereich von Moral (es sei denn, er schädigt damit andere: nachweislich und schwer). Schon mit einem solchen Freiraum wollen sich Moralisten in der Regel jedoch nicht abfinden. Zum anderen hinge, so gesehen, moralisches Handeln keineswegs von der Absicht des Einzelnen ab, von seiner Intention oder seiner Gesinnung. Ob jemand bewußt moralisch handelt oder lebt, wäre in Hinblick auf die soziale Funktion der Moral unerheblich. Mehr noch: Selbst wenn eine Handlung aus an sich „niederen“ Motiven wie zum Beispiel Egoismus gesetzt würde, letztlich aber anderen zum Vorteil gereichte, dann wäre sie immer noch „gut“ im Sinne der Alltagsmoral: Es käme ja nur auf die Wirkung an. Solche Fälle dürften indes eher selten auftreten. In der Regel wird es wohl so sein, daß wir im Sinne der Alltagsmoral handeln, ohne das bewußt moralisch zu tun, das heißt, ohne daß wir uns die geringsten Gedanken darüber machen, warum wir so gehandelt haben und welche Werte dem vielleicht zugrunde liegen. Im Verständnis eines Gesinnungsethikers hätten wir so wahrscheinlich nicht „moralisch“ gehandelt, im Sinne der Alltagsmoral sehr wohl.

So unvollkommen die Alltagsmoral demnach in vielerlei Hinsicht sein mag, hat sie doch eine große Stärke: das hohe Maß an Verbindlichkeit ihrer Normen. Hält man sich vor Augen, daß eben diese Verbindlichkeit im Grunde erst den praktischen Wert jeglicher Moral ausmacht, so muß daraus der Schluß gezogen werden: Es gibt eigentlich gar keine andere Moral als eben diese! Zumindest haben wir keine andere, die real praktiziert wird, und nur darauf kommt es letztlich an. Es fällt niemals schwer, sich andere, bessere moralische Normen vorzustellen und sie zu predigen. Daran besteht ja gewiß kein Mangel. So erhaben solche Visionen jedoch sein mögen, die Frage bleibt stets, wie ihnen zur Geltung verholfen werden soll, wie sie also verbindlich zu machen wären. Solange sie das nicht sind, bleiben die Visionen völlig wirkungslos, letztlich reine Hirngespinnste und Phantastereien. Über dieses Problem gehen, wie es scheint, moralische Diskussionen allzu leichtfertig hinweg.

Wenn die Verbindlichkeit hingegen als zentrales Problem der Moral erkannt wird, dann stellt sich die Frage, wie sie erreicht werden kann bzw. wie sie zustande kommt. Auf den ersten Blick könnte es so scheinen, als sei der erste und einfachste Weg, Gebote und Verbote verbindlich zu machen, sie einfach zum Gesetz zu erheben. Schließlich werden Gesetze erlassen, um bestimmte Verhaltensweisen hintanzuhalten, andere hingegen zu gebieten, und zwar sofort. Verstöße werden denn auch bestraft. Die neuerdings an Boden gewinnende liberalistische Denkschule scheint genau diesen Weg im Auge zu haben, wenn

etwa gegen die „Tyrannei des Gemeinsinns“ gekämpft wird: Was zu gelten habe, das sei nichts als das oberste Gebot, die Freiheit - letztere freilich, wie unweigerlich hinzugefügt wird, „in den Grenzen von Gesetzen, die die einzelnen gegeneinander vor Übergriffen schützen.“² Das ist ebenso zutreffend wie abgedroschen. Denn wie soll sichergestellt werden, daß die Gesetze auch eingehalten werden? Ohne „Gemeinsinn“, also ohne Alltagsmoral, könnte sich niemand darauf verlassen, daß die anderen von sich aus jene Gesetze respektieren, welche die jeweils eigene Freiheit garantieren sollen. Um den einschlägigen Gesetzen Wirkung zu verleihen, bedürfte es daher eines riesigen, allzeit präsenten Polizeiapparates samt allem, was dazu gehört: Staatsanwälte, Richter, Justizbeamte. Doch selbst wenn ein Zustand erreicht wäre, in dem auf zwei Staatsbürger ein Polizist kommt, der ihre jeweilige Freiheit schützt - sofern dann überhaupt noch von Freiheit gesprochen werden könnte -, selbst dann also wäre das Problem der real praktizierten Moral keineswegs gelöst, denn das Funktionieren eines solchen Polizei- und Justizapparates hinge seinerseits davon ab, daß die Beamten ihren Dienst unbestechlich und unparteiisch verrichten. Wie wir aus anderen Ländern wissen, muß das keineswegs selbstverständlich sein. Das heißt: Man muß nun entweder eine umfangreiche Kontrollorganisation aufbauen (Polizei zum Quadrat, sozusagen) - oder erst wieder auf das Ethos, die Arbeitsmoral der Polizisten, Staatsanwälte und Richter bauen: das heißt, auf ihre real praktizierte Moral.

Abgesehen davon, gibt es schon jetzt Gesetze, die einfach nicht eingehalten werden, weil sie von der Alltagsmoral nicht getragen werden. Das auffälligste Beispiel stellt wohl die Straßenverkehrsordnung dar. Der moralische Sinn von Geschwindigkeitsbeschränkungen wäre an sich ohne weiteres einzusehen: Sie dienen dem Schutz von Menschen. Trotzdem werden sie von einem beträchtlichen Teil der Verkehrsteilnehmer mit beträchtlicher Häufigkeit nicht eingehalten - dementsprechend hoch ist die Zahl der Toten und Verletzten auf unseren Straßen. In der Alltagsmoral scheint das Verhalten im Straßenverkehr jedoch gar nicht vorzukommen, sie hält keine Normen dafür bereit. Deswegen gilt rücksichtsloses, ja sogar eindeutig gefährliches Autofahren nicht als „unmoralisch“, und wer so etwas tut, selbst in drastischem Maße und regelmäßig, sieht sich keineswegs einer wirkungsvollen Mißbilligung durch die Gesellschaft ausgesetzt - viel weniger jedenfalls, als wenn er zum Beispiel einen Ladendiebstahl beginge. Wie wenig das Verhalten im Straßenverkehr überhaupt mit Moral in Zusammenhang gebracht wird, zeigt sich, wenn man mit jungen Leuten diskutiert. Viele von ihnen verkünden stolz und im Brustton zivildienstlich-moralischer Überzeugung, daß sie niemals, unter keinen Umständen, einen Menschen töten würden, schon gar nicht mit einer Waffe. Macht man sie darauf aufmerksam, daß sie in diesem Falle eigentlich auch nicht autofahren dürften, schon gar nicht - wie das bei Jugendlichen ja vorkommen soll - zu schnell und nach Alkoholgenuß, da in unseren Breiten und in unserer Zeit die Wahrscheinlichkeit, solcherart einen Menschen zu töten, viel größer ist als mittels einer Waffe, dann stößt man auf blankes Unverständnis: Das sei doch ganz etwas anderes! „Wo nicht im Herzen wohnt die Pflicht, da helfen auch Gesetze nicht“, mahnt ein altes Sprichwort. Das mag vielen nicht passen, und sie mögen auf so altmodische Wörter wie „Pflicht“ und „Herz“ reagieren wie der Stier auf das rote Tuch - trotzdem kommen wir um die Erkenntnis nicht herum, auch wenn sie vielleicht schmerzlich erscheint: die Alltagsmoral - und damit der „Gemeinsinn“ - ist eine Voraus-

² Richard Herzinger. Die Tyrannei des Gemeinsinns: Ein Bekenntnis zur egoistischen Gesellschaft (Berlin: Rowohlt 1997), S. 15.

setzung dafür, daß Gesetze eingehalten werden, was wiederum eine Voraussetzung für jegliche Freiheit ist. Zwar kann es so etwas wie eine „Tyrannei des Gemeinsinns“ durchaus geben (auch davon wird noch die Rede sein), doch gilt umgekehrt ebenso: ohne Gemeinsinn keine Freiheit.

Wie kommt nun aber die „Pflicht“, also jenes *Das tut man nicht* der real praktizierten Moral in die „Herzen“? Die gängige Antwort dürfte lauten: mittels Predigt, in welcher Form auch immer. Sie kann von der Kanzel herunter erfolgen, oder in der Schule, in der Erziehung im weitesten Sinne, oder in einschlägigen Fernsehsendungen. Dahinter scheint die Vorstellung zu stecken, daß es Normen in einem „objektiven“ Sinn gibt, das heißt, daß sie quasi vorgegeben seien und den Menschen mitgeteilt, ja mehr noch: regelrecht eingebleut werden müßten. Mit „objektiv“ ist hier gemeint: die Normen gehen dieser Vorstellung zufolge auf so etwas wie eine höhere Autorität zurück. Der Prediger legitimiert sich durch diese Autorität, er spricht in ihrem Namen; aus irgendeinem Grunde hat er besser als der Rest seiner Mitmenschen verstanden, welcher Art und wie wichtig besagte Normen sind, er steht auf vertrautem Fuße mit seiner Autorität, ist gleichsam von ihr gesandt: ein Prophet. In erster Linie denkt man unwillkürlich an die religiös begründete Moral: ihre Autorität ist Gott selbst, ihre Gebote sind „göttlich“, der Prediger verkündet Gottes Wort. Tatsächlich scheint die Auffassung weit verbreitet zu sein, wonach dieser Ansatz - die göttliche Legitimation von Moral - der einzig mögliche sei; „ohne Religion keine Moral“, bekommt man immer wieder zu hören. Allerdings gibt es sehr wohl auch andere Legitimationen: zum Beispiel die einer „natürlichen“, in modernerer Terminologie einer „evolutionären“ Moral. In diesem Falle stellt die Natur mit ihren Gesetzen die moralische Autorität dar, die Aufgabe des Predigers besteht darin, diese Gesetze zu entdecken und zu verkünden. Außerdem können Normen aufgrund rationaler Analyse und Schlußfolgerung zustande kommen. Dann beruft sich der Prediger auf die Autorität der Vernunft. Letztere nahmen und nehmen ideologisch motivierte Moralvorstellungen für sich in Anspruch, bis herauf zum Feminismus oder Pazifismus.³

Die Attraktion der „gepredigten Moral“ liegt ohne Zweifel darin, daß hier gefordert werden kann, was *sein sollte*. Wie sich bereits gezeigt hat, ist die real praktizierte Moral alles andere als perfekt. Es gibt Bereiche, die von ihr nicht abgedeckt werden, und sie vermag auch nicht auf Veränderungen in der Gesellschaft zu reagieren, zumindest nicht kurz- und mittelfristig. So gesehen, scheint die gepredigte Moral tatsächlich die einzige Möglichkeit zu bieten, das Verhalten der Menschen zu verändern, zu verbessern. Bei näherer Betrachtung zeigt sich jedoch, daß die Sache nicht ganz so einfach sein dürfte. So kann, wie wir aus der bitteren Erfahrung des 20. Jahrhunderts gelernt haben, eine rational konstruierte Moral, wenn sie konsequent zu Ende gedacht wird, zum genauen Gegenteil führen: zu gigantischen Verbrechen. Das war im Nationalsozialismus ebenso der Fall wie im Kommunismus. Im Nationalsozialismus wurden die Schergen dazu aufgerufen, im Namen übergeordneter Normen und Notwendigkeiten ihre menschlichen Regungen gegenüber den Opfern der Massenvernichtung zu unterdrücken. Ähnlich im Kommunismus - dank der Ideologie war es, wie Alexander Solschenizyn einmal sagte, dem 20. Jahrhundert

³ Siehe dazu auch die „drei Wege in der Moralphilosophie“ bei: Michael Walzer. Kritik und Gemeinsinn (Berlin: Rotbuch Verlag 1990), S. 11-42. Walzer spricht vom „Pfad der Entdeckung“ (religiöse und natürliche Moral), vom „Pfad der Erfindung“ und vom „Pfad der Interpretation“. Letzterer versucht, die real praktizierte Moral anhand ihrer eigenen Werte zu verändern, nach Walzer allerdings ebenfalls mittels Predigt.

beschrieben, die „millionenfache Untat“ zu erleiden: „Um Böses zu tun, muß der Mensch es zuallererst als Gutes begreifen oder als bewußte gesetzmäßige Tat.“⁴

Allerdings entpuppt sich die Bilanz der christlichen Moral bei näherem Hinsehen auch nicht als so eindeutig positiv, wie das von ihren Apologeten immer behauptet wird. Ihrer Ansicht nach ist die Alltagsmoral, welche in unseren Breiten herrscht, ja selbst dann „christlich“, wenn sie von der offiziellen Lehre abweicht, da sie zumindest auf dem Nährboden der christlichen Moral gewachsen sei. Wenn demnach die real praktizierten Moral gelobt werde, so gehe sie letztlich doch auf das Konto der Religion, die dank Jahrhunderte langer Predigten und Erziehungsarbeit das „christliche Abendland“ auf diesen zivilisatorischen Stand gebracht habe. Dieser Zusammenhang nährt wohl - weit stärker als grundsätzliche Überlegungen - die weit verbreitete Auffassung, wonach es ohne Religion überhaupt keine Moral gebe. Doch würde diese Anschauungsweise voraussetzen, daß sich das Verhalten der christlichen Welt im Laufe der Jahrhunderte drastisch von dem der nichtchristlichen abgehoben habe, und zwar im moralisch positiven Sinne. Davon kann jedoch ganz gewiß keine Rede sein. Im Namen der christlichen Lehre wurde ebenfalls gemordet und gefoltert; angesichts der Häufigkeit und Regelmäßigkeit dieser Vorgangsweise von vereinzelt menschlichen Verirrungen zu reden, wie das besagte Apologeten immer tun, stellt eine Ungeheuerlichkeit dar, eine Beleidigung unserer Denkfähigkeit. Die Geschichte des Christentums zeichnet sich nicht nur durch Nächstenliebe und Barmherzigkeit aus, sondern zumindest ebenso durch - zum Teil massenhaftes - Verbrechen, durch Unterdrückung der Machtlosen und Unterstützung der Machthabenden. Anders ausgedrückt: auch die christliche Theologie stellte eine Ideologie bereit, durch welche Menschen das Böse als das „eigentlich“ Gute begreifen konnten. So gesehen, fragt sich tatsächlich, ob die heute praktizierte Alltagsmoral durch den christlichen Einfluß zustande gekommen sei, und nicht vielmehr trotz dieses Einflusses.

Hand in Hand mit der politisch disziplinierenden Wirkung der christlichen Moral - „Du sollst gegen die Obrigkeit nicht aufbegehren!“ - ging freilich noch eine weitere, die ebenfalls gerne übersehen wird. Wie sich gezeigt hat, geht das real praktizierte Verhalten der Menschen auf dem Gebiet der Sexualmoral andere Wege, als dies von der kirchlichen Doktrin verlangt würde. Umgekehrt erstaunt es immer wieder, wie besessen besonders die katholische Kirche auf dieser Sexualmoral herumreitet - so sehr, daß noch heute Kindern eingeredet wird, es sei eine Sünde, sich daheim im Badezimmer, also im Familienkreise, nackt zu zeigen. Wozu dieser Unsinn? Nun, zum einen geht es natürlich darum, den Menschen ein schlechtes Gewissen einzureden, denn nur so können sie als Klientel der jeweiligen Religionsgemeinschaft gewonnen bzw. erhalten werden. Zum anderen weisen die Jahrhunderte langen, nie nachlassenden Bemühungen auf diesem Gebiet darauf hin, daß sie stets vergeblich waren, daß sich die Menschen also nie strikt an solch rigide Sexualgebote gehalten haben. Wahrscheinlich konnten sie es gar nicht. Es erscheint wirklich nicht weit hergeholt, wenn man sagt, daß die katholische Moral zumindest in diesem Punkt Unmögliches verlangt. Das wiederum bedeutet, daß die Menschen notwendigerweise sündigen, wodurch sie erst recht und noch fester als angebliche Sünder im Bann der Religionen landen - das schlechte Gewissen als perfekte Geschäftsgrundlage. Schon aus diesem Grunde muß ganz eindeutig festgehalten werden: Eine Moral, die Unmögliches verlangt, ist eine schlechte Moral!

⁴ Alexander Solschenizyn. Der Archipel GULAG. Band 1 (Bern: Scherz 1974), S. 161.

Die Besessenheit der kirchlichen Moral mit dem Sex widerlegt schließlich auch das Argument, die gepredigte Moral sei, im Unterschied zur real praktizierten, viel eher dazu in der Lage, auf die Herausforderungen der jeweiligen Zeit zu reagieren, insbesondere auf veränderte Herausforderungen, sie sei in diesem Sinne also „vernünftiger“. Im Zusammenhang mit der Moral im Straßenverkehr wurde bereits auf ein diesbezügliches Manko der Alltagsmoral verwiesen. Interessanterweise gibt es jedoch kaum Anzeichen dafür, daß die gepredigte Moral diese Lücke zu füllen versuchte. Vielmehr scheint für sie das Autofahren genauso wenig in die moralische Sphäre zu gehören wie für die Alltagsmoral, weswegen von kirchlicher Seite zwar auf allen möglichen Themen herumgeritten wird, während eine klares Gebot an die Gläubigen, gefälligst vorsichtig und rücksichtsvoll zu fahren und Leben zu schonen, bisher kaum je ausgesprochen wurde, ganz zu schweigen von der Aufforderung, andernfalls solche „Sünden“ zu beichten. Noch drastischer tritt diese teilweise Blindheit bei einem anderen, für viele Menschen nicht minder existentiellen Problem zutage: Wann hat man jemals von einem Pfarrer gehört, der es gewagt hätte, bei Unternehmern oder Managern seiner Gemeinde Moral in dem Sinne einzufordern, daß sie ältere, langgediente und loyale Arbeitnehmer nicht aufgrund beinhardter Rentabilitätsrechnung entlassen sollen? Und das, obwohl (a) solche Fälle selbst in dem zuvor beschriebenen kleinen Ort vorkommen, also gleichsam vor aller Augen geschehen, und (b) diese Unternehmer dann bei der nächsten Prozession mit gefalteten Händen und frommem Augenaufschlag in den vordersten Reihen mitmarschieren. Auch „hire and fire“ gehört - abgesehen vielleicht von ein paar vagen theologischen Phrasen - nicht zum Universum der religiös motivierten Moral; ein Umstand, der den „Otto Normalverbraucher“ zu Recht verbittert.

Selbst wenn die gepredigte Moral jedoch durchaus vernünftige Forderungen stellt, so wie die christlichen Religionsgemeinschaften in Bezug auf unseren Umgang mit den Armen in der sogenannten Dritten Welt, selbst dann haben sie noch mit einem schier unlöslichen Problem zu kämpfen: Soviel auch gepredigt werden mag, das konkrete Verhalten der Menschen ändert sich, wenn überhaupt, nur sehr zögerlich, vor allem aber horchen aus Sicht der Prediger viel zu wenig Menschen zu, und selbst von denen sind nicht alle bereit, den solcherart gestellten Anforderungen im erwünschten Ausmaß nachzukommen. Wie schon gezeigt, trifft das sogar für Forderungen zu, die seit Jahrhunderten unablässig erhoben werden; man denke bloß an die uralte Diskrepanz zwischen kirchlicher und real praktizierten Sexualmoral. Nicht einmal die Legitimation gepredigter Normen durch Gott, nicht einmal die Auszeichnung als „göttliches Gebot“, ja nicht einmal die Drohung mit der Höllenpein hat daran viel ändern können. Der Prediger steht daher vor jenem Problem, welches wir früher als entscheidend für jede Moral identifiziert haben: Er muß sich fragen, wie das, was er da verkündigt, in den „Herzen“ der Menschen verankert werden, wie aus der gepredigten Moral real praktizierte werden kann. Es handelt sich, wie schon gesagt, um das Problem der Verbindlichkeit. Damit kämpfen letztlich alle Prediger, nicht nur solche im Namen Gottes. Deutlich wird das etwa anhand der neuerdings gepredigten Moral im Namen der politischen Korrektheit.

Wenn selbst die Legitimation durch Gott nicht ausreicht, um das real praktizierte Verhalten der Masse der Menschen mit ausreichender Verlässlichkeit zu verändern, so fragt sich, wie der Prediger sonst ans Ziel kommen kann. Wie es scheint, stehen ihm bzw. ihr dazu letztlich nur zwei Wege offen: Manipulation oder Zwang.⁵ Letzterer führt zunächst zur Erlassung von Gesetzen; sehr häufig werden sie als „erzieherisch“ bezeichnet. Ein

⁵ Walzer a.a.O. S. 77.

Beispiel aus der Gegenwart wäre der Versuch, den Menschen mittels staatlicher Verbote das Rauchen abzugewöhnen. Da die „Pflicht“, solche Gesetze zu befolgen, aber keineswegs „im Herzen wohnt“, werden sie weitgehend mißachtet. Moralischer Zwang muß daher weitergehen. In letzter Konsequenz endet er beim Gesinnungsterror, wie wir ihn aus der Geschichte nur allzu gut kennen. Glücklicherweise sind Prediger nicht immer in der Lage, den staatlichen Machtapparat vor ihren Karren zu spannen. Näher liegt daher der andere Weg: die Manipulation. Der Prediger versucht, kraft seines Wortes die Menschen in einen Zustand zu versetzen, in dem sie ihm zuhören und seine Botschaft beherzigen. Dazu braucht es jedoch entweder langfristiger, subtiler Strategien - oder sehr feuriger Predigten. Wie es scheint, zielt beides auf die Erzeugung von Hysterie ab. Auch solches kann man zur Zeit beobachten: Die Debatte um den Kindesmißbrauch trägt stellenweise eindeutig hysterische Züge an sich, insbesondere dann, wenn unterstellt wird, daß dieser Mißbrauch praktisch allgegenwärtig sei, und daß selbst Menschen, die vorgeben, nie darunter gelitten zu haben, in Wirklichkeit doch Opfer geworden seien, was mittels Exorzismus durch Psychiater und Hypnose ans Tageslicht zu bringen wäre. Die Parallele zum Hexenwahn früherer Zeiten ist unübersehbar.⁶ Im Stadium der Hysterie können Menschen dazu gebracht werden, ihren Nächsten zu denunzieren; sie können dazu gebracht werden, sich massenweise selbst zu geißeln, sich irgendeinem Orden anzuschließen - oder gar auf Kreuzzug zu gehen. Der Prediger hat, zumindest vorübergehend, erreicht, was er wollte. Glücklicherweise halten solche Hysterien in der Regel nicht allzu lange an, das real praktizierte Verhalten der Menschen hat sich auf Dauer erst wieder nicht geändert; nur die Opfer von Hysterie und Zwang bleiben übrig. Darin liegt ohne Zweifel die größte und nachhaltigste Schwäche der gepredigten Moral.

IV

Wie kommt die Verbindlichkeit der Alltagsmoral nun aber wirklich zustande? Wie es scheint, gibt es dazu einen einzigen dauerhaft wirksamen Weg, und das ist die Tradition. Die mehrheitlich real praktizierten Verhaltensweisen werden, ganz ähnlich wie alltagsphilosophische Anschauungen, von der Umwelt übernommen. Man könnte diesen Vorgang vielleicht mit einer Art Osmose vergleichen. Was diese Umwelt ausmacht, welche Einflüsse entscheidend sind, darüber läßt sich trefflich streiten - man denke bloß an die endlose Debatte, wieviel Einfluß das Fernsehen auf Jugendliche ausübt oder auch nicht, und wenn ja, welcher Art er sei. Entscheidend dürfte in jedem Fall sein, daß der osmotische Vorgang schwerlich bewußt und absichtlich herbeigeführt werden kann. Anders ausgedrückt: Reden alleine hilft bei der Weitergabe alltagsmoralischer Normen und Wertvorstellungen überhaupt nichts. Ebenso wenig nützen erzieherische Maßnahmen im engeren Sinne. Auch das hat die Erfahrung immer wieder gezeigt, etwa dann, wenn von - vorgeblich - wohlmeinenden Politikern Gesetze erlassen werden, die hauptsächlich der Erziehung dienen sollen. Das Beispiel gesetzlicher Rauchverbote in öffentlichen Gebäuden

⁶ Zur Hysterie um den Kindesmißbrauch siehe vor allem: Katharina Rutschky. *Erregte Aufklärung* (Hamburg: Klein Verlag 1992). Die Reaktion auf ihre Thesen, besonders von Seiten strammer Feministinnen, bestätigt den Hysterie-Verdacht eindrucksvoll. - Zur Parallele zum Hexenwahn vgl. das einschlägige Kapitel bei: Marvin Harris. *Fauler Zauber* (München: Klett-Cotta/dtv 1997), S. 209ff. Dort werden außerdem überraschende Parallelen zum Spionage- und Konterrevolutions-Wahn der kommunistischen Diktaturen sichtbar.

und Schulen wurde ja bereits erwähnt. Nicht nur werden solche Verbote kaum eingehalten, es besteht überdies wenig Bereitschaft, sie durchzusetzen. Ihr einziger Sinn, so scheint es, besteht darin, besagten Politikern das Gefühl zu vermitteln, etwas „Gutes“ getan zu haben.

Im Übrigen könnte die Erkenntnis vom osmotischen Vorgang wahrscheinlich auch jene endlose Erziehungsdebatte entspannen, unter welcher so viele Menschen in unserer Gesellschaft permanent leiden. „Erziehung“ im Sinne bewußter, zielorientierter Beeinflussung und Veränderung des Verhaltens junger Menschen dürfte nämlich, nüchtern betrachtet, überhaupt nichts erreichen. Vielmehr scheinen wir unsere Moralvorstellungen zu formen: (a) unter dem Einfluß konkreter Vorbilder, (b) aus Erfahrungen, und zwar vorzüglich den schmerzlichen, sowie (c) unter dem Einfluß allgemeiner gesellschaftlicher Leitbilder; wobei letztere wiederum unausgesprochen oder versteckt, quasi als „Subtext“, transportiert werden, sie müssen sich also keineswegs mit dem decken, was *expressis verbis* als gesellschaftliches Leitbild hingestellt bzw. als solches von den Menschen angesehen wird. Ein Beispiel dafür wäre etwa die sublimale und doch allgegenwärtige Werbung für das Ideal Erfolg, und zwar Erfolg um praktisch jeden Preis, welche im Laufe der Zeit wirksamer gewesen sein dürfte als die vordergründig vertretenen Leitbilder von sozialer Einstellung, von Rücksicht, Genügsamkeit oder Bescheidenheit. Was die persönlichen Vorbilder betrifft, so werden hier natürlich die Eltern eine entscheidende Rolle spielen. Wer darüber hinaus junge Menschen beeinflußt und beeindruckt, ist eine Frage des Zufalls; wir suchen uns unsere Vorbilder selbst aus - glücklicherweise. Aus all dem folgt zunächst, daß Erziehung niemals auf verbaler Ebene erfolgt; und dasselbe gilt für die Tradierung von Alltagsmoral schlechthin. Selbst wenn im Rahmen der Erziehung ein Satz, ein Gebot oder ein Verbot formuliert wird, kommt es weniger darauf an, *was* da gesagt wird, als vielmehr *wie*: denn davon hängt die Glaubwürdigkeit ab. In erster Linie scheinen jedoch unausgesprochene, gar nicht weiter erklärte Haltungen, Reaktionen und Handlungsweisen den Ausschlag zu geben. In diesem Zusammenhang darf niemals die Fähigkeit der Menschen, nicht nur der jungen, unterschätzt werden, zu durchschauen (zumindest auf der Ebene der individuellen, konkreten Haltung). Nicht umsonst wirken gerade besonders „engagierte“ Pädagogen in neun von zehn Fällen wie ein aufgeblasener Popanz. Allerdings werden sich gerade Erziehungswissenschaftler schwerlich mit der hier vertretenen Sichtweise abfinden können - dann müßten sie sich nämlich eingestehen, überflüssig zu sein. Das sind sie zwar wirklich, doch stellen Pädagogik und Psychologie inzwischen blühende Geschäftszweige dar, und so werden wir auch weiterhin mit einschlägigen Ratschlägen eingedeckt werden, obwohl ihr Unsinn mit jeder neuen Theorie, jeder neuen Kehrtwendung nur noch deutlicher zutage tritt.

Auf der anderen Seite bedingt die hier geschilderte Form der Weitergabe, daß die Alltagsmoral zutiefst konservativ ist. Das dürfte ein weiterer Grund sein, warum sie besonders in den letzten zwei, drei Jahrzehnten einen derart schlechten Ruf bekommen hat. Die konservative Natur ergibt sich nicht nur aus dem Umstand, daß da eben Tradition am Werke ist, obwohl das alleine schon zutiefst frustrierend wirken muß auf Leute, die von sich glauben, die Welt verändern zu müssen und zu können, noch dazu mittels Erziehung. In einem tieferen Sinne steht hier das gängige Menschenbild schlechthin auf dem Prüfstand: das Bild vom völlig frei und rational sein Leben wählenden und bestimmenden Menschen. Nur nebenbei sei angemerkt, daß auch dieses Bild in der revitalisierten liberalistischen Doktrin eine Rolle spielt. Die „Herausforderungen“ der freien Marktwirtschaft, liest man da zum Beispiel, sollen „ungeahnte Möglichkeiten für ein selbständigeres, ab-

wechsungsreicherer und damit befriedigenderes Leben“ eröffnen.⁷ Wenn das nicht ernst gemeint wäre, so könnte man darüber als billigen Witz lachen. Zunächst die „Herausforderungen“ - im Klartext: Verlust des Arbeitsplatzes, mehrere Teilzeitjobs nebeneinander, um den Lebensunterhalt zu verdienen, erzwungener Ortswechsel (die vielgepriesene Mobilität); und dann: ein selbständiges Leben - im Industriekapitalismus? Hätten wirklich alle Menschen die reelle Chance, „selbständig“ zu sein, dann gäbe es gar keinen Industriekapitalismus, sondern eine vor-industrielle Gesellschaft von „selbständigen“ Bauern, Händlern und Handwerkern. Nur: woher kämen dann all die billigen Computer, mittels derer die neue Selbständigkeit angeblich doch ermöglicht werden soll? Tatsächlich beruht der Industriekapitalismus seinem Wesen nach darauf, daß nur eine kleine Minderheit „selbständig“ ist, als ökonomisch handelndes Subjekt auftreten kann, die Masse der Menschen hingegen Lohnempfänger bleibt, abhängig vom Gang der Wirtschaft und somit von Entscheidungen, die weiß Gott wo und von wem, ganz gewiß aber nicht von ihnen selbst getroffen werden. Wenn man den Opfern dieser Entscheidungen einredet, sie hätten eben dadurch, d.h. indem sie Opfer geworden sind, ihre große Chance, und sie sollten gefälligst dankbar sein für ihr solcherart „abwechslungsreicherer“ Leben, dann bedenkt man Schmerz noch mit Spott („to add insult to injury“, wie es im Englischen heißt).

