

wirung und im Hören auf ihren Anruf (der sich manchmal unter der Maske ihrer Aggressivität verbirgt) fühlen wir unsere Ohnmacht, da wir ja selbst – der Schreiber dieser Zeilen ist Agnostiker – nicht über die Gewißheiten verfügen, an denen es ihnen fehlt. Allein unsere «Reife» ermöglicht uns, mit unseren Zweifeln zu leben. Aber eine solche Fähigkeit der Koexistenz mit Zweifeln läßt sich nicht andoziieren. Man kommt sich fast lächerlich

vor, wenn man denen gegenüber, die physisch oder sozial selbstzerstörerische Handlungen begehen oder sich anschicken, solche Handlungen zu begehen, sich damit begnügen soll, solche Worte zu sagen, wie Bruno Bettelheim sie an die Kinder seines «Centre orthogénique» richtet: «Wir verstehen euch, wir nehmen das hin, aber wir billigen es nicht.» Aber was sollten wir anders tun?

- ¹ Vgl. S. Freud, *Malaise dans la civilisation*, 15.
- ² Vgl. S. Freud, *Cinq leçons sur la psychanalyse* (Payot 1966) 57.
- ³ Vgl. S. Freud, *L'avenir d'une illusion* (P.U.F. 1971) 70.
- ⁴ Zitiert bei O. Reboul, *Devenir adulte: Esprit*, März 1974, 70.
- ⁵ O. Reboul aaO. 453.
- ⁶ G. Lapassade, *L'entrée dans la vie. Essai sur l'inachèvement de l'homme* (Ed. de Minuit 1963).
- ⁷ J. P. Sartre, *Situation IV: NRF* 1964, 207.
- ⁸ Zu diesem Punkt vgl. Dr. Haim, *Les suicides d'adolescents* (Payot 1967).
- ⁹ A. Jeannier, *Marginaux et déviants: Projet* (Sondernummer über den Nonkonformismus) Juni 1974, 651.
- ¹⁰ Die Probleme im Zusammenhang mit der Sozialisation der Schüler an Gymnasien werden ausführlich abgehandelt in unserem Buch «*Le peuple lycéen*» (Gallimard 1973).
- ¹¹ G. Vincent, *Le peuple lycéen* aaO. 205 und 209.
- ¹² Fr. Fejtö, *L'héritage de Lenine* (Casterman 1973) 234.
- ¹³ A. Cohen, *La déviance* (Duculot 1971).
- ¹⁴ Merton, *Eléments de théorie et de méthode sociologique*. Zitiert nach L. Sfez, *Pour une marge politique: Projet* aaO. 673.
- ¹⁵ A. Cauquelin, *Les déviants dans la ville: Projet* aaO. 661.

¹⁶ P. Guillovard und F. Roustang, *Déviance, nouvelle figure: Projet* aaO. 685.

¹⁷ A. Cauquelin aaO. 662.

¹⁸ R. Boudon, *L'inégalité des chances* (Colin 1973).

¹⁹ L. Thurow, *Education and Economic Inequality: The Public Interest* (Sommer 1972) 66–81.

²⁰ E. Le Roy Ladurie, *L'histoire immobile. Leçon inaugurale au Collège de France: Les Annales E.S.C.* (Mai bis Juni 1974) 673–692.

Übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht

GÉRARD VINCENT

geboren 1922, unterrichtete von 1945 bis 1962 in verschiedenen Lyzeen, ist seit 1962 Professor am Institut für Politische Studien in Paris, spezialisierte sich auf die Soziologie der Schule. Er veröffentlichte u.a.: *Les professeurs du Second Degré* – Heft 160 der *Fondation Nationale des Sciences politiques* (Colin, Paris 1967), *Les Lycéens*, Heft 179 der *Fondation Nationale des Sciences politiques* (Colin, Paris 1971), *Le peuple lycéen, enquête sur les élèves de l'enseignement secondaire* – Collection «*Témoins*» (Gallimard, Paris 1974), in Vorbereitung: *Histoire de la société française contemporaine* (wird das Funktionieren der Mechanismen sozialer Mobilität, Entscheidung und Kommunikation analysieren).