Das zeigt indes bloß, wie wenig das Bild vom völlig frei und rational entscheidenden Menschen in der Praxis von jeher zutrifft. Das Problem selbst dürfte freilich noch tiefer liegen. Die Vorstellung von der rationalen Wahl setzt voraus, daß wir irgendwann, mindestens einmal, völlig frei wären, und zwar nicht nur in Entscheidungen bezüglich unseres Lebens - Beruf, Partner, Wohnort etc. -, sondern auch bezüglich unserer Haltungen, Meinungen, Glaubenssätze und Verhaltensweisen. Das erscheint jedoch schlechterdings unmöglich. Nicht nur wird jeder von uns in seinen Haltungen durch Traditionen geprägt; aus der Sicht der Alltagsmoral ist eine solche Prägung darüber hinaus ebenso notwendig wie wünschenswert, da es anders ja keine Verbindlichkeit gäbe. Im Übrigen dürfte das Bild vom absolut frei und rational wählenden Menschen noch aus einem anderen Grund kaum zutreffen: denn wie oft könnte eine solche Wahl, selbst wenn es sie gäbe, wohl erfolgen? Jede Entscheidung, einmal getroffen, schließt unzählige weitere Möglichkeiten aus - es erfolgt eine Festlegung. Auf dieses Problem wurde bereits einmal hingewiesen. Es soll lediglich daran erinnert werden, daß es für viele Menschen durchaus konkret und schmerzlich erlebt wird, gerade in Folge der Wohlstandsgesellschaft, die so viele Möglichkeiten eröffnete - sei es real, zum Beispiel durch den allgemeinen Zugang zu Bildung, sei es wegen der Illusionen, welche uns die Medien vorgaukeln. Um all diese Möglichkeiten auch nur zu erwägen, geschweige denn auszuprobieren, reicht die Zeit des menschlichen Lebens beim besten Willen nicht aus. Darauf hat der deutsche Philosoph Odo Marquard mit Nachdruck aufmerksam gemacht. Die Menschen, so sagt er einmal, „haben einfach nicht genug Zeit, das, was sie - zufälligerweise - schon sind, absolut zu wählen oder abzuwählen und statt seiner etwas anderes und Neues zu wählen oder gar absolut zu wählen: der Tod ist stets schneller als ihre absolute Wahl.“ (Unter absoluter Wahl versteht er, grob gesprochen, die durch und durch rationale Wahl, bar jeden Zufalls.)⁸ So gesehen, müssen wir uns nicht nur - endlich! - mit der durch Herkunft und Tradition bestimmten Zufälligkeit unseres Lebens abfinden; das dürfte sogar vernünftiger

⁷ Richard Herzinger a.a.O. S. 43.

⁸ Odo Marquard. Apologie des Zufälligen. In: Apologie des Zufälligen: Philosophische Studien (Stuttgart: Reclam Universal-Bibliothek Nr. 8351 [2], 1986), S. 121.

und kraftsparender sein als der Glaube an die permanente, angeblich rationale Wahl. Umgekehrt bietet diese Zufälligkeit unseres Seins erhebliche Vorteile. Sie bildet ein Fundament, auf dem wir uns bewegen können, ein Gerüst, das uns Halt und Orientierung bietet. Selbst wenn uns Herkunft, Tradition, insgesamt also das Bestehende nicht passen, es dürfte in den allermeisten Fällen doch immer noch besser sein als gar nichts, und eben das, nämlich das Nichts, bleibt, realistisch betrachtet, in 99,9 Prozent der Fälle die einzige Alternative. Umgekehrt bewegen wir uns umso sicherer, je fester dieses Fundament ist, und je mehr Sicherheit uns ein stabiles Gerüst verleiht. Das würde wiederum bedeuten: Die Menschen wären moralisch umso gefestigter, je stärker sie ihrer Tradition verbunden sind. Die Beobachtung kann das durchaus bestätigen - man denke bloß an die vielen, vielen Millionen von Menschen, die völlig konventionell und ungeachtet aller „fortschrittlichen“ Sirenenklänge nach wie vor das tun, was stets zu tun war und zu tun ist: arbeiten, Geld verdienen, Familien gründen, Kinder großziehen. Wie könnten sie sich ohne das starke Gerüst der Alltagsmoral solch schweren Aufgaben unterziehen, noch dazu lebenslang? Will man, zusammen mit snobistischen Eliten, wirklich glauben, das fiele ihnen, als der „dumpfen Masse“, immer leicht? Ist es nicht vielmehr so, daß diese Eliten in ihrem Snobismus das Wesentliche gar nicht mehr sehen wollen - daß sie ihren Blick also auf das Spektakuläre richten, die großen Ereignisse und großen Persönlichkeiten, um welche die Welt sich dreht, während es doch nur der bescheidenen, alltäglichen Pflichterfüllung unzähliger anonymer, namen- und gesichtsloser Menschen zu danken ist, daß diese Welt, trotz des Wirkens all der „Großen“ durch die Jahrhunderte herauf, überhaupt noch steht?

Auch in diesem Zusammenhang gälte es also, das Lob der Bescheidenheit zu singen, wenigstens ab und zu; im Bereich der Alltagsmoral hieße das zugleich: das Lob der Tradition, des Konventionellen - so schwer das in Anbetracht unseres Macher- und Fortschrittswahns fallen mag. Bescheidenheit erscheint für die Alltagsmoral allerdings noch in anderer Hinsicht von Bedeutung. Ihrer Natur nach ist sie ja auf das Konkrete und Naheliegende gerichtet. Ihr Gerüst, so könnte man sagen, hilft dabei, gleichsam mit gesenktem Kopf durch den Alltag zu gehen, ohne viel nach rechts oder links zu schauen, und ohne allzu viel nachzudenken. Was in der öffentlichen Diskussion - in Talk-Shows zum Beispiel - auch immer über andere, angeblich vernünftigeren, auf jeden Fall aber verlockende Verhaltensweisen gesagt werden mag, eine Vielzahl an Menschen scheint es selbst heute noch vorzuziehen, beinahe schon stur am Überkommenen festzuhalten. Große Fragen bleiben da verständlicherweise ausgeklammert; doch kann wieder argumentiert werden, daß erst diese konsequente Beschränkung die Gesellschaft als Ganzes funktionieren läßt und zusammenhält. Auch darauf hat Odo Marquard hingewiesen. Er empfiehlt ganz allgemein eine „Diätetik der Sinnerwartung“, also Sparsamkeit im Umgang mit großen Fragen, Wörtern, Konzepten. Sinn, so wiederholt er immer wieder, ist der Unsinn, den man bleiben läßt. Dasselbe Prinzip ließe sich ohne weiteres auf andere hehre Ziele übertragen: Glück zum Beispiel ist in der konkreten, millionenfach erfahrenen Wirklichkeit des Alltags eben jenes Unglück, das einem erspart bleibt; Weisheit entsteht aus all jenen Dummheiten, die man sein läßt, oder die man hinter sich gebracht hat; und wie oft ist das Gute wirklich bloß das Schlimme, das man unterläßt. Muß man wirklich mehr verlangen, wie das Moralisten ständig tun? Die Antwort, welche hier - vorläufig, bis zum Bekanntwerden stichhaltiger Gegenargumente - gegeben werden soll, lautet eindeutig: Nein.

Die Diätetik, also die Beschränkung auf das Kleine, das Nächstliegende, führt zu ebenso kleinen und konkreten Lösungen. Das mag unter gewissen Umständen als Mangel empfunden werden - davon wird im Folgenden die Rede sein. Andererseits geht es bei der

Alltagsmoral in der Regel um nichts anderes als um konkrete Probleme und konkrete Lösungen. Alles andere mag zwar gescheit und ungeheuer „bedeutend“ sein, ansonsten erscheint es aber nutzlos. „Die Menschen“, merkt Marquard an, „verzweifeln nicht, solange sie immer gerade noch etwas zu erledigen haben: die Milch am Überkochen zu hindern, den Zug in den naheliegenden Bahnhof zu fahren, das Baby zu füttern, zu Ende zu operieren, das termindringliche Förderungsgutachten zu schreiben, dem Ortsfremden Auskunft zu geben und so fort...“⁹ Warum aber haben sie immer gerade noch etwas zu erledigen? Nun, genau das ist die Wirkung der Alltagsmoral, eine ihrer stärksten Normen. Derlei Dinge zu unterlassen, seine alltäglichen Pflichten zu vernachlässigen, seine Allernächsten im Stich zu lassen, womöglich noch, um „Sinn“ oder „Glück“ zu finden? *Das tut man nicht!* (Außer man ist „alternativ“, esoterisch oder sonstwie modisch „in“). „Man lebt“, erinnert uns Odo Marquard in diesem Zusammenhang, „um anderen das Leben nicht zu erschweren“:

Das ist, scheint mir, die Lehre, die Guillaumet uns gibt, der - mit seinem Flugzeug abgestürzt in schnee-eisiger Wildnis, in praktisch aussichtsloser Entfernung zu menschlichen Behausungen - nicht aufgibt, sondern sich auf den Weg macht, um einen Platz zu erreichen, wo seine Leiche schnell gefunden werden kann, was nötig ist, damit seine Frau die Lebensversicherung ohne die lange Vermissenwartezeit erhält...¹⁰

Aufgrund dieser Anstrengungen wird er dann - zufällig - doch noch gerettet. Wegen einer Lebensversicherung! So stark kann also die Verbindlichkeit der konventionellen Alltagsmoral wirken. Abgesehen davon, könnte sich die Episode trefflich dazu eignen, dem dümmlichen Vorwurf vom „schäbigen Materialismus“ zu begegnen.

V

Gerade in der Beschränkung der Alltagsmoral auf das Naheliegende und Konkrete könnte indes ihr größtes Defizit begründet sein: Zumindest wird dieser Vorwurf häufig erhoben, besonders in Deutschland und in Österreich, noch dazu mit unverminderter Vehemenz bis heute. Ganz egal, was über die real praktizierte Moral der Bevölkerung gesagt werden mag - so wird da argumentiert -, eines steht doch fest: Diese Moral war nicht in der Lage, die Greuel des Nationalsozialismus zu verhindern. Im Gegenteil: die riesige Vernichtungsmaschinerie im Dritten Reich konnte überhaupt erst aufgrund der „Moral“ der kleinen Leute funktionieren! Sie - ihr Gehorsam, ihre Pflichtauffassung - machten es erst möglich, daß Juden und andere verfolgte Gruppen zu Millionen registriert, gebrandmarkt, zusammengetrieben, in Züge verladen, in Konzentrationslager transportiert und dort vernichtet wurden. Zahllose einfache, biedere Menschen arbeiteten willig mit bei massenweiser Zwangsverschleppung, bei Bespitzelung, Denunziation, beim gesamten nationalsozialistischen Terror. Mehr noch: nicht selten gingen einfache Menschen dabei weit über das hinaus, was reine Pflichterfüllung gewesen wäre, oder was man ihrer Ignoranz hätte zuschreiben können. Als es gegen Ende des Krieges KZ-Häftlingen in Ober-

⁹ Odo Marquard. Zur Diätetik der Sinnerwartung. In: Apologie des Zufälligen (Stuttgart: Reclam Universal-Bibliothek 8351 [2], 1986), S. 49.

¹⁰ A.a.O. S. 49. Das Schicksal Guillaumets wird von Antoine de Saint-Exupéry in *Wind, Sand und Sterne* geschildert.

österreich gelang, aus einem Lager auszubrechen, wurden sie von der ansässigen Bevölkerung gnadenlos gejagt - ein Ereignis, das unter der Bezeichnung „Mühlviertler Hasenjagd“ in die Geschichte eingegangen ist. Die ansässige Bevölkerung: die lebte in genau solchen ländlichen Gemeinschaften wie jene, welche hier früher beschrieben wurde, und ihre traditionelle Moral machte sie ganz offensichtlich keineswegs nur zu Mitläufern, sondern zu „willigen Vollstreckern“, wie das jüngst genannt wurde.¹¹ Kann man da überhaupt noch von „Moral“ sprechen? Wenn es so etwas wie eine Alltagsmoral gibt, dann hat sie damit doch nachdrücklich ihre Unzulänglichkeit bewiesen, sie wäre folglich eindeutig „schlecht“. Liegt nicht der Verdacht nahe, daß die nationalsozialistische Ideologie selbst, die wahnwitzigen und zynischen Ideen der Nazis aus dieser Alltagsmoral heraus wuchsen? Wäre dann der eigentliche Grund für die Nazi-Diktatur nicht eben in jenem Gebräu von tradierten Anschauungen, Verhaltensweisen und Vorurteilen zu suchen, von denen hier die Rede war? Es sind solche Überlegungen, die zu dem Vorwurf führen, die „dumpfe Masse“ sei - zumindest in Deutschland und Österreich - im Grunde immer noch faschistisch oder gar nationalsozialistisch: der „braune Bodensatz“.

Ehe wir uns näher mit solchen Vorwürfen beschäftigen, sei eindeutig festgehalten: das, was wir hier als Alltagsmoral bezeichnet haben, enthält tatsächlich Elemente, welche die Entstehung einer nationalistischen, faschistischen Diktatur fördern können. Zu diesem Schluß mußte der Verfasser ebenfalls aufgrund seiner persönlichen Beobachtungen und Erfahrungen kommen. Ehrlich gesagt, würde mich ein neuerlicher Ausbruch von Minderheiten-Haß nicht im Geringsten überraschen; wobei es völlig offen bleibt, welche Menschen dann als Minderheiten gelten würden: das könnten jugoslawische und türkische Gastarbeiter ebenso sein wie Nicht-Katholiken, „Linke“, „Grüne“, Intellektuelle, oder wer auch immer. Es gibt ein paar Alpträume, die mich offenbar durch mein gesamtes Leben verfolgen: das nächtliche Läuten an der Tür, draußen stehen grimmige Männer in Uniform oder im knöchellangen Ledermantel; Bahntransport in Güterwaggons; eine hilflose Menge wird aus Schikane über den Appellplatz eines Barackenlagers getrieben; und so weiter. In erster Linie werden solche Alpträume sicher durch meinen bereits angedeuteten familiären Hintergrund hervorgerufen; doch zeigen sie auch, wie tief vielen von uns die Katastrophe von 1933 bis 1945 in den Knochen sitzt: da es einmal geschehen ist, kann es wieder geschehen, selbst hier und jetzt.

Die potentielle Gefahr, die in der Alltagsmoral lauert, scheint folgende zu sein: Wir haben bereits gesehen, daß ihre Verbindlichkeit und damit ihre Wirksamkeit wesentlich auf einem starken Gefühl der Gemeinschaft beruhen. Je intakter und homogener eine solche Gemeinschaft bleibt, desto verlässlicher wirken ihre Gebote und Verbote, desto mehr Vertrauen kann zwischen den einzelnen Menschen herrschen - eben bis hin zur unversperrten Haus- oder Autotür. Dieser Umstand bringt in letzter Konsequenz eine mehr oder weniger ausgeprägte Sehnsucht nach der Idylle mit sich, nach der kleinen, überschaubaren Einheit also, in der die Welt noch in Ordnung ist. Daraus folgt allerdings zwingend eine permanente Abwehrhaltung, zunächst einmal gegen jede neue Entwicklung; in weiterer Folge ebenso gegenüber Menschen, die „anders“ sind, gleichgültig in welcher Hinsicht, wobei diese Abwehrhaltung besonders stark zum Ausdruck kommt, wenn diese „Anderen“

¹¹ Vom amerikanischen Politologen Nathaniel Goldhagen in seinem gleichnamigen Buch, das unter Historikern allerdings nicht unumstritten ist, besonders in Hinblick auf methodische Mängel. Da Goldhagen anscheinend nichts Besseres weiß, als Kritiker mit millionenschweren Klagen zu bedrohen, hat er sich m.E. selbst aus der „Republik des Geistes“ ausgeschlossen, weswegen ich mich weigere, sein Buch zu lesen.

von außen kommen. Zwar gibt es auch innerhalb der Gemeinschaft einen unübersehbaren Anpassungsdruck: der Satz, „den machen wir auch noch katholisch“, meint keineswegs einen frommen Bekehrungsversuch, sondern enthält eine unverhohlene und unterschwellig brutale Drohung - wer aus der Reihe tanzt, der wird wieder in unsere Reihen gezwungen, wenn nötig mit Gewalt. Allerdings können vergleichsweise geschlossene Gesellschaften unter Umständen auch erstaunlich tolerant sein. Es gibt wahrscheinlich in jedem Dorf ganz außerordentliche, originelle Vögel, deren exzentrisches Verhalten in der anonymen Gesellschaft einer Stadt längst nicht mehr hingenommen würde, hier jedoch sehr wohl. Woran es liegt, daß der eine lächelnd toleriert, der andere jedoch „katholisch gemacht“ wird, das dürfte nur schwer zu ergründen sein.

Ähnliches gilt für Veränderungen, die von außen kommen. Insofern, als solche Veränderungen die vertraute Kultur der Gemeinschaft stören, erzeugen sie natürlich Angst, Ablehnung, Entrüstung. Verstärkt wird diese gefühlsmäßige Ablehnung noch durch den bereits erwähnten Umstand, daß sich solche Gemeinschaften gegenüber Brüchen ihrer überkommenen Verhaltensmaßregeln erstaunlich hilflos zeigen - oder vielleicht nur fühlen. Da ist der Schritt dann nicht mehr groß zu Aggressionen, zum Haß. In letzter Konsequenz bedeutet das: die Alltagsmoral ist dort, wo sie funktioniert, unweigerlich in einem gewissen Maße xenophobisch. Sie muß es sein, weil sie auf der gemeinsamen Akzeptanz und Befolgung tradierter Normen beruht. Menschen mit anderen Normen finden da keinen Platz, sie müssen als Störung und Bedrohung empfunden werden. Je größer die Zahl solcher Menschen ist, desto stärker werden auch die Emotionen. Da kann es ohne weiteres vorkommen, daß jemand, den man bisher als freundlichen und hilfsbereiten Nachbarn kannte (und der im Übrigen auch eingefleischter Sozialist ist), sich plötzlich in wilden Haßtiraden gegen „die Türken“ ergeht.

All das ließe den Schluß gerechtfertigt erscheinen, wonach die Alltagsmoral zumindest in Deutschland und Österreich tatsächlich „krypto-faschistisch“ sei. Diese Ansicht dürfte sehr weit verbreitet sein, besonders bei der intellektuellen Elite dieser Länder, man könnte sogar sagen: Sie ist zur Selbstverständlichkeit geworden, nicht weiter diskutiert oder „hinterfragt“ - ein intellektuelles Klischee. Wie immer hält die vorgefaßte Meinung jedoch einer genaueren Prüfung nicht stand. Das zeigt bereits eine ganz einfache logische Überlegung. Wenn nämlich der Satz gilt, daß das Nazi-Regime auf dem Boden der volkstümlichen, alltäglichen Moral gediehen sei, gleichsam aus ihr erwuchs, daß folglich diese Moral faschistische Elemente enthalte und daher als „böse“ oder „schlecht“ zu beurteilen sei - wenn das also gilt, dann muß wohl oder übel ebenso gelten, daß Demokratie, Rechtsstaat, das soziale Netz und der allgemeine Wohlstand in den 50 Jahren nach 1945 genauso auf diesem Nährboden gewachsen sind. Alles andere wäre ja insofern absurd, als man sonst unterstellen müßte, die totalitäre Diktatur der Nazis habe sich in Übereinstimmung befunden mit den Wünschen und Werten der überwiegenden Mehrheit der deutschen bzw. österreichischen Bevölkerung. Warum war es dann aber notwendig, eine derart strenge, terroristische und totalitäre Diktatur zu errichten? Umgekehrt wäre die demokratische Verfassung nach 1945 im Gegensatz zum Willen der breiten Masse entstanden, und im Gegensatz zu ihr hätte sie seither funktioniert - praktisch und logisch ein Unsinn. Es bleibt daher nichts anderes übrig als anzuerkennen, daß dann, wenn der Alltagsmoral die Greuel des Nazi-Regimes angelastet werden, ihr auch die zivilisatorischen Erfolge der Wohlstandsgesellschaft gutgeschrieben werden müssen. Mit derselben Logik, nach der sie als „krypto-faschistisch“ beurteilt wird, müßte sie als demokratisch, sozial, friedlich und tolerant eingestuft werden.

In Wirklichkeit, so können wir folgern, ist sie schlicht und einfach beides - je nachdem. (Das Glas ist sowohl halb leer als auch halb voll.) Ganz offensichtlich kommt es in starkem Maße auf die Bedingungen an, unter welchen die Alltagsmoral operiert. Diese Annahme läßt sich historisch verhältnismäßig klar untermauern. Es ist heute allgemein bekannt - und wird den Österreichern unerbittlich vorgehalten -, daß nach dem sogenannten Anschluß ihres Landes an das Deutsche Reich im März 1938 eine Welle nationalsozialistischer Begeisterung durch das Land ging, Hand in Hand damit antisemitische Ausschreitungen, wie sie bis dahin nicht einmal in Deutschland zu beobachten gewesen waren. Juden wurden gezwungen, auf den Knien die Straßen zu säubern - zum Gaudium der gaffenden, grölenden und spottenden Menge: „Gemma, gemma, du Saujud!“ Und das gehörte noch zum Harmloseren, was sich sadistische Zeitgenossen ausdachten. Ein damals prominenter Musiker berichtete später, wie nach dem Anschluß sein ehemaliger Liebblingsschüler, bis dahin scheinbar voll Verehrung für den Meister, in SA-Uniform an seiner Wohnungstür stand, ihn verhaftete und dann zwang, aus irgendwelchen Toiletten die Exkremente mit seinen Händen auszuräumen - und dann wieder hinein, immer fort... Persönlich ist mir die Erzählung einer Dame in Erinnerung: In den Tagen nach dem Anschluß wurde ihre Wohnung geplündert, die Wiener trampelten durch die Zimmer und nahmen sich, was ihnen gefiel. Der Hausmeister, bis dahin durchwegs höflich und hilfsbereit, stand auf der Straße und lud die Passanten ein, sich zu bedienen: Da oben sind Juden, holt's euch auch was!

Gerade diese letzte Episode stellt, wie mir scheint, das hier behandelte Problem in seiner schärfsten Form dar. Ohne Zweifel handelte es sich bei dem Hausmeister ja um einen jener Menschen, die hier als „normal“, durchschnittlich, anonym beschrieben wurden, und dasselbe galt für die Plünderer - jene „Masse der Menschen“, „Mehrheit der Bevölkerung“, an die bei allem, was bislang über die Wohlstandsgesellschaft gesagt wurde, in erster Linie gedacht worden ist. Ganz offensichtlich widersprach es nicht ihrer Moral - und das heißt: der Alltagsmoral -, sich derart aufzuführen, noch dazu gegenüber Menschen, die bis zu diesem Zeitpunkt ihrerseits ganz normale, durchschnittliche Nachbarn gewesen waren. Das - zusammen mit dem Umstand, daß die Ausschreitungen heftiger waren als in Deutschland - hat zu der Überzeugung geführt, die Österreicher seien noch viel schlimmere Nazis gewesen als die Deutschen, ja mehr noch: Österreich sei eigentlich die Wiege des Antisemitismus, des Nationalsozialismus, somit der Judenvernichtung. Das alles sei gleichsam in der österreichischen Psyche angelegt, hätte aus ihr erst geboren werden können. Solche Vorwürfe wurden zum Beispiel während der Kampagne gegen den österreichischen Bundespräsidenten Kurt Waldheim ab 1986 wiederholte Male und allen Ernstes erhoben.

Unterschlagen wird dabei jedoch Folgendes: Was damals in Wien geschah, konnte erst geschehen, nachdem die deutsche Wehrmacht in Österreich einmarschiert war. Vor diesem Zeitpunkt, also vor dem 12. März 1938, hatte es keine derartigen Ausschreitungen gegeben, schon gar nicht solche, die vom Staat stillschweigend geduldet oder ausdrücklich gefördert worden wären. Ganz im Gegenteil: derlei war bis zu diesen Märztagen praktisch unvorstellbar gewesen, so sehr, daß viele spätere Opfer den Zeitpunkt versäumten, zu dem sie noch hätten fliehen können.¹² „Es wird schon nicht so arg werden“, war damals ein

¹² Ich glaube, es war Manés Sperber, der berichtet hat, wie er schon am Vorabend des deutschen Einmarsches auf der Flucht zum Bahnhof von einem hysterischen Wiener Mob beschimpft und bedroht wurde. Zu diesem Zeitpunkt war die österreichische Staatsgewalt aber bereits zusammengebrochen.

weitverbreiteter Glaube - auch das wurde von Betroffenen später bezeugt; womit zugleich gemeint war: besonders in Österreich, besonders in Wien wird es nicht so schlimm werden, unter anderem dank der bekannten Gemütlichkeit, Nachlässigkeit und Schlamperei in diesen Breiten. Das soll natürlich nicht bedeuten, daß alle Österreicher vor dem Anschluß Lämmer gewesen wären. Selbstverständlich gab es Antisemitismus - er hatte sogar eine lange Tradition -, und es gab Nationalsozialisten, besonders ab 1933, und zwar recht viele: ihr Anteil am Wählerpotential wurde in den Jahren vor 1938 auf zirka 30 Prozent geschätzt. Doch die nationalsozialistische Partei war verboten, ihre Anhänger wurden daher als „Illegale“ bezeichnet! Das war auch der Grund, warum ihre Zahl nur geschätzt werden konnte. Tatsächlich hatte sich das ständestaatliche Regime in Österreich seit 1933 den Kampf gegen den Anschluß zum Ziel gesetzt, das war gleichsam seine *raison d'être*. Obwohl dieser Kampf letztlich verloren ging, war Österreich damals doch der einzige Staat, der dem nationalsozialistischen Regime in Deutschland überhaupt Widerstand entgegengesetzte. Wenn man heute argumentiert, der Widerstand sei mit untauglichen Mitteln erfolgt, so muß daran erinnert werden, daß auch die Tschechoslowakei im darauffolgenden Jahr keine heroischere Figur abgab. Außerdem müßte im Zuge einer solchen Argumentation gezeigt werden, was die österreichische Regierung damals hätte besser machen können. Die Ausschaltung der Demokratie und die Unterdrückung der Sozialdemokratie alleine kann jedenfalls nicht als Ursache für die spätere Niederlage herangezogen werden, denn das würde voraussetzen, (a) daß Hitler irgendwie mehr Scheu gehabt hätte, einen demokratischen Staat zu vereinnahmen, wofür es nicht das geringste Anzeichen gibt; oder (b) daß ein demokratisches Österreich von sich aus entschlossener Widerstand geleistet hätte; aber das ist, eingedenk der Ereignisse vor 1933, mehr als unwahrscheinlich, eher noch hätte die Fortsetzung des unversöhnlichen Parteienstreits die Position weiter geschwächt, ganz abgesehen davon, daß sich selbst im Falle entschlosseneren Widerstandes wenig an der internationalen Lage geändert hätte. Da war Österreich jedoch auf sich alleine gestellt, völlig im Stich gelassen. Die innere Situation Österreichs spielte nur insofern eine Rolle, als sie der Nazi-Führung einen Vorwand bot, um einzumarschieren. Aber auch ein solcher Vorwand hätte sich auf jeden Fall gefunden. Es gehört heute zum politisch korrekten Sprachgebrauch, die in der Moskauer Deklaration von 1943 verwendete Formulierung, Österreich sei das erste Opfer der Nazi-Aggression gewesen, als „Lebenslüge“ abzutun. Doch ist diese Sprachregelung zumindest einmal mißverständlich, um es gelinde auszudrücken. Denn was ist „Österreich“? Vernünftigerweise kann damit wohl nur der Staat gemeint sein. Dieser Staat war jedoch eindeutig ein Opfer der Nazis - wenn nicht, dann möge man endlich einmal erklären, wie und warum nicht! Bis zum Schluß wehrte er sich, so gut es eben ging, gegen die übermächtige Bedrohung; er wehrte sich weit entschlossener, als das in Europa damals üblich war. Wenn von einer „Lebenslüge“ gesprochen werden kann, dann nur in dem Sinn, daß deshalb nicht zugleich alle Österreicher ausnahmslos Opfer waren. Ob das je ernsthaft behauptet wurde, soll hier dahingestellt bleiben. Wie schon gesagt, gab es in Österreich genügend Nazis, und es gab dann, als das Land Teil des Dritten Reichs war, auch genügend Täter. Aber das schmälert das Verdienst des österreichischen Staates und seiner Regierung bis zum 12. März 1938 nicht im Geringsten, eher im Gegenteil: trotz dieses dreißigprozentigen Anteils an Nationalsozialisten am anti-nationalsozialistischen Kurs festgehalten zu haben, läßt auf besondere Standhaftigkeit schließen.

Wenn aus der damaligen österreichischen Erfahrung heraus die späteren Greuel im Dritten Reich unvorstellbar waren, so zeigt das weiters, daß der sogenannte Ständestaat

von 1933 bis 1938, obwohl nach faschistischen Prinzipien organisiert, keineswegs dasselbe war wie das nationalsozialistische Regime. Der Unterschied lag wohl an einer gewissen, unsichtbaren Grenze, die da nicht überschritten wurde, von den Nazis hingegen sehr wohl: man könnte sie als die Grenze der Zivilisation beschreiben. Gezogen wird diese Grenze wahrscheinlich von bestimmten traditionellen Gepflogenheiten: *Das tut man nicht!* Die Nazis überschritten diese Grenze, weil sie einer unerbittlichen logischen Konsequenz folgten: der Zweck heiligt jegliches Mittel. Daraus erklärt sich die schreckliche Systematik ihrer Vernichtungsmaschinerie. Von einer solchen Konsequenz war das ständestaatliche System in Österreich weit entfernt. Es gibt keine Hinweis darauf, daß auch nur ansatzweise in eine solche Richtung - d.h. in die Richtung von systematischer Verfolgung und Vernichtung - gedacht wurde, und nicht einmal die erbittertsten Gegner des Ständestaates unterstellten ihm solche Tendenzen, geschweige denn Praktiken. Damit soll dieser Ständestaat keineswegs harmloser hingestellt werden, als er war. Es soll nur gezeigt werden, wie harmlos er im Vergleich zur nationalsozialistischen Herrschaft war. Das belegt übrigens auch ein Witz, der damals die Runde machte: Da kommt ein hoher Funktionär der nach faschistischem Strickmuster eingerichteten Einheitsbewegung, der „Vaterländischen Front“, zur Inspektion in einen kleinen Ort. Dienstbeflissen erklärt ihm der Bürgermeister die politische Lage: So und so viele Christdemokraten, so und so viele Sozialisten, so und so viele Nazis, und ein, zwei Kommunisten gebe es auch. Und wie, will der hohe Gast wissen, steht's um die Vaterländische Front? „Ah“, erwidert der Bürgermeister treuherzig, „bei der Vaterländischen Front sind sie alle!“

Im vorliegenden Zusammenhang ergibt sich aus all dem hauptsächlich eine Schlußfolgerung: Wie sich die Menschen verhalten, hängt nicht zuletzt von den politischen und gesellschaftlichen Verhältnissen ab. Gerade die dramatische Änderung im Verhalten der Österreicher im März 1938 führt das eindringlich vor Augen. Wenn der freundliche, höfliche Hausmeister über Nacht zum hämischen, schadenfrohen Verfolger werden konnte, so lag dabei natürlich ein Versagen dessen vor, was hier als Alltagsmoral bezeichnet wurde. Doch war dieses Versagen erst möglich und vorstellbar geworden, nachdem das Land durch den Anschluß an das Dritte Reich seinerseits eine drastische Veränderung erfahren hatte, gleichsam in einen anderen Aggregatzustand eingetreten war: in den Zustand einer modernen, ideologisch-konsequenten, kurz: totalitären Diktatur. Hält man sich vor Augen, was zuvor von dieser Alltagsmoral gesagt wurde, daß sie nämlich aus einer langen Tradition, aus langer Erfahrung heraus entstanden ist und ihre Verbindlichkeit entwickelt hat, dann überrascht es vielleicht nicht mehr, wenn sie auf völlig neue Verhältnisse keine Antwort parat hatte. Es wurde weiters darauf hingewiesen, daß die Alltagsmoral in ihrem Anwendungsbereich beschränkt ist, daß man von ihr also nicht erwarten kann, das Verhalten *aller* Menschen in *allen* nur denkbaren Situationen zu regeln. Insbesondere neu auftretenden Herausforderungen gegenüber wird sie stets hilflos bleiben, zumindest für eine beträchtliche Zeit. Ebenso wenig scheinen politische Fragen und Entscheidungen von ihr erfaßt zu werden. Allerdings, daran muß ebenfalls erinnert werden, wurden sie damals von der gepredigten Moral ebenso wenig erfaßt; die unterstützte in Österreich eher den Anschluß (ebenso wie Exponenten der Sozialdemokratie).