Marcel Rioux

Das Streben der Jugend nach «Veränderung des Lebens»

Während eines Großteils der sechziger Jahre haben gewisse Schichten der Jugend viel von sich reden gemacht und haben die Erwachsenen und die staatlichen Autoritäten stark beunruhigt. Die Ereignisse von Berkeley 1964 und vom Mai 1968 waren Höhepunkte dieser aktiven Protestwelle. Seit einigen Jahren treten diese jungen Leute nur mehr weniger sichtbar in Erscheinung. Sie schei-

nen sich in eine Art Rückzugshaltung geflüchtet zu haben, für die es nicht mehr in erster Linie darum geht, die Gesellschaft und ihre Institutionen, sondern sein persönliches Leben zu ändern. Allem Anschein nach schlägt die aktive Infragestellung der industriell hochentwickelten kapitalistischen Gesellschaften schließlich und endlich um in religiöse Utopien («Jesuskäuze», fernöstliche Religionen usw.) und in verschiedene Formen einer Errichtung von künstlichen Paradiesen. Viele Beobachter schließen daraus, daß die Jugend im Begriff ist, sich zu arrangieren und daß das bisherige Unbehagen verraucht sei. Wie soll man diese unterschiedlichen Erscheinungen erklären?

Manche Soziologen hatten vorausgesehen, daß die gewaltsamen Zusammenstöße der sechziger Jahre sich langsam mäßigen und abebben würden und daß dann wieder Ordnung herrschen werde. Lewis Feuer untersucht in seinem Buch «*The Conflict of Generations*»¹ die verschiedenen Protest-

bewegungen, welche den geschichtlichen Weg der westlichen Gesellschaften in immer neuen Etappen markiert haben, und er folgert daraus, daß diese Unruhe länger andauern werde. Überdies versucht dieser Autor, die Konflikte zwischen der Jugend und den Erwachsenen sozusagen «einzubürgern», indem er zeigt, daß sie etwas ganz Normales darstellten. In verschieden starkem Maße werden junge Leute immer schwer daran tragen, daß ihre Erwartungen und Bestrebungen auf das Maß dieser oder jener konkreten Gesellschaft zurückgeschnitten werden sollen. Ist dies aber wirklich so? Die These, die ich hier in aller Kürze verteidigen möchte, lautet folgendermaßen:

Wenn es auch stimmt, daß die Jugend aufgrund ihrer Stellung im Leben und innerhalb der Gesellschaft dazu neigt, gegen ihre Eltern und gegen die Erwachsenen im allgemeinen aufzubegehren, so kommt doch noch hinzu, daß diese Generationskonflikte, wie sie sich heute zeigen, bestimmend überlagert sind von den Widersprüchen, welche die Entwicklung unserer Gesellschaften auslösen. Mit anderen Worten: Über jenen Gegensatz zwischen den Generationen, den man in allen Gesellschaften antrifft, haben sich heute noch eigentümliche, durch die derzeitige Produktionsweise bedingte Erscheinungen gelagert, deren Eigenart es ist, daß durch sie die Konflikte noch erschwert und zunehmend erbitterter werden.

Aus dieser Sicht müssen die jungen Leute, statt als zeitweilige «Nonkonformisten» zu erscheinen, welche sich früher oder später wieder in die Gesellschaft integrieren werden, eher als eine Art Testpersonen in einem Mutationsprozeß angesehen werden, die auf Zustände reagieren, die das Gefüge der kapitalistischen Gesellschaft mehr und mehr in Unordnung bringen; sie nehmen in gewisser Weise Verhaltensweisen und Wertvorstellungen vorweg, welche die Tendenz in sich tragen, mehr und mehr Gemeingut aller zu werden.

Diese Betrachtungsweise veranschlagt den wilentlichen und bewußt organisierten Aspekt dieser neuen Kultur gering und rückt dafür die Wirksamkeit von Widersprüchen im gesellschaftlichen Gefüge in den Vordergrund, von Widersprüchen, die sich in der Ebene der gelebten Erfahrung in Praktiken und Vorstellungen verrät, die gewissen anderen Bevölkerungsschichten als Verirrungen erscheinen.

Wenn man Erscheinungen, die von den am gesellschaftlichen Geschehen Beteiligten weder erwartet noch gewollt sind, nicht erklären kann, ohne sich auf die besondere Eigentümlichkeit der

Gesellschaft, in der sie auftreten, zu beziehen, so müssen wir also versuchen, eine Diagnose des Zustands dieser Gesellschaften zu stellen.

Setzen wir einmal als Arbeitshypothese voraus, daß die Revolte der Jugend und das Auftreten einer neuen Kultur als Anzeichen verstanden werden könnten, die auf einen Krankheitszustand der Gesellschaft hinweisen. Mit dieser Sicht verneint man die Auffassung, daß die jungen Leute von heute nichts anderes tun als – auf ihre besondere Weise – ein Aufbegehren zu aktualisieren, das dem Wesen der menschlichen Gesellschaft an sich inneohnt. Statt daß diese jungen Leute sich auf einem Irrweg befänden, ist es eher die industriell hochentwickelte kapitalistische Gesellschaft, die auf einen solchen Irrweg geraten ist.

Seit dem Aufkommen dieser neuen Produktionsweise gegen Ende des 18. oder gegen Beginn des 19. Jahrhunderts hat es – je nach Ländern verschieden – nicht an kritischen Einwänden, die dagegen erhoben wurden, gefehlt; gleichgültig ob sie nun von moralischen, religiösen, philosophischen, wirtschaftlichen oder sozialen Motiven geleitet waren, jedenfalls verurteilten sie diese Produktionsweise entweder in Bausch und Bogen oder unter gewissen Aspekten. Alle diese Kritiken, ob von rechts (von der Wertschätzung der Vergangenheit bestimmt) oder von links (von der Höherschätzung der Zukunft bestimmt), stützten sich auf Argumente, die als allgemeingültig verstanden werden wollten: auf die Natur des Menschen, die Natur der Gesellschaft, die Geschichtsphilosophie und die zukünftige Bestimmung des Menschen. Welcher Art auch die ideologische Ausrichtung dieser Kritiken war, man findet hinter ihnen immer Postulate am Werk – in der Mehrzahl der Fälle solcher impliziter Art –, in deren Namen diese Meinungen und Urteile vorgetragen werden. Selbst derjenige, welcher als der unerbittlichste und strengste Kritiker der kapitalistischen Produktionsweise verstanden werden wollte – Marx – entgeht nicht dem Zeitklima, der Weltanschauung des 19. Jahrhunderts.

Es wird immer deutlicher erkennbar, daß die Begriffe, die Marx sich von der Natur, vom Wesen des Menschen, von der Gesellschaft, von der Arbeit und von der Produktion der Güter gemacht hatte, mit dem Makel dessen behaftet waren, was manche heute den «ökonomischen Produktionsismus» nennen, worunter die These zu verstehen ist, daß die Vermehrung der Produktivkräfte das wichtigste Kriterium für den Fortschritt der soziokulturellen Systeme sei.

Sofern die Verfechter der kulturellen Revolution Marx nicht ausdrücklich ablehnen, kann man tatsächlich feststellen, daß die meisten von ihnen sich mit ihren Wertvorstellungen, ihren Ideologien und ihren Praktiken oft dicht bei Marx einordnen lassen, wenn auch nicht in seinem direkten Kielwasser. Es scheint uns daher angebracht, daß wir, um diese derzeitige Kultur richtig verstehen zu können und um eine Diagnose der Gesellschaften, welche diese Kultur hervorgebracht hat, stellen zu können, von der Kritik ausgehen müssen, die Marx an ihnen geübt hat.

In seinen sogenannten «reifen» Werken, vor allem im «Kapital», zeigt Marx, daß der Kapitalismus sich auf die Ausbeutung des Proletariats gründet und daß er selbst die Bedingungen für seine eigene Zerstörung erzeugt. Es liegt aber in der Natur dieser Produktionsweise, Güter zu erzeugen mit dem Ziel der Akkumulation der Kapitalien, welche sich in immer weniger und in immer mächtiger werdenden Unternehmen konzentrieren, so daß das freie Unternehmertum und die Konkurrenz verschwinden, was wiederum zu einer immer größer werdenden Unterdrückung des Proletariats beiträgt.

Andererseits geht der Kapitalismus von einer Krise in die andere, wobei diese Krisen immer schwerer werden. Die Tendenz zu einem immer stärkeren Abnehmen des Profits, die durch die Verminderung der lebenden Arbeitskraft als der einzigen Quelle des Mehrwerts hervorgerufen wird, verursacht Arbeitslosigkeit, Unterkonsum, Überproduktion, Inflation und Bankrotte. Heute, im Jahre 1975, befinden wir uns mitten in der auf vollen Touren laufenden Krise des Neukapitalismus.

Nun scheint es aber nicht so, daß die Protestbewegung der Jugend und das Aufkommen verschiedener Züge einer neuen Kultur direkt mit den wirtschaftlichen Widersprüchen verbunden sind, die Marx äußerst treffend analysiert hat. Es sind nicht die am meisten *Ausgebeuteten*, die sich in Praktiken engagieren, die als Abirrungen betrachtet werden (sexuelle Freizügigkeit, Nichtarbeiten, Rückkehr zur Natur, Ablehnung der Autorität und der traditionellen Moral), sondern die am meisten *Entfremdeten* und diejenigen, welche das deutlichste Bewußtsein ihrer Entfremdung haben. Wenn auch Ausbeutung und Entfremdung beide in den Analysen von Marx vorkommen, so wurde doch in seinem theoretischen Modell der kapitalistischen Produktionsweise allein der Begriff der Ausbeutung festgehalten. Dies kann umso über-

raschender erscheinen, als er in seinen Pariser Manuskripten geschrieben hatte: «...wenn auch das Privateigentum als der Grund, als die Ursache der entfremdeten Arbeit erscheinen mag, so ist es doch wohl eher eine Konsequenz aus dieser...»²

Warum aber steht dann das Privateigentum, das doch nur die Folge der *Entfremdung* der Arbeit ist, im Mittelpunkt von Marx' Analyse des Mehrwerts und der *Ausbeutung*, während die Entfremdung, die er als Ursache des Privateigentums betrachtet, nicht in seine Theorie über die kapitalistische Produktionsweise eingeht?