Das einzige, was man gegen die hier vertretene Sichtweise einwenden könnte, wäre dies: Daß die Nazi-Herrschaft gar nicht so neu gewesen sei, keinen neuen „Aggregatzustand“ dargestellt habe. Nun kann über solche Fragen der Einschätzung natürlich trefflich und vor allem endlos gestritten werden. An dieser Stelle sei lediglich daran erinnert, daß es zumindest ebenso viele stichhaltige Argumente gibt, die für diese Einschätzung

sprechen wie dagegen. Deshalb wendet sich der bereits zitierte Philosoph Odo Marquard auch gegen das, was er als „Eichmann-Argument“ bezeichnet, und welches besagt, „wer aus den Üblichkeiten lebe, stehe in direkter Gefahr zu einem Eichmann zu werden, der schließlich gerade nur seine übliche Pflicht tun habe wollen.“

Mir scheint hier nur die zweite Hälfte der Untat in Rechnung gestellt, deren erste in der Verletzung einer Üblichkeit bestand: der Üblichkeit, seine Mitmenschen nicht umzubringen. Ich kann mich hier nicht differenziert zum „Fall Eichmann“ und zur Debatte über die „Banalität des Bösen“ äußern, meine jedoch: diese primäre Abweichung vom Üblichen wurde vom Täter - schließlich auch vor sich selber - sekundär getarnt durch das Bewußtsein Übererfüllung üblicher Pflicht. Dies spricht - meine ich - so wenig gegen die Üblichkeiten, wie es gegen die Wahrhaftigkeit spricht, daß die Lüge, um zum Erfolg zu kommen, sich - gegebenenfalls sogar gegenüber dem Lügner selbst - als Wahrhaftigkeit geben und tarnen muß... Eichmanns Schreibtischtaten litten nicht an einem Zuviel, sondern an einem Zuwenig von Üblichkeiten: die Eichmann-Gefahr ist (meine ich) größer, wenn man alle Üblichkeiten - und sei es im Namen des Absoluten oder sonst einer guten Sache - zunächst einmal zur Disposition stellt, als wenn man sich weigert, es zu tun; man sollte sich daran erinnern, daß der Widerstand vor allem aus intakten Traditionen kam.¹³

Gerade der letzte Satz wird durch eigene Beobachtung bestätigt. Ich kenne oder kannte etliche Personen beiderlei Geschlechts, die sich eben deshalb als immun gegenüber dem Nationalsozialismus erwiesen hatten, weil sie fest - und das heißt: weitgehend unreflektiert, quasi selbstverständlich - in der katholischen Tradition standen. Sie waren vor 1938 Mitglieder katholischer Mittelschüler- und Studentenverbindungen, zum Teil auch der Heimwehr, einer paramilitärischen Organisation des Ständestaates. Aufgrund ihrer offen zur Schau getragenen Handlung wurden sie schon vor dem Anschluß von illegalen Nazis in Raufhändel verstrickt, manchmal sogar zusammengeschlagen. Widerstand gegen das Regime haben die meisten von ihnen nicht geleistet, obwohl ich auch solche kenne. Aber das mache ich ihnen und auch sonst niemandem zum Vorwurf, aus dem simplen moralischen Gebot heraus, nichts zu fordern, was man nicht selbst zu leisten vermag; und ich bin überzeugt, daß ich damals ganz gewiß nicht den Mut und die Entschlossenheit zum Widerstand aufgebracht hätte. Später stellten manche von diesen Leuten aufgrund ihrer unerschütterlich konservativen Haltung für mich in meinem jugendlichen Sturm und Drang ein rotes Tuch dar. Anderen meiner Generation wird es ähnlich ergangen sein. Doch darf diese Abneigung nicht blind machen für die moralische Haltung, welche sie damals an den Tag legten. Im Übrigen soll damit nicht gesagt sein, Immunität gegenüber der Nazi-Ideologie habe ausschließlich aufgrund religiöser Überzeugung zustande kommen können. Eine feste Verankerung in sozialdemokratischen Traditionen vermochte durchaus dasselbe Resultat zu erzielen. Ausschlaggebend dürfte in jedem Falle die Festigkeit der Tradition, des „Üblichen“ in der Diktion Marquards, gewesen sein.

Trotzdem gab es, wie wir wissen, solche Unerschütterlichkeit viel zu selten, viel zu viele Menschen folgten der nationalsozialistischen Propaganda, viel zu viele ließen ihren primitiven Trieben von der Gehässigkeit bis hin zum Sadismus freien Lauf. Realistisch

¹³ Odo Marquard. Apologie des Zufälligen, a.a.O. S. 126f.

betrachtet, sollte das freilich nicht überraschen. Schließlich existiert jede Moral letztlich dazu, die schlechte Seite im Menschen in Zaum zu halten. Gerade die Alltagsmoral geht folglich nicht von einem Menschenbild aus, welches allzu idealistisch nur das Gute sehen und nur mit dem Guten rechnen will, wie etwa das - durch und durch willkürliche - Rousseau'sche Modell vom „edlen Wilden“. Ganz im Gegenteil: Eben weil volkstümlich stets mit Handlungen gerechnet wird, die als „schlecht“ oder „schädlich“ einzustufen sind, spielen die verbindlichen Normen der Alltagsmoral eine derart wichtige Rolle. Einfach ausgedrückt: Wenn einer seinen Nachbarn übers Ohr haut, selbst wenn er stiehlt, so wird das wohl mit moralischer Entrüstung verurteilt - aber es überrascht nicht unbedingt. Mit dem Schlechten im Menschen wird durchaus gerechnet. Auf der anderen Seite ist es allerdings auch nicht so, daß im Rahmen einer funktionierenden Alltagsmoral von jedem Menschen stets nur das Schlechteste angenommen werden muß. Dem widerspricht alleine schon das Vertrauen, welches sich, wie schon gezeigt, unter solchen Bedingungen herausbildet. Das Problem, welches uns hier beschäftigt, besteht folglich nicht darin, daß die Menschen in Deutschland und Österreich schlechter oder böser gewesen wären als anderswo. Wir können getrost von der Annahme ausgehen, daß sie überall, auf der ganzen Welt, so ziemlich gleich sind: gleich gut und gleich böse. Das Problem unter der Nazi-Herrschaft bestand offenbar darin, daß die Alltagsmoral kein verbindliches Gerüst mehr abgab für gewünschte und unerwünschte Verhaltensweisen, ja mehr noch: daß Verhaltensweisen, die bis dahin eindeutig als „schlecht“ gegolten hatten, plötzlich als „notwendig“ und „gut“ hingestellt wurden. Das Problem bestand, nochmals anders ausgedrückt, darin, daß simple, herkömmliche Anständigkeit nun einer beträchtlichen, eigenständigen Leistung bedurfte. Wenn es den Menschen so schwer gemacht wird, anständig zu bleiben, dann sollte sich eigentlich niemand wundern, wenn so wenige es sind.

Es ist bezeichnend, daß sich in der ehemaligen Sowjetunion offenbar genau dieselben Probleme stellten. Im zweiten Band seines berühmten Werkes *Der Archipel GULAG* setzt sich Alexander Solschenizyn ausführlich mit moralischen Fragen auseinander. Zunächst einmal läßt er keinen Zweifel daran, daß die moralische Zersetzung, wie er das nennt, vom Regime ausging, und zwar systematisch, das heißt von allem Anfang an und mit voller Absicht. Tatsächlich führten Kommunisten ja, beileibe nicht nur in der Sowjetunion, einen ebenso verbissenen wie gehässigen Kampf gegen das, was sie als „kleinbürgerliche Moral“ zu bezeichnen pflegten. In der Folge zählt Solschenizyn eine ganze Reihe von Kennzeichen auf, an denen seiner Ansicht nach diese Zersetzung zu erkennen war: ständige Angst; mangelnde Freizügigkeit; Verschlossenheit und Mißtrauen; allgemeine Unkenntnis; Spitzeltum von unvorstellbarem Ausmaß; Verrat als Daseinsform (hervorgehoben durch jahrelange, ständige Angst um sich selbst und die Familie: „die Mutigen kamen unters Beil oder wurden auf den Archipel verschleppt“); Lüge als Daseinsform; Grausamkeit; und schließlich die Sklavenmentalität. Zur Illustration berichtet er - wie übrigens im gesamten Werk - von einer schier endlosen Kette unfäßbarer menschlicher Niedertucht, Gemeinheit und Grausamkeit. Die Kernfrage ist aber auch hier: Wie war so etwas möglich? Waren die Menschen in der Sowjetunion um so Vieles schlechter als jene in, sagen wir, Großbritannien oder den Vereinigten Staaten? Solschenizyn kommt zu einem Schluß, der auf den ersten Blick vielleicht überraschen mag: Der „Seelenkrebs“, meint er einmal, wuchert im Verborgenen. Wen er befällt, und bei wem er besonders schlimme Ausmaße erreicht, das läßt sich nicht so ohne weiteres vorhersagen:

Allmählich wurde mir offenbar, daß die Linie, die Gut und Böse trennt, nicht zwischen Staaten, nicht zwischen Klassen und Parteien verläuft, sondern quer durch jedes Menschenherz. Diese Linie ist beweglich, sie schwankt im Laufe der Jahre. Selbst in einem vom Bösen besetzten Herzen hält sich ein Brückenkopf des Guten. Selbst im gütigsten Herzen - ein un-
einnehmbarer Schlupfwinkel des Bösen.¹⁴

Das ist angesichts des Leids, das der Autor selbst erfahren hat, eine erstaunliche Schlußfolgerung. Aufgrund eben dieser Erfahrungen bekennt Solschenizyn weiters, daß er nur noch auf die moralische Kraft der Religion baue, denn sie - und nur sie - versuche, das Böse in jedem einzelnen Menschen zu bekämpfen. Der politische oder gesellschaftliche Ansatz hingegen - Solschenizyn spricht von „der Revolution“ - versuche lediglich, die Träger des Bösen bzw. jene, die gerade dafür gehalten werden, zu vernichten; das Böse selbst bestehe jedoch fort, es werde übernommen, oftmals sogar in verstärktem Maße.

Nun ist es sicherlich schwer, mit einem Mann von der Statur und der persönlichen Erfahrung eines Alexander Solschenizyn zu rechten. Immerhin erzählt er in seinem *Archipel GULAG* wiederholte Male von jenen Mithäftlingen, die nur aufgrund ihrer religiösen Überzeugung in das Räderwerk des kommunistischen Terrors geraten waren; und er hebt regelmäßig ihre beeindruckende Standfestigkeit und Unbeirrbarkeit hervor. Trotzdem läßt sich bezweifeln, ob der religiöse Ansatz sonderlich vielversprechend sei. Historisch betrachtet, scheint der Appell an den Einzelnen, doch gut zu sein, in Summe wenig ausgerichtet zu haben. Selbst zu jenen Zeiten, als der Einfluß der Religion noch viel stärker war, ja sogar im Namen eben dieser Religion, waren Menschen zu ungeheurer Grausamkeit fähig - sofern sie die Möglichkeit dazu hatten. Auf die Schwächen der gepredigten Moral haben wir bereits hingewiesen. Ohne Zweifel spielt es eine Rolle, welche Verhaltensweisen in einer gegebenen Situation als positiv, und welche als negativ hingestellt werden; man könnte auch sagen: welche Leitbilder vermittelt werden. Davon hängt ab, ob besagte „Grenzlinie“ bei der Masse der Menschen ein bißchen weiter zum Guten oder zum Bösen hin verschoben werden kann. Selbst im besten Falle kann das „Böse“ jedoch nicht völlig ausgeremert, sein Auftreten nicht völlig ausgeschlossen werden. Das Entscheidende dürfte folglich sein, welche Möglichkeiten dem Einzelnen eingeräumt werden. Das ist aber keinesfalls eine Frage individueller Moral; es kommt darauf an, in welcher Art von Gesellschaft er lebt. Davon hängt es zum Beispiel ab, ob er jemals vor die Wahl gestellt wird, entweder seine Familienmitglieder zu denunzieren, oder selbst in die Mühle des Terrors zu geraten. Auf diesen Zusammenhang hat Solschenizyn nachdrücklich - und sich unbewußt selbst widersprechend - hingewiesen, verbunden mit einer Warnung, die nichts von ihrer Aktualität eingebüßt hat:

Wer nicht in dieser Zeit gelebt hat..., für den ist es fast unmöglich zu verstehen und zu verzeihen. In einer normalen menschlichen Gesellschaft lebt der Mensch seine sechzig Jahre, ohne jemals in die Zange einer solchen Wahl zu geraten, und weder er noch seine Grabredner zweifeln an seiner Wohlanständigkeit. Er verläßt die Welt, ohne erfahren zu haben, in welchen Abgrund des Bösen man gerissen werden kann.¹⁵

¹⁴ Alexander Solschenizyn. *Der Archipel GULAG*. Band 2 (Bern: Scherz 1974), S. 564; die zuvor zitierte Liste der Kennzeichen findet sich auf den Seiten 578-598.

¹⁵ A.a.O. S. 584.

Die Gesellschaft hat somit nicht nur die Aufgabe, den Einzelnen vor seinen Mitmenschen zu schützen - ebenso hat sie jeden Einzelnen vor sich selbst zu schützen! Damit sind wir jedoch erst wieder bei der gesellschaftlichen Verantwortung gelandet, auch in moralischer Hinsicht, obwohl das heute gar nicht gerne gehört wird. Es dürfte kaum abzustreiten sein, daß die Wohlstandsgesellschaft in diesem Sinne sehr wohl „normal“ war und folglich als „moralisch“ gelten konnte. Das gilt selbst dann, wenn man ihr - wie das in Deutschland und Österreich oft der Fall war und ist - vorwirft, allzu organisch aus der Nazi-Ära hervorgegangen zu sein. So gab es mehr als genug Leute, die jene Positionen, welche sie unter den Nazis erworben hatten, nach 1945 behielten; und wenn jemand, der unter einem verbrecherischen Regime Karriere gemacht hat, danach nicht nur keine Nachteile in Kauf zu nehmen hat, wenn er vielmehr seine Karriere fortsetzen kann, so ist das in der Tat empörend - ganz zu schweigen von den ekelerregenden beschönigenden Phrasen, welche wir von solchen Leuten bis zum Überdruß zu hören bekamen. Trotzdem stellten die alten Nazis nach 1945 niemals eine ernstzunehmende Gefahr dar. Die meisten von ihnen paßten sich ganz nach Art von Karrieristen den neuen Gegebenheiten, den neuen Leitbildern an; aber selbst wenn nicht - welchen Schaden hätten sie anrichten können? Die Gegebenheiten hatten sich drastisch geändert, und damit auch das Ausmaß an Unheil, das selbst ein eingefleischter Nazi, das selbst der böseste Mensch anzurichten vermochte.

Im Übrigen sei daran erinnert, daß der früher erwähnte Alptraum, ja mehr noch: daß jede Befürchtung bezüglich einer Wiederkehr nationalsozialistischer oder sonstiger totalitärer Bedrohungen stillschweigend eine drastische Änderung der Verhältnisse voraussetzt: Wirtschaftskrise, Massenarbeitslosigkeit, Entwurzelung, Mobilisierung in einer Massenbewegung und so weiter. Das wird vom antifaschistischen Alarmismus zumeist unterschlagen. Unter den gegebenen Umständen der Wohlstandsgesellschaft blieb es jedenfalls beim Alptraum, hervorgerufen durch das, was gewesen war; Wirklichkeit wurde er nicht, es gab keinerlei ernstzunehmende Anzeichen in dieser Richtung. Auch in dieser Hinsicht erwies sich die Wohlstandsgesellschaft somit als „moralisch“.

VI

Versucht man, die Alltagsmoral in der Wohlstandsgesellschaft zu beschreiben, so darf freilich ein weiterer Aspekt nicht übersehen werden: ihre Entwicklung im Laufe des halben Jahrhunderts, welches die Ära dieser Gesellschaft umspannt. Ohne Zweifel war die real praktizierte Moral um, sagen wir, 1950 nicht dieselbe wie, sagen wir, um 1990. Was bei diesem Vergleich sofort ins Auge sticht, das ist der Trend zu mehr Großzügigkeit, zur Lockerung strikter Gebote - ein Trend, der hier als Liberalisierung bezeichnet werden soll, womit jedoch ausdrücklich nur die Liberalisierung auf dem Gebiet der Alltagsmoral gemeint ist.

Eingesetzt hat dieser Trend wahrscheinlich schon im Jahre 1945, mit dem Ende des Zweiten Weltkriegs oder, genauer, mit der Befreiung Westeuropas durch anglo-amerikanische Truppen. Sie, und besonders die Amerikaner, brachten eine Kultur mit, welche viele Europäer, nicht zuletzt junge, sofort in ihren Bann schlug, sie geradezu begeisterte. Es dürfte im Lauf der Geschichte nur sehr selten vorgekommen sein, daß Befreier derart leicht und derart vollständig „hearts and minds“ der Befreiten gewannen. Woran das lag, wodurch sich die amerikanische Kultur also so attraktiv und überlegen darbot, darüber kann wohl nur spekuliert werden. Feststeht jedenfalls, daß sie fortan die Szene in West-

europa beherrschte, auch in jenen Teilen Deutschlands, die nicht unter das kommunistische Regime geraten waren. Eine bedeutende Rolle spielten dabei die Massenmedien: das Kino zunächst, später das Fernsehen. Bei aller berechtigten Kritik an diesen Medien darf doch nicht übersehen werden, welchen enormen Beitrag zur Emanzipation sie damals leisteten: denn sie gewährten Zugang zu Information, zur „großen weiten Welt“, und zwar unabhängig von Stand, Bildung oder - am wichtigsten - Wohnort. Besonders der Unterschied zwischen Stadt und Land, zwischen Metropole und Provinz verlor an Bedeutung, zumindest was den Stand der Information anging.

Daß da altehrwürdige Sitten und Gebräuche, gerade in ländlichen Gemeinwesen, ins Wanken gerieten, überrascht nicht. Mehr noch: Sie wurden bald mit einer Leichtigkeit und einer Großzügigkeit aufgegeben, die ältere Mitbürger oft genug schockierte. Die Liberalisierung schien geradezu offene Türen einzurennen. Man wird nicht fehlgehen, wenn man einen Grund dafür in geänderten materiellen Voraussetzungen sucht. Es wurde schon darauf hingewiesen, wie der allgemeine Wohlstand viele traditionelle Verhaltensweisen überflüssig machte, die aus Zeiten des Mangels, der Unsicherheit, auch der Mobilisierung (politisch ebenso wie militärisch) stammten: das Ende der Not brachte auch das Ende so mancher Notwendigkeit. Vor dem Hintergrund des allgemeinen Wohlstandes, der sozialen Absicherung, des andauernden Friedens ab 1945 konnten es sich die Menschen erlauben, großzügig zu sein, nicht zuletzt gegenüber ihren Kindern, in der Erziehung. Deshalb gelang der sogenannten Kulturrevolte in den späten sechziger Jahren - im Unterschied zur politischen Revolte - so leicht der Durchbruch, deshalb waren ihre Erfolge von Dauer, ihre Ziele bald Gemeingut: Es handelte sich eben nicht eigentlich um eine Revolte, sondern um eine Anpassungsbewegung.

Wie notwendig sie war, das zeigt besonders deutlich das Leben in einer relativ kleinen, überschaubaren Gemeinschaft wie zum Beispiel jenem Dorf, welches in diesem Kapitel beschrieben worden ist. Ohne die Errungenschaften der Wohlstandsgesellschaft wäre das Leben in diesem Dorf nämlich nicht halb so angenehm wie es jetzt ist; wahrscheinlich wäre es glattweg unerträglich: ohne die Möglichkeit der Informationsbeschaffung durch das Fernsehen also, aber auch ohne Mobilität, welche es gestattet, jederzeit mit dem Auto in die nahe Stadt zu fahren oder sich dort gar ins Flugzeug zu setzen und nach London, Paris oder Madrid zu fliegen. Tatsächlich darf auch die Bedeutung der Mobilität für die individuelle Emanzipation auf keinen Fall unterschätzt werden. Ausschlaggebend für die Lebensqualität im Dorf selbst war und bleibt jedoch die Liberalisierung der Alltagsmoral. Erzählungen von Leuten, die in diesem Dorf aufgewachsen sind, zeigen immer wieder, wie rigoros diese Moral in früheren Jahrzehnten noch war, bis herauf in die sechziger Jahre. Damals schien es überdies einen beträchtlichen Druck der Gemeinschaft auf den Einzelnen gegeben zu haben, nur ja nicht aus der Reihe zu tanzen, bis hin zu einer beinahe lückenlosen Überwachung. Selbstverständlich wirkten alle Autoritäten, von den Eltern bis zu den Lehrern und dem Pfarrer, zusammen, um besonders Jugendlichen jeglichen Freiraum, jeglichen Spaß zu verwehren. Da konnte wohl wirklich von einer „Tyrannei des Gemeinnsinns“ gesprochen werden. Erst jüngst erzählte mir eine Bekannte, wie sie noch Mitte der sechziger Jahre einen handfesten Skandal auslöste, weil sie als Teenager beim Rauchen erwischt worden war! Obwohl das in ihrer Freizeit geschehen war, zog es sogar schulische Sanktionen nach sich. Heute würde allzu frühes Rauchen zwar auch nicht gerade selbstverständlich hingenommen, aber Anlaß zu einer derartigen moralischen Empörung böte es gewiß nicht.

Die Liberalisierung der Alltagsmoral somit als notwendiger und begrüßenswerter Einfluß, als Voraussetzung für Lebensqualität? So mancher mag da Bedenken anmelden. In der Spätphase der Wohlstandsgesellschaft schien eher das Gefühl um sich zu greifen, diese Liberalisierung sei bereits zu weit gegangen, die Sitten seien bereits zu freizügig geworden. In letzter Konsequenz schien damit sogar die Alltagsmoral an sich in Gefahr zu geraten, insbesondere ihre allgemein akzeptierte und vorausgesetzte Verbindlichkeit. Ohne sie, ohne das solcherart geschaffene Vertrauen, würde die Lebensqualität aber zweifellos beträchtlich abnehmen. Von dieser Befürchtung ausgehend, ist es nicht weit zu Forderungen wie jener nach „Rückbesinnung“ auf traditionelle Werte, die sogenannten „Grundwerte“, wie es dann gerne heißt. Diese Denkrichtung stellt keineswegs eine folkloristische Besonderheit im ländlichen Raum dar. Derlei wird inzwischen - ausgehend von den USA - vielmehr auch international diskutiert, und zwar unter dem Titel des „Kommunitarismus“: die Stärkung kleiner, überschaubarer Gemeinschaften, die Stärkung sogenannter „intermediären Institutionen“ (Vereine und freiwillige Organisationen), kurz also die Stärkung des sogenannten „Gemeinsinns“. Dem steht, wie schon gezeigt, die Auffassung gegenüber, die Liberalisierung sei noch lange nicht an ihrem Ziel angelangt, es gelte also weiterhin, gegen die „Tyrannei“ dieses „Gemeinsinns“ zu kämpfen. Dieser Ansatz scheint neuerdings, im Kielwasser des wiederbelebten wirtschaftlichen Liberalismus, sogar an Boden und an Radikalität zu gewinnen.¹⁶

Was läßt sich aus der Erfahrung der Wohlstandsgesellschaft heraus zu diesem Streit sagen? Wie es scheint, macht Liberalisierung dann Sinn, wenn sie vor dem Hintergrund festgefügt, rigider Normen agiert, die noch dazu aufgrund der technischen und materiellen Entwicklung überholt wirken. In diesem Sinne läge das Ziel der Liberalisierung wohl in mehr Großzügigkeit. Wobei zu beachten ist, daß Großzügigkeit eben solche festgefügte Normen voraussetzt. Nur, wer sich seines Standpunktes prinzipiell sicher ist, kann sich im Einzelfall großzügig erweisen. In dem Maße, in dem der sichere Boden erodiert, verengt sich auch der Spielraum für die großzügige Auslegung von Normen - im besten Fall macht sie einer gleichsam zähneknirschenden Toleranz Platz. Häufiger dürfte jedoch autoritäres Gehabe die Folge sein. Liberalisierung kann folglich niemals einen Selbstzweck darstellen. Zu Ende gedacht, führt sie zu jenem Stehsatz, wonach nichts anderes zu gelten habe als die Freiheit jedes Einzelnen - notwendig beschränkt freilich durch Gesetze, welche die Freiheit aller anderen schützen. Das ist aber nicht nur sehr theoretisch und verwaschen, es stellt, wie wir schon gesehen haben, das große liberale Paradoxon dar: denn die Gesetze zum Schutz der Freiheit werden nur dann verlässliche Wirkung zeigen, wenn es eine Moral gibt, die ihre Einhaltung gebietet. Damit landet aber selbst der radikalste Liberale zum Schluß wieder bei Fragen der Verbindlichkeit, des „Üblichen“ - kurz: bei der Alltagsmoral.

So gesehen, könnte Liberalisierung tatsächlich zu weit gehen. Wenn es vielen von uns, und besonders Intellektuellen, so schwer fällt, das einzugestehen, so mag das an einem Denkmuster liegen, das offenbar sehr tief sitzt: das Muster vom irreversiblen, da notwendigen Prozeß. Im vorliegenden Falle führt es zu folgender Argumentation: Da die Liberali-

¹⁶ Vgl. das bereits zitierte Buch von Richard Herzinger (Anmerkung 2). Der Zusammenhang mit dem Wirtschaftsliberalismus zeigt sich u.a. in seiner Verteidigung des Laissez-faire (S. 49ff.), die allerdings eher fragwürdig erscheint, wenn er den Manchester-Kapitalismus des 19. Jahrhunderts einfach gleichsetzt mit dem gezügelten der Wohlstandsgesellschaft. Mittels dieses Drehs vermag Herzinger auch Karl Popper als Propheten für den Wirtschaftsliberalismus einzuspannen (S. 51), obwohl Popper nachweislich nur vom gezügelten Kapitalismus in positiver Weise sprach; vgl.: Die offene Gesellschaft und ihre Feinde, Band 2 (Tübingen: UTB 473, Francke Verlag 1980), S. 229 et passim.

sierung in der Vergangenheit Fortschritt brachte, muß sie das auch jetzt tun - und für alle Zukunft. Es handelt sich, ein für allemal, um „a good thing“. Besonders deutlich tritt dieses Muster immer dann zutage, wenn es um den wissenschaftlichen Fortschritt geht. Wenn zum Beispiel Bedenken gegenüber den neuesten Ergebnissen und Anwendungen der Gentechnik laut werden, dann wird ihnen regelmäßig entgegengehalten: Als die ersten Eisenbahnen gebaut wurden, da fürchteten sich die Menschen auch davor. Ihre Ängste haben sich aber als unbegründet erwiesen, manche sogar als ausgesprochen lächerlich. Heute wird niemand mehr am Nutzen von Eisenbahnen zweifeln. Wer gegen die Gentechnik ist, der erweist sich als ebenso unbegründet ängstlich, als ebenso engstirnig wie seinerzeit die Eisenbahn-Gegner. Historisch gesehen, stimmt das, was über die seinerzeitigen Ängste vor der Eisenbahn gesagt wird. Trotzdem ist das Eisenbahn-Argument unhistorisch, weil es unterschlägt, daß seit dem Bau der ersten Eisenbahnen mehr als 150 Jahre vergangen sind, und das waren 150 Jahre rasanten technischen Fortschritts. Der Vergleich unterschlägt darüber hinaus sämtliche Erfahrungen, die wir inzwischen mit der technisch-wissenschaftlichen Entwicklung gemacht haben - und die waren sicherlich nicht nur günstig. Immerhin wären die gigantischen Katastrophen in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts ohne moderne Technik wahrscheinlich gar nicht eingetreten; ganz gewiß wären sie bei weitem nicht so gigantisch ausgefallen. Um bei unserem Beispiel zu bleiben: Man betrachte bloß die Rolle der Eisenbahn bei den Massenschlächtereien beider Weltkriege sowie bei der millionenfachen Massenvernichtung im Dritten Reich und in der Sowjetunion. Ganz so eindeutig war der Nutzen der Eisenbahn, war der „Fortschritt“ also auch wieder nicht! Analog dazu kann man mit Blick auf die Liberalisierung in der Alltagsmoral feststellen: Nach 50 Jahren hat sie einfach nicht mehr denselben Stellenwert wie am Anfang. Unser Verhältnis zu ihr, unsere Bewertung müßte sich folglich nach den jeweiligen Gegebenheiten richten, nicht nach dem sturen Prinzip „Mehr desselben“.

In der Ära der Wohlstandsgesellschaft hat die Liberalisierung ohne Zweifel zunächst einmal positive Ergebnisse gezeitigt, in Form der Auflockerung strikter Konventionalität, in Form der Großzügigkeit. Man könnte sich diesen Prozeß vielleicht als zwei gegeneinander verlaufende Kurven vorstellen: ansteigende Liberalität bei abnehmender Strenge. Der Schnittpunkt der beiden Kurven würde dann eine Art Gleichgewichtszustand markieren, also das, was in der Betriebswirtschaft als „break-even point“ bezeichnet wird. Übertragen auf die Alltagsmoral müßte man eher von einer „break-even period“ sprechen. Das wäre dann die Periode maximaler Lebensqualität: funktionierende Alltagsmoral bei größtmöglicher Liberalität. Geht die Entwicklung weiter, dann öffnet sich die Schere wieder. Zunehmende Freizügigkeit bedingt nicht nur abnehmende Strenge; diese bedingt vielmehr ihrerseits abnehmende Verbindlichkeit. Man kann - wieder einmal - nicht beides haben! Im Klartext: ständig zunehmende Liberalisierung wird rauhere Sitten im täglichen Umgang nach sich ziehen und damit eine spürbare Verschlechterung der Lebensqualität.

Die Frage ist, ob in der Ära der Wohlstandsgesellschaft diese Entwicklung bereits eingetreten ist, ob die „break-even period“ also bereits wieder verlassen wurde. Die Antwort kann nicht so eindeutig ausfallen, wie man sich das vielleicht wünschen würde. Vor allem wird sie davon abhängen, welchen konkreten Raum man im Auge hat: eine Großstadt oder einen ländlichen Bezirk. Eindeutig feststehen dürfte lediglich, daß in Bezug auf die Alltagsmoral eine konservative Haltung zumindest ebenso vernünftig sein kann wie eine liberale; und je länger die liberale Haltung dominiert, desto vernünftiger wird die konservative. In diesem Zusammenhang sei noch einmal daran erinnert, daß die Alltags-

moral ihrem Wesen nach konservativ ist. Das wäre nicht zuletzt im Erziehungswesen zu berücksichtigen.

Solche Erkenntnis allein wird freilich wenig nützen. Die Liberalisierung hat sich von jeher sehr machtvoller Mittel bedient: der Massenmedien. Sie, oder genauer: die in ihnen und durch sie tätigen Protagonisten, die „Meinungsmacher“ und „Multiplikatoren“, haben sich seit 1945 überwiegend als erbitterte Feinde der Alltagsmoral mit ihren strikten Normen, ihrer Tradition und ihrer Konventionalität erwiesen. Mit diesem Phänomen - und das heißt: mit den kulturellen Eliten der Wohlstandsgesellschaft - werden wir uns im Folgenden kurz auseinandersetzen müssen.

6

HÖFISCHE KULTUR

Im Sommer 1997, als ich bereits an diesem Buch arbeitete, verbrachten wir unseren Urlaub auf einer griechischen Insel. Es handelte sich um einen völlig normalen Badeurlaub, direkt aus dem Katalog. Unterkunft, Verpflegung, Strand, Wasser - das entsprach durchaus unseren Wünschen. Ganz anders hingegen, wenn wir am Abend die gepflegte Anlage des Hotels verließen, um ein bißchen im Ort zu bummeln. Dieser Ort bestand nämlich aus nichts anderem als einer Ansammlung billiger Souvenir- und Ramschläden, Restaurants und Discos. Die Häuser waren planlos aneinander gebaut, fast wie in einer Slumsiedlung der Dritten Welt. Noch schlimmer erschien uns freilich der allgegenwärtige Lärm: aus jedem Geschäft, aus jedem Restaurant plärrte ununterbrochen elektronisch verstärkte Konservenmusik verschiedener Stilrichtungen, von griechischer Volksmusik über Evergreens aus den fünfziger und sechziger Jahren bis hin zum modernen Disco-Sound. In der Ortsmitte wetteiferten drei Discos miteinander, und zwar mittels Lautstärke, was für ein wahrhaft infernalisches Getöse sorgte, das - zumindest für unsere Ohren - nun wirklich nicht mehr auszuhalten war. Doch wurde dieser Ort offenbar gerade von Jugendlichen frequentiert, und die schien der Lärm magisch anzuziehen: mit vor Erwartung freudig glänzenden Augen steuerten sie den erhofften Abenteuern der Nacht entgegen, den erotischen ebenso wie den - vermutlich häufigeren - alkoholischen. Unwillkürlich schoß mir angesichts dieser billigen Jahrmarktsatmosphäre, angesichts all dieser Häßlichkeit, Vulgarität und lautstarken Primitivität ein beunruhigender Gedanke durch den Kopf: Wenn das alles ist, was die Menschen nach 50 Jahren Wohlstand begehren, wenn das also das Resultat der Wohlstandsgesellschaft sein soll - kann man diese Gesellschaft dann wirklich noch loben?

Beunruhigend war der Gedanke nicht nur deshalb, weil er die zentrale These meiner Arbeit in Frage stellte. Anders als bei anderen Vorwürfen - jenem des schäbigen Materialismus etwa, oder der moralisch zersetzenden Wirkung des Wohlstandes - hatte ich in diesem Falle keine einleuchtende, überzeugende Antwort zur Hand. Trotzdem - und das ist der dritte Aspekt - begriff ich, daß eine Diskussion kultureller Aspekte nicht zu vermeiden sein würde (ursprünglich war eine solche keineswegs geplant). Das Problem dabei: noch schneller als moralische Diskussionen führen kulturelle auf äußerst unsicheres Terrain. Immerhin geht es da letztlich stets um Fragen des Geschmacks, und über die läßt sich bekanntlich schlecht streiten.

Ähnlich wie bei der Moral stellt sich in punkto Kultur die Frage: Was hat die Wohlstandsgesellschaft mit ihrem Wohlstand angefangen? Hat sie ihn, hat sie die ungeheuren Möglichkeiten, welche damit einhergehen, in einem positiven Sinne genützt? Die Fragen

erhalten zusätzliche Brisanz, wenn man sich jene Hoffnungen in Erinnerung ruft, welche einst mit dem Traum vom allgemeinen Wohlstand verbunden wurden, zum Beispiel von Exponenten der Arbeiterbewegung im späten 19. Jahrhundert: Die Befreiung von Not und damit von elementaren Notwendigkeiten, so nahmen sie an, würde es allen Menschen ermöglichen, an der wunderbaren Welt der Kultur mit all ihrer Schönheit, ihrem moralischen Ansporn und ihrem Trost teilzuhaben. Musik, Literatur, Kunst - das alles sollte kein Privileg „höherer“ Schichten mehr sein, sondern Allgemeingut. Und eben dies, so nahm man damals weiter an, würde wiederum der Kultur selbst zum Vorteil gereichen; sie würde, von den Fesseln gesellschaftlicher Privilegien befreit, ihren eigentlichen Zweck erfüllen können, nämlich alle Menschen anzusprechen, für alle zugänglich zu sein. Eine ungeahnte kulturelle Blüte müßte die Folge sein.

Manches spricht dafür, daß solche Hoffnungen noch nach 1945 gehegt wurden, als man daran ging, die Wohlstandsgesellschaft zu verwirklichen. Sie begleiteten sogar noch das Fernsehen - das Medium der Wohlstandsgesellschaft schlechthin - auf seinen ersten Schritten. Heute hingegen dürfte weitgehend Einigkeit herrschen, daß sich diese Hoffnungen nicht erfüllt haben. Mehr noch: der Katzenjammer scheint relativ früh eingesetzt zu haben; spätestens seit den sechziger Jahren gehört er zum Standardrepertoire kultureller Diskussionen. Die Masse der Menschen in der Wohlstandsgesellschaft verhielt sich - wieder einmal - nicht so, wie sie das nach Ansicht der traditionellen Autoritäten hätten tun sollen. Das Motiv ist uns inzwischen wohl vertraut: die emanzipatorische Wirkung des allgemeinen Wohlstands. In diesem Falle stimmten die Menschen eben, kaum sie die Wahl hatten, mit ihren Füßen für Hollywood-Filme und Schlagermusik, für den Musikantenstadel, der zum Symbol all dessen geworden ist, was die Elite an den Massen verachtet.

Ehe wir uns eingehender mit diesem Konflikt beschäftigen, muß wohl darauf hingewiesen werden, daß das Wort Kultur in ganz verschiedenen Bedeutungen verwendet wird. Obwohl das zu Verwirrung führen kann, scheinen diese Bedeutungen nebeneinander zu existieren, ohne daß in der Regel genau angegeben würde, welche gerade zur Anwendung kommt. Im Wesentlichen, so gewinnt man den Eindruck, handelt es sich um drei Bereiche, welche landläufig als „Kultur“ bezeichnet werden:

(1) Da ist zunächst die Kultur im weitesten Sinne, das heißt im Sinne bestimmter Verhaltensweisen oder ungeschriebener Gesetze. In diesem Sinne kann etwa von einer „politischen Kultur“ die Rede sein, von einer „Diskussionskultur“, ja sogar von einer „Eß-“ oder „Trinkkultur“. Bestimmte Aspekte dieser Auffassung von Kultur haben wir bereits im Zusammenhang mit Alltagsmoral und Alltagsphilosophie kennengelernt. Dieser weitgefaßte Kulturbegriff soll hier daher nicht mehr im Mittelpunkt stehen.

(2) Im Gegensatz dazu steht jener Kulturbegriff, welcher uns zum Beispiel aus Kultursendungen des Fernsehens oder aus der Kulturseite von Tageszeitungen bekannt ist. Häufig wird in diesem Zusammenhang auch von „Hochkultur“ gesprochen. Man denkt an Operaufführungen, an Symphoniekonzerte, an die Klassiker im Theater. Ebenso werden jedoch zeitgenössische Werke und Künstler berücksichtigt, vorausgesetzt, sie gehören zur sogenannten Avantgarde, was bedeutet, daß sie formal und inhaltlich relativ kompliziert, folglich nicht so ohne weiteres zugänglich sind. Darüber hinaus deckt dieser zweite Kulturbegriff allerdings auch jene Bereiche ab, welche sich als „Alternativkultur“ verstehen: gewisse Stilrichtungen des Jazz zum Beispiel (wiederum eher komplizierte), ebenso zeitgenössisches Kabarett oder bestimmte Interpreten exotischer Volksmusik. Entscheidend ist in diesem Zusammenhang, daß sich die „Alternative“ keineswegs auf den Wunsch bezieht, breitere Massen anzusprechen, populärer zu sein als die Hochkultur -

ganz im Gegenteil. Wie die Hochkultur will und soll auch die Alternativkultur auf ganz bestimmte, eher kleine Publikumsschichten beschränkt bleiben, und genau darauf ist sie zugeschnitten. Deshalb liegt es nahe, beide Kulturauffassungen unter dem Begriff der *Exklusivkultur* zusammenzufassen, wie das im Folgenden geschehen soll. Exklusivität bedeutet allerdings auch: geringe Nachfrage bei hohen, teilweise sogar astronomischen Kosten. Tatsächlich zeichnet sich die Exklusivkultur unter anderem dadurch aus, daß sie nur mittels Subventionen existieren kann - deshalb kommt dieser Kulturbegriff immer dann besonders deutlich zum Tragen, wenn es um das liebe Geld geht. So gesehen, könnte man die Exklusivkultur wohl ebenso gut als „subventionierte Kultur“ bezeichnen.

(3) In einem etwas weiteren Sinne wird mit dem Wort Kultur schließlich die Volkskultur angesprochen; wobei das zunächst einmal an traditionelle Formen denken läßt, welche, da historisch, mit nostalgischer Wehmut betrachtet werden können. Früher war bekanntlich alles besser, sogar die Kultur des gemeinen Volkes: die „Volkskunst“, wie der Ehrentitel dann lautet, die „Folklore“. So wird der historischen Volkskultur sogar von Vertretern der Exklusivkultur ein gewisses Maß an Anerkennung und Interesse entgegengebracht. Schwieriger gestaltet sich das Verhältnis zur Volkskultur von heute, gemeinhin als Populär- oder Massenkultur bezeichnet: es ist, gelinde gesagt, zwiespältig. Objektiv betrachtet, scheint mit diesem dritten Kulturbegriff ganz allgemein jegliche Form ästhetischer Gestaltung gemeint zu sein, zunächst einmal ohne Wertung. Die Exklusivkultur wäre somit eine Teilmenge dieser Kultur im weiteren Sinne. Allerdings wird der Zusammenhang kaum je hergestellt. So reduziert sich der Kulturbegriff Nr. 3 in der Praxis auf jegliche ästhetische Gestaltung mit Ausnahme dessen, was von der Exklusivkultur für sich reklamiert wird. Das gilt für die Betrachtung der Kulturgeschichte ebenso wie für die Kultur der Gegenwart.

Wenn hier davon die Rede war, daß die zeitgenössische Massenkultur häufig negativ beurteilt werde, so gilt zu bedenken: Jene, welche solche Urteile öffentlich aussprechen, gehören per definitionem der kulturellen Elite an. Anders hätten sie keinen Zugang zur Öffentlichkeit, sie würden nicht „veröffentlicht“ (im weitesten Sinne). Das Urteil entspringt somit der Sichtweise der Exklusivkultur. Aus dieser Sicht war es gerade in der Ära der Wohlstandsgesellschaft zur Selbstverständlichkeit geworden, ja mehr noch: zum intellektuellen Klischee, daß die Massenkultur nicht viel mehr darstellt als künstlerischen Schrott, den intellektuellen und ästhetischen Abfall des allgemeinen Wohlstandes. Das galt für die volkstümliche Musik ebenso wie für die sogenannte Trivialliteratur, um nur zwei Beispiele zu nennen. Wenn dieses Klischee ein bißchen erschüttert wurde, dann erst in jüngster Zeit, also am Ende jener Periode, mit welcher wir uns hier beschäftigen. Wie es scheint, stellt dieses Umdenken ebenfalls eine Folge jener ideologischen Umorientierung dar, die dazu geführt hat, daß so mancher Intellektuelle plötzlich das Credo von der freien Marktwirtschaft nachbetet. Dort gibt es jedoch zwei absolut unanfechtbare Dogmen: Angebot und Nachfrage. Da die Massenkultur ganz offensichtlich eine Nachfrage befriedigt, und zwar eine sehr starke und ständig wachsende, und da weiters das Wechselspiel von Angebot und Nachfrage besagtem Credo zufolge nur Gutes bewirken darf, folgt klarerweise, daß die Massenkultur gut sein muß - zumindest ebenso gut wie die Exklusivkultur. Es gäbe dieser Logik zufolge gar keine Hierarchie von „höher“ oder „besser“; alles ist gleichwertig, jede künstlerische Äußerung, jede ästhetische Gestaltung stellt einen Wert für sich dar - nicht mehr, aber auch nicht weniger. So gesehen, gibt es keinen qualitativen Unterschied zwischen einer Vorabendserie im TV auf der einen und Goethes *Iphigenie auf Tauris* oder einem Shakespeare-Stück auf der anderen Seite (genau diese Beispiele bekam

der Verfasser im Zuge einer einschlägigen Debatte zu hören). Das einzige Kriterium, welches dieser Anschauung nach zählen dürfte, wäre demnach der Erfolg. Allerdings erfüllt alles, was wir kennen, automatisch dieses Kriterium, denn erfolglose Werke gelangen nicht an die Öffentlichkeit.

Natürlich hat nicht einmal solch eine weitherzige Auffassung dazu geführt, daß ihre Vertreter nun plötzlich zum Musikantenstadel gehen oder Trivialromane lesen; ganz im Gegenteil: in den Zirkeln der Exklusivkultur-Anhänger wird über derlei, wenn überhaupt, auch weiterhin nur reichlich herablassend gesprochen. Man bleibt weiterhin unter sich, exklusiv. Man klopf den einfachen Menschen nur ein bißchen auf die Schulter und erklärt ihnen jovial, daß sie und ihre Vorlieben „eigentlich“ doch genauso wichtig und wertvoll seien wie jene der Elite. Wehe bloß, die einfachen Menschen nähmen das ernst - etwa, indem sie für ihre Massenkultur plötzlich eben solche Subventionen forderten, wie sie für die Exklusivkultur selbstverständlich geworden sind. Da würde sich die Jovialität schnell aufhören.

Wir werden deshalb nicht fehlgehen, wenn wir die Kultur der Wohlstandsgesellschaft in weiterer Folge aus eben diesem Gesichtswinkel betrachten: der klaren Trennung zwischen Exklusiv- und Massenkultur. Im Unterschied zu all den üblichen Lamentationen soll hier allerdings die These vertreten werden, daß diese Trennung keineswegs nur der Dummheit, der Bequemlichkeit und dem „schäbigen Materialismus“ der breiten, „dumpfen“ Masse zuzuschreiben sei, sondern ebenso der kulturellen Elite. Es soll, anders ausgedrückt, gezeigt werden, daß diese Elite nicht etwa bloß von der Masse unverstanden blieb, sondern daß sie erst gar keinen Versuch in diese Richtung machte, ja mehr noch: daß sie sich absichtlich in Unverständlichkeit hüllte, eben um exklusiv bleiben zu können. Wenn diese These stimmt, dann dürfte es kaum noch überraschen, daß sich die Massenkultur in der Wohlstandsgesellschaft nicht anders entwickelte, als sie sich eben entwickelt hat.

II

Wie hat sie sich nun aber genau entwickelt? Die Frage ist deshalb so schwer zu beantworten, noch dazu in der hier gebotenen Kürze, weil uns der Untersuchungsgegenstand so nahe steht: Wir alle sind ja tagtäglich, immer und überall, von Produkten dieser Massenkultur umgeben, wir leben in ihr wie der sprichwörtliche Fisch im Wasser. Noch schwerer als eine übersichtliche Beschreibung müßte folglich eine abschließende Bewertung fallen. Bei beiden Versuchen liefe man Gefahr, entweder hundertmal Vorgekauertes zu wiederholen, oder aber zu subjektiv, zu einseitig zu argumentieren. Trotzdem erscheint ein Aspekt erwähnenswert: Es wurde bereits gesagt, daß die Massenkultur der Wohlstandsgesellschaft, gleichgültig wie sie im Einzelnen beurteilt wird, insgesamt doch irgendwie enttäuschte; und das gilt gerade dann, wenn man sie an jenen Erwartungen mißt, welche früher in kultureller Hinsicht mit dem Traum von allgemeinem Wohlstand verbunden waren. Dieses Motiv der Enttäuschung soll hier in den Mittelpunkt gestellt werden. So gesehen, geht es nämlich gar nicht darum, wie positiv oder negativ einzelne Hervorbringungen der Massenkultur beziehungsweise ihre Entwicklung insgesamt beurteilt werden - diesen Streit können wir uns ersparen; es geht lediglich darum, welche Möglichkeiten vorhanden waren, und wieviele davon genutzt wurden oder auch nicht.

Was diese Möglichkeiten betrifft, so stechen drei davon sofort ins Auge:

(1) Die frei verfügbaren Geldmittel, welche Durchschnittsbürger bzw. -haushalte theoretisch hätten für Kultur ausgeben können, gekoppelt mit der Zeit, die sie dafür hätten aufbringen können: die Freizeit. Es geht also, mit einem Wort, um die Freizeitgestaltung in der Wohlstandsgesellschaft.

(2) Die Zugänglichkeit von Kultur. Hier steht klarerweise jene Revolution im Vordergrund, welche durch die elektronischen Massenmedien ausgelöst wurde, allen voran das Fernsehen. Der Film darf allerdings auch nicht vergessen werden; immerhin wird häufig die Auffassung vertreten, dabei handle es sich um *die* Kunstform des 20. Jahrhunderts schlechthin. Die Bedeutung dieser Revolution lag darin, daß kulturelle Werke nun jedermann zugänglich waren, unabhängig von Bildung, Beruf und - vor allem - Wohnort. Früher war Kultur ja von vorneherein nur in der Stadt, in der Metropole zu finden. Nach 1945 kam das Kino jedoch praktisch in jeden Ort, und in weiterer Folge das Fernsehen in jedes Wohnzimmer. Einer der wichtigsten und bedrückendsten Unterschiede zwischen Stadt und Land fiel somit weg: das Informations- und damit auch das Kulturgefälle.

(3) Von Bedeutung erscheint schließlich auch der Grad an Bildung, welcher für die Masse der Menschen erreichbar war beziehungsweise beim breiten Publikum vorausgesetzt werden konnte. Zum einen stellt Bildung ja an sich schon einen Aspekt jeglicher Kultur dar; zum anderen wäre anzunehmen gewesen, daß mit steigender Bildung zugleich der Anspruch an die Massenkultur steigen würde, oder anders ausgedrückt: daß die Nachfrage eher in Richtung auf steigendes Niveau, auf höhere Ansprüche beim Angebot hinwirken würde. Wie schon im 1. Kapitel ausgeführt, stellte die breite Streuung von Bildung, und zwar von immer besserer und höherer Bildung weit über die allgemeine Schulpflicht hinaus, eine zentrale Leistung der Wohlstandsgesellschaft dar, zumindest ab den sechziger Jahren. Noch nie, so könnte man sagen, noch nie in der Geschichte der Menschheit haben so viele so viel Bildung in so hoher Qualität genossen!

Nur: auf das Angebot der Massenkultur hat sich das nicht positiv ausgewirkt. Im Gegenteil: Es dürfte kaum bestritten werden, daß die Tendenz im Kino ebenso wie im Fernsehen während des hier betrachteten Zeitraums, also von 1945 bis 1995, eindeutig in Richtung von mehr Gewalt, mehr Brutalität, mehr Obszönität und mehr Perversität gegangen ist.¹ Euphemistisch wurde und wird das als „Tabubruch“ bezeichnet. Tatsächlich war die Besessenheit der Wohlstandsgesellschaft mit Mord, Gewalt und Sex so ausgeprägt, daß sich die Frage nach den Ursachen stellt. Die mußten wohl psychologischer Natur sein, denn mit der sozialen Wirklichkeit hatte das absolut nichts zu tun - mit dem also, was die Mehrheit der Menschen in ihrem Alltag erlebte und erfuhr. Woher mochte diese geradezu manische Besessenheit dann kommen? Warum nahm sie eher zu als ab? Und warum hat sich daran bis heute nichts geändert? Immerhin braucht man bloß durch das Fernseh-Angebot eines beliebigen Abends zu „zappen“, wie das neuerdings heißt, um mit Entsetzen feststellen zu müssen, daß auf acht von zehn Kanälen gerade geschossen und gemordet wird (auf den anderen wird kopuliert, vermutlich um neues Kanonenfutter für das

¹ Zu erwähnen wäre an dieser Stelle wohl auch der Trend zu mehr Lautstärke; wobei für den Verfasser gerade der allgegenwärtige, unentrinnbare Lärm unserer Zivilisation, insbesondere ihre elektronische Umweltverschmutzung, ein Symptom der Primitivität darstellt. Immerhin soll schon Friedrich Nietzsche einmal beobachtet haben: Die Menge an Lärm, welche ein Mensch verträgt, verhält sich umgekehrt proportional zu seiner Intelligenz. Wenn das stimmt, so stellt es der Wohlstandskultur gewiß kein günstiges Zeugnis aus.

allabendliche Massaker zu zeugen). Was auch immer die Ursachen dieser eigenartigen Fixierung der Massenkultur sein mögen - bedenklich ist sie auf jeden Fall.

Noch etwas scheint bedenkenswert: In dem Maße, in dem weiterführende, höhere Bildung selbstverständlich wurde, sank auch ihr Wert. Das mag wohl in der Natur der Sache liegen. Ebenso verständlich dürfte sein, daß jegliche Form von Bildung, vom Gymnasium bis zur Universität, zunehmend unter dem Gesichtspunkt der späteren Berufswahl, will sagen: der späteren Karriere-Chancen, des späteren Einkommens beurteilt wurde, letztlich also im Sinne rein berufsbezogener Ausbildung. Trotzdem muß eine weitere Tendenz der Wohlstandsgesellschaft festgehalten werden: die abnehmende Achtung vor geistiger Leistung, bei gleichzeitig steigender Bewunderung körperlicher Leistung. Überspitzt ausgedrückt: die Massenkultur der Wohlstandsgesellschaft zeichnete sich aus durch immer mehr Muskeln, immer weniger Hirn. Das Freizeitverhalten legt davon beredtes Zeugnis ab, Hand in Hand damit die Art und Weise, wie das frei verfügbare Einkommen ausgegeben wurde. Aus unerfindlichen Gründen genießen bis heute jene das höchste Ansehen, die sinnlos durch die Gegend laufen oder strampeln, die um ein paar Hundertstel Sekunden schneller einen verschneiten Hang hinunter rutschen, oder denen es gelingt, eine aufgeblasene Lederkugel in einem mit Netz versehenen Lattenrahmen unterzubringen. Bei letzteren drückt sich das gesellschaftliche Ansehen sehr konkret in astronomischen Gehältern aus. Wozu? Die Frage ist nicht zu beantworten. Sport, und insbesondere Zuschauersport wie zum Beispiel Fußball, kann nur als kulturelles Phänomen verstanden werden, und zwar im engeren Sinne, das heißt als ästhetische Gestaltung.² Eben diese Beobachtung unterstreicht indes die Tendenz der Massenkultur in der Wohlstandsgesellschaft weg vom Geist, hin zum Körper; sagen wir es kurz und offen: hin zur Primitivität.

Wohl gemerkt - damit soll die Massenkultur keineswegs in Bausch und Bogen verurteilt werden. Ohne Zweifel gab es auch sehr positive Entwicklungen. Man denke bloß an das Design: noch nie, so können wir getrost feststellen, gab es so viel Schönheit für so viele Menschen. Die Wohlstandsgesellschaft konnte es sich leisten, Produkte der Massenfertigung und des alltäglichen Gebrauchs ästhetisch zu gestalten. So dürfte die Masse der Menschen - bei allen Unterschieden im Geschmack - doch schöner gewohnt haben als in früheren Epochen, denn selbst den billigsten Möbeln aus dem Selbstabholungs-Markt kann die ästhetische Gestaltung schwerlich abgesprochen werden. Dasselbe gilt, um ein weiteres Beispiel zu nennen, für das Auto. Weiters darf die Tatsache nicht vergessen werden, daß in der Wohlstandsgesellschaft sogar das gute alte Buch - Symbol der Bildung, der geistigen Betätigung - eine nie dagewesene Blüte erlebte: noch nie wurden so viele Bücher gedruckt und verkauft. Und schließlich wäre noch zu bedenken: selbst wenn man der skeptischen Beurteilung der Massenkultur zustimmt, so bleibt doch offen, inwieweit sie das Verhalten der Menschen verändert hat. Man darf die Bedeutung der Ästhetik nicht überschätzen. Das Verhalten der Masse der Menschen in der Wohlstandsgesellschaft zeichnete sich, wie früher dargelegt, eher durch Anständigkeit, Verlässlichkeit, Hilfsbereitschaft, ja sogar Freundlichkeit aus. Gerade letztere ist indes weder selbstverständlich noch so ohne weiteres zu erzeugen, geschweige denn zu erzwingen. Sie zeugt vielmehr von einem sehr hohen Stand der Zivilisation (oder der Kultur im ersten, allgemeinsten Sinne, wie zuvor beschrie-

² Insofern ist jegliche Opposition zwischen Sport und Kultur nur vordergründig. Ein Fußballer oder Schierrennläufer tut nichts anderes als ein Schauspieler, sie alle erfüllen dieselbe Funktion. Was die ästhetische Gestaltung betrifft, so denke man bloß an die willkürlichen Regeln bei einem Fußballspiel. Wie wären sie einem Außenstehenden (d.h. in diesem Falle wohl: einem Außerirdischen) anders zu erklären denn als Stilmittel purer Kunst?

ben). Was tut es da zur Sache, wenn diese freundlichen, anständigen Menschen in ihrer Freizeit nichts übrig haben für anspruchsvollere Kultur und Bildung?

Anders ausgedrückt: Es wurde bisher noch nie nachgewiesen, ob und wie sich eine Vorliebe für Fußball, volkstümliche Musik oder Hollywood-Thriller im konkreten, alltäglichen Verhalten durchschnittlicher Menschen ausgewirkt hätte. Selbst der negative Einfluß des Fernsehens ist bis heute nicht eindeutig dokumentiert worden. Umgekehrt dürfte es ebenso schwerfallen, einen positiven Einfluß der Exklusivkultur nachzuweisen - die Beobachtung legt da oft den Schluß nahe, es verhalte sich genau umgekehrt. Bedenkt man die Sache genau, sollte das freilich nicht überraschen: Gescheitheit hat mit Charakter nichts zu tun. Dasselbe gilt für den Geschmack, für ästhetische Raffinesse. Und so wichtig gerade die Ausbildung in der modernen Gesellschaft geworden sein mag - sie entscheidet über Einkommen und Status -, ausschlaggebend für das Zusammenleben der Menschen bleibt letztlich doch nur der Charakter, die Moral.

Trotzdem: die Enttäuschung über die Entwicklung der Massenkultur in der Wohlstandsgesellschaft bleibt, zumindest beim Verfasser dieser Zeilen. Denn selbst wenn der Trend zur Primitivität bislang keine negativen Auswirkungen hatte, wenn sich das Zusammenleben der Menschen dadurch nicht verschlechterte, bleibt doch zu fragen: Was wurde getan, um das Zusammenleben zu verbessern? Was wurde getan, um den Charakter der Menschen zu bilden? Auch das war ja eine Erwartung, die einst legitimerweise gehegt werden konnte, auch das zählt zu den Möglichkeiten, an denen die Massenkultur in der ausgehenden Wohlstandsgesellschaft gemessen werden muß. Doch wird über eine solche Messung nicht gerne gesprochen, denn das würde nach Moral klingen, nach Belehrung und Erziehung, und derlei ist heute in kulturellen Belangen verpönt, ein striktes Tabu.

Warum eigentlich? Nun, was kulturelle Produkte aus industrieller Massenfertigung angeht - das Dosenfutter aus Hollywood zum Beispiel -, liegt die Antwort auf der Hand: Da geht es eben ums Geld, und um nichts als das blanke Geld. Doch warum haben sich in der Wohlstandsgesellschaft keine Alternativen herausbilden können? Warum sind die Alternativen, die es anfangs noch gab, vielmehr untergegangen (wie z.B. die nationalen Filmproduktionen in Europa)? Und das trotz all der unbestreitbaren materiellen und ideellen Möglichkeiten der Wohlstandsgesellschaft?