Nun scheint es aber heute wohl, daß man, wenn man die Gesamtheit der Phänomene betrachtet, die mit dem Aufkommen einer neuen Kultur verbunden sind, sich eher mit dem Begriff der Entfremdung als mit dem Begriff der Ausbeutung befassen muß. Diese letztere ist sicherlich noch nicht verschwunden, aber es scheint doch, daß andere Phänomene eben auch andere Bevölkerungsschichten in den Protest treiben. Wie ist diese Tatsache zu erklären?

Manche werden antworten, daß Marx als Kritiker der kapitalistischen Gesellschaft und als Revolutionär gegen die Bourgeoisie und für das Proletariat, als dessen Denker er verstanden werden wollte, Partei ergriffen hat; die Logik dieses Engagements wollte es, daß es das Proletariat war, welches die Bourgeoisie so verdrängte, wie die Bourgeoisie die Aristokratie als herrschende Klasse verdrängt hatte. Er mußte daher den Akzent auf die Ausbeutung des Proletariats setzen, obwohl die Bourgeoisie sich als ebenso entfremdet erwies wie das Proletariat.

Dies ist einleuchtend, aber aus der theoretischen Optik von Marx selbst gibt es noch einen anderen, tiefergreifenden Grund: Wenn man ausgeht von dem, was Marx über die *Arbeit* sagt, kann man dieselbe Argumentation auch auf das Thema *Entfremdung* anwenden. Um zu einer Theorie über die Arbeit – einen Begriff, der auf den ersten Blick sehr einfach zu sein scheint – zu kommen, müsse man analysieren, was in der modernsten Gesellschaft, in den Vereinigten Staaten von Amerika, aus ihr geworden ist: Dort nämlich sei die abstrakte Kategorie «Arbeit», die «Arbeit im allgemeinen» oder «an sich» als der Angelpunkt der modernen Wirtschaft im Begriff, praktische Wirklichkeit zu werden. So erscheine denn auch die Abstraktion, welcher die moderne ökonomische Wissenschaft den ersten Rang einräume und welche an sich ein für alle Gesellschaften gültiges Urphänomen sei, in diesem hohen Abstraktionsgrad doch

nur als Kategorie der allmodernsten Gesellschaft praktisch verwirklicht.³ Erst wenn die Arbeit einen ganz allgemeinen Charakter angenommen hat, d. h. erst wenn die Indifferenz gegenüber einer bestimmten Art von Arbeit ihre Entsprechung gefunden habe in einer Gesellschaftsform, in welcher die einzelnen Menschen ohne Schwierigkeiten von einer Arbeit zu einer anderen überwechseln können und in welcher ihnen eine bestimmte Art von Arbeit mehr zufällig und daher gleichgültig erscheint, könne man das Phänomen Arbeit theoretisch in den Griff bekommen, weil dann erst alle seine Auswirkungen spürbar würden.

Heute aber, im Jahre 1975, hat die *Entfremdung*, von welcher Marx im Blick auf die Arbeit 1844 gesprochen hatte, einen derart allgemeinen Charakter angenommen, wie zu seiner Zeit die *Arbeit*. Wenn man daher eine kritische Theorie der derzeitigen Gesellschaft erarbeiten will, muß man die Entfremdung nicht nur in der Ebene der gelebten Erfahrung im Zusammenhang mit der Arbeit in Rechnung stellen, sondern auch in der Ebene der Theorie und ihr aus eben diesen Gründen denselben Rang einräumen wie der Arbeit selbst. Heute ist die Entfremdung in alle Bereiche des täglichen Lebens, sowohl des öffentlichen wie des privaten, eingedrungen und ist so zur «Entfremdung schlechthin» geworden.

Es hat ganz den Anschein, als verlief die heutige Entwicklung so, daß die Ausbeutung innerhalb der industriell hochentwickelten kapitalistischen Gesellschaften in dem Maße aufhörte, wie diese Gesellschaften eher die Entwicklungsländer als ihre eigenen Arbeiter ausbeuteten; weiter scheint es, daß die Entfremdung sich auf alle Gesellschaftsschichten ausgedehnt hat, während gleichzeitig die Widersprüche, die Marx zu seiner Zeit aufgedeckt hat, sich verschärft haben. Dies aber macht diese Gesellschaften aufs äußerste verwundbar.