III

Das ist der Punkt, an dem die kulturelle Elite ins Spiel kommt, und damit die Exklusivkultur. Angenommen, man wollte unvorbelastete Personen - Jugendliche zum Beispiel - davon überzeugen, daß Werke dieser Exklusivkultur wesentlich wertvoller seien als jene der Massenkultur, ja mehr noch: daß es für einen selbst befriedigender, lehrreicher, auf lange Sicht sogar unterhaltsamer sei, sich mit solchen Werken auseinanderzusetzen. Angenommen weiters, man nähme, um den Beweis anzutreten, solche Jugendliche in eine Theateraufführung mit, sagen wir: eines Shakespeare-Stückes, da sich dieser Autor erfahrungsgemäß besonders gut zum Einstieg in die Exklusivkultur eignet (immerhin liefern seine Dramen ab und zu Vorlagen für publikumswirksame Verfilmungen). Im modernen Theaterbetrieb könnte es leicht geschehen, daß sich die Kultur-Einsteiger unversehens in einer Inszenierung des zeitgenössischen Regietheaters wiederfinden, etwa der Art, wie sie ein professioneller Kritiker vor nicht allzu langer Zeit beschrieben hat: Im Laufe der letzten sechs Monate, so der leidgeprüfte Mann, habe er sich unter anderem eine Inszenierung

von *Richard III.* ansehen müssen, in der „Richard ein Hofnarr mit Narrenkappe und Glöckchen“ ist; in einer Inszenierung von *Der Sturm* war Ariel „lediglich eine Stimme aus dem Lautsprecher, gesprochen vom gleichen Schauspieler, der den Prospero gibt“; in der jüngsten Inszenierung von *Macbeth* schließlich „wird Macbeth als Führer einer Hare-Krishna-Sekte dargestellt, und seine Frau uriniert während der Schlafwandler-Szene.“³ Es bedarf keiner besonders lebhaften Phantasie, um sich auszumalen, wie Einsteiger in die Exklusivkultur, und zumal jugendliche Einsteiger, auf derlei reagieren würden.

Um Inszenierungen wie die hier beschriebenen goutieren zu können, muß man vor allem einmal das solcherart bearbeitete Werk bereits kennen. Tatsächlich wird zur Verteidigung des sogenannten Regietheaters gerne das Argument vorgebracht, da werde ein Stück endlich einmal „anders“, „modern“ interpretiert, was eine „neue Sicht“ eröffne. Nun mögen vielleicht professionelle Kulturjournalisten gewisse Werke aus dem klassischen Standardrepertoire bereits etliche Male gesehen haben, wir wollen ihnen sogar glauben, wenn sie behaupten: bis zum Überdruß. Was die anderen Theater- und Konzertbesucher betrifft, selbst die fleißigsten unter ihnen, so melden sich bereits gewisse Zweifel an: haben sie Stücke wie *Richard III.* oder *Der Sturm* wirklich schon so oft gesehen oder gelesen, daß es solch verrückter Neu-Inszenierungen bedarf? Stehen sie mit den Klassikern, mit dem Kanon der Literatur- und Musikgeschichte wirklich auf derart vertrautem Fuße? Ist es nicht eher so, daß sie bloß gerne so tun? Blasiertheit soll in ihren Kreisen ja alles andere als fremd sein.

Aber wie auch immer: Fest steht doch, daß hier sehr viel vorausgesetzt wird. Und das scheint für die Exklusivkultur ganz allgemein zu gelten - ohne vorheriges Wissen, ohne Bildung gibt es keinen Zugang, kein Verständnis. Mehr noch: Mit „Allgemeinbildung“ scheint es keineswegs getan zu sein. Es genügt also keineswegs, einmal von Shakespeare gehört zu haben, vielleicht einmal ein Stück gesehen zu haben, und sich deswegen für seine Werke zu interessieren. Aufführungen wie die zuvor beschriebenen kann nur verstehen, wer die Geschichte der jeweiligen Kultursparte kennt, insbesondere im 20. Jahrhundert. Also: kein Verständnis zeitgenössischer Literatur ohne Literaturgeschichte; kein Verständnis moderner E-Musik ohne Kenntnis der Entwicklung ab Mahler und Schönberg; und auch die moderne Kunst - sagen wir: die Aktionskunst - läßt sich nur begreifen, wenn man die Kunstgeschichte ab Impressionismus und Expressionismus samt allen anderen Ismen unseres Jahrhunderts kennt. Im Falle des Theaters oder der Oper wird das sogar noch schwieriger, weil hier offenbar auch die Kenntnis der Rezeptionsgeschichte vorausgesetzt wird.

Zweierlei läßt sich daraus ableiten. Zum einen verdient die Exklusivkultur diesen Namen zu Recht - sie ist tatsächlich höchst exklusiv, ja mehr noch: sie ist in ihrer Exklusivität ziemlich hermetisch, indem der Zugang nur dem Eingeweihten, dem *connoisseur* ermöglicht und gestattet wird. Das breite Publikum bleibt ausgeschlossen, und zwar mit voller Absicht. Zum zweiten dreht sich das exklusive Kulturverständnis in erster Linie um die Form. Es kommt also weniger darauf an, *was* da eigentlich gesagt wird, als vielmehr *wie*. Dieser ausgeprägte Formalismus hat bereits mit der sogenannten Moderne gegen Ende des 19. Jahrhunderts eingesetzt. Man spricht in diesem Zusammenhang auch von der „Avantgarde“, also der Vorhut. Diese Vorhut - so die Idee - schreite mutig allen anderen

³ Robert Butler. Shakespeare & Co. In: Independent on Sunday, 31 March 1996. Erfahrene Theaterbesucher werden feststellen, daß es sich bei diesen Inszenierungen noch lange nicht um das Schlimmste handelt, was einem im Namen des Regietheaters manchmal vorgesetzt wird.

voran, sie überschreite Grenzen, erobere neues Territorium. Wenn sie beim zeitgenössischen Publikum auf Ablehnung stößt, so sei das nichts weiter als eine Bestätigung ihrer mutigen Expeditionen; früher oder später würden die „anderen“ jenes Territorium ganz selbstverständlich benutzen, welches die Vertreter der Avantgarde erschlossen hätten. Nur nebenbei sei angemerkt, daß diese Denkweise den nicht zu verachtenden Vorteil hat, gegen jegliche Kritik zu immunisieren: denn wenn ein Vertreter der Avantgarde kritisiert wird, dann bedeutet das aus seiner Sicht bloß, daß er mutig war, daß er also jener Aufgabe, die seinem Selbstverständnis entspricht, nachgekommen ist; und je heftiger er kritisiert wird, desto mehr darf er sich bestätigt fühlen. Der Gedanke, daß die Kritik auch berechtigt sein könnte, das heißt, daß hier vielleicht Mist produziert wurde - was immerhin vorkommen soll und oft genug vorgekommen ist -, dieser Gedanke kann solcherart wirkungsvoll und dauerhaft ausgeschlossen werden.⁴

Nun wurde die formale Revolution der Moderne sowie der unübersehbare Formalismus, welcher seither herrscht, gerne mit dem Argument verteidigt: neue Inhalte bedürfen neuer Formen. An sich mag das zutreffen. Zu zeigen wäre allerdings, in welcher Art und Weise sich dieser Zusammenhang in der Kultur des 20. Jahrhunderts niedergeschlagen hat. In Anbetracht all der formalen Experimente, all der daraus resultierenden Stilrichtungen, der ungezählten *Ismen* - angesichts all dessen wäre obiger Logik zufolge eine ebenso spektakuläre Entwicklung der Inhalte zu erwarten gewesen. Aber wo sind diese Inhalte geblieben? Welchen Beitrag hat die Avantgarde zum Denken des 20. Jahrhunderts geleistet, zur politischen Philosophie, zur Ethik, zur Alltagsmoral?

Ohne Zweifel gab es Schriftsteller und Künstler, die tatsächlich einen solchen Beitrag geliefert haben. Man denke bloß - um zwei Beispiele aus dem Bereich der Literatur zu nennen - an George Orwell oder Alexander Solschenizyn. Beide gehörten jedoch eindeutig *nicht* zur Avantgarde; in formaler Hinsicht sind ihre Werke ausgesprochen konventionell, daher auch für jedermann leicht verständlich. Der Beitrag der allermeisten Vertreter diverser *Ismen* - Expressionisten, Futuristen, Surrealisten etc. - muß demgegenüber eher fragwürdig erscheinen, sei es, weil sie sich von vorneherein nicht mit irgendwelchen Inhalten abgeben wollten, folglich auch gar nichts sagen konnten im herkömmlichen Sinne, sei es, weil sie - soferne sie eindeutig Stellung bezogen - recht negative Werte vertraten. Tatsächlich scheint es so zu sein, daß die Vertreter der Avantgarde überdurchschnittlich anfällig waren für extreme Ideologien, und zwar von rechts ebenso wie von links: für Faschismus also, Nationalsozialismus, aber auch Bolschewismus, Maoismus und so weiter. Die künstlerischen und literarischen *Ismen* vertrugen sich auffällig gut mit den politischen *Ismen*! Was die Avantgardisten in jedem Falle einte, das war die Abneigung, oft genug sogar der blindwütige Haß auf die bestehende, die „bürgerliche“ Welt und damit letztlich auch auf die Demokratie mit ihren Kompromissen, mit ihrer unspektakulären und häufig schwerfälligen Art der Problemlösung. Insofern überrascht es nicht, wenn sich diese Abneigung sogar nach 1945 gegenüber der Wohlstandsgesellschaft fortsetzte. Selbst in deren besten Zeiten, selbst dann also, als es wirklich einer sehr großen Zahl von Menschen in dieser Gesellschaft so gut ging wie nie zuvor, war in der Exklusivkultur

⁴ Das gilt nicht nur für einzelne Vertreter der Moderne, sondern für die Exklusivkultur insgesamt. Kritische Einwände werden als „anti-modernistischer Reflex“ abgetan, und ohne daß gesagt würde warum, handelt es sich dabei um etwas ganz Schlimmes. Verstärkt wird diese Schutzhaltung durch jene Argumentation, welche ich gerne als antifaschistischen Syllogismus bezeichne: Die Nazis waren gegen moderne Kunst; du bist gegen moderne Kunst - ergo... Aber Hitler war seinerseits militanter Nichtraucher und Antialkoholiker, er glaubte an Astrologie - ergo?

„Gesellschaftskritik“ angesagt. Das Gebot bestand ebenso unumstößlich wie selbstverständlich, und das heißt: unreflektiert. Gesellschaftskritik, so mußte man den Eindruck gewinnen, war für jeden, der intellektuell etwas auf sich hielt, ein absolutes Muß, so etwas wie ein kategorischer Imperativ. Er lautete (und lautet) schlicht und einfach: *Sei kritisch!* Es liegt nahe, von einem „kritischen Imperativ“ zu sprechen.⁵

Allerdings ergab sich daraus eine höchst paradoxe Situation, und das gleich in zweifacher Hinsicht: zum einen, weil nun eine Gesellschaft kritisiert wurde, die das weniger denn jede andere verdient hätte; schon das weist wohl auf einen gewissen Wirklichkeitsverlust bei der kulturellen Elite hin. Zum anderen wurde diese Gesellschaftskritik gleichsam von oben nach unten geübt: denn es dürfte wohl einleuchten, daß sowohl Akteure als auch Konsumenten von Exklusivkultur eher in den besseren Kreisen der Gesellschaft, in relativ höheren Gesellschaftsschichten zu finden sein werden als am Fuße der Leiter, bei den tatsächlich Benachteiligten. Damit wurde das herkömmliche Verständnis von Gesellschaftskritik jedoch auf den Kopf gestellt. Üblicherweise hatte sich eine solche Kritik ja gegen eine Gesellschaft gerichtet, in der - zumindest nach Auffassung des Kritikers - zu wenig Gerechtigkeit, zu wenig Gleichheit, zu wenig Freiheit herrschte. Selbst wenn jemand solches der Wohlstandsgesellschaft vorwerfen mochte, fragte sich doch, (a) von welchen konkreten Erfahrungen er oder sie ausging, und (b) welche Alternativen er oder sie vor Augen hatte. Gerade diese letzte Frage blieb die meiste Zeit über unbeantwortet, sieht man von den paar Wahnsinnigen ab, die für das China der Kulturrevolution, das Albanien Envar Hodschas oder gar das Kambodscha Pol Pots schwärmten.⁶ Es konnte gar keine befriedigende Antwort geben, denn jegliche Alternative hätte für die schnatternden Zirkel des Kulturbetriebs nur ungünstig sein können: ihnen, als den Bevorzugten, hätte es per definitionem stets zum Nachteil gereichen müssen, wäre die Gesellschaft wirklich gerechter, gleicher und freier geworden. Man stelle sich bloß - als Beispiel - das Theaterpublikum bei einer Aufführung von, sagen wir, Ödön von Horvaths *Kasimir und Karoline* vor, und was all die Damen in ihren teuren Roben, die Herren im dunklen Anzug in der Pause im Foyer so über ihre Sektgläser hinweg schnattern: ganz klar, daß sie die Gesellschaftskritik des Stückes keineswegs gegen sich selbst gerichtet empfinden. Sie könnten das gar nicht, sonst gingen sie nicht mehr ins Theater, und folglich darf ihnen das Theater nicht allzu deutlich kommen, sonst hätte es kein Publikum mehr. Dasselbe gilt selbstverständlich für Galerien, ja sogar für das Kabarett. Aus den Gesprächen unserer Theaterbesucher wird man vielmehr bald heraushören, daß sich die „Gesellschaftskritik“ aus ihrer Sicht gegen die bedrückende Enge, die Spießigkeit, Verlogenheit und Sprachlosigkeit des sogenannten „Kleinbürgertums“ richtet. Darüber sind sie selbst, als Konsumenten von Exklusivkultur, natürlich erhaben.

Selbstverständlich leisten Horvaths Stücke, leistet seine Art der sozialen Kritik dem durchaus Vorschub. So mancher Oberschichtskonsument von Exklusivkultur wird mühelos erklären können, daß sich Horvaths Figuren vor allem durch ihre Sprachlosigkeit auszeichnen. Daher die berühmten Pausen in Horvaths Dialogen (die begeistern vor allem Germanisten). Horvaths literaturgeschichtliche Leistung wird denn auch gerne unter der

⁵ Vgl. dazu: Heinrich Payr. *Der kritische Imperativ: Zur Psychologie von Intellektuellen*. Ein Essay (Wien: Turia + Kant 1997), besonders S. 67ff.

⁶ Solcher gab es genug, ja sogar moskautreuer Kommunisten - und sie genießen heute noch hohes Ansehen in den Kreisen der Exklusivkultur. Das zeigt nicht nur die intellektuelle Perversität dieser Kreise, sondern auch, wie wenig ernst die „gesellschaftskritische“ Pose von Künstlern und Schriftstellern in der Regel zu nehmen ist.

Rubrik „Thematisierung der Sprache“ verbucht. Das ist jedoch ganz offensichtlich eine formale Kategorie. Auf gut deutsch: Kasimir und Karoline sind dumpfe, kaum der Sprache mächtige Unterschichts-Primitivlinge, auf die man voll Bedauern hinunterschauen kann. Aber sind diese Menschen wirklich so, sind das wirklich ihre Probleme? Horvath - Ödön von - wird das schwerlich so genau gewußt haben, besonders nicht aus eigener Erfahrung und Anschauung. Dasselbe gilt übrigens für den großen Bert Brecht, angeblich der Gesellschaftskritiker schlechthin. Wir wollen gar nicht darauf herumreiten, was er als Sympathisant der Kommunistischen Partei so alles von sich gegeben hat - das fällt eher unter das Kapitel geistiger Verbrechen gegen die Menschlichkeit. Brecht kannte das Proletariat, in dessen Namen er zu sprechen vorgab, höchstens vom Hörensagen. Dementsprechend sind gerade seine bekanntesten Stücke zwar wunderschöne Parabeln der *conditio humana*, konkrete Gesellschaftskritik kann hingegen nur mit Mühe aus ihnen herausgelesen werden, genauer: sie muß hinein interpretiert werden. Nicht umsonst sind diese Stücke moderne Klassiker geworden, das heißt, sie werden in teuren Subventionstheatern vor wohlbestallten Bürgern in Anzug bzw. Abendkleid aufgeführt (siehe oben) - und sonst nirgends. Was die vielzitierte Sprachlosigkeit betrifft, so darf ein Epigone Horvaths nicht vergessen werden, welcher in den siebziger Jahren hohes Ansehen als Theaterschriftsteller genoß (inzwischen allerdings wieder in der Versenkung verschwand): Franz Xaver Kroetz. Horvaths Pause wurde bei ihm zum Stammeln halb-troglodytischer Unterschichtsmenschen. Immerhin hatte das den Vorteil, daß sich in seinem Kielwasser die Regisseure von Filmen, welche als sozialkritisch gelten sollten, fortan eine Menge Dialog und damit eine Menge Arbeit sparten, weil es genügte, wenn schäbig gekleidete Gestalten schweigend durch eine trostlose Landschaft stapften. Das garantierte allemal hymnische Kritiken und, versteht sich, staatliche Subventionen.

Bleibt die Frage, was das alles mit der Wirklichkeit zu tun hatte. Jene Leute, welche eine Antwort hätten geben können, sahen ja weder Horvaths Stücke noch die von Kroetz, sie sahen nicht einmal besagte sozialkritische Filme. Wenn sie doch mit derlei „Gesellschaftskritik“ in Berührung kamen, etwa als aufsteigende Nutznießer der Bildungsrevolution der sechziger und siebziger Jahre, dann reagierten sie, wie sich der Verfasser erinnert, eher mit Empörung: So sind wir, so sind unsere Eltern, Verwandten und Nachbarn doch gar nicht! Dies legt wiederum den Verdacht nahe, daß sich die Exklusivkultur ihre sozial Benachteiligten, ihre jeweiligen „Opfer“ und Fürsorge-Gruppen selbst erfindet, und folglich auch die Ursachen für ihre Kritik - ein geschlossener Kreis, der mit der sozialen Wirklichkeit in der Tat nichts mehr zu tun hat, und in dem es folglich wirklich nur noch um Stilisierung und Formalisierung geht. Eben das erinnert indes an die höfische Kultur früherer Epochen. Man denke bloß an die Schäferdichtung des Barock und des Rokoko mit ihrer immer feiner ziselierten Abwandlung stets derselben Motive und Figuren, bis überhaupt nur noch Form und Stil von Bedeutung waren; und man denke an den Stellenwert, welchen die „Schäfer“ als Vertreter des einfachen Volkes in dieser manierten Kunstwelt einnahmen. Mit ein bißchen Phantasie kann man sich sogar ausmalen, welchen blasierten Unsinn die höfische Gesellschaft in Bezug auf diese Dichtung von sich gab.⁷

So würden sich zu guter Letzt der Formalismus ebenso wie die Exklusivität des modernen Kulturbetriebes beinahe von selbst erklären: als zeitgenössische Spielart der höfischen Kultur im Sinne einer hermetisch-exklusiven, manieristischen Oberschichts-

⁷ Bei Molière kommt das - allerdings in satirischer Form - immer wieder zutage; vgl. zum Beispiel seine Komödie *Die gelehrten Frauen*.

Kultur. Ohne weiter auf diese Parallele einzugehen, sei darauf verwiesen, daß sich eine so verstandene exklusive Kultur niemals auf die soziale Wirklichkeit einlassen kann, nicht nur, weil dies zu subversiv wäre, sondern auch, weil zur Beurteilung einer solcherart realistischen Kunst und Literatur das Wissen bzw. die Erfahrung dieser Wirklichkeit vonnöten wären. Auf einer derartigen Basis könnten aber weder professionelle Kritiker noch auf Lebenszeit pragmatisierte Literatur-, Kunst- oder Musikwissenschaftler große Autorität für sich in Anspruch nehmen - von den schnatternden Zirkeln des Kulturbetriebs ganz zu schweigen. „Banale Alltagswirklichkeit“ mit „trivialen Menschen“, so liest man deshalb, solle nicht etwa nachgeahmt werden, sondern „durch den ästhetisch reduzierenden, Sprache gewordenen künstlerischen Akt“ gleichsam „filtriert“ werden. Und wozu? Nun, es geht um eine „reine Essenz“, die da - bezeichnenderweise - „konstruiert“ werden soll:

Dadurch ergäbe sich zugleich die Möglichkeit zum radikalen Umschlag in das Gegenteil, zum Außerordentlichen als der Antithese zum Gewöhnlichen. Aber das bleibt nur ein fiktives Resultat des Erzählers, dem am Ende das Steckenbleiben des Alltagsmenschen in der Banalität ironisch gegenübergestellt wird. Der Erzähler benutzt die methodisch konstruierte Fiktion und auch noch die gewollte Künstlichkeit seines eigenen Stils, um die Erbärmlichkeit des Realen zu entlarven.⁸

Wer da nicht mitkommt, befindet sich auf dem rechten Weg - es handelt sich nämlich um ein besonders schönes Beispiel höfisch-manierierten Stils. Beachtenswert erscheint besonders die herablassende Verachtung für den - angeblich - trivialen Alltagsmenschen, für seine Banalität, ja für die „Erbärmlichkeit“ des Realen, also der sozialen Wirklichkeit schlechthin. Es liegt auf der Hand, daß von einer solchen Warte aus nichts, und schon gar nichts Positives zur Wohlstandsgesellschaft gesagt werden kann. So erklärt das Modell von der höfischen Kultur schließlich auch, warum die Exklusivkultur ein Fremdkörper in dieser Wohlstandsgesellschaft blieb, warum sie zu deren Ideen und Idealen nichts beizutragen vermochte, ebenso wenig übrigens wie zur Ideenwelt der Demokratie. Beides muß einer exklusiven Oberschicht im Grunde des Herzens ja zuwider sein - eine Behauptung, die sich ebenfalls aus den bereits erwähnten Pausengesprächen im Foyer eines Theaters ableiten läßt, oder aus dem, was bei Vernissagen so zu hören ist. Tatsächlich wird der allgemeine Wohlstand dort eben deshalb kritisiert, weil er zu allgemein ist, weil sich seinetwegen also Krethi und Plethi nun Dinge leisten können - Urlaub in fremden Ländern zum Beispiel -, die nach Ansicht der Kritiker ihnen selbst vorbehalten bleiben sollten.

Die Exklusivkultur, so darf gefolgert werden, ist keineswegs nur deshalb exklusiv, weil sie so „hoch“, das heißt anspruchsvoll in Inhalt oder Form wäre; sie gibt sich vielmehr so anspruchsvoll, vor allem in formaler Hinsicht, um exklusiv bleiben zu können. Ihre Funktion wäre demzufolge: jenen, die sich zu ihren Kreisen zählen, als Distinktion zu dienen, als Unterscheidungsmerkmal gegenüber der unbedarften Masse. Eben diese Funktion könnte im Übrigen bereits an der Wiege der sogenannten Moderne und ihrer formalen Revolution gestanden sein; darauf hat der englische Literaturwissenschaftler John Carey

⁸ Aus der Einleitung von Benno von Wiese zur Anthologie: Deutschland erzählt (Frankfurt a. Main: Fischer Bücherei, hier zit. nach der Ausgabe von 1971), S. 11. Von Wiese bezieht sich auf die Erzählung „Methodisch konstruiert“ von Hermann Broch.

hingewiesen. Am Beispiel von James Joyce und seinem berühmten Klassiker der Moderne, *Ulysses*, zeigt er weiters, wie die Exklusivkultur selbst dann, wenn sie vorgibt, über den einfachen Menschen zu sprechen, in diesem Falle über Leopold Bloom, eben diesen Menschen hermetisch ausschließt: denn der Roman ist eindeutig und absichtlich so geschrieben, daß ihn der durchschnittliche Mensch ganz gewiß nicht lesen wird - Joyce schreibt zwar *über*, dezidiert aber nicht *für* Leopold Bloom und seinesgleichen. Laut Carey ergab sich dieser Wunsch nach Abgrenzung nicht zuletzt aus dem Umstand, daß gegen Ende des 19. Jahrhunderts die Massen drauf und dran waren, in den Genuß einer - wenn auch rudimentären - Bildung zu kommen, daß sie also, bildlich gesprochen, an die Tore des heiligen Tempels der Hochkultur pochten; eine Entwicklung, welche viele Kulturschaffende von damals zutiefst erschreckte. Sie konnten zwar, wie sich Carey einmal ausdrückt, die Massen nicht daran hindern, sich diese Bildung anzueignen, also belesen zu werden; sie konnten sie lediglich daran hindern, fortan moderne Literatur zu lesen, indem diese zu schwer gemacht wurde, um von den Massen verstanden zu werden. Und was für die Literatur galt, das galt ebenso für die darstellende Kunst und die Musik.⁹

Wenn diese Argumentation stimmt, wenn sich die Exklusivkultur also wirklich mit voller Absicht in die höfische Abgeschlossenheit und Erhabenheit zurückgezogen hat, dann trifft freilich ebenso zu, was wir zuvor behauptet haben: daß sie Mitverantwortung trägt an der enttäuschenden Entwicklung der Massenkultur in der Wohlstandsgesellschaft, am enttäuschenden kulturellen Gesamtzustand in deren Endphase. Zieht man die Legitimation jeglicher Elite in Betracht, nämlich in irgendeiner Art und Weise positiv für die Gesellschaft zu wirken, so handelt es sich hier um ein eindeutiges, noch dazu schuldhaftes Versagen - ein vernichtendes Urteil.

IV

Noch ein Aspekt erscheint in diesem Zusammenhang von Bedeutung. Auch er wird selten diskutiert, wie übrigens alles, was als Kritik an der kulturellen Elite aufgefaßt werden könnte. Denken wir noch einmal an jene Situation, von der unsere Überlegungen zur Exklusivkultur ausgegangen sind: der Versuch, diese Kultur unvorbelasteten Außenstehenden nahezubringen - Jugendlichen zum Beispiel. Nur wollen wir dieses Mal annehmen, der Versuch gelte nicht dem Theater, sondern moderner Kunst. Auch angesichts eines modernen Kunstwerkes werden diese Laien vermutlich verständnislos mit dem Kopf schütteln - *Was soll das?* - und jegliche Belehrung über Sinn, Hintergrund oder Technik des fraglichen Kunstwerkes als pädagogische Pflichtübung auffassen, keinesfalls aber als ernstzunehmende Erklärung. Es soll kein Geringerer als Nikita Chruschtschow gewesen sein, der diese weit verbreitete Haltung gegenüber abstrakter Kunst gleichsam auf den Punkt gebracht hat: Das könnte, so soll er ausgerufen haben, auch ein Esel mit seinem Schwanz gemalt haben!

Für die geschlossenen Zirkel der Exklusivkultur stellt das natürlich den Gipfel an Ignoranz und Philistertum dar. Das Problem dabei: Der Satz ist schlicht und einfach wahr. Zu fragen bleibt nur, warum er in den Augen der breiten Masse ein derart vernichtendes

⁹ John Carey. *The Intellectuals and the Masses: Pride and Prejudice among the Literary Intelligentsia, 1880-1939* (London: Faber 1992), S. 16f. Im Original: „The intellectuals could not, of course, prevent the masses from attaining literacy. But they could prevent them reading literature by making it too difficult for them to understand...“

Urteil darstellt. Normalerweise wird man zunächst einen klassischen Standardsatz zur Antwort bekommen: „Kunst kommt von Können.“ Kritisiert würde in diesem Falle somit das mangelnde handwerkliche Können, welches hinter moderner Kunst stehe, der Maßstab künstlerischer Qualität wäre folglich das technische Geschick eines Künstlers. Nun mag es tatsächlich so sein, daß etliche Menschen eben diesen Maßstab anlegen. Trotzdem soll hier die Behauptung gewagt werden, daß es - unbeschadet der stereotypen Reaktion - gar nicht dieser Zusammenhang von Kunst und Können sei, welcher viele Menschen angesichts moderner Kunst so häufig empört - schließlich halten sie selbst den geschicktesten Kunstschmied noch lange nicht für das, was sie vielleicht als „großen Künstler“ bezeichnen würden.

Wen aber dann? Wie es scheint, spielt da jene Kategorie eine Rolle, welche hier - vorläufig und gewiß sehr vage - als „Persönlichkeit“ umschrieben werden soll. Allem Anschein nach erwartet sich die breite Masse von einem „großen“ Künstler mehr als nur spektakuläre Fingerfertigkeit, mehr als nur atemberaubende Technik - wahrscheinlich spielt vielmehr der Wunsch eine Rolle, im Künstler (oder Schriftsteller, oder Komponisten) ein Vorbild erblicken zu können. Genauer gesagt: Man will von solchen Leuten etwas *gesagt* bekommen, im weitesten Sinne, versteht sich, und in welcher Form auch immer; und das, was man da gesagt bekommt, sollte wohl in irgendeiner Form wichtig sein für die „Masse“, also für die kulturell zwar keineswegs gebildeten, immerhin aber anständig lebenden und hart arbeitenden Menschen. Außerdem müßte das Gesagte wohl spezifisch sein, das heißt von niemandem sonst gesagt werden können (schließlich leiden wir ja nicht gerade unter einem Mangel an Leuten, die auf uns einreden, unter welchem Vorwand auch immer). Es scheint also, um es noch einmal anders zu formulieren, um Orientierung zu gehen, vielleicht auch um den Wunsch nach glaubwürdigen Autoritäten, nach Vorbildern. Es geht, ein weiteres Mal drastisch vereinfacht, nicht um die künstlerische Form - es geht um den Inhalt.

Zugegeben: nicht einmal der schärfste Kritiker wird der Moderne in Bausch und Bogen vorwerfen können, sie transportiere überhaupt keine Inhalte. Selbst dort, wo sie das offensichtlich und absichtlich tut, scheint das Problem indes zu sein, daß sie sich mit Haut und Haaren der „Kritik“ verschrieben hat, und das heißt auch: dem Schlechtmachen von allem, was ist; dem Demolieren von Normen, gerade der bestehenden Alltagsmoral; dem Brechen von Tabus; und so weiter. So notwendig und verdienstvoll solches im Einzelfalle und in konkreten Situationen immer wieder sein mag, insgesamt ergibt sich doch ein höchst negativer Eindruck: nämlich jener des Nihilismus. Für die Menschen stellt sich hingegen, besonders nach einer Epoche derart kritischen Verhaltens, eine brennende Frage: Gut, sie mögen nun, da es ihnen oft genug eingebleut wurde, einigermaßen Bescheid wissen über all das, was sie *nicht* glauben/denken/tun dürfen - was aber *sollen* sie nun glauben/denken/tun? Wie schon gezeigt, ist die Moderne einigermaßen brauchbare, glaubwürdige Antworten darauf bis heute schuldig geblieben, oft genug bewußt, schlimmer noch: mit voller Absicht. Im täglichen Leben, in der Alltagsmoral, braucht es aber solche handfesten Regeln, solche Tabus. Und diese Regeln braucht es nicht nur, weil die angeblich dumpfe Masse eben ihre proto-faschistische Geborgenheit suchen würde; die Regeln und Tabus braucht es, weil davon das einigermaßen erträgliche Zusammenleben der Menschen abhängt, mit einem Wort: die Lebensqualität.