Wenn wir nun wieder auf das Heraufkommen einer neuen Kultur zurückkommen, die offensichtlich in diesen Gesellschaften im Entstehen begriffen ist, so wird deutlich, daß die Ablehnung der derzeitigen Gesellschaft – vor allem seitens gewisser Gruppen von jungen Leuten – sich nicht so sehr auf die Ebene der Wirtschaft und der Politik allein bezieht, sondern vielmehr auf die Ebene der Kultur, das heißt auf die Gesamtheit der Wertvorstellungen und Praktiken, welche diese Gesellschaften kennzeichnen. *Entfremdung* und *Rückkehr* in die ganzheitliche Wirklichkeit scheinen mir einerseits den Zustand dieser Gesellschaften und

andererseits die grundlegende Zielprojektion für eine Änderung dieses Zustands zu bezeichnen. Weil dieser Zustand je nach den sozialen Gruppierungen und nach den Entwicklungsstadien dieser Gesellschaften unterschiedlich gesehen und beurteilt wird, werden sich auch die Reaktionen, die Kritiken und Praktiken zur Überwindung der Entfremdung je nach Zeit und Ort unterschiedlich gestalten. Das Ziel der Rückkehr zur Ganzheitlichkeit als die positive Seite der neuen Kultur stellt sich mehr oder weniger undeutlich und – aus denselben Gründen – mehr oder weniger unbewußt dar. Weil die diesen Gesellschaften innewohnenden Widersprüche nicht behoben worden sind, sondern sich im Gegenteil noch verschärfen werden, ist vorauszusehen, daß die von den Verfechtern des status quo als Verirrungen betrachteten Phänomene sich nur noch auswachsen und immer noch vielgestaltiger werden können.

Im Jahre 1975 von Entfremdung zu sprechen, bedeutet, daß man einen Begriff verwendet, der eine lange Geschichte in verschiedenen nationalen Traditionen und in verschiedenen Fachrichtungen hat. Es ist hier nicht der Ort, um alle semantischen Facetten eines Begriffes unter die Lupe zu nehmen, der in der Richtung von Phänomenen des Abstands und des Getrenntseins weist. Fast alle Anwendungen dieses Begriffes schließen jedoch den Gedanken von Beraubung, von Fremdwerden und Identitätsverlust in sich. So verstand auch Marx ihn, wenn er schrieb, der Arbeiter sei seiner Arbeit, dem Ertrag seiner Arbeit, seinem Mitmenschen und seinem eigenen Artwesen entfremdet. So wollen auch wir es verstehen, wenn wir sagen, die Entfremdung sei im Lauf der Entfaltung der kapitalistischen Produktionsweise über den Bereich der Arbeitswirklichkeit hinaus immer allgemeiner geworden und habe nun die Gesellschaft, die Kultur, die Persönlichkeitssphäre und das gesamte Alltagsleben erreicht. «Der einsame Mensch inmitten der Masse»: diese Formulierung faßt am besten die derzeitigen Bedingungen der menschlichen Existenz zusammen. Dieser Mensch ist entzweit mit der Natur, mit seinem Leib, mit seinen Sinnen, mit dem Staat, mit denen, welche die Entscheidungen für ihn fällen, mit denen, welche die symbolischen Werte hervorbringen. Alles ist entzweit und gegeneinander versperrt worden. Der Mensch unserer Zeit wandert in einem Labyrinth, in einer Welt, die er nicht versteht, über die er keine Macht hat, in der er sich isoliert fühlt und in der er das Empfinden hat, von unbekannten Zwangsmächten manipuliert zu werden.

Gleichzeitig richten sich alle Anstrengungen der Manipulatoren (der Massenmedien, der ideologischen Apparate des Staates oder privater Interessengruppen) darauf, ihn in ihr System zu integrieren, ihn zu zerstreuen und abzulenken, ihn vergessen zu machen, daß er etwas anderes ist als ein Konsument, der ohne Unterlaß konsumieren muß, um so die Produktion und die Akkumulation des Kapitals zu aktivieren. Kriege, Gewalttätigkeit, Umweltverschmutzung, Arbeitslosigkeit, Protestdemonstrationen, grassierender Betrug – derart sieht die tägliche Speisekarte des heutigen Menschen aus. Das System mit seinem publizistischen Instrumentarium versucht ihm vorzumachen, daß er glücklich sei, indem es ihm die Verpflichtung auferlegt, sich einer abstumpfenden Betriebsamkeit zu widmen, um so Geld zu verdienen. All dies gleicht dem sinnlosen Kreisel einer höllischen Geisterbahn.