Nun wird man schwerlich behaupten können, die blasierte Attitüde der höfischen Kultur habe den stärksten Druck auf die Alltagsmoral ausgeübt. Das war sicher nicht der Fall, dazu war diese Kultur einfach zu exklusiv. Der stärkste Druck kam - wenn man mate-

rielle Umstände einmal beiseite läßt - ohne Zweifel von gewissen Sektoren der industriell gefertigten Massenkultur. Bei dieser Produktion geht es naturgemäß nur ums Geld, weswegen keinerlei Scheu besteht, auch noch die primitivsten Instinkte und Triebe der Menschen anzusprechen - das heißt, auch die kommerzielle Kultur betreibt den permanenten Tabubruch. Sie muß das sogar tun, um „erfolgreich“ zu sein, was nichts weiter bedeutet als: möglichst viel Geld einspielen. Und die Natur der Sache bringt es mit sich, daß die Provokation ständig weitergetrieben werden muß, daß ständig neue Grenzen herkömmlicher Anständigkeit überschritten werden müssen. Die Entwicklung des Hollywood-Films nach 1945 legt davon beredtes Zeugnis ab.

Was der kulturellen Elite angesichts dieser Entwicklung vorgeworfen wird, ist weniger, daß sie keine Alternative parat hatte, als vielmehr, daß sie zu keinem Zeitpunkt den Versuch machte, eine solche zu entwickeln. Ganz im Gegenteil: ein derartiges Ansinnen wäre von Vertretern der Exklusivkultur entrüstet zurückgewiesen worden. Moral? Womöglich gar Erziehung? Kaum etwas ist in Kulturkreisen verpönter als eben dies. Warum eigentlich? Sicher ist es so, daß allzu vordergründige Erziehungsversuche - der berühmte erhobene Zeigefinger - wenig fruchten, letztlich einem Kunstwerk sogar schaden. Im 20. Jahrhundert haben solche Versuche außerdem oft die Form politischer Propaganda angenommen - ebenfalls keine ermutigende Erfahrung. Andererseits kann völlig zu Recht argumentiert werden, daß es ohne ein moralisches, erzieherisches Anliegen im weitesten Sinne letztlich gar keine bedeutende Kunst bzw. Literatur geben kann; und daß gute Kunst und Literatur insofern zu den wirksamsten Erziehungsmitteln zählen, als sie eben nicht nur vordergründig mittels Predigt oder Propaganda beeinflussen wollen, sondern indem sie die Menschen kraft ihrer spezifischen Stilmittel ansprechen, ihnen menschliche und soziale Realitäten anschaulich vor Augen führen, sie emotionell berühren, folglich ihr Mitleid oder ihre Empörung zu wecken vermögen. Das alles stellt nicht die schlechteste Ausgangsposition dar zur Änderung des Verhaltens, zu konkreter Wirkung. Wobei zu bedenken wäre, was wir früher über Erziehung gesagt haben: daß in dieser Hinsicht die Erfahrung wesentlich wirkungsvoller sei als rein verbale Belehrung. Kunst, so scheint es, könnte genau das vermitteln: eine Erfahrung, die konkret genug ist, um aus ihr lernen zu können, ohne daß man sie andererseits selbst durchleiden muß. Die Vorteile lägen auf der Hand.

Das würde freilich hohe Anforderungen an Künstler oder Schriftsteller stellen, nicht nur in handwerklich-technischer Hinsicht (das bleibt Voraussetzung), sondern vor allem in Hinsicht auf Bildung, Charakter, Moral - eben das, was wir als „Persönlichkeit“ bezeichnet haben. Vielleicht erscheint es, so gesehen, verständlich, wenn so viele Künstler des 20. Jahrhunderts gar nicht erst versuchten, eine solche Rolle zu spielen, ja mehr noch: wenn sie versuchten nachzuweisen, daß diese Rolle in Wirklichkeit gar nicht anzustreben sei. Aber diese Umwertung ist nichts weiter als die typisch intellektuelle Version von der berühmten Fuchs-und-Trauben-Fabel. Tatsache bleibt, daß sich die kulturelle Elite - nicht nur, aber auch nach 1945 - vor dieser Aufgabe gedrückt hat. Stattdessen trat sie ein weiteres Mal die Flucht an: die Flucht aus der Erziehung.

Es ist leicht zu sehen, wie sehr sich diese Flucht auf die Wohlstandsgesellschaft insgesamt ausgewirkt hat, und zwar mit zunehmender Deutlichkeit. Das galt keineswegs nur für den kulturellen Bereich im engeren Sinne. Die Flucht aus der Erziehung konnte vielmehr selbst dort beobachtet werden, wo man das am wenigsten erwartet hätte, nämlich bei den professionellen Erziehern, insbesondere bei den Theoretikern der Erziehung, den Erziehungswissenschaftlern; allerdings setzte sich der einschlägige Trend relativ rasch fort

bis herunter zum Volksschullehrer bzw. der Volksschullehrerin, und das wiederum besonders ausgeprägt seit den späten sechziger Jahren. In letzter Konsequenz konnten sich nicht einmal Eltern dieser allgemeinen Flucht entziehen. Es wurde, besonders gegen Ende der Wohlstandsgesellschaft (also in der ersten Hälfte der neunziger Jahre) immer häufiger und immer heftiger beklagt, wie schwer die Erziehung von Kindern geworden sei. Das stimmte zweifellos. Aber warum war diese Entwicklung eingetreten? Schließlich waren die Umstände, welche die Erziehung erschwerten, nicht vom Himmel gefallen. Abgesehen davon, war es, je mehr Zeit verging, umso weniger zu übersehen, daß die Schwierigkeiten unter anderem aus dem mangelnden Willen zur Erziehung herrührten. Erwachsene fühlten sich immer weniger dazu berufen, Kindern und Jugendlichen etwas zu sagen, ihnen Vorbild zu sein, geschweige denn, sie womöglich gar zu ermahnen oder zu tadeln.

Die Flucht aus der Erziehung somit als gesellschaftliches Phänomen der späten Wohlstandsgesellschaft? Eine kühne These, gewiß; trotzdem soll hier an ihr festgehalten werden. Sie spielt nämlich eine Rolle, wenn es darum geht, das weitere Schicksal dieser Gesellschaft abzuschätzen. Wenn sie nicht in der Lage oder nicht Willens war, ihre grundlegenden Ideen (ihre Alltagsphilosophie) und ihre grundlegenden Werte (die Alltagsmoral) an die nachfolgenden Generationen weiterzugeben, dann konnte sie von vorneherein keine Zukunft haben. Möglicherweise lag somit in der Flucht aus der Erziehung ein weiterer - und weitgehend unbeachteter - Grund, warum diese Gesellschaft im Laufe der neunziger Jahre zu Ende ging.

DÜSTERE AUSSICHTEN

Wir haben die Wohlstandsgesellschaft hier von allem Anfang an als historisches Phänomen betrachtet - eine abgeschlossene Epoche, vergangen und vorbei. Der Zweck einer solchen Betrachtungsweise, so haben wir gesagt, müßte es sein, (1) zu zeigen, daß die Wohlstandsgesellschaft, aller Kritik zum Trotz, sehr wohl positive Entwicklungen gebracht hatte, welche (2) durchaus den Versuch wert wären, unter Umständen in eine neue Epoche herüber gerettet zu werden, damit sich an das „Goldene Zeitalter“ wenigstens ein „Silbernes“ anschließen könnte.

Selbst jetzt, am Ende unserer Überlegungen, provoziert diese Annahme allerdings immer noch zwei grundsätzliche Fragen: Erstens, ist die Ära der Wohlstandsgesellschaft nun wirklich zu Ende gegangen? Wie wir gleich sehen werden, spricht wenigstens der Augenschein vehement dagegen; und zweitens, wenn die erste Frage mit Ja beantwortet würde: gibt es dann wirklich Grund zum Pessimismus, wäre dieses Ende nicht vielmehr zu begrüßen? Diese zweite Frage stellt etwa der Neo-Liberalismus, und der war Ende der neunziger Jahre eindeutig die dominierende Ideologie. Selbst wenn nach allem, was bisher gesagt wurde, unsere Antworten auf die beiden Einwände vorhersehbar sein dürften, lohnt es sich doch, noch einmal darüber nachzudenken - nicht nur, weil wir keineswegs leichtfertig urteilen wollen, sondern auch, weil hier sehr grundsätzliche Haltungen auf dem Prüfstand stehen.

Zunächst geht es jedoch um die Frage, ob die Ära der Wohlstandsgesellschaft im Laufe der neunziger Jahre wirklich zu Ende gegangen sei. Schaut man sich ein wenig um in den klassischen Wohlstandsgesellschaften Mittel- oder Westeuropas, so scheint eher das Gegenteil der Fall zu sein, und tatsächlich werden viele Menschen, keineswegs bloß besonders erfolgreiche oder privilegierte, ihrem Gefühl Ausdruck verleihen, es sei ihnen, es sei ihren Mitbürgern insgesamt noch nie so gut gegangen wie eben jetzt, noch nie sei der Wohlstand so groß gewesen. Immerhin: Längst ist selbst in der Mittelschicht das Zweitauto keine Sensation mehr, im Gegenteil, ein Haushalt mit mehreren Kindern im führungsfähigen Alter wird wahrscheinlich auf einen veritablen Fuhrpark blicken können, und ihr größtes Problem in dieser Beziehung mag die Parkplatznot vor dem Haus sein. Ebenso scheint es üblich geworden zu sein, daß mehr als nur ein Fernsehapparat in einem Haushalt steht, im Idealfall sogar in jedem Kinderzimmer einer. Ähnliches mag sich vom neuesten Statussymbol, dem Computer, sagen lassen. Die rasante Entwicklung auf diesem Gebiet hat zu einem wahren - und scheinbar zwanghaften - Kaufrausch bei Hard- und Software geführt, es scheint für viele zum moralischen Gebot geworden zu sein, stets das Neueste und Letzte zu besitzen, obwohl - oder gerade weil? - die Entwicklung so rasch

fortschreitet. Abgesehen davon, läßt sich ungebrochener - um nicht zu sagen: fieberhafter - Konsum ebenso bei der Mode beobachten, bei teuren Sportarten zwecks Freizeitgestaltung, bis hin zur Fernreise im Urlaub - da sind die Karibik oder Südostasien längst keine exklusiven Destinationen mehr, eher schmecken sie bereits nach Neckermann und Hausmeister.

Selbst in den neunziger Jahren dürfte der Wohlstand in unseren Breiten somit weiter angestiegen sein, allen Unkenrufen zum Trotz. Die große Katastrophe war ausgeblieben: jene Katastrophe, die Anfang der Dekade noch von so manchen vorausgesagt wurde, und zwar aufgrund der sogenannten Globalisierung der Wirtschaft. Weder hatte der freie Kapitalfluß in Westeuropa oder der Europäischen Union insgesamt zu drastischen Einbrüchen geführt, noch hatten Konzerne in großer Zahl ihre Betriebe in Europa geschlossen und in Länder mit niedrigeren Löhnen und Abgaben verlagert. Dementsprechend war es auch nicht zu jenem sprunghaften, katastrophalen Anwachsen der Arbeitslosigkeit gekommen, wie das befürchtet worden war. Am Ende der Dekade schien eher der Eindruck vorzuherrschen, der Sturm sei vorübergezogen, das Schlimmste erspart geblieben, die Lage einigermaßen „im Griff“. Ähnliches ließ sich übrigens von anderen, ebenso häufig prognostizierten Katastrophen sagen - etwa jenen der ökologischen Art. Kein Wunder, daß die Menschen solchen Prophezeiungen und Cassandra-Rufen nun generell skeptischer begegneten, um nicht zu sagen: zynisch.

In der Politik, so könnte weiters argumentiert werden, hatte sich ebenfalls eine Trendwende vollzogen. So hatte 1998 die Bundestagswahl in Deutschland der Sozialdemokratischen Partei nach langen, langen Jahren wieder eine Mehrheit und dem Land eine rot-dominierte Koalitionsregierung beschert - erstmals unter Beteiligung der Grünen, was eigentlich als Jahrhundert-Sensation hätte gefeiert werden müssen. Schon im Jahr zuvor hatte in Großbritannien die Labour Party unter Tony Blair einen spektakulären Wahlsieg errungen - das Ende der konservativen Herrschaft seit 1979 und somit auch des „Thatcherismus“. Ein mehrheitlich sozialdemokratisches Europa müßte, wie man hoffen durfte, als erbitterter Feind des Neo-Liberalismus auftreten. Sofern das Gewicht der Europäischen Union nur entschlossen genug eingesetzt würde, mochte sich eine solche Haltung früher oder später sogar global bemerkbar machen.

II

Kein Grund zum Pessimismus also? Ganz so rosig bot sich die Lage leider doch nicht dar. Da waren zunächst einmal die Zahlen. Schon im 1. Kapitel haben wir den bedenklichen Umstand erwähnt, daß in einem Land wie Österreich im Jahre 1997 zwischen 700.000 und 1,5 Millionen Menschen an oder unter der Armutsgrenze lebten - je nach Berechnung. Dabei zeichnete sich Österreich zu diesem Zeitpunkt noch immer durch relativ gute Wirtschaftsdaten und ein nach wie vor funktionierendes Sozialsystem aus. Wenn trotzdem zwischen 9 und 19 Prozent der Bevölkerung in Armut lebten oder zumindest nahe daran, dann erscheint die Frage berechtigt, ob es sich da noch um eine Wohlstandsgesellschaft handelte; und das umso mehr, als eine heftige Reaktion auf das Bekanntwerden dieser Zahlen ausblieb. Zwar haben wir ebenfalls schon darauf hingewiesen, daß es ein gewisses Maß an Armut selbst zur Blütezeit der Wohlstandsgesellschaft gab, ja mehr noch: daß es sie, zieht man das Phänomen der „relativen“ Armut in Betracht, vielleicht sogar notwendigerweise geben mußte. Das ändert indes nichts am subjektiven Elend der Betroffenen - und das konnten durchaus anständige, hart arbeitende Menschen

so wie du und ich sein; je rauher das Klima, desto eher genügte es schon, drei oder vier Kinder zu haben, einen Ehepartner zu verlieren, oder den Arbeitsplatz (letzteres kam mit zunehmender Häufigkeit vor). Was die Wohlstandsgesellschaft auszeichnete, das war denn auch der Umstand, daß sie sich nicht mit der Armut in ihren Reihen abfinden wollte. Der Konsens in dieser Frage war relativ deutlich ausgeprägt. Ganz anders in den neunziger Jahren: nun drehte sich die Diskussion eher um die „Art der Berechnung“ der Armutsgrenze. Da konnte sehr leicht der Eindruck erweckt werden, daß selbst die relativ Armen noch vergleichsweise luxuriös lebten: mit Kühlschrank, TV-Apparat, ja sogar mit Auto. Ist solches wirklich nötig? Natürlich nicht (sagen jene, die sich das locker leisten können). Aber wirklich nötig sind letztlich nur Höhle, Feuer, Bärenfell. Man muß sich in die Lage einer Familie mit drei oder vier Kindern versetzen, abhängig vom Einkommen eines einzigen Elternteils, um die Zwänge zu verstehen, die da am Werke sind, beim täglichen Bedarf angefangen bis hin zu den Wünschen der Kinder, letztere geweckt durch das, was andere ganz selbstverständlich haben - vielleicht würde man dann verstehen, was aus dieser Sicht als „notwendig“ zu erachten wäre und was nicht. Dann spielen ein paar Hundert Schilling auf oder ab bei der Berechnung der Armutsgrenze keine so große Rolle mehr. Wenn sich 9 bis 19 Prozent der Bevölkerung solcherart wieder mit der blanken Notwendigkeit herumschlagen müssen, und wenn das vom Gros ihrer Mitmenschen, wenn überhaupt, nur noch achselzuckend zur Kenntnis genommen wird - nun, dann handelt es sich *per definitionem* nicht mehr um eine Wohlstandsgesellschaft.

Andere Zahlen wiesen genau in dieselbe Richtung. Bleiben wir vorerst in Österreich. Eine Statistik der Sozialversicherungsanstalten zeigt, daß Mitte der achtziger Jahre der Aufwand für die Arbeitslosenversicherung einen vernachlässigbaren Betrag ausmachte. (Tatsächlich glaubte man damals, das Problem der Arbeitslosigkeit ein für allemal gelöst zu haben.) Bis zirka 1990 stiegen diese Aufwendungen zwar kontinuierlich, aber doch relativ langsam an, von da an immer steiler. 1995 wurde die Marke von 50 Milliarden Schilling überschritten, Tendenz: weiter steigend. In diesem Jahr waren in Österreich 216.000 Menschen als arbeitslos vorgemerkt, das entsprach 6,6% des Arbeitskräfteangebotes im Bereich der unselbständig Erwerbstätigen (3,6% aller Erwerbsfähigen nach EU-Berechnung). Im Jahre 1996 stieg diese Quote auf 7,0% an (4,1%), 1997 auf 7,1%. Und dabei lag Österreich im europäischen Vergleich gar nicht so schlecht. Selbst in einer klassischen Wohlstandsgesellschaft wie Schweden betrug im Herbst 1998 die Arbeitslosenquote nach EU-Berechnung 7,5%; im Vereinigten Königreich 6,5%, in Belgien 8,6%, in Deutschland 9,3% und in Frankreich gar 11,8%.¹

Eine Ausnahme schienen nur die Niederlande zu bilden, mit einer Arbeitslosenquote von 3,7%. Fast wie in guten, alten Zeiten? Wenn man mit Menschen aus den Niederlanden sprach, gewann man unter Umständen einen abweichenden Eindruck. Nicht nur dort dürften die Arbeitslosenzahlen nämlich einen weiteren, mächtigen Trend der neunziger Jahre verschleiert haben: die Verschärfung der Arbeitsbedingungen - auf gut deutsch: länger und härter arbeiten für gleich viel oder weniger Geld, beziehungsweise weniger Arbeit für noch weniger Geld. Ersteres wurde in der allgegenwärtigen Medien-Propaganda „Steigerung der Produktivität“ genannt, letzteres „Flexibilisierung“. Die war im Grunde jedoch nichts anderes als die Umverteilung von Arbeitslosigkeit, allerdings

¹ Alle hier angeführten Zahlen sind Tabellen des Österreichischen Statistischen Zentralamtes entnommen, veröffentlicht im WWW (1999): „Leistungsaufwand der Sozialversicherung 1980-1995“, „Beschäftigung und Arbeitsmarkt“ (die EU-Werte für 1997 scheinen hier nicht auf); sowie „Österreich in Europa“.

nicht vertikal, sondern horizontal, also unter den direkt Betroffenen. Um einen umfassenden Eindruck von der Beschäftigungslage nach dem Ende der Wohlstandsgesellschaft zu erhalten, müßte man der Arbeitslosenstatistik folglich eine Statistik über Teilzeitbeschäftigung anfügen. Selbst das würde die Situation in der Arbeitswelt aber nicht ausreichend widerspiegeln. Die internationale Konkurrenz, nicht zuletzt auf dem Arbeitsmarkt, führte dazu, daß die Manager ihr so lange und so sorgfältig gepflegtes kollegiales Mäntelchen - all das Gerede von Führungsstil, Kooperation, Motivation und Teamwork - mit verblüffender Schnelligkeit und Unverschämtheit fallen ließen. Ersetzt wurde es durch einen uralten Satz: „Wenn's dir nicht paßt, dann geh.“ Marxisten hätten ihre Freude haben können, sie hatten Derartiges schon immer prophezeit. Da verlangt etwa ein kleiner Unternehmer in jenem Ort, welcher im 5. Kapitel beschrieben wurde, von seinen „Mitarbeitern“, daß sie aufgrund der mageren Erträge freiwillig auf einen Teil ihres Lohnes verzichten. Einer von ihnen, bereits Jahrzehnte im Betrieb, weigert sich. In den fetten Zeiten, so wendet er ein, habe der Chef ja auch nichts von seinem Profit abgegeben, schon gar nicht freiwillig. Das ist ebenso wahr wie überprüfbar, da der Reichtum des Unternehmers in besagtem Ort nicht übersehen werden kann. Trotzdem: der treu gediente „Mitarbeiter“ fliegt - punktum.

In Beschäftigungsstatistiken schien die Verschärfung der Arbeitsbedingungen natürlich nicht auf. So soll es in den Niederlanden in den späten neunziger Jahren längst nicht mehr unüblich gewesen sein, daß Leute mindestens zwei Jobs zugleich nachgehen mußten, um sich über Wasser halten zu können. Hauptsache, sie waren beschäftigt, oder? Ein böser demagogischer Trick der Post-Wohlstands-Gesellschaft: Wir haben gesehen, daß die Vollbeschäftigung tatsächlich ein prominentes Ziel der Wohlstandsgesellschaft war. Was damals nicht immer gesagt wurde, selbstverständlich aber gemeint war: Vollbeschäftigung bei adäquaten Löhnen. Dieser Zusatz wurde nun unterschlagen. Die Erfahrung hat aber gezeigt, daß ordentliche Löhne das beste und einfachste Mittel darstellen, allgemeinen Wohlstand zu schaffen. Alles andere sind Notlösungen - oder faule Ausreden.

Solche Taschenspielertricks verweisen indes auf ein weiteres Problem. Sie waren nicht zuletzt deshalb möglich, weil Zahlen ebenso viel verschleiern können, wie sie aussagen. Selbst noch so genaue und detaillierte Angaben über Arbeitslosigkeit oder Armut müssen noch lange nicht dazu führen, daß das damit verbundene Elend *begriffen* wird. Wir kennen dieses Phänomen aus dem 19. Jahrhundert. Damals konnte Armut in noch größerem Ausmaß und in weit stärkerer Intensität als heute existieren, ohne daß sie vom Rest der Bevölkerung wahrgenommen worden wäre, schon gar nicht als gesellschaftliches Problem (man sah sie nur als jeweils individuelles Problem). Es bedurfte eindrucksvoller, berührender literarischer Schilderungen, ehe sich das änderte. In modernen Zeiten, so möchte man annehmen, dürfte das kein Problem mehr darstellen: schließlich leben wir im Zeitalter der Information - zumindest wird das behauptet. Anscheinend funktioniert diese Art der menschlichen Kommunikation nun aber eher schlechter als früher, trotz all der Information, die tagtäglich auf uns einprasselt - oder gerade wegen ihr. Die relevante Information, mit deren Hilfe wir neue Erkenntnis erlangen, ja mehr noch: mit deren Hilfe wir soziale Sachverhalte *begreifen* könnten, die scheint nämlich nicht darunter zu sein. Im Gegenteil: die Glitzer-Glimmer-Welt der Farbfernseher und 3D-Computer-Spiele hat sich wie ein zusätzlicher Vorhang vor die soziale Realität gesenkt, im Besonderen vor ihre schäbige Seite. Der eingangs bemühte Augenschein mußte somit gleich im doppelten Sinne trügen: einmal, weil die Armen und Arbeitslosen notwendigerweise unsichtbar bleiben, wenn wir das Konsumverhalten der Mehrheit beobachten; und zum zweiten, weil es gar nicht unsere eigenen Augen sind, mit denen wir 90 bis 95 Prozent unserer Beobachtungen anstellen,

sondern die Kameras irgendwelcher Journalisten. Die bestimmen unwiderruflich, was heute noch als „Öffentlichkeit“ gelten kann, also den Raum für öffentliche Debatte und Auseinandersetzung. All das findet vorwiegend, wenn nicht ausschließlich, im Fernsehen statt. Der Fernseher, der steht aber in jedem einzelnen Wohnzimmer, in den eigenen vier Wänden. Dorthin verkrochen sich denn auch Arme und Arbeitslose - und wurden damit erst recht wieder unsichtbar, dieses Mal aber nicht nur für den Rest der Gesellschaft, sondern ebenso für ihresgleichen. Das wurde dem Verfasser anlässlich eines Besuchs in der Stadt Jarrow vor Augen geführt, nahe Newcastle-upon-Tyne im Nordosten Englands. Im Jahre 1936 war diese Stadt berühmt geworden aufgrund eines Fußmarsches, welchen Arbeitslose von hier aus nach London unternahmen, um auf ihre triste Lage aufmerksam zu machen. Unser Besuch fiel in die achtziger Jahre, in die Blütezeit des Thatcherismus. Obwohl da ebenso wenig Mangel an Arbeitslosen herrschte, waren sie auf den Plätzen, in den Parks und in den Einkaufszentren der Stadt nicht zu bemerken. „Die sitzen daheim vor dem Fernseher“, meinte die ortskundige Begleiterin.

III

Nun wären die Probleme von Armut und Arbeitslosigkeit selbst nach dem Ende der Wohlstandsgesellschaft noch relativ leicht zu lösen gewesen. Dasselbe galt für Probleme mit der sozialen Absicherung. Sie spielt für den allgemeinen Wohlstand ja insofern eine bedeutende Rolle, als die überwiegende Mehrheit der Menschen selbst bei Vollbeschäftigung und selbst bei ansehnlichen Löhnen nie in der Lage sein wird, sich aus eigener Kraft gegen Verdienstaustausch - sei es durch Arbeitslosigkeit, sei es durch Krankheit, sei es durch Alter - abzusichern. Damit Wohlstand als solcher erlebt werden kann, bedarf es einer sozialen Absicherung, gleich welcher Form.

Aber das, so hieß es in den neunziger Jahren, sei nicht mehr finanzierbar; zumindest nicht in der bisherigen Form eines umfassenden und verpflichtenden Sozialversicherungssystems. Bedenkliche Anzeichen gab es genug: explodierende Kosten bei der medizinischen Versorgung; immer mehr Pensionisten, die immer älter wurden; und immer weniger Beitragszahler im arbeitsfähigen Alter. So gesehen, schien das System tatsächlich dem Zusammenbruch entgegenzusteuern. Doch lag dieser Einschätzung die Annahme zugrunde, es sei nicht genug Geld vorhanden, um die Sozialversicherung im bis dahin gewohnten Ausmaß aufrecht zu erhalten, und es sei unmöglich, mittels höherer Beiträge mehr Geld aufzutreiben. In dieser Hinsicht bestand derart ausgeprägte Einigkeit, daß die Annahme zum selbstverständlichen, nicht weiter begründeten und in den Medien ständig wiedergekäuten Klischee avancierte - ein weiterer Baustein der neo-liberalistischen Propaganda. Doch hätte man die Sache ohne weiteres auch anders sehen können. Der zuvor geschilderte Konsumrausch der neunziger Jahre legt den Schluß nahe, daß es an Geld keineswegs gemangelt hätte - eher im Gegenteil (die neunziger Jahre zeichneten sich auch durch ständig fallende Spar- und Kreditzinsen aus). Die Frage war bloß, wofür es ausgegeben werden sollte.

Doch genau da heulten die Vertreter der neo-liberalistischen Ideologie empört auf: *Soll?* Will uns schon wieder jemand sagen, was wir mit unserem sauer verdienten Geld anzufangen haben? Können wir das selbst nicht viel besser entscheiden? Die Lösung aller Probleme wurde denn auch in der viel zitierten Privatinitiative gesehen, in der „Eigenvorsorge“. Ohne Zweifel - so wurde gesagt - bedarf es einer minimalen Basisvorsorge für alle,

in medizinischer Hinsicht ebenso wie im Alter. Darüber hinaus möge jedoch jeder selbst vorsorgen, was nicht nur die Kranken- und Pensionskassen entlasten, sondern auch mehr „Leistungsanreize“ bieten würde: der kleine Mann, der bei Krankheit bzw. im Alter ordentlich versorgt sein will, soll gefälligst ordentlich roboten - und erst recht die kleine Frau.

Es sollte sich inzwischen erübrigen, nochmals darauf hinzuweisen, daß es an solchen „Leistungsanreizen“ selbst in der Wohlstandsgesellschaft nie gemangelt hat - auch damals waren jene, die mehr Geld hatten, besser dran, sie bekamen ihre Sonderbehandlung erster Klasse. Niemand nahm daran Anstoß. Problematisch dürfte die Sache erst werden, wenn die normale Versorgung durchschnittlicher Menschen darunter leidet, wenn sie nicht mehr auf der Höhe der Zeit ist oder unzumutbare Härten enthält. Im Besonderen dürfte es dem Gerechtigkeitsempfinden sehr vieler Menschen zuwiderlaufen, wenn sich die Qualität der ärztlichen Behandlung nach dem Geld richtet - denn Schmerzen und Leiden sind doch für alle gleich schlimm, oder? Daraus ergeben sich bereits die Prinzipien, nach welchen gespart werden müßte, wenn es denn notwendig ist: Es muß das Gefühl erhalten bleiben, das Sparen, die Lasten würden „fair“ verteilt, was in diesem Falle heißt: von unten nach oben, und nicht etwa nur horizontal, von denen, die wenig haben, zu jenen, die gar nichts haben. Es darf, anders ausgedrückt, nie das Vertrauen schwinden, es erfolge ein ehrliches „burden sharing“, nicht etwa nur ein Abwälzen von Lasten.

Sofern dieses Gefühl vermittelt werden kann, scheint es durchaus möglich zu sein, selbst drastische Sparmaßnahmen ohne allzu großen Widerstand durchzuziehen. Zumindest war das in Österreich noch Mitte der neunziger Jahre der Fall, anlässlich von zwei sogenannten „Sparpaketen“. Ihre erstaunliche Akzeptanz bei der Bevölkerung widerlegte im Übrigen die weit verbreitete Vorstellung, wonach die Mechanismen der Wohlstandsgesellschaft - Umverteilung, Sozialpartnerschaft - nur funktioniert hätten, solange ein ständig wachsendes Sozialprodukt verteilt werden konnte. Richtig, das heißt gerecht durchgeführt, läßt sich auch das Gegenteil vorstellen.

Wozu grundsätzlich vielleicht festzustellen wäre: Wenn vom allgemeinen Wohlstand die Rede ist, dann steht noch lange nicht fest, wie groß dieser Wohlstand sein muß. Überblickt man die Entwicklung während der gesamten Ära von 1945 bis 1995 mit ihrem kontinuierlich wachsenden Wohlstand, dann kann das Argument wohl nur schwer widerlegt werden, wonach es am Ende dieser Ära einen beträchtlichen Wohlstandspolster gegeben hätte, eine enorme Schrumpfungs-Reserve. Es wäre ohne weiteres vorstellbar, daß der allgemeine Wohlstand - sagen wir - auf das Niveau zu Mitte der sechziger Jahre zurückgegangen wäre, ohne daß sich an den Prinzipien und Segnungen einer Wohlstandsgesellschaft Wesentliches geändert hätte. Schließlich hatten die Menschen damals, Mitte der sechziger Jahre, eben dieses Gefühl: in Wohlstand zu leben, ja sogar in Luxus und Überfluß. Das wirft eine prinzipielle Frage auf: wieviel Wohlstand braucht es nun für eine Wohlstandsgesellschaft? Beziffern wird sich das nur schwer lassen. Eine grundsätzliche Antwort haben wir im Laufe unserer Überlegungen jedoch bereits gefunden: Zum Wesen des Wohlstands gehört es, daß er von der blanken, existentiellen *Notwendigkeit* befreit; daß er solcherart Spielraum eröffnet, zum Beispiel für jene Emanzipation, welche wir wiederholte Male angesprochen haben, oder für Entscheidungen, die recht eigentlich erst als „moralisch“ gelten dürfen. Es kann nicht allzu schwer sein, sich die praktischen Konsequenzen dieser theoretischen Erkenntnis vor Augen zu führen. So befreit von der unerbittlichen Notwendigkeit in erster Linie einmal Sicherheit. Wenn das stimmt, so hätten gerade in den neunziger Jahren enorme Abstriche am frei verfügbaren Einkommen hingenommen

werden können, also am Privatkonsum. Entscheidend wäre bloß gewesen, daß diese Abstriche fair erfolgten. Woraus weiters folgt: Wenn der private Konsum derart zurückgeschraubt worden wäre, dann hätten ungeheure Geldmengen zur Verfügung stehen müssen, um das angeblich so schwer finanzierbare Sozialsystem aufrecht zu erhalten.

Und eben darin dürfte eigentlich das Problem bestanden haben: nicht im Mangel an Geld an sich, sondern in seiner Verwendung. Sollte es für den privaten Konsum ausgegeben werden oder für gesamtgesellschaftliche Anliegen? Die Frage betraf nicht nur die Sozialversicherung, sondern sämtliche Aufgaben der sogenannten öffentlichen Hand. Die hatte in den neunziger Jahren aber ständig zu wenig Geld, sie mußte sparen, und dies geschah wiederum, indem ihre Aufgaben drastisch reduziert wurden. Der Staat, so hieß es allenthalben, der Staat müsse sich „zurückziehen“. Doch wer sollte dann seine Aufgaben übernehmen? Private etwa? Dann hätten die Aufgaben lukrativ sein müssen, in welchem Falle sie die „öffentliche Hand“ schwerlich abgestoßen hätte. Die Lösung mit der „Privatisierung“ war und ist im Grunde nichts anders als das Märchen von einem, der auszog, um beides zu haben: das Geld *und* den Rausch. Ein kurzer Blick nach Großbritannien und auf die dortigen Erfahrungen post Thatcher hätte das eindrucksvoll bestätigt. In der Praxis bedeutete das große Sparen in den neunziger Jahren daher eine empfindliche Verschlechterung und/oder Verteuerung der Infrastruktur, vom öffentlichen Verkehr angefangen bis hin zur Ausbildung. Ganz klar, daß solches den durchschnittlichen Bürger viel schwerer trifft als den begüterten, der erhöhte Preise leichter verkraftet bzw., wenn das öffentliche Service allzu schlecht wird, sich ohne weiteres private Alternativen zu leisten vermag. Es wird bis heute gern übersehen, welche Rolle die öffentliche Infrastruktur für den allgemeinen Wohlstand gespielt hat. Der vielgepriesene „Rückzug des Staates“ diente somit, zumindest mittel- oder langfristig, der Fragmentierung der Gesellschaft weg vom *allgemeinen* Wohlstand.

Noch einmal sei betont, daß von einem generellen Geldmangel in den neunziger Jahren absolut keine Rede sein konnte. Da schossen die Einkaufszentren aus dem Boden, da expandierten Handelsketten, da wurde fusioniert um schwindelerregende Summen, da hatte der internationale Kapitalmarkt einen Umfang erreicht, demgegenüber nationalstaatliche Budgets wie eine Milchmädchenrechnung aussahen. Sparen? Wenn für irgendein Dosenbier ein Werbespot von knapp einer Minute zu drehen war, dann flog ein ganzes Aufnahmeteam zehn Tage lang nach Nepal - weil in einer Einstellung selbige Dose im eiskalten Schnee vor der Kulisse des Himalaja gezeigt werden sollte.²

Womit klar sein dürfte, daß wir hier keinesfalls von Sachzwängen reden, wie das immer wieder behauptet wurde, vielmehr von einer klaren Entscheidung. Letztlich handelte es sich um eine klassische Frage des *Willens*: Was wollten die Menschen nun, und was wollten sie nicht?

IV

Die Antwort darauf wäre in den neunziger Jahren längst nicht mehr so eindeutig ausgefallen wie in den Jahrzehnten zuvor. Wenn schon, so schien sich der Konsens eher in die Richtung zu entwickeln, daß allgemeiner Wohlstand eben *nicht* anzustreben sei. Selbst

² Das Team wurde vom Mann meiner englischen Cousine geleitet, der damals in London für eine multinationale Werbeagentur arbeitete.

wenn diese Auffassung noch nicht Allgemeingut geworden war, bestimmte sie doch die Diskussion in den Medien. Man könnte ebenso gut sagen: die Propaganda lief auf vollen Touren, um diese Auffassung zum gesellschaftlichen Konsens werden zu lassen. Dem konnten sich nicht einmal jene sozialdemokratischen Parteien entziehen, die - wie erwähnt - in etlichen Ländern Europas an die Macht gekommen waren. Das gelang ihnen nämlich nur, indem sie sich diesem Konsens anbiederten, und folglich unterließen sie mit beinahe schon peinlicher Furchtsamkeit alles, was einen abweichenden, geschweige denn „altmodischen“ Eindruck hätte erwecken können. Tony Blairs „New Labour“ in Großbritannien bot dafür wohl das krasseste Beispiel. Mitglieder seiner Regierung legten denn auch die wahren Machtverhältnisse in der neuen Welt des Turbokapitalismus offen, indem sie anlässlich des ersten kritischen Artikels in dem Massenblatt *Sun* zu dessen Eigentümer, dem allmächtige Medienzaren Rupert Murdoch, pilgerten, um dort für schönes Wetter zu sorgen - eine Grundvoraussetzung ihrer Regierungstätigkeit, wie sie nur zu gut wußten. Tatsächlich kommt man angesichts der Intensität und Subtilität der neo-liberalistischen Propaganda in den neunziger Jahren, angesichts ihrer Allgegenwärtigkeit und Wirksamkeit kaum umhin zu bemerken: da hätte selbst ein Mann wie Joseph Goebbels vor Neid erblasen müssen! Genauer: wäre er heute noch am Leben, dann würde er wahrscheinlich mit einer internationalen Werbeagentur Millionen scheffeln: *Goebbels & Goebbels*.

Es ist hier nicht der Platz, die neo-liberalistische Ideologie im Einzelnen nachzuzeichnen und zu widerlegen. Letzteres erschiene insofern möglich, als dieses Gedankengebäude eigentlich aus dem 19. Jahrhundert stammt, wie übrigens alle großen - und das heißt: verheerenden - Ideologien des 20. Jahrhunderts. Die Neo-Liberalen müssen daher ständig jene Erfahrungen unterschlagen, welche wir inzwischen mit Kapitalismus und Liberalismus gemacht haben. Das Wiederauftauchen von Argumenten aus der Mottenkiste, vorgebracht von angeblich dynamisch-fortschrittlichen, zukunftsorientierten Menschen, gehört denn auch zum Unheimlichsten, was die Post-Wohlstandsära zu bieten hat. Ein Freund aus Schultagen, inzwischen zum Bankdirektor aufgestiegen, bemerkt da etwa nebenbei: Wenn er sich die Menschen in der U-Bahn anschau, mit ihren billigen Anoraks, Turnschuhen und Plastiksackerln, dann frage er sich schon, ob sie ihren Wohlstand eigentlich verdienen. Wen würde das nicht an jene spezifische Form des Rassismus erinnern, welche der liberalistischen Ideologie innewohnt, und auf die wir schon im 3. Kapitel hingewiesen haben? Eine Bekannte aus Studienzeiten hat es zur Literaturprofessorin in den USA gebracht, zur Zeit lehrt sie an einer Universität in Arizona. Als die Sprache zufällig auf jene Menschen kommt, die dort während einer sommerlichen Hitzewelle gestorben sind, meint sie bloß achselzuckend: „Was sind das schon für Menschen, die keine air condition haben.“ *Selberschuld* - das könnte in der Tat als zynisches Motto über den neunziger Jahren stehen. Aber es ist nicht neu. Es stammt ebenfalls aus dem 19. Jahrhundert, und das 20. Jahrhundert hat mit katastrophaler Eindringlichkeit gezeigt, wie wenig es stimmt: die Opfer sind *nicht* immer selbst schuld! Das gilt für die Opfer von Nationalsozialismus und Kommunismus genauso wie für die Opfer des Kapitalismus, wie zum Beispiel die Arbeitslosen in der großen Krise der dreißiger Jahre - von Plantagen- und Bergarbeitern in Lateinamerika gar nicht zu reden, von den Arbeitern in „sweat shops“ und Fabriks-Kasernen in Asien. Unheimlich ist in diesem Zusammenhang nicht zuletzt das Maß an Dummheit, welches da zum Ausdruck kommt. Das ist keine billige Denunziation - denn was anderes als Dummheit, und zwar selbstverschuldete Dummheit, sollte es sein, wenn jemand etwas nicht wissen will, was er durchaus wissen könnte und müßte?

Aber ums Wissen geht es natürlich nicht, sondern um Geld und Macht. Argumente alleine werden dem neo-liberalistischen Spuk somit kein Ende machen. Überflüssig sind sie trotzdem nicht. Wenn wir schon angelogen werden, dann wollen wir die Lüge wenigstens beim Namen nennen. Im zweiten Kapitel sind wir bereits einem Propheten des Neo-Liberalismus begegnet, der - wie er selbst bekennt - früher, ebenso felsenfest überzeugt von seiner überlegenen Einsicht und Intelligenz wie jetzt, anti-kapitalistische und anti-demokratische Parolen von sich gegeben hat. Wie es scheint, handelt es sich bei ihm keineswegs um einen Einzelfall. So bekennt ein anderer deutscher Intellektueller, Matthias Horx, in einem Aufsatz zum Thema Demokratie zunächst einmal ganz offen, daß er in Studententagen ohne Gewissensbisse für seine Sponti-Gruppe an der Universität Wahlen gefälscht und solcherart öffentliche Gelder erschlichen habe. Wie wir wissen, fiel beides an sich in die Zuständigkeit des Strafrechtes. Doch den Herrn Horx kostet das nur ein ironisches Achselzucken. Inzwischen hat er sich nämlich zum glühenden Verfechter der Demokratie gewandelt, speziell der US-amerikanischen Demokratie. Die amerikanische Gesellschaft, so meint er, habe niemals mit dem Faschismus geliebäugelt, weswegen sie als Muster zu gelten habe, trotz aller ihrer sozialen Härten, Brutalität und Unmenschlichkeit (wie Horx selbst einräumt). Mehr noch: Wenn sich die Mutter aller Demokratien mit derlei abfinde, ebenso mit sozialen Gegensätzen, mit Armut, Elend und Not in ihren Städten - nun, dann muß eben auch das irgendwie zu den demokratischen Tugenden gehören. „Die amerikanische Wurstigkeit heißt eben auch, daß man Ungleichheit und Ungleichzeitigkeit *aushält*.“ Eben daraus, so Matthias Horx, schöpfe die amerikanische Demokratie ihre Vitalität. Und so kann er kurz darauf verkünden, ein „Anzeichen für demokratische Reife“ gefunden zu haben - es ist die „Gleichgültigkeit“!³

Wer sich nur ein bißchen in der Geschichte des 20. Jahrhunderts auskennt, der wird vielleicht stutzig werden. Zu der Zeit, als die amerikanische Gesellschaft dem Faschismus widerstand, also in den dreißiger Jahren, war alles andere als „demokratische Gleichgültigkeit“ angesagt. Im Gegenteil: das war die Zeit des „New Deal“, des bis dahin größten und umfassendsten Sozialprogramms der USA, gleichzeitig eine beinahe schon revolutionäre Wende hin zum staatlichen Interventionismus. Abgesehen davon, gab es damals noch andere Länder, welche dem Faschismus widerstanden: Großbritannien vor allem, aber auch die Schweiz oder Schweden (um nur Beispiele zu nennen). Nichts deutet darauf hin, daß in diesen Ländern die soziale Gleichgültigkeit eine Rolle gespielt hätte, geschweige denn eine Voraussetzung für antifaschistische Standfestigkeit gewesen wäre. Eher traf auch dort das Gegenteil zu: Gerade aus der Erfahrung von Wirtschaftskrise und nationalsozialistischer Aggression bildete sich etwa in Großbritannien jener Konsens, welcher den „welfare state“ dann bis in die siebziger Jahre hinein tragen sollte, und der beispielhaft wirkte für andere Wohlstandsgesellschaften.

Davon, daß Gleichgültigkeit eine demokratische Tugend sei, kann also keine Rede sein. Doch kümmern solche Details einen modischen Propheten des Neo-Liberalismus und ehemals linksradikalen Sponti natürlich nicht. Hauptsache, man ist „in“, man surft auf der jeweils letzten Welle des Zeitgeistes. Fast könnte einem eine Ideologie leid tun, die solche Verfechter hat!

³ Matthias Horx. Das Wörterbuch der 90er Jahre (Hamburg: Hoffmann und Campe 1991), S. 54f.

Sie hat aber noch andere. Im Jahre 1998 erschien ein Buch mit dem Titel *The Wealth and Poverty of Nations* - der Anklang an die klassische Untersuchung von Adam Smith ist unübersehbar. Dieses Werk stammt allerdings von einem Mann namens David Landes, seines Zeichens Professor für Wirtschaft und Geschichte an der Harvard-Universität. Er geht einer auf den ersten Blick simplen Frage nach: Wie kommt es, daß einige Völker auf dieser Welt reich sind, andere hingegen arm? Ganz offensichtlich ist diese Frage auch für unsere Beurteilung der Wohlstandsgesellschaft von Bedeutung. Obwohl geographische und klimatische Gegebenheiten ebenfalls behandelt werden, versucht Landes doch, die Frage vorwiegend historisch zu beantworten; das heißt, er schreibt eine Geschichte des Kapitalismus, und im Besonderen des Industriekapitalismus.

Die historische Betrachtungsweise hat ohne Zweifel ihren Wert, sie ist umfassend, aufschlußreich und interessant. Das soll bei aller Kritik, die folgen wird, auf keinen Fall unterschlagen werden. Das entscheidende Kapitel in Landes' wirtschaftsgeschichtlicher Untersuchung bildet natürlich die industrielle Revolution in England. Nicht nur machte sie dieses Land bis ins späte 19. Jahrhundert zur unangefochtenen Führungsmacht in technischer, wirtschaftlicher und letztlich auch weltpolitischer Hinsicht; sie trennte in der Folge die Welt insofern, als es manchen Völkern besser gelang, diese Revolution selbst nachzuvollziehen, die Briten zu imitieren, zu ihnen aufzuschließen, sie schließlich gar zu überholen - während das anderen Völkern weniger gut gelang, oder gar nicht. Letztere zählen heute, wie wir alle wissen, zu den Verlierern, zu den Armen.

Das verweist nachdrücklich auf die Bedeutung dieser industriellen Revolution, nicht nur in unserer Geschichte, sondern ebenso in unserem Denken. Obwohl das selten ausdrücklich gesagt wird, und obwohl es den wenigsten bewußt sein dürfte, ist unsere Haltung zu bestimmten Fragen doch stark vom Modell dieser Revolution geprägt, genauer: von der Art, wie wir sie jeweils sehen, und von den Lehren, welche wir glauben, daraus ableiten zu müssen. Im Besonderen gilt das für unsere Haltung zum technischen Fortschritt bzw. zu seiner kommerziellen Nutzung.

Wir können da, grob gesprochen, eine optimistische und eine pessimistische Haltung unterscheiden. Da David Landes sich ausdrücklich zum Optimismus bekennt, wollen wir uns zunächst mit dieser Sicht der Dinge auseinandersetzen. Liest man sein Buch, so bekommt man den Eindruck, bei der Entwicklung der industriellen Welt habe so etwas wie eine „List des Fortschritts“ gewirkt. Das heißt, Erfindungen wurden immer dann gemacht, wenn eine Situation mehr oder weniger verfahren war, wenn sie stagnierte, unter anderem deshalb, weil die einfachen Arbeiter oder Handwerker gut organisiert waren, deshalb hohe Löhne forderten und sich gegen jegliche Veränderung sperrten, welche ihre Position und ihre Rechte hätte gefährden können. Irgendwie fanden clevere Köpfe dann stets einen Weg, diese Front zu umgehen. Damit ist bereits eine jener Kardinaltugenden angesprochen, welche nach Landes für den Reichtum der Nationen sorgen: die private Initiative, angetrieben letztlich vom Wunsch, mehr Geld zu verdienen, oder schneller, oder leichter; und es wird klar, was Lied der Harvard-Professor für Wirtschaftsgeschichte da singt. Es ist ja häufig so, daß ein Geschichtswerk in erster Linie mit Blick auf die Gegenwart geschrieben wird: hier soll mittels Historie eine Debatte entschieden werden.

Technischer Fortschritt, samt seiner profitablen Nutzung, ist nach Landes selbstverständlich Fortschritt im eigentlichen Sinne - es wird immer besser. Das unterschlägt indes die Opfer dieses Fortschritts. Was ist nun mit jenen Arbeitern und Handwerkern gesche-

hen, die durch den „Fortschritt“ um ihr Einkommen, oft genug um ihre Existenz gebracht wurden? Und wie verhält es sich nun mit den Fabriksarbeitern und -arbeiterinnen des 19. Jahrhunderts, mit ihren geschundenen Kindern? Mit der entwurzelten, vertriebenen Landbevölkerung? Bezeichnenderweise hat David Landes auf seinen mehr als 500 Seiten Kapitalismusgeschichte dazu herzlich wenig zu sagen. Im Grunde kommt er überhaupt nur einmal etwas eingehender auf soziale Probleme zu sprechen, und das im Zusammenhang mit der Meiji-Restoration, also der nachvollzogenen industriellen Revolution in Japan. Da zitiert er die Erzählung einer jungen Frau, die von ihrer Familie zur Arbeit in einer der neuen Fabriken gezwungen worden war:

Vom frühen Morgen an, wenn es noch dunkel war, arbeiteten wir in der beleuchteten Fabrik, bis zehn Uhr am Abend. Nach der Arbeit hatten wir kaum noch die Kraft, uns auf den Füßen zu halten. Wenn wir bis spät in die Nacht arbeiteten, gaben sie uns manchmal etwas zu essen. Dann mußten wir unsere Wäsche waschen, unsere Haare pflegen und so weiter. Nun war es 11 Uhr. Es gab keine Heizung, nicht einmal im Winter, deshalb mußten wir eng aneinander geschmiegt schlafen...⁴

Wie man weiß, handelt es sich um eine durch und durch übliche Erzählung aus der Geschichte der Industrialisierung, und nicht einmal um eine besonders drastische - millionenfach wiederholt und durchlitten, keineswegs nur in Japan. Das muß selbst Landes zugehen. Eben deshalb ist es interessant zu sehen, wie er diese Seite des „Fortschritts“ kommentiert. Wir wollen ihn wörtlich wiedergeben, nicht nur, weil die Frage so wichtig ist, sondern auch, weil die Antwort so unglaublich ausfällt. Landes zitiert einfach den französischen Schriftsteller Honoré de Balzac; über Wirtschaftsmoral schreibend, habe der einmal gesagt: „Kein Kind kommt auf die Welt, ohne daß Windeln dreckig würden.“ Für industrielle Nationen gelte dasselbe. Im Übrigen, so Landes, hätten sich viele dieser Arbeiterinnen später, als sie zu ihrem Leben in der Fabrik befragt wurden, nur noch an die schönen Seiten erinnert. Das sei eine natürliche Überlebensreaktion: „*Haec olim meminisse iuvabit*“, habe schon Aeneas zu seinen hoffnungslosen, entmutigten Kameraden gesagt: „Eines Tages werdet ihr euch gerne an diese Dinge erinnern.“⁵

Bei allem Respekt vor dem Autor und seinem unbestreitbaren Wissen: aber der zweite Teil seines Arguments - im Rückblick sei ohnehin alles halb so schlimm - ist von einer Primitivität, wie man sie kaum noch für möglich gehalten hätte. Eines Harvard-Professors sollte dergleichen unwürdig sein (zumindest nimmt das der naive Laie an); deshalb fährt Landes hier wohl auch mit dem schweren Geschütz eines lateinischen Zitats auf. Der erste Teil des Arguments - das Windel-Zitat - ist bei näherem Hinsehen freilich um nichts weniger erschütternd. Es erinnert fatal an das so häufig gebrauchte Bild von den Spänen, die beim Hobeln eben abfielen. Gemeint waren damit die Opfer des Kommunismus in seinen vielfältigen Formen - also viele, viele Millionen Menschen, angefangen von der Oktoberrevolution in Rußland bis herauf zu den „killing fields“ in Kambodscha. Das Argument wurde denn auch meist mit leichtem Achselzucken vorgebracht. Umgekehrt könnte das Windel-Zitat genauso gut, und ohne jede Änderung, von Lenin, Stalin oder Mao stammen. Was auf den ersten Blick paradox erscheint - Liberal-Kapitalismus und

⁴ David S. Landes. *The Wealth and Poverty of Nations* (London: Little, Brown and Company 1998), S. 389.

⁵ loc. cit. Das Balzac-Zitat lautet im Original: „no child comes into the world without dirty diapers.“

Kommunismus in einem Bett? -, erklärt sich auf den zweiten Blick überraschend zwanglos. Der Gedankengang soll hier in aller Kürze skizziert werden:

(1) Der Satz, „Wo gehobelt wird, da fliegen Späne“, wurde zur Erklärung und Verharmlosung der Opfer des Kommunismus verwendet; zugrunde lag die Vorstellung, (a) daß die Kommunisten nicht nur die Gesellschaft formten wie ein Tischler sein Werkstück, sondern daß diese Formung (b) der Gesellschaft auch zum Vorteil gereichen würde, daß es sich also um „Fortschritt“ handelte. Deshalb konnten die „Späne“ achselzuckend hingenommen werden.

(2) Woher nahmen die Kommunisten aber die Gewißheit, ihr Hobeln - nach menschlichen Maßstäben immerhin blutig und grausam in noch nie dagewesenem Ausmaß - sei „Fortschritt“? Sie beriefen sich auf Gesetze im geschichtlichen Ablauf. Die Kommunisten hatten die ehernen Gesetze der Geschichte erkannt und konnten deshalb ihren Ablauf voraussagen. Daher ihr Anspruch auf „Wissenschaftlichkeit“; und daraus leiteten die hohen Kader, und insbesondere die „großen Steuermänner“, wiederum ihre quasi-priesterliche Autorität ab. Wenn aber vom Menschen unbeeinflussbare, unerbittliche historische Gesetze am Werk waren, so bot das einen weiteren Grund, über die Späne achselzuckend hinwegzugehen - sie wollten sich dem unerbittlichen Gang der Geschichte widersetzen, waren in diesem Sinne also Reaktionäre, es war recht und billig, wenn sie auf dem „Abfallhaufen der Geschichte“ landeten.

(3) Wenn für David Landes die Opfer der industriellen Entwicklung nichts weiter sind als „dreckige Windeln“, so liegen dem ganz offensichtlich ähnliche Annahmen zugrunde: die Annahme vor allem, es gebe einen „Fortschritt“, der sich unabhängig vom Willen der Menschen vollziehe, demgegenüber folglich das Schicksal einzelner Menschen zu vernachlässigen sei, höchstens ein bedauerndes Achselzucken wert. Und woher nimmt Landes seine Zuversicht? Ganz klar: Sie beruht auf seinem Glauben an ehernen, d.h. nicht dem Willen des Menschen unterworfenen Gesetze - in seinem Falle die Gesetze des Marktes, wie immer gekoppelt mit sozialdarwinistischen Versatzstücken. Darin besteht die Parallele zwischen den Hobelspänen und den dreckigen Windeln. Die Konsequenzen im Denken sind identisch: dreckige Windeln wirft man auf den Müllhaufen, dort gehören sie auch hin; selbst wenn das Einzelschicksal bedauerlich wäre - angesichts des globalen, unerbittlichen Fortschritts ist es (a) zu vernachlässigen, (b) ohnehin unabänderlich - Achselzucken -, und (c) waren die Opfer nicht in der Lage, mit der Entwicklung Schritt zu halten, altmodische und überholte Modelle: fort mit Schaden!

Der Neo-Liberalismus folglich als totalitäre Ideologie? Nicht ganz - noch nicht. Der Neo-Liberalismus entpuppt sich jedoch eindeutig als *historizistische* Ideologie im Sinne Karl Poppers, das heißt als Ideologie, die auf dem Glauben an gesetzmäßige Entwicklungen in der menschlichen Geschichte aufbaut. Solche historizistischen Ideologien haben im 20. Jahrhundert eine bedeutende, wenngleich durchwegs negative Rolle gespielt, sie haben unsägliches Leid verursacht. Nicht umsonst widmete Karl Popper sein Buch über den Historizismus dem Andenken „ungezählter Männer, Frauen und Kinder, aller Länder, aller Abstammungen, aller Überzeugungen, Opfer von nationalistischen und kommunistischen Formen des Irrglaubens an unerbittliche Gesetze eines weltgeschichtlichen Ablaufs.“⁶

⁶ Karl R. Popper. Das Elend des Historizismus (Tübingen: J.C.B. Mohr, 6. Aufl. 1987).

Ohne Zweifel hat uns die industrielle Revolution letztlich Fortschritt gebracht; das spricht für den optimistischen Standpunkt, und es sei keineswegs geleugnet. Dem Pessimisten drängen sich trotzdem quälende Fragen auf: Zu welchem Preis? Und wie ist dieser Fortschritt im Einzelnen zustande gekommen?

Der Preis dürfte bekannt sein: das millionenfache menschliche Elend, hervorgerufen durch niedere Löhne, brutale Arbeitsbedingungen, daraus folgend brutale Lebensbedingungen, und das Fehlen jeglicher Absicherung im Falle von Verdienstentgang, aus welchem Grunde auch immer. Und das - zumindest in England - über zwei Jahrhunderte hinweg! Niemand wird bestreiten, daß die industrielle Revolution den Wohlstand gewisser *Nationen* begründet und vermehrt hat. Was bedeutet das aber im Einzelnen? Wem genau kam dieser Wohlstand zugute? Der Masse der Bevölkerung gewiß nicht. Wie wir bereits gesehen haben (im 1. Kapitel), befand sich Großbritannien um 1900 am Gipfel seiner Macht und seines Reichtums, es beherrschte ein riesiges Empire, es dominierte den Welthandel und das internationale Finanzwesen - all das noch unbelastet von den Kosten des Ersten Weltkriegs. Doch in diesem so wohlhabenden und - das muß hinzugefügt werden - so wirtschaftsliberalen England bezogen 12 Prozent der Bevölkerung mehr als die Hälfte des nationalen Einkommens. In die andere Hälfte mußten sich folglich 88 Prozent der Bevölkerung teilen - sie galten als arm.

Wenn uns eine derartige Einkommensverteilung, noch dazu in einem hochindustrialisierten Land, heute so schwer verständlich erscheint, dann liegt das an dem, was seit damals geschehen ist - die allgemeine Verteilung des Wohlstands. Vor diesem Hintergrund kann die neo-liberalistische Propaganda ungestraft behaupten, technische Entwicklung in Verbindung mit kapitalistischer Wirtschaftsform bringe letztlich auch dem Einzelnen „Fortschritt“, und zwar - das ist da stets gemeint - von selbst, ohne politische Einmischung. Wir denken da nämlich an die letzten 50 Jahre, in denen es den allermeisten von uns gut gegangen ist. Wie die soeben zitierte Einkommensverteilung in England und Wales aus der Zeit um die Jahrhundertwende zeigt, war das jedoch keineswegs eine automatische Folge des Industriekapitalismus. Eher trifft schon das Gegenteil zu: Der allgemeine Wohlstand kam erst zustande, als man sich aufgrund der katastrophalen Entwicklung dazu durchrang, den völlig ungelentkten Kapitalismus zu zügeln. Aufgrund böser Erfahrungen glaubte man nicht mehr an „unerbittliche Gesetze“, man entschloß sich vielmehr dazu, die Gestaltung der menschlichen Gesellschaft bewußt und gezielt selbst in die Hand zu nehmen. Erst so wurde aus dem abstrakten „Wohlstand der Nationen“ der konkrete Wohlstand für alle (oder doch fast alle) Menschen in den Industrienationen - die Wohlstandsgesellschaft.

Eben diesen Schritt - vom Abstrakten zum Konkreten, vom fernen Ziel zum näher liegenden - haben wir als die Hinwendung zum *Hier und Jetzt* beschrieben, zum moderaten Hedonismus; jene Wende also, welche an der Wiege der Wohlstandsgesellschaft stand. Wie wenig der Neo-Liberalismus der neunziger Jahre mit dieser Einstellung anzufangen wußte, das mag wiederum David Landes illustrieren. Gegen Ende seiner Kapitalismusgeschichte kommt er voll des Lobes auf die Arbeitsmoral japanischer Arbeiter zu sprechen:

Für jeden, der jemals Japan besucht hat und seinen Verkehr miterlebt hat - eine der rätselhaften, ja sogar alptraumhaften Erscheinungen überfüllter städtischer und industrieller Ballungsräume -, erscheint die Fähigkeit, ein *just-in-time* System zu betreiben, als Wunder. Wie kann man Güter auf

Abruf und genau rechtzeitig liefern? Die Antwort: indem man am Arbeitsplatz übernachtet. Der Fahrer bringt seinen Lkw in die Nähe der Fabrikstore und schläft dort über Nacht, zusammengekauert in der Fahrerkabine. Am Morgen ist er da.⁷

Damit dem Leser bestimmt klar ist, wie solche Arbeitsbedingungen zu beurteilen seien, ermahnt uns Landes ganz zum Schluß: „Wir leben in einem Zeitalter des Desserts. Wir wollen, daß die Dinge süß sind; zu viele von uns arbeiten, um zu leben, und leben, um glücklich zu sein.“ Worum es wirklich gehe, das sei jedoch die Produktivität. Und wenn man Produktivität wolle, dann sollte man „leben um zu arbeiten und Glück als Nebenprodukt mitnehmen.“⁸

Arbeiten, um zu leben? Leben, um glücklich zu sein? Böser Hedonismus! Er schadet der Produktivität. Und wozu Produktivität? Damit der Wohlstand der *Nation* gemehrt werde? Kennen wir das nicht irgendwoher? „Nicht wichtig ist, daß *du* lebst...“ Um noch einmal mit Karl Popper zu sprechen: Hier handelt es sich eindeutig um Holismus - das Ganze ist wichtiger als seine Teile, als der individuelle Mensch. Und Holismus war ein weiteres Merkmal der totalitären Ideologien des 20. Jahrhunderts.