Selbst wenn man sich darüber verständigen könnte, daß die allgemein gewordene Entfremdung in den Gesellschaften unserer Zeit überwiegt, könnte man sich doch fragen, ob das nicht der Preis ist, den man zahlen muß, um in einer Wohlstandsgesellschaft leben zu können. Überdies könnte man zu bedenken geben, daß nichts an der Natur des Menschen sich dieser Entfremdung widersetze. Die Protestler wären dann also nichts anderes als verspätete Romantiker, die am Rande der Straße des wissenschaftlichen und technischen Fortschritts liegen geblieben sind. Wir müssen uns also die folgende Frage stellen: Ist der Mensch derart elastisch, formbar und anpassungsfähig, daß er weiter so leben kann als eine Art Anhängsel eines irrationalen wirtschaftlichen Systems?

Denjenigen, die an ein unveränderliches Wesen des Menschen glauben, fällt die Antwort auf diese Frage leicht. Diejenigen jedoch, welche glauben, daß der Mensch sich im Laufe seiner ganzen Geschichte immer wieder aufs neue selbst entwerfen und aufbauen müsse, finden diese Antwort nicht so leicht. Im Namen welcher Prinzipien und Gesetze könnten sie beweisen, daß diese Spaltung das Anzeichen für ein In-die-Irre-Gehen der Gesellschaft ist?

Man kann sich hier nicht wie Marx aus der Affäre ziehen, indem man sagt, die entfremdete Arbeit – oder wie wir es sehen: die allgemein gewordene Entfremdung – verändere das dem Menschen als Gattung eigene Sein, und zwar seine Natur ebenso wie seine intellektuellen Fähigkeiten zu einem Sein, das ihm an sich fremd ist, sie entfremde ihn sowohl seinem eigenen Leib wie seiner

inneren Natur, sie entfremde ihn seinem geistigen und humanen Wesen.⁴

Wir glauben nicht, daß diese Argumentationsweise uns – als die Empiristen, die wir nun einmal geworden sind – überzeugen kann. Wenn wir wirklich sagen, daß Individuen sich abweichend verhalten, so behaupten wir dies, weil sie sich den von der Gesellschaft, in der sie leben, vorgeschriebenen Normen entziehen. Daß eine einzelne Gesellschaftsform sich verkehrt verhält, könnte dadurch aufgezeigt werden, daß man sie mit mehreren anderen Gesellschaften desselben Typs vergleicht, falls die Normen, welche sie vorschreibt, sich spürbar von denen anderer Gesellschaften entfernen.

Können wir wohl noch weiter gehen und auf die eine oder andere Weise aufzeigen, daß ein bestimmter Gesellschaftstyp – eine Gruppe von Gesellschaften, die eine große Zahl wesentlicher Züge gemeinsam haben – normwidrig sei? Man kann die verschiedenen Typen nicht untereinander vergleichen, weil jeder von ihnen – gleichgültig, welche Typologie man auch verwenden mag – in einem bestimmten Entwicklungszusammenhang gesehen werden muß und einen Typ nur in dem Maße darstellt, wie die konkreten Gesellschaften, welche zu jeder dieser Typengruppen gehören, sich merklich von den zeitlich vorausgegangenen und nachfolgenden unterscheiden. Um also zu beweisen, daß eine Gesellschaft normwidrig sei, ist man zurückverwiesen auf etwas, was sich wohl mit «Wesen des Menschen» bezeichnen ließe.

Gewisse Autoren, die sich vor allem von Arbeiten aus der klinischen Psychologie inspirieren lassen, berufen sich hier auf gewisse fundamentale Bedürfnisse des Menschen, deren Nichtbefriedigung beim menschlichen Individuum mehr oder weniger schwerwiegende Störungen nach sich ziehe. Von diesen klinischen Beobachtungen ausgehend kommt man dann schließlich zu der Hypothese, die industriell hochentwickelte kapitalistische Gesellschaft betrüge den Menschen um die Erfüllung etlicher dieser grundlegenden Bedürfnisse. In diesem Sinne ist es auch zu verstehen, wenn der amerikanische Soziologe Amatai Etzioni eine Reihe von Bedürfnissen aufzählt, in denen die derzeitige Gesellschaft, besonders aber die USA, den Menschen frustriere und unterdrücke.