Dabei tut sich selbst bei dieser Hedonismus-Schelke des Neo-Liberalismus noch ein unlösbarer Widerspruch auf. Am Beginn dieses Kapitels haben wir auf den ausgeprägten, ständig ansteigenden privaten Konsum in den Industriegesellschaften der neunziger Jahre hingewiesen, noch dazu als Symptom dafür, daß die Ära der Wohlstandsgesellschaft zu Ende gehe. Wie stimmt das mit unserer Behauptung überein, wonach die Wohlstandsgesellschaft durch eben solchen Hedonismus gekennzeichnet sei, der Neo-Liberalismus selbigen aber verteufle?

Nun, wir haben stets betont, daß es sich bei der Alltagsphilosophie der Wohlstandsgesellschaft um eine *moderate* Form des Hedonismus handelt. Der Konsumrausch an ihrem Ende deutete jedoch auf eine Entwicklung zum radikalen Hedonismus hin. Mit seinem blanken, anarchistischen Egoismus ist ein solcher mit einer Wohlstandsgesellschaft zutiefst unvereinbar. Nicht jedoch mit der liberalistischen Ideologie: „Wirtschaft zuerst“, lautet ihr Schlachtruf, und wenn konsumiert wird auf Biegen und Brechen, dann nützt das ganz offensichtlich der Wirtschaft - es herrscht Konjunktur. Wissenschaftler mögen einwenden, daß es sich um eine eher kurzsichtige Auffassung handle. Aber was könnte ein Neo-Liberaler dagegen tun? Er muß den „Gesetzen“ des Marktes ihren Lauf lassen. Die fordern aber immer größere, immer schnellere Rendite. Ergo wird die Nachfrage angeheizt - mit allen Mitteln, die zur Verfügung stehen. Wenn nötig, wird die Nachfrage sogar geschaffen - das ist bekanntlich zur primären Funktion der Werbung geworden. So ablehnend folglich der Neo-Liberalismus dem moderaten Hedonismus der Wohlstandsgesellschaft gegenübersteht, so unerbittlich treibt er selbst seine Subjekte zum radikalen Hedonismus des hemmungslosen Konsums.

In letzter Konsequenz kann das zu jenem Zustand führen, den John Kenneth Galbraith bereits in den fünfziger Jahren in den USA beobachtet und kritisiert hat: Daß wir nämlich mit immer luxuriöser ausgestatteten Autos durch immer schäbigeren Wohnviertel

⁷ Wealth and Poverty, S. 486. *Just-in-time*: Produktionsbetriebe ersparen sich Lagerhaltungskosten, indem sie von ihren Zulieferern verlangen, die Ware genau zum geforderten Zeitpunkt zu liefern.

⁸ A.a.O., S. 523. Es sei darauf hingewiesen, daß die moralische Ermahnung, mehr zu arbeiten und weniger zu genießen, wieder einmal von jemandem kommt, der als Universitätsprofessor beides, arbeiten und genießen, relativ leicht vereinen kann: „nice work - if you can get it.“

fahren, wo die Kinder dazu verdammt sind, in verwahrlosten Parks zu spielen, in denen sie fragwürdigen Idolen von der Straße ausgeliefert sind, oder der Zuwendung von Erwachsenen mit fragwürdigen Vorlieben. Dafür hat jedes dieser Kinder daheim einen Fernseher im Zimmer stehen. Eine Chance, ihrem Milieu zu entkommen, haben sie hingegen nicht, weil die Schulen mangels öffentlicher Mittel heruntergekommen, überfüllt und qualitativ ungenügend sind. Ein ähnliches Szenario, drastisch weiterentwickelt, schien in den neunziger Jahren das brasilianische Alphaville nahe Sao Paulo zu bieten: ein Reichen-Ghetto mit allem erdenklichen Luxus, ängstlich abgeschirmt mittels Stacheldraht und schwer bewaffneter Privatpolizei gegenüber dem Meer an Armut ringsum. Wem das übertrieben vorkommt, dem sei versichert, daß dem Verfasser dieser Zeilen bereits um 1980 solche Tendenzen aufgefallen sind, und zwar anlässlich eines Aufenthaltes in Bel Air in Los Angeles.⁹

VII

Hier mag somit ein tieferer Grund dafür liegen, daß die Ära der Wohlstandsgesellschaft im Laufe der neunziger Jahre zu Ende ging: Er wäre in der Abkehr vom moderaten Hedonismus zu finden, wenn man diesen Hedonismus in dem Sinne versteht, wie wir ihn im Laufe unserer Überlegungen herausgearbeitet haben: als Konzentration auf das *Hier und Jetzt*, wobei das *Hier* im Gegensatz zum Jenseits zu verstehen wäre, das *Jetzt* im Gegensatz zur Utopie. Es war diese Konzentration auf das Näherliegende, welche bewußtes und gezieltes politisches Handeln und gesellschaftliches Gestalten erst möglich machte - ganz im Gegensatz zum historizistischen Glauben an unerbittliche, vom Menschen unbeeinflussbare Gesetze, der zwar zu monumentalen Taten oder besser Untaten anspornen mochte, nicht aber zum Versuch, es dem einzelnen Menschen leichter zu machen: hier, auf dieser Welt, und jetzt, in seinem kurzen irdischen Leben. Die Konzentration auf das *Hier und Jetzt* war somit die Voraussetzung für jenes „Goldene Zeitalter“, als welches die Ära der Wohlstandsgesellschaft mehr als einmal beschrieben wurde. Erinnern wir uns, was der große Philosoph der modernen Demokratie, Karl R. Popper, zu diesem Thema zu sagen hat: Der Fortschritt, so mahnt er am Ende seines zweibändigen Werkes *Die offene Gesellschaft und ihre Feinde*, der Fortschritt liegt bei uns. Er hängt ab „von unserer Wachsamkeit, von unseren Anstrengungen, von der Klarheit, mit der wir unsere Ziele vorstellen, sowie auch vom Realismus unserer Wahl.“¹⁰

Mag sein, daß wir vor einer neuerlichen technischen Revolution stehen - einer dritten industriellen Revolution (oder einer vierten; die Zählungen gehen da auseinander): aufgrund der neuen Informationstechnologien einerseits, aufgrund der neuen Gegebenheiten der kapitalistischen Wirtschaft andererseits, der Globalisierung. Darin an sich schon einen Fortschritt zu sehen, nur weil es sich um neue Entwicklungen handelt, das ist jedoch, um es milde auszudrücken, ziemlich verwegen. Aufgrund unserer geschichtlichen Erfahrung müssen wir vielmehr befürchten, daß die neuesten Entwicklungen für viele, viele Millionen von Menschen zunächst eine Verschlechterung bringen werden: Ausbeutung, Armut, Elend. Wenn es sich bei diesen Entwicklungen tatsächlich um einen „Fortschritt“

⁹ John Kenneth Galbraith. *The Affluent Society* (London: Penguin Books 1991), S. 191. - Alphaville: vgl.

Hans-Peter Martin und Harald Schumann. *Die Globalisierungsfalle* (Reinbek: Rowohlt 1996), S. 235-239.

¹⁰ Karl R. Popper. *Die offene Gesellschaft und ihre Feinde*, Bd. 2 (Tübingen: Francke Verlag, 6. Aufl. 1980), S. 347.

handeln soll, dann müssen wir schon selbst dafür sorgen. Wir müssen dafür sorgen, daß die neuerliche Revolution *nicht* dieselben Opfer fordert wie einst die Industrialisierung im 18. und 19. Jahrhundert. Wir sind dazu umso dringender aufgerufen, als wir inzwischen um die sozialen Auswirkungen solcher Umwälzungen wissen. Die Entschuldigung, Neuland zu betreten, gilt für uns, im Unterschied zu unseren Vorfahren, nicht mehr. Es gibt keine Ausrede.

Eben dieser Wille zum Handeln scheint aber mit dem Ende der Wohlstandsgesellschaft erlahmt zu sein. Die neo-liberalistische Ideologie mit ihrem aufgewärmten Historizismus bietet dafür die perfekte Entschuldigung. Wer aber braucht eine solche überhaupt? Nun, das dürfte wohl auf der Hand liegen: Wer reich ist, wer reich werden will, und wer glaubt, es irgendwann einmal werden zu können. Die Reichen waren schon immer Meister darin, ihre Privilegien moralisch zu verbrämen, vor allem aber geistreiche Argumente dafür zu finden, warum sie unter keinen Umständen mit irgendjemandem teilen sollten. Für die anderen, die noch reich werden wollen, gilt es, ihre Skrupellosigkeit zu glorifizieren, vor sich selbst ebenso wie vor anderen. Machen wir uns nichts vor: In der Auseinandersetzung zwischen dem Neo-Liberalismus und den Werten der Wohlstandsgesellschaft geht es letztlich um ganz archaische Pole: um Egoismus versus Altruismus, um Zynismus versus Verantwortung, um Brutalität versus Mitleid, um eiskalte Macht versus Humanität. Diese Polarität wird selbst die gebündelte Propaganda von Hollywood plus Privatfernsehen auf die Dauer nicht übertünchen können. Die Frage ist nur, wie lange diese Dauer sein wird.

Dabei soll hier keineswegs von der pessimistischen Annahme ausgegangen werden, daß es einfach deshalb schlechter werden müsse, weil die Menschen selbst so schlecht seien. Zwar stimmt letzteres unbestreitbar. „Die Geschichte ist ein Blutbad“, soll ein Historiker einmal gesagt haben, und ein anderer meinte gar kategorisch, die Geschichtsschreibung sei „die Wissenschaft vom Unglück des Menschen“.¹¹ Sicher ist es nützlich, sich stets der Gefahr bewußt zu sein, die von der Schlechtigkeit der Menschen ausgeht, beziehungsweise von ihrer Verführbarkeit zum Schlechten. Auf der anderen Seite könnte von der Geschichte freilich ebenso das Gegenteil behauptet werden: Denn immerhin ist der Umstand, daß diese Welt nach all den spektakulären Ereignissen und nach all den „großen“ Heroen, um die sie sich im Laufe der Jahrhunderte gedreht hat, heute überhaupt noch *steht*, nur der Charakterfestigkeit, der aufopfernden Liebe und Mitmenschlichkeit, der Treue, dem Fleiß, kurz: der Anständigkeit von Millionen und Abermillionen einfacher, ungenannter und unbedankter Menschen zu verdanken. Gerade wenn man, wie das hier stets der Fall war, an diese „normalen“, durchschnittlichen, anonymen Menschen denkt, kann man daraus schwerlich Pessimismus ableiten.

Wenn hier trotzdem düstere Aussichten beschrieben werden, so liegt dem eine andere Überlegung zugrunde: Wie wir bereits gesehen haben, stellte die Ära der Wohlstandsgesellschaft auch insofern ein „Goldenes Zeitalter“ dar, als sie einem Zustand nahe kam, der historisch betrachtet beinahe als paradiesisch zu bezeichnen war. Das lag nicht nur an ihrem Wohlstand, sondern zumindest ebenso an dem Umstand, daß nun - einzigartig in der Geschichte - möglichst viele, selbst einfache Menschen an diesem Wohlstand teilhaben sollten, ja mehr noch: daß ihre Existenz abgesichert werden sollte, woraus sich weiters jene Emanzipation entwickelte, auf die wir mehrfach hingewiesen

¹¹ Raymond Queneau, zit. bei Stéphane Courtois in seiner Einleitung zu: Das Schwarzbuch des Kommunismus (München, Zürich: Piper 1998), S. 13.

haben. Anders ausgedrückt: die Wohlstandsgesellschaft war eine Ära, die dem „kleinen Mann“ nicht nur materiellen Wohlstand brachte, sondern darüber hinaus soziale Sicherheit, politische Freiheit, daraus resultierend religiöse, weltanschauliche und kulturelle Emanzipation - er konnte, wiederum auf einfachen Nenner gebracht, aufrecht gehen. Perioden, in denen es dem kleinen Mann so gut geht, sind in der Menschheitsgeschichte dünn gesät. Insofern dürften jene sogar recht haben, die von einem „Wimpernzucken in der Geschichte“ sprechen. Vor dem Hintergrund der geschichtlichen Erfahrung müssen wir leider von der Annahme ausgehen, daß ein derart günstiger Zustand nicht auf Dauer aufrecht erhalten werden kann, daß auf ein „Goldenes Zeitalter“ mit hoher Wahrscheinlichkeit früher oder später ein Abstieg folgt. Wohlgermerkt, wir sprechen hier nicht von Gesetzen des historischen Ablaufs, nur von Wahrscheinlichkeiten. Trotzdem wäre es unrealistisch anzunehmen, es könnte keinen Rückschritt hinter die Errungenschaften der Ära von 1945 bis 1995 geben. Wie gezeigt, hat dieser Rückschritt bereits eingesetzt. Und er war wohl zu erwarten.

Bleibt die Frage, ob sich an das „Goldene“ nicht doch ein „Silbernes Zeitalter“ anschließen könnte. Selbst das erscheint unwahrscheinlich, solange die neo-liberalistische Ideologie so hoch im Kurs steht. Ein „Silbernes Zeitalter“ würde ja voraussetzen:

- (1) daß der Wille zum gesellschaftlichen Handeln weiterhin vorhanden wäre;
- (2) daß er im Sinne der Werte der Wohlstandsgesellschaft eingesetzt würde - im Sinne ihres moderaten Hedonismus, ihrer sozialen Einstellung, ihrer demokratischen Vorsicht und Reife, gewonnen aus bösen Erfahrungen: *Nie wieder!*

Unter solchen Voraussetzungen wäre es wohl möglich, trotz der sich verschärfenden Lage Wesentliches aus der Wohlstandsgesellschaft hinüberzuretten in ein „Silbernes Zeitalter“. Mehr noch: eine konsequente Politik im Sinne der Wohlstandsgesellschaft würde diese Lage eher entschärfen, da sie den allgemeinen, d.h. globalen Wohlstand fördern würde, womit sich die Lage auf dem internationalen Arbeitsmarkt und somit die Konkurrenz der Arbeitnehmer entschärfen müßte. Doch ging zumindest in den neunziger Jahren der Trend in die entgegengesetzte Richtung. Die Ideologie des Neo-Liberalismus will ja, wie soeben gezeigt,

- (1) die grundlegenden Werte der Wohlstandsgesellschaft *nicht* übernehmen, sie vielmehr als falsch desavouieren, ihre breite Ablehnung erreichen;
- (2) eben *nicht* bewußt gesellschaftlich handeln, da solches Handeln den unerbittlichen Gesetzen des Marktes zuwiderlaufen und so den zwangsläufigen „Fortschritt“ behindern würde.

Ein „Silbernes Zeitalter“ erscheint, so gesehen, ebenfalls unwahrscheinlich. Wenn solche Parallelen überhaupt angestellt werden können, dann schien sich die Welt Ende der neunziger Jahre eher in Richtung einer Neuauflage der *belle époque* zu bewegen, der gesellschaftlichen Zustände zu Ende des 19. Jahrhunderts. *Belle* waren die allerdings nur für eine kleine Oberschicht. Für einen beträchtlichen Teil der Bevölkerung waren sie die Hölle. Doch das ist heute weitgehend vergessen, überdeckt vom Glanz spektakulärer kultureller Leistungen - auch das eine bedenkliche Parallele zu den späten neunziger Jahren.

VIII

Bleibt ein einziger, ein letzter Einwand: Man darf nicht pessimistisch sein! Man müsse vielmehr optimistisch bleiben, auch und gerade angesichts der vielen, vielen düste-

ren Prognosen, mit denen wir bombardiert werden, seit um 1973 das westliche Fortschritts- in ein Krisenbewußtsein umgeschlagen ist. Der Katastrophenszenarios gab es seither genug: vom angeblich unmittelbar bevorstehenden Dritten Weltkrieg über Energiekrise und Bevölkerungsexplosion bis hin zu dräuenden Umweltkatastrophen, von sonstigen Horrorphantasien einmal ganz zu schweigen. Man darf nicht pessimistisch sein, schärfen uns eben jene ein, welche solche Schreckensmeldungen überbringen und verbreiten. Nur wer optimistisch sei, habe die Kraft zum Handeln. Pessimismus eigne sich höchstens dazu, hinterher recht gehabt zu haben.

Wirklich? Kein Geringerer als Mark Twain soll einmal gesagt haben: Wer keine Angst hat, der hat vielleicht nur die Lage nicht richtig erkannt. Dasselbe kann unter Umständen für den Optimismus gelten. Er wäre dann eine Folge mangelnder Auffassungsgabe - auch keine ideale Grundlage für erfolgreiches Handeln.

LITERATUR

Mit Literaturverzeichnissen scheint es seine eigene Bewandnis zu haben. Wozu sind sie eigentlich gut? Der Autor weiß darauf keine schlüssige Antwort. Deshalb hat er ernsthaft erwogen, auf ein Literaturverzeichnis zu verzichten. Dem steht allerdings eine kuriose Erfahrung gegenüber: 9 von 10 Leuten, denen er eines seiner früheren Bücher in die Hand gedrückt hat, schlugen mehr oder weniger automatisch das Literaturverzeichnis auf. Warum eigentlich? Wollten sie sich selbst dort finden? Doch handelte es sich in den seltensten Fällen um Schriftsteller oder Wissenschaftler. Wollten Sie die Qualität des Inhalts anhand der Namen im Literaturverzeichnis beurteilen? Und wenn: Wäre das nicht die schlimmste Form intellektueller Perversität? Schließlich sollte doch das als gut gelten, was noch niemand gedacht oder gesagt hat, und nicht umgekehrt!

Wie dem auch sei: Um der Konvention Genüge zu tun, soll hier schön brav ein Literaturverzeichnis angeführt werden. Ein spezieller Unfug wird trotzdem vermieden: absolut jedes Stückchen Papier zu zitieren, das mit der vorliegenden Arbeit irgendwie in Zusammenhang stehen könnte. Vielmehr ging die Bemühung dahin, das Literaturverzeichnis möglichst kurz zu halten. Grundsätzlich scheinen daher lediglich solche Werke auf, die für die hier angestellten Überlegungen von Bedeutung waren. Nicht aufgenommen wurden hingegen: (a) Beiträge in Zeitschriften oder Zeitungen (der durchschnittliche Leser wird sich kaum die Mühe machen, solchen Texten nachzuspüren); sowie (b) Werke, welche in den Anmerkungen zwar zitiert wurden, für die hier angestellten Gedanken aber nicht oder nur marginal von Bedeutung waren (manchmal ergibt es sich trotzdem, daß auch aus solchen Werken zitiert wird).

Unabhängig davon soll nochmals ausdrücklich betont werden: Es handelt sich nicht um ein wissenschaftliches Buch im strengen Sinne, daher erfolgten Lektüre und Literatúrauswahl auch nicht nach solchen Kriterien. Vielmehr spiegeln sie die Interessen des Verfassers über viele Jahre hinweg wider. Vollständigkeit und Systematik waren weder beabsichtigt, noch sollen sie vorgespiegelt werden.

Brecht, Bertolt. Die Maßnahme: Lehrstück. In: Gesammelte Werke Band 2. Frankfurt/Main: Werkausgabe Edition Suhrkamp 1967, S. 631-663.

Brecht, Bertolt. Der gute Mensch von Sezuan: Parabelstück. Frankfurt/Main: edition suhrkamp 1970.

Carey, John. The Intellectuals And The Masses: Pride and Prejudice among the Literary Intelligentsia, 1880-1939. London: Faber (Paperback) 1992.

Cube, Felix von, und Dietger Alshuth. Fordern statt Verwöhnen: Die Erkenntnisse der Verhaltensbiologie in Erziehung und Führung. München: Serie Piper 949, 1989.

Davidson, Ralph. Kapitalismus, Marx und der ganze Rest: Einige Dinge, die sie schon immer über die politische Ökonomie wissen wollten, die Ihnen bislang aber niemand vernünftig erklären konnte. o.O.: Utopia Boulevard 1995.

Dickens, Charles. A Christmas Carol in Prose. Being A Ghost Story of Christmas. In: Charles Dickens. Christmas Books. Oxford/New York: Oxford University Press 1988.

Dunn, John. Western Political Theory in the Face of the Future. Cambridge: Cambridge University Press (Canto) 1993.

Ebner, Paulus, und Karl Vocelka. Die zahme Revolution: '68 und was davon blieb. Wien: Ueberreuter 1998.

Forman, F.N., und N. D. J. Baldwin. Mastering British Politics. Basingstoke: Macmillan, 3rd edition 1996.

Fromm, Erich. Haben oder Sein: Die seelischen Grundlagen einer neuen Gesellschaft. München: dtv 1979.

- Fukuyama, Francis. *Das Ende der Geschichte: Wo stehen wir?* München: Kindler 1992.
- Fukuyama, Francis. *Konfuzius und Marktwirtschaft: Der Konflikt der Kulturen.* München: Kindler 1995.
- Galbraith, John Kenneth. *The Affluent Society.* Fourth Edition With a New Introduction. London: Penguin Books 1991.
- Galbraith, John Kenneth. *The Good Society: The Humane Agenda.* London: Sinclair-Stevenson 1996.
- Goleman, Daniel. *Emotionale Intelligenz.* München: Carl Hanser Verlag 1996.
- Haffner, Sebastian. *Anmerkungen zu Hitler.* Frankfurt/Main: Fischer Taschenbuch Verlag 1997
- Harris, Marvin. *Fauler Zauber: Wie der Mensch sich täuschen läßt.* München: Klett-Cotta/dtv 1997.
- Heinsohn, Gunnar, und Otto Steiger. *Eigentum, Zins und Geld: Ungelöste Rätsel der Wirtschaftswissenschaft.* Reinbek: Rowohlt 1996.
- Hennessy, Peter. *Never Again: Britain 1945-1951.* London: Vintage 1993.
- Herzinger, Richard. *Die Tyrannei des Gemeinnsinns: Ein Bekenntnis zur egoistischen Gesellschaft.* Berlin: Rowohlt 1997.
- Hobsbawm, Eric. *Age of Extremes: The Short Twentieth Century 1914-1991.* London: Michael Joseph 1994.
- Horx, Matthias. *Das Wörterbuch der 90er Jahre: Ein Gesellschaftspanorama.* Hamburg: Hoffmann und Campe 1991.
- Hutton, Will. *The State We're In.* London: Vintage 1995.
- Huxley, Aldous. *Brave New World: A Novel.* Harmondsworth: Penguin Books 1968.
- Jonas, Hans. *Das Prinzip Verantwortung: Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation.* Frankfurt/Main: suhrkamp taschenbuch 1984
- Kirsch, Guy. *Der Sturz des Ikarus: Was blieb vom Protest der sechziger Jahre?* München, Wien: Günter Olzog 1980.
- Koch, Erwin Erasmus. *Die goldenen Gassen: Tatsachenberichte.* Salzburg: Pilgram Verlag 1959.
- Kohlhammer, Siegfried. *Auf Kosten der Dritten Welt?* Göttingen: Steidl Verlag 1993.
- Kondylis, Panajotis. *Der Niedergang der bürgerlichen Denk- und Lebensform: Die liberale Moderne und die massendemokratische Postmoderne.* Weinheim: VCH (Acta Humanoria) 1991.
- Landes, David S. *The Wealth and Poverty of Nations: Why Some Are So Rich and Some So Poor.* London: Little, Brown and Company 1998.
- Lovelock, James. *Das Gaia-Prinzip: Die Biographie unseres Planeten.* Zürich: Artemis Verlag 1991.
- MacDonald, Ian. *Revolution in the Head: The Beatles' Records and the Sixties.* London: Pimlico 1995.
- Marquard, Odo. *Zur Diätetik der Sinnerwartung: Philosophische Bemerkungen.* In: *Apologie des Zufälligen: Philosophische Studien.* Stuttgart: Reclam Universal-Bibliothek 1986, S. 33ff.
- Marquard, Odo. *Apologie des Zufälligen: Philosophische Überlegungen zum Menschen.* In: *Apologie des Zufälligen: Philosophische Studien.* Stuttgart: Reclam Universal-Bibliothek 1986, S. 117ff.
- Marquard, Odo. *Der angeklagte und der entlastete Mensch in der Philosophie des 18. Jahrhunderts.* In: *Abschied vom Prinzipiellen: Philosophische Studien.* Stuttgart: Reclam Universalbibliothek 1987, S. 39-66.
- Martin, Hans-Peter, und Harald Schumann. *Die Globalisierungsfalle: Der Angriff auf Demokratie und Wohlstand.* Reinbek: Rowohlt 1996.
- Marwick, Arthur. *British Society Since 1945.* London: Penguin Books, 3rd edition 1996.
- Mayhew, Henry. *Die Armen von London: Ein Kompendium der Lebensbedingungen und Einkünfte derjenigen, die arbeiten wollen, derjenigen, die nicht arbeiten können, und derjenigen, die nicht arbeiten wollen.* Frankfurt/M.: Eichborn Verlag 1996.
- Mazower, Mark. *Dark Continent: Europe's Twentieth Century.* London: Allan Lane The Penguin Press 1998.
- Meadows, Dennis et.al. *Die Grenzen des Wachstums: Bericht des Club of Rome zur Lage der Menschheit.* Reinbek: Rowohlt 1973.
- Morris, Charles R. *A Time of Passion: America 1960-1980.* Harmondsworth: Penguin Books 1986.
- Mulhall, Stephen, and Adam Swift. *Liberals and Communitarians.* Oxford: Blackwell Publishers, 2nd edition 1997.
- Neville-Sington, Pamela, and David Sington. *Paradise Dreamed: How Utopian Thinkers Have Changed the Modern World.* London: Bloomsbury 1993.
- Oelmüller, Willi, et.al. (Hsg). *Diskurs: Sittliche Lebensformen. Philosophische Arbeitsbücher, Band 2.* Paderborn: Schöningh 1983 (UTB 778).
- Orwell, George. *The Road to Wigan Pier.* London: Penguin Books 1989.

- Orwell, George. The Lion and the Unicorn: Socialism and the English Genius. In: The Collected Essays, Journalism and Letters of George Orwell, Volume 2. Harmondsworth: Penguin Books 1970, S. 74ff.
- Orwell, George. Review of Mein *Kampf* by Adolf Hitler. In: The Collected Essays, Journalism and Letters of George Orwell, Volume 2. Harmondsworth: Penguin Books 1970, S. 27ff.
- Orwell, George. Reflections on Gandhi. In: The Collected Essays, Journalism and Letters of George Orwell, Volume 4. Harmondsworth: Penguin Books 1970, S. 523ff.
- Orwell, George. Nineteen Eighty-Four: A Novel. Harmondsworth: Penguin 1973.
- Payr, Heinrich. Das Ende der Geschichte? Über Francis Fukuyama - mit einem Hilferuf an den werten Leser. In: Stefanie Holzer/Walter Klier (Hg.). Essays aus fünf Jahren Gegenwart (1989-1994). Wien: Deuticke 1994, S. 145ff.
- Payr, Heinrich. Der kritische Imperativ: Zur Psychologie von Intellektuellen. Ein Essay. Wien: Turia + Kant 1997.
- Perkin, Harold. The Rise of the Professional Society: England Since 1880. London: Routledge (Paperback) 1990.
- Petzold, Alfons. Das rauhe Leben: Autobiographischer Roman. Ergänzt durch ein Tagebuch vom 1. Jänner 1907 bis 5. November 1922. o.O.: Büchergilde Gutenberg 1948.
- Pieper, Annemarie. Einführung in die Ethik. Tübingen: Francke 1991 (UTB 1637).
- Platon. Der Staat (Politeia). Übersetzt und herausgegeben von Karl Vretska. Stuttgart: Reclam Universal-Bibliothek 1982.
- Popper, Karl R. Das Elend des Historizismus. Tübingen: J.C.B. Mohr, 6. Aufl. 1987.
- Popper, Karl R. Die offene Gesellschaft und ihre Feinde. 2 Bde, Tübingen: Francke Verlag, 6. Aufl. 1980.
- Popper, Karl R. Wie ich die Philosophie sehe (gestohlen von Fritz Waismann und von einem der ersten Mondfahrer). In: Auf der Suche nach einer besseren Welt: Vorträge und Aufsätze aus dreißig Jahren. München/Zürich: Serie Piper 1989, S.103ff.
- Popper, Karl R. Woran glaubt der Westen? (gestohlen vom Autor der „offenen Gesellschaft“). In: Auf der Suche nach einer besseren Welt: Vorträge und Aufsätze aus dreißig Jahren. München/Zürich: Serie Piper 1989, S.231ff.
- Popper, Karl R. Zur Theorie der Demokratie. In: Alles Leben ist Problemlösen: Über Erkenntnis, Geschichte und Politik. München/Zürich: Serie Piper 1994, S. 207ff.
- Rutschky, Katharina. Erregte Aufklärung. Kindesmißbrauch: Fakten & Fiktionen. Hamburg: Klein Verlag 1992.
- Samuelson, Paul A., und William D. Nordhaus. Economics. International Edition, New York: McGraw-Hill 1995.
- Schleichert, Hubert. Wie man mit Fundamentalisten diskutiert, ohne den Verstand zu verlieren: Anleitung zum subversiven Denken. München: Verlag C. H. Beck 1997.
- Schulze, Gerhard. Die Erlebnisgesellschaft: Kultursoziologie der Gegenwart. Frankfurt: Campus Verlag 1992.
- Schwendter, Rolf. Tag für Tag: Eine Kultur- und Sittengeschichte des Alltags. Hamburg: Europäische Verlagsanstalt 1996.
- Singer, Peter. Praktische Ethik. Stuttgart: Reclam Universal-Bibliothek 1984.
- Smith, Adam. An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations. A Selected Edition. Oxford: Oxford University Press (Paperback) 1993.
- Solschenizyn, Alexander. Der Archipel GULAG 1918-1956: Versuch einer künstlerischen Bewältigung. 3 Bände, Bern: Scherz 1974-1976.
- Spender, Stephen. Deutschland in Ruinen: Ein Bericht. Übersetzt und mit einer Einleitung von Joachim Utz. Heidelberg: Mattes Verlag 1995.
- Stevenson, John. British Society 1914-45. London: Penguin Books 1990.
- Svoboda, Wilhelm. Sandkastenspiele: Eine Geschichte linker Radikalität in den 70er Jahren. Wien: Promedia 1998.
- Trevelyan, G.M. English Social History. A Survey of Six Centuries: Chaucer to Queen Victoria. Harmondsworth: Penguin Books 1986.
- Veigl, Hans. Die 50er und 60er Jahre: Geplantes Glück zwischen Motorroller und Minirock. Wien: Ueberreuter 1996.
- Walzer, Michael. Kritik und Gemeinsinn: Drei Wege der Gesellschaftskritik. Berlin: Rotbuch Verlag 1990.
- Weber, Max. Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus. Hrsg. von Johannes Winckelmann. Gütersloh: Gütersloher Verlag, 8. Aufl. 1991.
- When, Francis. The Sixties: A Fresh Look at the Decade. London: Century Publishing 1982.
- Wilde, Oscar. The Picture of Dorian Gray. London: Penguin Books 1985.