Dem liegt offensichtlich die Vorstellung zugrunde, daß gewisse Gesellschaften weniger als andere geeignet sind, diese grundlegenden Bedürfnisse zu befriedigen. Unter anderen nennt Etzioni folgende Bedürfnisse: 1. *das Bedürfnis nach Zuwen-*

ding (Zuwendung, Solidarität, Zusammenhalten, Liebe); 2. *das Bedürfnis nach Bestätigung* (Anerkennung durch andere, Selbstwertempfinden); 3. *das Bedürfnis nach umfassender Sinnhaftigkeit* (Orientierung, Synthese, Zusammenhang); 4. *das Bedürfnis nach immer erneuter Belohnung*.⁵

«Der einsame Mensch inmitten der Masse» empfängt nicht die Zuwendung, deren er eigentlich bedarf: Er versteht seine Gesellschaft nicht, er wird weder bestätigt noch anerkannt noch mit Dank belohnt. In einer Gesellschaft, in der alles gegeneinander abgekapselt und in geschlossene Teilbereiche fraktioniert ist, lebt der einzelne wie in einem Labyrinth, in einer Art von Spinnennetz, in dem er sich nicht zurechtfindet. Jeder andere Mensch erscheint ihm wie ein Fremder und die Gesellschaft wie ein einziges großes Fangnetz, in dem er in jedem Augenblick Gefahr läuft, sich zu verstricken.

Darauf könnte man vielleicht entgegnen, dieser Zustand sei nur das Los derer, die keinen Erfolg haben und die von der Gesellschaft ausgeworfen werden, womit man dann der Meinung wäre, daß ihre Entfremdung von gewissen besonderen Ursachen abhängt und daß sie nicht die Natur betreffen, welche die Menschen sich von Beginn ihres Auftretens an geschaffen haben. Es ist jedoch keineswegs sicher, daß diese allgemein gewordene Entfremdung nicht jeden Menschen überhaupt betrifft und daß die Kraftvollsten und am besten Integrierten nicht ebenfalls ihre Opfer sind.

Wieder andere haben mit ihren Untersuchungen, bei denen sie sich auf den gesamten Umfang der menschlichen Geschichte stützten, herauszuarbeiten versucht, was Tiger und Fox «die allgemeinen Regeln, welche man beobachten muß, wenn man in seinem Verhalten «menschlich» sein soll», nennen. «Wir können auch zeigen», fügen die beiden Autoren hinzu, «was geschehen wird, wenn diese Regeln außer Kraft gesetzt werden.»⁶

Die Gesamtheit dieser Regeln nennen diese Anthropologen «Biogrammatik». Nun kann es aber vorkommen, daß eine große Konvergenz besteht zwischen dem «Biogramm» und den «grundlegenden Bedürfnissen», die Etzioni aufzählt. Man kann auch feststellen, daß die Ergebnisse dieser Untersuchungen auf weite Strecken übereinstimmen mit vielen negativen und positiven Zügen im praktischen Verhalten gewisser Schichten der Jugend, die die derzeitigen Lebensverhältnisse ändern wollen.

Tiger und Fox schreiben: «Marx stellte fest, daß die «Entfremdung» den Menschen den Kontakt mit

der Natur unmöglich machte. Die heutigen Arbeiter sind nicht nur den Früchten ihrer Arbeit, sondern auch ihren eigenen biologischen Wurzeln entfremdet.»⁷ Und auch dies ist noch zu sagen: «Der Mensch, der die Entfremdung überwunden hat, ist nicht der selbstgenügsame Mensch, sondern ganz im Gegenteil der sozial zur Genugtuung gelangte Mensch, und dies ist eine Art von Genügen, das die heutige Industriegesellschaft in Gefahr bringt.»⁸

Wenn man den charakteristischsten Zug des menschlichen Biogramms in ein einziges Wort zusammenfassen wollte, so wäre dazu das Wort «Teilhabe» am geeignetsten: aktive Teilhabe jedes einzelnen an der Gesamtheit der Aktivitäten der Gesellschaft und an der Verteilung der wirtschaftlichen und symbolischen Güter der Gesellschaft. «Allem übergeordnet», schreiben unsere beiden Autoren, «hat jeder Mensch das dringende Bedürfnis, seinen Beitrag leisten zu können für die Gesellschaft, deren Teil er ist.»⁹ Wer sähe nicht, daß sehr vielen Bevölkerungsschichten die Erfüllung dieses Bedürfnisses versagt ist: Arbeitslosen, Sozialhilfeempfängern, Arbeitern aller Kategorien, Alten, Jungen, ethnischen Minderheiten, die darauf beschränkt sind, ihr Leben zu empfangen, um es wieder zu verlieren.

Die Lebensverhältnisse zu ändern, bedeutet für mehr und mehr junge Menschen die Bruchstücke des Menschen und der Gesellschaft wieder zusammenzufügen und jedem zu ermöglichen, gemäß seinen Fähigkeiten am Leben der Gesellschaft und am Leben der Natur teilzunehmen. Es bedeutet, sich tiefgreifend und aktiv auf das Wagnis einzulassen, sich selbst zu äußern und mit anderen und mit der Natur in Kommunikation zu treten.

Dies scheint das grundlegende Ziel von Praktiken und Vorhaben zu sein, die einerseits negativ und auf Zerstörung angelegt sind – in dem Maße nämlich, wie sie die derzeitige Organisationsform der Industriegesellschaft ablehnen –, die aber zugleich auch positiv sind aufgrund ihrer Zielsetzung, den Menschen und die in Scherben gegangene Gesellschaft wieder zu einem Ganzen zusammenzufügen. Dies aber schließt eine umfassende Neuorientierung unserer Gesellschaften in sich. Wer sähe nicht ein, daß seit den Anfängen der Industrialisierung das bloße Sichaneignen der Natur tatsächlich das Übergewicht gewonnen hat über die wirkliche Beherrschung seiner eigenen Natur durch den Menschen? Die Organisation unserer Gesellschaften ist nur ein Ergebnis dieser Grundentscheidung: immer mehr zu produzieren.

Unsere Zivilisation hat mehr Erfolge vorzuweisen, als man jemals hätte vorhersehen können, aber nur um den Preis der Ausbeutung der Arbeiter und der anderen weniger entwickelten Gesellschaften sowie der immer allgemeiner werdenden Entfremdung innerhalb der industriell hochentwickelten Gesellschaften. Die Ablehnung des Systems durch die Arbeiter und Lohnabhängigen war traditionellerweise auf die wirtschaftliche Ausbeutung konzentriert. Heute richtet sie sich mehr und mehr gegen die Auswirkungen der Entfremdung. Die Protestbewegung der Jugend bewegt sich im wesentlichen auf derselben Linie. Mehr und mehr kehrt man zur Natur zurück, indem man aufs Dorf zieht oder Landkommunen gründet. Man versucht, öffentliches und privates Leben nicht mehr voneinander zu trennen, die verschiedenen Lebensalter nicht mehr zu trennen, Männer und Frauen nicht mehr gegeneinander zu isolieren, nicht mehr für den Markt, sondern für sich und die anderen Mitglieder seiner Gemeinschaft zu produzieren. Man versucht, das abstrakte und vom konkreten Leben der Menschen losgelöste Wissen nicht mehr zum Fetisch zu machen, seine Emotionen und Empfindungen nicht mehr zu unterdrücken, über die Träume und die Utopien von seinem Leben nicht mehr den Bann zu verhängen, sich nicht mehr zu isolieren, sondern mit anderen

Kommunikation zu pflegen, seinen Leib nicht mehr gegenüber der Natur, gegenüber den anderen Menschen und sich selbst zu isolieren.

Es versteht sich von selbst, daß hier alle Bewegungen und Aktionen, die Schranken niederreißen und Kommunikation fördern, willkommen geheißen werden. Das ist der Grund, warum man heute eine gewisse Hochkonjunktur für religiöse und mystische Bewegungen beobachten kann, für gewisse Formen von «künstlichen Paradiesen», die Befreiung von den Schranken der Rationalität und der technischen Effizienz bringen sollen.

Es scheint uns, daß hier auch der Grund dafür liegt, warum man versuchen muß, die verschiedenen Praktiken der Jugend zur «Veränderung des Lebens» zu verstehen und anderen verständlich zu machen. Es ist eindeutig, daß unter diesem Blickwinkel nicht so sehr Veränderungen in den Eigentumsverhältnissen an den Produktionsmitteln oder die Umbildung von Regierungsmannschaften von Gewicht sind, sondern die Veränderung der Vorstellungen, der Wertbegriffe und der Praxis des täglichen Lebens. Man kann jedoch noch nicht wissen, ob es den derzeitigen Gesellschaften nicht doch noch gelingen wird, diese Kontestationsbewegung wieder aufzufangen und sie abzubringen von ihrem Ziel: der Wiederherstellung des ganzheitlichen Seins des Menschen.

MARCEL RIOUX

geboren 1919 in Amqui (Quebec). Er studierte am Collège für Philosophie von Ottawa und an den Universitäten von Montreal und Paris, 1959 bis 1961 war er Anthropologe am Kanadischen Nationalmuseum von Ottawa und Professor für Soziologie an der Carleton-Universität von Ottawa, seit 1961 an der Universität Montreal. Er veröffentlichte u. a.: *Description de la culture de l'Île-Verte* (Ottawa 1954), *Belle Anse* (Ottawa 1957), *La Question du Québec* (Paris 1969), *Les Québécois* (Paris 1974).

¹ Basic Books (New York 1969).

² Ausgabe Pléiade, 2. Band, 67.

³ Pléiade, 1. Band, 259.

⁴ Pléiade, 1. Band, 64.

⁵ The Active Society (New York 1968).

⁶ Lionel Tiger und Robin Fox, *The Imperial Animal* (Dell Publishing Co., New York 1974) 277.

⁷ AaO. 159.

⁸ AaO. 164.

⁹ AaO. 282.

Übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht