

Wolfgang Fritz Haug

## Hält das ideologische Subjekt Einzug in die Kritische Psychologie?

*Vorbemerkung*

*Wie soll ich antworten,  
wenn ich nicht gefragt bin?  
Brecht, Me-ti*

Vor einem Jahr schrieb Rolf Nemitz eine Antwort auf Ute H.-Osterkamps (UHO) Kritik an Veröffentlichungen des Forschungsprojekts zur Ideologie-Theorie (PIT). Da er nicht nur Mitglied des PIT, sondern auch der Projektgruppe »Automation und Qualifikation« ist, der, wenn man so will, arbeitswissenschaftlichen Säule der *Kritischen Psychologie*, stellte seine Antwort ein Stück Diskussion innerhalb der Kritischen Psychologie dar. Nach der Lektüre von UHOs neuer Polemik gegen das PIT las ich die damalige Antwort von Nemitz wieder. Ich empfehle allen Lesern, diesem Beispiel zu folgen. Die Antwort von Nemitz ist unverändert aktuell, Wort für Wort.

Es ist, als hätte UHO einfach weitergeredet, nach kurzer Unterbrechung, in ihrer atemlosen »totalen Abrechnung«, die nicht nur eine mit uns ist, »sondern gleich mit 'den neueren Theorien zur Ideologie' insgesamt ...« (vgl. Nemitz 1982, 144). Wenn in einem Gespräch im Abstand von einem Jahr die schon einmal gegebene Antwort wieder angebracht ist, dann findet offenbar kein Gespräch mehr statt. UHO kennt keine Fragen mehr, sie kennt nur noch Antworten. Daher antwortet sie auch nicht mehr. Und wie soll ich jetzt antworten, wenn ich nicht gefragt werde? Hat so, mitten im Projekt der Kritischen Psychologie, eine dieser zerstörerischen Intellektuellenfeindschaften angefangen, wie sie sich auch durch die Geschichte des Marxismus ziehen? Ist, wieder einmal, eine nur kollektiv, bei fortbestehenden Unterschieden, zu verwirklichende Handlungsfähigkeit zerbrochen? Auch in ihrer Kritik an Frigga Haug scheint UHO (1982a) nichts mehr zu geben auf Verkehrsformen der Zusammenarbeit an einem wissenschaftlichen Projekt.

UHOs kritischer Feldzug gegen die Schriften des Projekts Ideologie-Theorie mag von außen als Angriff auf eine Theorie erscheinen, die mit der Kritischen Psychologie konkurriert, sie verdrängen möchte oder doch an entscheidender Stelle das Gegenteil lehrt. Der Anschein trügt.

Erste These

*Die Schriften des PIT werden von UHO nicht wegen ihrer Unvereinbarkeit mit der Kritischen Psychologie bekämpft, sondern wegen ihrer Vereinbarkeit.*

Um diese These zu verstehen, muß man sich zunächst klarmachen: Die Theorie des Ideologischen ist keine Psychologie und konkurriert nicht mit Psychologie; ihre Begriffe und Thesen werden verfälscht, sowie man sie als psychologische Thesen und Begriffe interpretiert. UHO interpretiert Begriffe und Thesen des PIT als psychologische.

Zweite These

*Die Ideologie-Theorie des PIT ist mit der Kritischen Psychologie kompatibel; sie fußt auf gemeinsamen Grundlagen, setzt Grundbegriffe der Kritischen Psychologie voraus und hat dieselben Gegner auf theoretisch-wissenschaftlichem Feld.*

Kritische Psychologie und Ideologie-Theorie sind benachbarte Versuche der Neugründung marxistischer Wissenschaft auf unterschiedlichen Feldern. Der Gründungszusammenhang beider Theorien wurde von mir im Namen der Kritischen Psychologie und im Einverständnis mit Klaus Holzkamp, den ich dabei zu vertreten hatte, auf der »1. Deutschen Workshop Konferenz Politische Psychologie« in Hamburg 1979 vorgetragen. Der Text heißt »Kritische Psychologie und Theorie des Ideologischen« (in: Haug 1979).<sup>\*</sup> Dort beziehe ich mich u.a. auf UHOs Re-Interpretation Freudscher Kategorien (vor allem des »Über-Ichs« und der »Verdrängung«). In diesem Zusammenhang entwickelt UHO den Typ des »Opportunisten« als des sich in Herrschaftsverhältnissen subaltern einrichtenden Individuums. UHOs Gedankengang ist sehr einfach: der Konflikt mit Überordnungsmächten, schließlich das bloße Verlangen, aus der geforderten Unterordnung auszubrechen, führen zu Angst. »Opportunismus« bildet sich als auf Dauer gestellte Haltung der Vermeidung genau dieser Angst. Schon das Kind halte sich

»mehr als sachlich gefordert in Abhängigkeit von den Autoritäten und bildet generell eine Haltung des 'automatischen' und 'freiwilligen' Sich-Einrichtens innerhalb gesetzter Schranken heraus, durch welche diese Schranken niemals berührt werden und deshalb auch kein Bewußtsein der Beschränkung entstehen kann, also der subjektive Schein der Freizügigkeit gegeben und die relative Entwicklungslosigkeit bzw. die daraus resultierende allgemeine Unzufriedenheit inneren Ursachen attribuiert ist.« (UHO 1976, 356; zit. b. Haug 1979, 6)

<sup>\*</sup> Ich nutze die Gelegenheit zu einer Berichtigung: in den Thesen verlege ich Engels' Satz vom Staat als »erster ideologischer Macht« fälschlicherweise in die »Deutsche Ideologie« zurück; er stammt aus Engels' »Ludwig Feuerbach ...« (vgl. MEW 21, 302).

Die Frage nach gesellschaftlichen Anordnungen, innerhalb derer das »freiwillige Sich-Einrichten« in Herrschaftsverhältnissen, vor allem die Subordination als »automatisierte« Haltung und bewußtlose Selbstverständlichkeit produziert wird, ist eine der Grundfragen der Ideologieforschung des PIT. Was UHO »subjektiven Schein der Freizügigkeit« nennt, artikulieren wir um zu der Forschungsfrage nach den Formen, in denen Unfreiheit als Freiheit gelebt wird.

In meinen Thesen über Kritische Psychologie und Theorie des Ideologischen (die angesichts der Weiterentwicklung unserer Forschungen inzwischen mehr historischen Charakter haben) formuliere ich ein Desiderat an die Adresse der Kritischen Psychologie: Erforscht werden sollten die psychischen Bedingungen des Sachverhalts, daß die von UHO als »Opportunisten« geschilderten Individuen nicht nur »automatisch sich-einrichten« in der Herrschaftsordnung, sondern »durch die Ideologien zur Ordnung gerufen werden« können (Haug 1979, 6). Anschließend heißt es in den »Thesen«: »Die damit angetippte Wechselbeziehung zwischen gesellschaftlichen Praxisformen — unter besonderer Berücksichtigung der ideologischen Praxen — und psychischem Apparat des Individuums ist von der Kritischen Psychologie noch kaum erforscht.« (Ebd.) Die Bedeutung der Aufgabe dürfte einleuchten. Von den biologischen Grundlagen und allgemeinhistorischen Entwicklungen ist die Kritische Psychologie erst dann in der konkreten Gegenwart angekommen, wenn sie auf solche Fragen antworten kann.

### Dritte These

*Das Ideologische ist eine phraseologisch besetzte Leerstelle in der Kritischen Psychologie.*

... die Selbstverständlichkeit ...,  
daß das Ideologische nichts 'primär Ideelles' sei ...  
Ute H.-Osterkamp

Das Ideologische ist kein primär psychologischer Gegenstand. Seine Effekte und Wirkungsweisen müssen aber von der Kritischen Psychologie untersucht werden. Die Gründungstexte der Kritischen Psychologie tragen zur Erforschung des Ideologischen wenig bei. Das ist ihnen nicht vorzuwerfen. Problematisch sind einige skizzenhafte Darstellungen, die den Platz ideologietheoretischer Untersuchungen besetzt halten. Ich werde daher einige Unklarheiten in diesen Gründungstexten analysieren, die verständlich machen, warum und wo im Ideologietheoretischen sich die Kontroverse entzünden konnte. Zuvor aber zeige ich, wie UHO in ihrer jetzigen Polemik entscheidende Fragen der Ideologie-Theorie behandelt.

Mit bloßen Händen in unkultivierter Natur Nahrung zu gewinnen, wäre beschwerlich, unergiebig, unsicher. »Ein Robinson Crusoe würde sich daher schnell entscheiden, beispielsweise ein Netz für den Fischfang zu

knüpfen. Dieses Mittel ..., die Wirksamkeit seiner Hände zu steigern, ist Kapital.« (Horst 1975, 93) Solche vulgärökonomischen Figuren zu kritisieren, ist längst marxistisches Kinderspiel. Das zitierte »Jugend Lexikon Wirtschaft« *naturalisiert* die Kapitalform, werden alle Marxisten sagen, wenn wir sie mit diesem Zitat konfrontieren. »Kapital« sind zwar Produktionsmittel, aber Produktionsmittel sind nur unter bestimmten historischen Umständen, in bestimmten Produktionsverhältnissen, Kapital. Kapital ist erstens »sich verwertender Wert«, also eine komplexe *Wertform*; zweitens ist Kapital ein soziales Verhältnis zwischen der Klasse der Produktionsmittelbesitzer und der besitzlosen Klasse, ein antagonistisches Klassenverhältnis, das sich in dinglicher Form darstellt. Vielleicht geben andere Marxisten etwas andere, vielleicht bessere Bestimmungen; aber im Kern werden wir uns gewiß einigen. Der rohe bürgerliche Blick, werden wir mit Marx sagen, interessiert sich für das, was herausspringt, fragt *Wieviel* und ist völlig desinteressiert an den historisch besonderen und transitorischen gesellschaftlichen *Formen*, in denen sich die kapitalistische Gesellschaft organisiert.

Werden wir auf andern Gebieten und unter andern Bedingungen diese marxistische Herangehensweise beibehalten? Oder werden wir, wie der Bürger rückblickend in der Geschichte überall »Kapital« erblickt, überall unsere historisch spezifischen Formen erblicken? Werden wir, angesichts der Notwendigkeit sozialistischer Staaten, in der militärischen Bedrohung unter Bedingungen globaler Systemkonkurrenz, die Staatsform als solche *naturalisieren*? Tendenzen dazu häufen sich. Es sieht nun so aus, als wolle UHO in einer Revision der bisherigen Kritischen Psychologie diesen Tendenzen den Anschein eines wissenschaftlichen Unterbaus verschaffen. Sie erklärt gesellschaftliche Herrschaft zur menschlichen Naturbedingung. Sie tut dies in verschämten, nicht in diesen unverschämten Worten. Jedenfalls nimmt sie unseren Begriff der *Unterstellung* unter höhere, übergeordnete Mächte, um ihn allgemeinhistorisch zu wenden. Sie erklärt ohne weiteres, daß »die menschliche Entwicklung immer die 'Unterstellung' der Individuen unter gesellschaftliche Anforderungen bedeutet«. Mehr noch, sie erklärt den Menschen als das durch seine Natur zur Unterstellung befähigte Wesen. Das Worunter der Unterstellung beläßt sie in vornehmer Abstraktion. Sie sieht nicht, daß es keine Unterstellung ohne Überordnung gibt. Die übergeordnete Instanz benennt sie verschämt als »gesellschaftliche Anforderungen«, »Ziele« u.dgl. Die Handlungsfähigkeit »der Menschen«, soweit sie übers bloß »unmittelbare Agieren« hinausgehe,

»erfordert immer eine Unterstellung unter die gemeinsamen Ziele, die um so zwingender und rigider sein wird, je weitergesteckt und bedeutender ... die angestrebten Ziele sind ...« — »Die Frage, inwieweit man in einem konkreten Fall von Unterdrückung sprechen kann, läßt sich nicht unabhängig von der Bedeutung der gesellschaftlichen Ziele und den bestehenden Handlungsalternativen klären.«

Inhalt und Bedeutung der Ziele sind zu bedenken; bevor sich die Frage klären läßt, »inwieweit man ... von Unterdrückung sprechen kann«. Wer ist »man«? Offenbar nicht die Unterdrückten, denn diese pflegen selbst zu entscheiden, wann sie von Unterdrückung sprechen. Was ist das für eine Handlungsperspektive? Geht es wieder einmal darum, daß »man« »die Welt bloß interpretiert«? Jedenfalls ist die Frage nach der Formbestimmtheit verschwunden. In dieser Nacht sind alle Katzen grau. Despotie oder Selbstdisziplin, alles ist »Unterstellung« — im Doppelsinn des Worts. Wo immer an einem Werk zusammengearbeitet, ein Ziel gesellschaftlich verfolgt wird, muß es Überordnung/Unterstellung geben. Marx war in Illusion befangen, als er dachte, die Verdoppelung der Welt in eine weltliche und eine überweltliche sei »nur aus der Selbstzerrissenheit und Selbstwidersprechen dieser weltlichen Grundlage zu erklären« (MEW 3, 6). Und Lenin lebte in der revolutionären Illusion, die »neue, höhere gesellschaftliche Bindung«, die im Sozialismus gebildet werden müsse und könne, sei »die Disziplin bewußt und vereint arbeitender Menschen, die über sich keine Gewalt kennen und keine Macht außer der Macht ihrer eigenen Vereinigung« (LW 29, 412; vgl. PIT 1979, 35f.). UHO will das Darunter ohne das Darüber. Sie bringt die Formunterschiede zum Verschwinden. Sie tritt die Flucht nach vorn an, indem sie uns vorwirft, wir würden »Unterwerfung und Einordnung unter dem Begriff 'Unterstellung'« gleichsetzen. Sehen wir zu, ob sie den Begriff »ideologische Unterstellung« nachdenken kann. Wir wechseln auf das Feld der religiösen Ideologie über.

»Einige bürgerliche Wissenschaftler«, schreibt der sowjetische Religionswissenschaftler Tokarew, »die die Ansicht vertreten, eine Religion habe es zu allen Zeiten gegeben, versuchen zu beweisen, daß der Mensch von Anbeginn religiöse Vorstellungen besessen hätte. Andere, z.B. Jean Guyau, sind sogar der Ansicht, auch Tiere könnten religiöse Gefühle haben ...« (Tokarew 1978, 21). Bei UHO haben die Hunde keine religiösen Regungen. Sie fühlt sich indes auf den Plan gerufen, weil ich einem weiteren sowjetischen Wissenschaftler, Asarow, vorhalte, daß er die entscheidenden Einschnitte und Formunterschiede in der Geschichte verwische. Asarow läßt in den »ursprünglichen Gemeinwesen« (Engels, MEW 4, 462, und ausführlich in MEW 21, 27ff.) wie selbstverständlich nebeneinander »ökonomische, religiöse, ästhetische gesellschaftliche Verhältnisse« existieren (zit. bei PIT 1979, 101). Flankiert von der omnihistorischen Produktion und dem mehr oder weniger omnihistorischen ästhetischen Bedürfnis nehmen sich die »religiösen gesellschaftlichen Verhältnisse« merkwürdig aus. Asarow muß sich meine Frage gefallen lassen: »Ist das Programm des historischen Materialismus, die Entstehung der ideologischen Formen im Zuge der Entstehung der Klassenherrschaft zu rekonstruieren, vergessen?« (PIT 1979, 102) Diese Frage ist für UHO Anlaß, Alarm zu geben. Die Wissenschaft ist in Gefahr!

»So etwa, wenn vom PIT der Hinweis darauf, daß man selbst das Ideologische an die Herausbildung des Staates gebunden hat, als genügend betrachtet wird, die These, daß in den sog. Urgesellschaften bereits Ideologien existiert haben, von vornherein als widerlegt erscheinen zu lassen.« (UHO 1982b)

Der Vorwurf an Asarow war und ist: er läßt »völlig unproblematisch die religiöse Ideologie in der Urgemeinschaft existieren«, ohne den Versuch zu machen, die Entstehung der *ideologischen Form* »Religion« zu rekonstruieren. Keine Rede davon, irgendeine Annahme von vornherein als widerlegt erscheinen zu lassen! Nur muß die »Annahme«, um überhaupt wissenschaftlich diskutierbar zu werden, die Frage nach der Formkonstitution des Religiösen annehmen. Oder will UHO ohne alle Untersuchung die Möglichkeit von der Hand weisen, daß die rückblickende Entdeckung von »Religion« nicht viel wissenschaftlicher ist als die rückblickende Entdeckung von »Kapital« in jedem Werkzeug? Warum sollte die Existenz von Gräbern über die Existenz eines Bestattungswesens hinaus die Existenz »religiöser gesellschaftlicher Verhältnisse« beweisen? Diese Unterstellung findet sich auch bei Tokarew. Daß die christliche Beerdigung religiös besetzt ist, bedeutet nicht, daß jeder Beerdigungskult die Existenz von Religion beweist. Ebensogut könnte die Existenz von Friedhöfen und Beerdigungsritualen in der Sowjetunion die Existenz einer Staatsreligion bedeuten. Wie bestimmen wir trennscharf das Spezifische des Religiösen? Bei Durkheim taucht beiläufig die Unterscheidung von »konstituierter Religion« und nicht als Religion konstituierten »religiösen Phänomenen« auf (Durkheim 1981, 68). Die Unterscheidung aber, die ihn wirklich interessiert und auf der er alles aufbaut, ist die zwischen dem Profanen und dem Heiligen. Alle Menschenwelt ist für ihn gespalten in eine profane und eine heilige Welt (ebd., 62). Durkheim scheitert beim Versuch, diesen Grundunterschied zu definieren. Er gibt sich, ein denkwürdiger Trick, schließlich damit zufrieden, die Unterschiedenheit als solche zur Bestimmtheit des Religiösen zu erklären. Das Religiöse ist das Andere schlechthin (vgl. ebd., 64f.). Aber was gibt uns das Recht, nur weil unsere religiösen Institutionen die »Heiligkeit« zu verwalten beanspruchen, das Heilige als solches mit dem Religiösen gleichzusetzen? Die »heiligen« Einrichtungen, Orte, Handlungen des Gemeinwesens stellen keine zweite Welt über diesem dar. Durkheim faßt daher das Problem der Vergesellschaftung omnihistorisch in religiöser Form. Das Religiöse ist, kurz gesprochen, die Form der Moral, die religiöse Moral aber ist konstitutiv für jede Vereinigung von Individuen zur Gesellschaft. Die Kirche erscheint nun als Naturform der Gesellschaft. »Eine Gesellschaft, deren Mitglieder vereint sind, weil sie sich die heilige Welt ... auf die gleiche Weise vorstellen und diese gemeinsamen Vorstellungen in gleiche Praktiken übersetzen, nennt man eine Kirche.« (Durkheim 1981, 71) Die funktionalistischen Theorien in der Nachfolge Durkheims werden, in mehr oder weniger klaren Konzepten,

die Vergesellschaftungsfunktion des Religiösen in den Mittelpunkt stellen.

Diese Position mußte sich sagen lassen, daß sie keine »genuine Erklärung der Religion« geben könne (vgl. Kippenberg 1978, 13). Wollte man Religion aber »substantiell« definieren und nicht funktional, argumentiert M.E. Spiro, dann müsse man vom Inhalt ausgehen. »Und der Kern dieser Inhalte wird noch immer am besten durch die Definition 'belief in superhuman beings' verbürgt.« (Kippenberg 1978, 13; Zit.i.Zit.: Spiro) Und dann können nun die funktionalistischen Gegner das kritische Karussell erneut drehen. Der »Glaube« an »übermenschliche Wesen« wird nur in Praktiken und Institutionen der rituellen Unterwerfung unter diese übergeordneten Mächte faßbar. Und dann werden die Funktionalisten wieder ins Allgmeinhistorische ausweichen, statt die Unterwerfung unter übergeordnete Mächte näher zu untersuchen. Marxisten aber werden sich für dieses Element der Über-/Unterordnung besonders interessieren. Sie werden mit der heuristischen Annahme arbeiten, daß Unterwerfung unter übergeordnete Mächte im Religiösen — und nichts anderes ist der Kern des »Glaubens an übermenschliche Wesen« — mit Unterwerfung unter »weltliche« Mächte einhergeht.

Es ist wie im Wettlauf zwischen Hase und Igel. Kaum haben wir uns am einen Ende der Furche abgehetzt, erwartet uns UHO schon am andern Ende. »Die zentrale Funktion des Ideologischen«, eröffnet sie uns dort, »besteht nach Auffassung des PIT in der Herstellung der 'Kohäsion' unter den Menschen.« (1982b) Man ahnt, wie die Gedanken sich hier durchkreuzen. Irgendwie scheint Gramscis Gedanke vom »ideologischen Zentrum« des »historischen Blocks« durchzuspukeln; irgendwie auch der Gedanke von der Vergesellschaftung-von-oben der antagonistischen Klassengesellschaft. Zusammenhalt »unter den Menschen« als solchen ist gewiß alles andere als die Funktion des Ideologischen nach unserer Auffassung. Aber sei's drum! Lassen wir das Problem der staatlichen Reproduktion der Klassengesellschaften beiseite und geben das Wort zurück an UHO: »Die Marx/Engelssche Auffassung, daß 'ein materialistischer Zusammenhang der Menschen untereinander' besteht, 'der durch die Bedürfnisse und die Weise der Produktion bedingt und so alt ist wie die Menschen selbst ..., auch ohne daß irgend ein politischer oder religiöser Nonsens existiert, der die Menschen noch extra zusammenhalte' (MEW 3, 30), wird nicht weiter diskutiert.« (ebd.)

Hat UHO vergessen, daß sie uns gerade noch das Gegenteil vorgehalten, nämlich die Annahme einer »Urgesellschaft« ohne ideologische Mächte vorgeworfen hat? Und übersieht sie, daß das PIT genau auf der Linie des von UHO gegen das PIT ins Feld geführten Gedankens ansetzt? Vielleicht sollten wir überdies das Zitat kritisch lesen. Der Kontext ist veraltet, repräsentiert keineswegs »die Marx/Engelssche Auffassung«. Im Kontext wird nämlich gegen die Unterscheidung von prähistorischer und historischer

Gesellschaft polemisiert. Später übernehmen Marx und Engels diese Unterscheidung. Engels: »1847 war die Vorgeschichte der Gesellschaft, die gesellschaftliche Organisation, die aller geschriebenen Geschichte vorausging, noch so gut wie unbekannt.« (MEW 4, 462) Und UHOs Zitat stammt aus der Zeit von 1845-46. Ferner ist es keineswegs »die Marx/Engelssche Auffassung«, Staat, Recht, Religion usw. als »Nonsens« aufzufassen. »Nonsens« ist es vielmehr, in den Augen von Marx und Engels, Staat, Recht, Religion etc. für Naturformen des menschlichen Daseins zu halten, statt nach ihrer Konstitution als spezifische Mächte und Formen zu fragen. Der Gipfel des Nonsens ist es indes, deshalb, weil es für Marx und Engels keine allgemeinhistorische besondere Instanz gibt, welche »die Menschen noch extra« zusammenhält, anzunehmen, die Verneinung einer solchen allgemeinhistorischen Instanz wäre selber allgemeinhistorisch zu verstehen. Kurz, sobald es erst einmal Arbeitsteilung und Klassegegensätze gibt, entsteht auch der Staat. Den Staat aber fassen Marx und Engels ein paar Seiten weiter im von UHO zitierten Text als

»die Form ..., in welcher ... die ganze bürgerliche Gesellschaft einer Epoche sich zusammenfaßt, so ... daß alle gemeinsamen Institutionen durch den Staat vermittelt werden ...« (MEW 3, 62)

Später wird dieser Gedanke präziser gefaßt und differenziert.

Wie man sich dreht und wendet, es fällt schwer, einen tragfähigen Gedanken in UHOs vernichtend gemeinter Polemik zu entdecken. Daher verlassen wir dieses unbebaubare Feld und wenden uns zurück zu UHOs Beitrag zur Ausarbeitung der Kritischen Psychologie. Dort wird, eher beiläufig, eine Annahme über die Entstehung des Religiös-Ideologischen skizziert.

Ort der Handlung ist bei UHO das »Spannungsfeld zwischen Wissen und Unwissenheit« (UHO 1975, 249). Das PIT stellt die Frage nach dem entfremdeten Gemeinwesen im Spannungsfeld zwischen den antagonistischen Klassen. Abgesehen von allem übrigen unterscheiden sich die beiden Herangehensweisen durch den Allgemeinheitsgrad ihrer Begriffe. Bei UHO tritt der Mensch ganz allgemein auf. Ausgangspunkt ist der »Druck des Wissen-Müssens«, unter dem »der Mensch bei seiner gesellschaftlichen Lebenserhaltung quasi ... steht« (256). Der homo sapiens steht der Realität ganz allgemein gegenüber. »Realität« enthält Natur und Gesellschaft. Entsprechend allgemein definiert UHO »Notwendigkeit« durch das Kriterium, daß etwas »für die Realitätskontrolle Vorteile« bringt (ebd.). Die produktive oder defensive Kontrolle von Natur wird dabei nicht unterschieden von der »Kontrolle« von Menschen durch Menschen. Entsprechend werden nun die Begriffe »Gesetz« und Widerspiegelung« gehandhabt. Als »Widerspiegelungscharakter« von »Denkformen« faßt UHO deren »Realitätshaltigkeit«. »Realitätshaltig« heißt aber, wie der Kontext zeigt, nichts anderes als »vorteilhaft« (siehe oben) oder »funktio-

nal« (262). Als Beispiel dient der Berührungszauber. Er hat die Funktion, Angst zu reduzieren. Da ohne Angst besser gejagt wird, »widerspiegelt« der Berührungszauber objektive gesellschaftliche Realität (eine Gesetzmäßigkeit derselben). UHO spricht auch von »indirekter« Widerspiegelung. Der ungenannte, weil verkannte Kern ist offensichtlich die Konstitution gesellschaftlicher Macht. Es ist, als würde man nicht unterscheiden zwischen self-fulfilling prophecy und »Widerspiegelung«. Es wird nicht unterschieden zwischen der bloßen Widerspiegelung von Macht und ihrer Organisation. Die Widerspiegelung wird auch als »Niederschlag« der erfolgreichen Operation ausgedrückt. Das Modell ist simpel: *Der Mensch* unterhält funktionale Beziehungen zu *der Realität*. Auf die besonderen Formen der Vergesellschaftung wird nicht geachtet.

Wie die zitierten Autoren (immer wieder Thurnwald z.B.) zumeist Funktionalisten sind, so kippt die funktionalhistorische Methode hier ins Funktionalistische. Zwischen Individuum und Gesellschaft, so die implizite Sichtweise, wirken »Regulative« (vgl. 264), die »im Sinne einer Optimierung der Organisation gesellschaftlicher Lebenssicherung« (ebd.) fungieren. Interessengegensätze, später Klassenantagonismen werden vom funktionalistischen Blick systematisch vernachlässigt, wo nicht gar unsichtbar gemacht. UHO versucht überdies, Funktionalismus und Widerspiegelungstheorie miteinander zu kreuzen. Was »funktional« ist, besitzt eben dadurch »Widerspiegelungscharakter«. Ausgehend von der Mensch-Realität-Beziehung im Allgemeinen landet sie folgerichtig bei »Denkformen« und »Weltbildern«, wie die wissenssoziologische oder funktionalistische Literatur es ihr vorgibt. Der Mensch muß überlebensnotwendig die Realität kontrollieren und braucht dazu Wissen. Das Wissen ist von Unwissen durchsetzt, aber auch Irrtümer können funktional sein.

Endlich ist alles für den Auftritt der Ideologie vorbereitet. Der Begriff wird nicht eingeführt, sondern eher beiläufig eingeschmuggelt. Nachdem von der Funktionalität von Zauberei die Rede war, heißt es:

»Der damit angedeutete mystifizierte Niederschlag von gesellschaftlichen Lebensnotwendigkeiten in den gesellschaftlichen Denkformen und Weltbildern kann mannigfache Gestalt annehmen und in Abhängigkeit von der konkreten Lebenslage zu unterschiedlichen magisch-ideologischen Konstruktionen führen. Besonders aufschlußreich sind in diesem Zusammenhang die religiös-ideologischen Rechtfertigungssysteme ...« (UHO 1975, 263f.)

Das besondere Beispiel, zu dem UHO hier sozusagen aus dem Stand (des ganz Allgemeinen) springt, sind »am Rande des Existenzminimums lebende Völker«, die bestrebt sind, ihre Zahl zu reduzieren und entweder die Selbsttötung oder die Tötung (vor allem von Kindern und Alten) rituell organisieren. Hier bestehe der Widerspruch zwischen Tötungshemmung und Tötungsritual.

»Dieser Widerspruch treibt mit großer Zwangsläufigkeit religiös-ideologische Rechtfertigungskonstruktionen hervor, durch welche in positiver Umdeutung des Tötungsaktes, die ... nicht ... zu vereinbarenden Notwendigkeiten ... versöhnt und ... Interpretationshilfen bereit gestellt sind ...« (UHO 1975, 264)

Hier wären viele Fragwürdigkeiten der Darstellung zu diskutieren. Etwa die »Notwendigkeit« aller historischen Phänomene, ihre Funktionalität, die UHO ohne weitere Kritik unterstellt. Was uns jedoch in dieser Kontroverse am meisten interessieren muß, ist die Selbstverständlichkeit, mit der Religion und Ideologie plötzlich auftauchen in dieser Darstellung, die Selbstverständlichkeit vor allem, mit der UHO »weiß«, daß es sich um »religiöse Konstruktionen« handelt. »Man kann in Sachen Religion«, warnt der Theologe Gollwitzer, »den Nominalismus gar nicht weit genug treiben.« (Gollwitzer 1980, 25) Der Religionsbegriff darf auf keinen Fall selbstverständlich vorausgesetzt werden. »Unversehens hilft er vorauszusetzen, was doch erst zu beweisen wäre, daß es nämlich diesen Gegenstandsbereich als einen absonderbaren und in den verschiedensten Kulturen als übereinstimmend identifizierbaren tatsächlich gibt.« (Ebd., 23) Marxisten müssen sich diese Warnung vor allen andern sagen lassen, und sie gilt auch für den Ideologiebegriff.

Im folgenden stellt UHO in der Art einer Erzählung ohne weitere Belege die Entwicklung von der Urgemeinschaft zur kapitalistischen Klassengesellschaft dar. Wir verfolgen diese Darstellung hier nicht weiter. Zwei Eigentümlichkeiten seien aber hervorgehoben. Das erste ist der durchgängige Gradualismus. Alles, auch der einschneidendste Umbruch, geht »allmählich« vor sich. Der Übergang von der Stammesgemeinschaft zum Staat, vom Häuptling zum Herrscher, erscheint nicht als Umbruch, sondern als Hinübergleiten. »Die 'Häuptlinge' ... scheinen ursprünglich sozusagen durch Erfahrung und Alter herausgehobene 'Vertrauenspersonen' gewesen zu sein«, die über die »Redistributionsfunktion« hinaus »auch die Funktion hatten, Streitigkeiten zu schlichten, wertvollen und wichtigen 'Rat' zu geben etc.« (273). UHO hebt die Abwesenheit von Unterwerfungsmacht so wenig hervor wie ihre spätere Aufrichtung. »Die durch die friedliche Integration, mehr noch aber durch kriegerische Unterwerfung bedingte ... Zusammenfassung ... wandelte die immer ausgedehnteren und komplexeren Häuptlingstümer ... allmählich in eine neue Art der gesellschaftlichen Organisation, den Staat, um.« (UHO 1975, 282) Der Staat hat die Funktion der »Dämpfung und Kanalisierung der Antagonismen zur Aufrechterhaltung der jeweils bestehenden Ordnung« (283), des »partiellen Ausgleichs gesellschaftlicher Antagonismen« (284). Wie dieser Umsturz allmählich vor sich ging und der Konstitution der übergesellschaftlichen Macht *Staat* und ihrer Formen keine Aufmerksamkeit gewidmet wird, so wird auch, dies die zweite Eigentümlichkeit, die Bildung der betreffenden Apparate als etwas bloß Hinzukommendes, sich Ergebendes

geschildert. »Es kam zur Herausbildung von herrschenden Instanzen mit einer 'Beamtenschaft', ständigen Kriegeren ... etc. ... Die herrschenden Instanzen nahmen auch Individuen mit speziellen Qualifikationen, ... wie Zauberer, Priester, 'Wissenschaftler' in ihre Dienste, womit es zu ersten Anfängen einer staatlichen Zentralisierung und Monopolisierung gesellschaftlichen Wissens kam, etc.« (UHO 1975, 282)

Immer bereit, die Funktionalität gesellschaftlicher Einrichtungen bei der Kontrolle »der Realität« durch »die Menschen« zu unterstellen, vernachlässigt UHO die Funktionalität auf den Ebenen der Klassengegensätze und der staatlichen Herrschaft. Die qualitativen Unterschiede und Brüche ebnen sich ihrem Blick ein. Die neuartige und spezifische Qualität der ideologischen Mächte wird übersehen. Die erste klassische Form des Staates, die Theokratie, wird nicht behandelt. Herrscherkult, Subalternität und entfremdetes Gemeinwesen des Religiösen — keine Gegenstände der Motivationsforschung?

Wie der Bürger rückblickend in der Geschichte und Vorgeschichte überall »Kapital« erblickt, so erblicken manche seiner späten Vertreter, nachdem die bürgerliche Religionskritik abgebrochen ist und das Kapital sich mit den alten Mächten gegen die radikale Demokratie und den Sozialismus zusammengeschlossen hat, überall Religion. Was beim Tier der Instinkt, so Bergson, ist beim Menschen die Religion, »eine Verteidigungsmaßnahme der Natur gegen die Intelligenz«. Es habe zwar Gesellschaften ohne Wissenschaft und Kunst oder Philosophie gegeben, nicht aber ohne Religion. »In Wahrheit muß die Religion, da sie mit unserer Gattung koextensiv ist, zu unserer Struktur gehören.« (Bergson, z.n. Evans-Pritchard 1968, 165) Aber wie läßt sich das feststellen? Wie weisen wir das Religiöse nach, wie unterscheiden wir es? Solche Fragen spitzen sich zu, wenn wir *nicht* mit Evans-Pritchard meinen, daß nur der Gläubige die Religion verstehen kann und die andern von der Religion reden wie die Blinden von der Farbe (171). Für uns, die wir nicht vom Erleben her sprechen wollen, sondern zu begreifen versuchen, ist es vollkommen unmöglich, *nicht* nach der Konstitution des Religiösen *als besonderer ideologischer Form* zu fragen. Aber wo kann die Erforschung dieser Problematik ansetzen? Es wäre untubar, selber im Mythos befangen, sich auf die Suche nach dem absoluten Anfang zu machen. Das Problem wird lösbar durch den methodischen Vorschlag von Marx, bei der »Selbstzerrissenheit und [dem] Selbstwidersprechen« der Gesellschaft anzusetzen, um zu rekonstruieren, warum und wie »die weltliche Grundlage sich von sich selbst abhebt und sich ein selbständiges Reich in den Wolken fixiert« (MEW 3, 6). Das ist ein vollkommen anderer Zugang als der rationalistische, vom »Nichtwissen« oder »Irrtum« auszugehen. Daß es bei Marx, Engels und Lenin auch diese letztere Tendenz gibt und daß diese Tendenz in der politischen Praxis zu schweren Fehlern führt, hat u.a. Georges Labica gezeigt

(1982, 774-80; dort weitere Literaturangaben). Die Zersetzung des Gemeinwesens, die in Wechselwirkung vorsichgehende Entwicklung der gesellschaftlichen Arbeitsteilung, der Klassenantagonismen und des Staatsapparats, allgemeiner gesprochen der ideologischen Mächte, stellt den *historischen Einschnitt* dar, an dem die Frage nach der Konstitution der ideologischen Formen ansetzen kann und muß. Von hier aus lassen sich trennscharfe Begriffe entwickeln. Es ist derselbe Einschnitt, der als Einschnitt zwischen prähistorischen Gemeinwesen und historischer Gesellschaft und Staat (vgl. Mehtonens sorgfältige Analyse der diesbezüglichen Gedankengänge von Engels, 1983) behandelt wird. An dieser Stelle »versteht« UHO, daß

»vom PIT der Hinweis darauf, daß man selbst das Ideologische an die Herausbildung des Staates gebunden hat, als genügend betrachtet wird, die These, daß in den sog. Urgesellschaften bereits Ideologien existiert haben, von vornherein als widerlegt« dargestellt werde (UHO 1982b).

Zuerst müssen wir uns und andern erklären können, was wir suchen, wenn wir von »Ideologien« sprechen. Den methodischen Zugang bei der Bildung der *ideologischen Mächte* zu suchen, heißt keineswegs, empirische Existenzurteile über die Vorgeschichte abzugeben. Wir halten es allerdings für sinnvoll, solange Zurückhaltung im Gebrauch von Begriffen wie Politik, Recht, Religion, Philosophie zu üben, bis wir über diese, »kurz, ideologischen Formen« (MEW 13, 9) mit trennscharfen, die Formkonstitution berücksichtigenden Begriffen sprechen können. In diesem Zusammenhang ist die Einführung des Begriffs des *Proto-Ideologischen* (PIT 1979, 183ff.) zu sehen. Auf dem hier betretenen Feld wäre es gewiß nicht verkehrt, im Zweifelsfall protoreligiöse Rituale von Elementen formell »konstituierter Religion« zu unterscheiden, um Durkheims Unterscheidung umzufunktionieren.

Wie wir gesehen haben, sind es Schwachstellen in UHOs umfangreichem Beitrag zur Motivationsforschung, wo sich eine letztendlich politische Kontroverse im Marxismus pseudowissenschaftlich einnisten konnte. UHOs umfangreiches Werk bringt zur Ideologie-Theorie und -Forschung nichts als, wie sich jetzt zeigt, schädliche Platzhalter, die das Nichtwissen, die Existenz von ungelösten Problemen verdecken. — Im übrigen ist es schlechte politische Polemik, wenn UHO die Tatsache, daß das PIT von Widersprüchen und ungelösten Problemen in seinen Versuchen (noch so ein »entlarvend« zitierbares Wort!) der Theorieentwicklung spricht, öffentlich als Beweis für die wissenschaftliche Illegitimität bringt (1982b). Wir müssen uns nicht der Widersprüche und Unfertigkeiten schämen, sondern sie zum Ansatz des Weiterarbeitens machen. Die Kritische Psychologie, falls sie sich nicht zu einer Ideologie schließt, hat mehr als genug solcher Widersprüche und Unfertigkeiten.

Eines dieser Probleme stellt der Begriff »Subjekt« dar, dem ich mich im

folgenden zuwende. Auf ihn konzentriert sich das Interesse der Ideologie-Theorie. Zugleich fungiert er als Verschiebungswort im Rahmen der Kritischen Psychologie. In der alten ideologischen Doppelbödigkeit dieses Begriffs kann das Unkritischwerden in die Kritische Psychologie eingeschmuggelt werden.

Vierte These

*In den Gründungstexten der Kritischen Psychologie läuft eine Bruchlinie durch den Begriff des Subjektes.*

Ödipus, Schnödipus!

Wannst nur dei Mutterl recht liab hast!

»Das PIT faßt Subjektivität ... als 'ideologische Subjektion'.« (UHO 1982, 828) Das Umgekehrte ist der Fall. Wir führten, gegen Althusser, mit dem UHO uns verwechselt, den Begriff der *ideologischen Subjektion* mit der ausdrücklichen Begründung ein, von dem damit gemeinten Sachverhalt, der Verinnerlichung ideologischer Kompetenz/Inkompetenz, »Formen und Dimensionen nicht-ideologischer Subjekthaftigkeit ... unterscheiden« zu können (Haug 1979, 6). Wo wir eine Ungleichheit einschreiben, behauptet UHO, wir hätten eine Gleichheit eingeschrieben. Wie nennt man das nun? Ein Mißverständnis?

»Das PIT faßt Subjektivität ... nicht als Prozeß der bewußten Einflußnahme der Menschen auf die relevanten Lebensbedingungen ...« (UHO 1982, 828) In den »Thesen« wie auch sonst unterscheide ich ausdrücklich ideologische Subjektion von »nicht-ideologischer Subjekthaftigkeit im Sinne voller gesellschaftlicher Handlungsfähigkeit« (1979, 6), die wieder, ganz wie bei Holzkamp und Osterkamp, vom Grenzbegriff der Teilhabe an der Kontrolle der gesellschaftlichen Lebensbedingungen her begriffen wird (vgl. auch PIT 1980, 9, wo obige Äußerung zitiert wird). Wenn diese systematischen Verkennungen und Ver-Lesungen keine Mißverständnisse darstellen, dann jedenfalls Symptome. Aber wofür?

»Wie es zur ideologischen Subjektion kommt, wird nicht erklärt.« (UHO, ebd.) Aber: »Diese ideologische Subjektion ergibt sich nach den Vorstellungen des PIT durch die Verankerung der vom Staat erlassenen Normen und Werte in den Charakterstrukturen der Individuen ...« (UHO, ebd.) Der Staat erläßt keine Normen und Werte. Der Staat erläßt »Gesetze« oder »Verordnungen«. Vermutlich, weil wir die vulgärsoziologische Vermengung ideologischer Werte mit Gebrauchswerten und wertvollen Orientierungen in dem Sammelbegriff »Werte« kritisiert und dagegen behauptet haben, »daß ideologische Werte ... ihrer Funktion und Wirkungsweise nach an die Existenz ideologischer Mächte gebunden sind« (vgl. PIT 1979, 84), und da wir endlich mit Engels den Staat als erste ideologische Macht begreifen, lag es nahe, uns den Blödsinn vom werte-

erlassenden Staat zuzuschreiben. Der Unterschied zwischen unserer Auffassung und UHOs Zuschreibung entspricht dem Unterschied zwischen Marxens Auffassung von der Religion als »Opium des Volks« (MEW 1, 378) und der ihm ungezählte Male zugeschriebenen Auffassung von der Religion als dem »Opium fürs Volks«. »Opium des Volks« ist eine Formel für *entfremdete Gemeinschaftlichkeit*. So wenig der Kirchenapparat die Religion »erläßt«, so wenig der Staatsapparat die Werte. Von den ideologischen Mächten heißt es beim PIT:

»Sie wirken jedoch nur, weil jede ideologische Macht in ihrer spezifischen ideologischen Form *entfremdete Gemeinschaftlichkeit* verwaltet. Die ideologischen Mächte sind also nicht nur Apparate zur Reproduktion der Herrschaftsordnung, sondern zugleich entfremdete Gemeinschaftsgewalten ...« (PIT 1980, 10)

Was nun die »Verankerung in den Charakterstrukturen« angeht, so lenkt UHO mit dieser Zuschreibung von dem Desiderat ab, die Kritische Psychologie möge die Wechselwirkung der ideologischen Mächte mit dem psychischen Apparat der Individuen erforschen. Was sie bisher dazu gesagt hat, ist schwach.

Desto stärker sind die Worte, mit denen das PIT gezeißelt wird. »Die objektiven Entwicklungsbeschränkungen werden in subjektive Entwicklungsbeschränktheiten uminterpretiert.« (UHO 1982, 828) Was beschreibt UHO hier anderes, wenn auch in der Form völliger Verkennung, als einen Grundeffekt ideologischer Vergesellschaftung? Denn eben das geschieht doch tatsächlich und massenhaft: die ideologische Transposition herrschaftsbezogener Schranken in subjektive Beschränktheiten, genauer: Durch das Institutionengefüge und das entsprechende Netzwerk von Praxen werden die Verhältnisse als Schuld und Verantwortung ins Individuum geworfen. UHO scheint sich jene alte Haltung angeeignet zu haben, welche den diagnostizierenden Arzt beschuldigt, als habe er durch seine Diagnose die Krankheit in die Welt gebracht. »Jeder Mensch ist seines Glückes Schmidt« — diesen sprichwörtlichen Gedanken unterschiebt sie uns, die wir die Verhältnisse erforschen, deren Verrückungseffekt dieses Sprichwort artikuliert.

»Der Kampf gegen die Unterdrückung ist dann vorrangig als Kampf um die Veränderung der Charakterstrukturen zu führen.« (UHO 1982, 828) Diese uns zugeschriebene Orientierung schreibt uns einen der ideologischen Effekte zu, die wir analysieren. Es wäre dies eine edukationistische Linie, wie sie in der Tradition des Sozialismus viele Anhänger hat. Nach unserer Auffassung muß das Innere vom Äußeren, müssen die Auffassungen und Einstellungen von den realen praktischen Kompetenzen her angegangen werden. Wir halten es hier mit Lenin:

»Die Übermittlung von 'Werten' oder 'Normen' ist für Lenin keine mögliche Grundlage ... Es ist die wirkliche Zuständigkeit für die Veränderung der Verhältnisse und das wirkliche Eingreifen durch die Massen selbst, welches deren Be-

wußtsein verändern wird. Die Agitation, die Lenin sich vorstellt, ist im Kern immer Aufruf zur Mitübernahme der Macht.« (PIT 1979, 35)

Genau ein solcher »Aufruf zur Mitübernahme der Macht«, gerichtet an die Frauen und gegen patriarchalische Stellvertreterpolitik, gerichtet gegen »vormenschliche« Männer-ZKs usw., genau dies war der Anlaß, der UHO aufs Kampffeld zur Verteidigung tradierter Politikformen rief. Es war das Praktischwerden der Kritischen Psychologie bei den sozialistischen Frauen, was es erlaubte, UHO als Miturheberin der Kritischen Psychologie gegen deren Praktischwerden zu mobilisieren. Dieses Praktischwerden, ablesbar an den »Arbeitsgruppen 'Kritische Psychologie'« (vgl. etwa die Liste in FKP 7, 238, die ausschließlich sozialistische Frauengruppen aufführt), wurde zum Stein des Anstoßes. Das PIT wird bekämpft als »Grundlage« der Politik des Sozialistischen Frauenbundes. Von der älteren Grundlage, der Kritischen Psychologie, lenkt der Angriff aufs PIT ab. Er hat daher zum Teil symptomatischen Charakter. Im Angriff aufs PIT verfolgt UHO ein Stück ihrer selbst. Am Schluß gehe ich auf den politischen Kern der Kontroverse ein.

Eine Schlüsselbedeutung kommt der Frage zu: Warum muß UHO unseren Begriff der *ideologischen Subjektion*, den wir ausdrücklich als analytische Abstraktion einführen, um »Subjekthaftigkeit« unterschieden davon denken zu können, als einen Begriff verstehen, der Subjekthaftigkeit nur noch als ideologische denkbar macht? Mir scheint, daß zwei Vorgänge hierzu beitragen: Eine politisch motivierte untergründige Revision der Kritischen Psychologie und eine Flucht nach vorn. Die Revision erfolgt deshalb unausgewiesen, vielleicht sogar unterhalb der Bewußtseinsschwelle, weil sie an einer Nahtstelle des Kategoriensystems der Kritischen Psychologie erfolgt, wo heterogene und widersprüchliche Theorietraditionen miteinander verlötet sind, und weil die Revision als Akzentverschiebung an dieser Nahtstelle vor sich geht, als nachträgliche Umwidmung eines vormaligen Nebenbegriffs zum Hauptbegriff. Die Rede ist vom Begriff *Subjekt*. Durch die Akzentverlagerung verändert er seine Bedeutung einschneidend.

Im ersten Grundlagenwerk der Kritischen Psychologie, in Holzkamps »sinnlicher Erkenntnis«, spielt der Begriff des Subjekts nur eine Nebenrolle. Grundlegend sind Begriffe der gesellschaftlichen Handlungsfähigkeit und des handlungsfähigen Individuums. Der Status dieser Begriffe ist eng an den Paradigmenwechsel gebunden, den Holzkamp mit Sève in der 6. Feuerbach-These von Marx sieht. Mit der Herausverlagerung des menschlichen Wesens in seiner Wirklichkeit aus dem Individuum ins »Ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse« muß es mit dem alten Subjektbegriff zuende sein. Das alte »Subjekt« ist eine innere und intensive, »freie« und »verantwortliche« Instanz, ist der Geist als Autor. Das »Subjekt« hängt, wie der viel gelästerte Althusser richtig gezeigt hat, tief in der

juristischen Ideologie (das Subjekt als die Instanz der Zurechnungsfähigkeit von Schuld, weil freier Täter der Tat) und in der philosophischen Ideologie (das freie Subjekt der Erkenntnis wie der Moral). Der Subjektbegriff modelliert eine darunter- oder dahinterresidierende und homogen-einheitliche Urheber- und Täterinstanz des Denkens und Handelns. Es wirft die entscheidende Aufmerksamkeit ins Innere.

Das gesellschaftlich handlungsfähige Individuum Holzkamps hingegen hat seinen Ort im »Ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse«, seine Handlungsfähigkeit ist notwendig, eine Aufgabe, keine Vorgegebenheit. Diese Aufgabe verweist das Individuum auf Teilhabe an der Kontrolle der gesellschaftlichen Lebensbedingungen. Die Einheit ist ein Problem, kein Sein. Handlungsfähigkeit muß konkret gedacht werden in ihrer Gesellschaftlichkeit, sie verdankt sich der Aneignung von Sprache und Arbeitsfähigkeit, sie rückt Fragen der Verhältnisse in der Arbeit usw. in den Vordergrund. Innen/Außen sind als Kategorien ungeeignet, die *zentralen* Probleme zu artikulieren. Ein Denksystem, das sie zentral setzt, geht vom Individuum aus. Überhaupt kann man die Begriffe an ihren Gegenteilen erkennen. »Subjekt« macht das »Nicht-Subjekt« zum »Objekt«, zum möglichen Material oder Besitz. Das »handlungsfähige Individuum« verweist auf die Handlungs*notwendigkeit*. — Untersucht man Holzkamps Begriffsverwendung von 1973, so fällt auf, wie er den traditionellen Subjektbegriff sozusagen überstülpt, wenn er mit seinen kritisch-psychologischen Analysen fertig ist. (Eine konstitutive Stellung, die unthematisiert bleibt, scheint das »Subjekt« hingegen für den Begriff der Vergegenständlichung zu haben. Ich klammere diese Frage hier aus.) Schauen wir uns ein Beispiel an. In der »Sinnlichen Erkenntnis« folgen auf die einleitenden Kapitel zunächst zwei Hauptabschnitte der funktionalhistorischen Rekonstruktion: zuerst der biologisch-organismischen Grundlagen, dann der allgemeinsten spezifisch menschlichen Charakteristika der Wahrnehmung. Hierauf folgt ein (recht kurzer) Exkurs über erkenntnistheoretische Implikationen des bis dahin Entwickelten. Der Exkurs ist in zwei Unterabschnitte geteilt; jeder der Abschnitte setzt sich mit tradierten Problemartikulationen und Begrifflichkeiten ins Benehmen. Ganz offensichtlich ist Holzkamp hier bemüht, eine rein terminologische Kompatibilität herzustellen, ohne sich auf die sachlichen und begrifflichen »Sperrungen« einzulassen. Der zweite Unterabschnitt heißt »Das Subjekt-Objekt-Problem«. Diesem Problem sind ganze sechs Seiten gewidmet. Holzkamp zeigt sich bemüht, die schlafenden Hunde philosophischer Kontroversen nicht zu wecken. Da sind nachlässige Formulierungen, bei denen eine Bedeutung durch bloße Aneinanderreihung von Begriffspaaren gleichsam diffundieren soll: »... Organismus und Außenwelt bzw. Subjekt und Objekt ...« (Holzkamp 1973, 167) Daneben stehen sorgfältig formulierte und z.T. geradezu pathetisch vorgebrachte Gedanken. Der präzise Gedanke ist fol-

gender: Jedes Ausgehen von einem Innen und einem Außen, das diese statisch einander entgegengesetzt, muß dazu führen, »daß man beides nicht wieder 'zusammenkriegt'« (169). Innen/Außen und alle entsprechenden Gegensatzpaare sind in Abhängigkeit von der lebensnotwendigen *Produktion* zu fassen. Der unmittelbar anschließende Gedanke lautet sinngemäß: Keine Produktion ohne Erkenntnis. Produktion wie Erkenntnis werden als not-wendige und Welt umgestaltende Tätigkeiten begriffen. »Die materielle Produktion ist Grundlage für die gesellschaftliche Lebenserhaltung und gleichzeitig die aktive, umgestaltende, in die Welt eindringende menschliche Form der Erkenntnis.« (Ebd.) Ohne die Front zu nennen, an der er hier kämpft, ohne die Gegner vorzuführen, kämpft Holzkamp der Sache nach hier gegen das Einteilungsdenken, gegen das Auseinanderreißen des gesellschaftlichen Lebens in eine materielle = ökonomische Sphäre und eine »Bewußtseinssphäre« (vgl. dazu Kapitel 5 in: PIT 1979, wo Gegner und Fronten genannt werden).

»Wie in früheren Ausführungen stringent gemacht werden sollte, ist die Erkenntnis, samt den in ihr aufgehobenen organismischen Orientierungsfunktionen, nicht irgendeine 'ideelle' Zutat zum 'materiellen' Lebensprozeß, sondern *zentrale Voraussetzung für das Überleben der Gesellschaft.*« (Holzkamp 1971, 170)

Dieser Gedanke gehört, wie man an seiner Formulierung ablesen mag, ins Zentrum der Kritischen Psychologie des Holzkamp von 1973.

Das Kategorienpaar Subjekt-Objekt fungiert nicht tragend, sondern nur als hinzukommende Benennung. Diese Benennung ist nicht funktionslos. Sie ermöglicht Übersetzungen in traditionell-gnoseologische Fragestellungen und Terminologien. Die Übersetzungen stellen auch Übergänge dar, Sinnverschiebungen. Zustimmung zitiert Holzkamp den sowjetischen Philosophen Lektorski:

»Das individuelle Subjekt ist die Existenzweise des gesellschaftlichen Subjekts.« (Lektorski, zit. b. Holzkamp 1973, 170)

Aber diese Kategorie der »Existenzweise«, der ontologischen Modalität, sitzt wie ein Querschläger in aller bisherigen Kritischen Psychologie, bietet sich an, als Transformator in eine andere »Existenzweise« des Denkens zu funktionieren und aus der Kritischen Psychologie eine Existenzweise der Philosophie zu machen. Lektorskis Artikulation ist, mit UHO zu sprechen, entweder banal oder verhängnisvoll. Schon gilt für Holzkamp mit Lektorski, daß »das gnoseologische Subjekt im strengen Sinn des Wortes nicht das Individuum, sondern die Gesellschaft« (169) ist. Man ist gut beraten, hier den Maßstab des »strengen Sinns des Wortes« tatsächlich anzulegen. *Nicht das Individuum, sondern die Gesellschaft* sei die in Wahrheit erkennende Instanz. Schon ist das handlungsfähige und dazu erkenntnisfähige Individuum nicht mehr Subjekt im Ernst. Plötzlich sind wir durch einen Abgrund getrennt vom bisherigen Gedanken. Der bisheri-

ge Gedanke besagte: Es ist sinnwidrig, die Individuen in Gegensatz zur Gesellschaft zu stellen. Nur in Gesellschaft, nur durch Aneignung von Sozialerbe, Sprache, Produktions- und Gebrauchsweisen, soziale Organisationsformen etc., werden Individuen gesellschaftlich handlungsfähig. Aber es gibt keine andern Köpfe als die ihrigen. Die Gesellschaft ist kein apartes bewußtes Subjekt. Außerhalb der Individuen und ihrer Gesellungsseinheiten ist die Gesellschaft bewußtlos und untätig. Daher ist die Rede vom wahren Subjekt, welches *nicht das Individuum, sondern die Gesellschaft* sei, ein Rückfall in die Hinterwelt der Metaphysik. Holzkamp geht diesen Weg in die Hinterwelt nicht weiter, zumindest damals nicht. Für ihn handelt es sich 1973 mehr darum, am Rande sich mit anderen Denktraditionen im Marxismus-Leninismus ins Benehmen zu setzen. Um nicht-eklektizistisch und terminologisch nicht unklar zu sein, müßte er entweder seine ganze bisherige Arbeit wegwerfen oder die aufgenommenen heterogenen Konzepte kritisch durcharbeiten. Ihm genügt es, terminologisch den Anschluß zu finden, nicht nur zu A. Kosing (DDR) zum Beispiel, sondern mit Kosing an den »rationalen Kern« des »Kantischen Apriorismus« (169). Kosing wird zustimmend mit folgendem zitiert:

»Die im Prozeß der praktischen und geistigen Aneignung der Wirklichkeit durch das gesellschaftliche *Subjekt* sich herausbildenden ... Formen der ... Sinnes- und Verstandestätigkeit treten den anzueignenden Objekten stets als fertiges Prisma gegenüber ..., d.h. sie spielen die Rolle eines gesellschaftlichen ... Apriori im Erkenntnisprozeß.« (Kosing, zit.b. Holzkamp 1973, 169f.)

Prismen »brechen« das Licht und legen es in seine Spektralfarben auseinander. Derart prismatische Elemente sind vor aller möglichen Erfahrung gegeben, denn dies heißt »apriorisch«. Indem sie die Subjektform konstituieren, zeigt sich in ihnen die Gesellschaft als das wirkliche Subjekt der Erkenntnis. Das gesellschaftliche Subjekt ist als Bestand fester Denkformen in den individuellen Subjekten präsent. Vom Individuum aus gesehen, sind die Denkformen (also die Art, wie die Gesellschaft in ihm präsent ist) nicht nur von seiner Praxis und Erfahrung unabhängig, sondern umgekehrt ist all seine Praxis und Erfahrung von ihnen abhängig, mehr noch, bleibt in sie so auswegslos eingeschlossen, daß von seinem, dem individuellen, Standpunkt dem kantianischen Idealismus nichts entgegenzusetzen wäre. Hilft es ihm viel, die »Welt als Inbegriff des Dinges-an-sich-für-uns« (168) dargestellt zu erhalten? Das Panzerglas der apriorischen Denkformen sperrt ihn doch vom eingreifenden Kontakt mit dieser Welt aus. Alles Wissen, alle Entscheidung sind zusammengezogen im Großen gesellschaftlichen SUBJEKT; das kleine Subjekt hat das große hinter sich und über sich wie das empirische Ich von Kant das transzendente Ego.

An dieser Stelle, bemüht um Kompatibilität, hat Holzkamp die revolutionäre Umkehr »nach außen«, in die Welt der lebensnotwendigen Weltveränderung, aus den Augen verloren. Der revolutionäre, befreiende Sinn

seiner Theorie steht auf dem Spiel. Das große *Subjekt*, in dessen Namen die vielen kleinen Subjekte entwirkt und entwesentlicht — oder, mit UHO zu reden, »entwichtigt« — werden, wirft plötzlich eine byzantinische Beleuchtung in die Welt der Kritischen Psychologie. Das Denken in apriorischen Prismen ist mit dem marxischen Denken, das vom Arbeitsprozeß ausgeht, unvereinbar; es wäre mit diesem allenfalls aus den Angeln zu heben.

#### Fünfte These

*Die Kontroverse ist eine Kontroverse in der und um die Kritische Psychologie, deren entscheidende Determinanten aber außerhalb der Kritischen Psychologie, im Politischen liegen.*

»In ihrem Selbstverständnis charakterisieren sie [das PIT] ihren weltanschaulichen Standort — was er allerdings nicht ist — als marxistisch.«  
(Referateblatt Philosophie, Berlin/DDR)

Die Situation erinnert an den Wendepunkt der »Widerspiegelungs-Diskussion«, die in den siebziger Jahren im *Argument* geführt worden ist. Christoph Kievenheim faßte zu Beginn seines noch immer lesenswerten Beitrags über die Notwendigkeit innerparteilicher und gesellschaftlicher Demokratie für den Wissenschaftlichen Sozialismus den Vorgang treffend zusammen:

»In der Kontroverse zwischen F. Tomberg und W.F. Haug über das Verhältnis von Intellektuellen und Arbeiterbewegung ist der politische Gehalt der Widerspiegelungs-Diskussion im *Argument* deutlich hervorgetreten. Wissenschaftliche Erkenntnis wurde in den Zusammenhang sozialistischer Praxis gestellt. Die Debatte über Erkenntnis kann damit nicht mehr allein über die 'berufsmäßig Denkenden' geführt werden — sie muß die sozialistische Bewegung und ihre Organisationen selbst zum Gegenstand haben.« (Kievenheim 1977, 192)

Die Kernfrage läßt sich in Begriffen unserer gegenwärtigen Kontroverse ausdrücken. Nur halb ausgesprochen ging es in der Widerspiegelungs-Diskussion um Herrschaftsstrukturen in kommunistisch regierten Ländern wie der DDR, in erster Linie aber in den kommunistischen Parteien Westberlins und der Bundesrepublik. Fragen der Entscheidungsfindung, der Machtausübung und ihrer Kontrolle, der Über- und Unterordnung in den kommunistischen Parteien bildeten einen Brennpunkt, das Verhältnis der Partei zum Staat in den sozialistischen Ländern einen anderen. Schließlich hingen beide Fragen mit der Frage nach dem Verhältnis des Staats zur Wissenschaft, zur marxistischen Theoriediskussion, aber auch zu den Künsten und der Literatur zusammen. Zur Diskussion stand, in anderen Begriffen, das soziale Netz von Institutionen und Praxisfeldern und die Frage des Zusammenspiels dieser Institutionen und Felder. Auf

allen Ebenen stellten sich Fragen der mehr oder weniger hierarchischen Anordnung von spezifischen *Kompetenzen*, die von institutionalisierten »Unzuständigkeiten«, *Inkompetenzen* umgrenzt waren — um diese umstrittenen Begriffe unserer Ideologie-Theorie retrospektiv auf jene vergangene Diskussion anzuwenden (vgl. zur Einführung dieser Begriffe PIT 1979, 180ff.).

Da es eine Diskussion zwischen Philosophen war, ging es um unsere theoretische Kompetenz. Man kann das Thema auch so formulieren: Unser Streben nach gesellschaftlicher Handlungsfähigkeit, auch wenn wir in diesem Streben, als Philosophen, zunächst sozusagen auf dem Kopf standen, stieß gegen enge Schranken gesellschaftlicher Unzuständigkeit. Unsere eigene Gesellschaft bedrohte uns mit Berufsverbot, wenn unsere gedankliche Aktivität, als Aktivität von Marxisten, gesellschaftliche Aktivität wurde. Eng waren aber auch die Kompetenzgrenzen, die uns die Gestaltung des staatlich-gesellschaftlichen Instanzenverhältnisses in der DDR vorgegeben hätte. Was Brecht in den der Macht und dem Geld gefügigen Intellektuellen, den *Tui*, und im Zusammenstoß von Galileo mit den klerikalen Denkbeamten dargestellt hatte, das gab es längst auch in sozialistischen Ländern und um die mit ihnen verbundenen Parteien herum. Von diesem Laster, das Karl Marx am meisten verabscheute, der Servilität (Marx: »Bekanntnisse«), blieb die sozialistische Intelligenz nicht verschont. Wie oft erhielt die Servilität das Wort, während Kritiker, durchaus solidarische Kritiker, zum Schweigen gebracht wurden. Aitmatov hat diesen Konflikt geradezu in den Rang eines tragischen Typus des Sozialismus erhoben. Die große sozialistische Kunst behandelt diesen Konflikt; die marxistische Theorie, einer seiner Schauplätze, muß über ihn schweigen und darf doch nicht schweigen. Kritik ist Konflikt, auch im Sozialismus. Wenn zwischen den konfligierenden Seiten ein Autoritätsgefälle besteht, präziser: ein staatliches Über-/Unter-Ordnungsverhältnis, dann wird der Konflikt wie eh und je mit ungleichen Mitteln ausgetragen. Die Austragungsform ist abhängig von den Kompetenzgrenzen, die der *Staatsmacht* gezogen sind (oder auch nicht). Der Konflikt mit der uneingeschränkt überlegenen übergeordneten Instanz, die alle beruflichen Chancen kontrolliert, ist gewiß zu fürchten und schreckt, macht Angst. Wird sich nun »generell eine Haltung des 'automatischen' und 'freiwilligen' Sich-Einrichtens innerhalb gesetzter Schranken herausbilden, durch welche diese Schranken niemals berührt werden« (UHO 1976, 356)? Werden marxistische Theoretiker auf den Typus eines strukturellen Opportunismus gegenüber sozialistischer Staatsmacht reduziert? Kievenheim hat gesehen, daß, was hier als Sonderproblem von Intellektuellen, gar »Theoretikern« oder »Philosophen« formuliert ist, in entsprechender Abwandlung das Problem jedes Gewerkschafters, Parteimitglieds, Filmemachers, Regisseurs, Schriftstellers usw. ist. Historisch gesehen steht bei dem hier nur angetipp-

ten Problem etwas ungeheuer Wichtiges auf dem Spiel: das Entwickeln eines Wegs zwischen einer — vom Gegner ausnützbaren — Anarchie und einem alles gesellschaftliche Leben mehr oder weniger kontrollierenden, bevormundenden, in bestimmte Bahnen zwingenden autoritären, von unten unkontrollierbaren Staatsapparat. Indem ein autoritäres Kontrollsystem das gesellschaftliche Leben in seine Ordnung zwingt, zwingt es, unwillkürlich, jede eigenständige Regung und damit die besten Energien in Resistenz. Wie das Verletzen des Wertgesetzes den Schwarzmarkt auf den Plan ruft, so das Verletzen der Bildungsgesetze gesellschaftlichen Zusammenhalts den ideologischen Schwarzmarkt. Schon Lenin hat eingeschärft, daß der Schwarzmarkt ein Politischer Ökonom ist, von dem wir, bei Strafe der Schwächung, wo nicht des Untergangs, lernen müssen. Gerade eine vermeintlich auf Nummer Sicher gehende Politik der Subalternität kann Unsicherheit der Macht erzeugen, indem sie ihre eigenen Grundlagen aushöhlt.

In meiner Kontroverse mit Tomberg ist es letztlich um solche Fragen gegangen. Da die Debatte vom erkenntnistheoretischen Feld der Widerspiegelungstheorie ausgegangen war, stellten sich die politischen Fragen zunächst in der ver-rückten Weise der Frage nach der Kompetenz oder Inkompetenz des Denkens. Gedacht wird unmittelbar immer durch Individuen. So hing die Frage nach der Kompetenz-Inkompetenz »des Individuums« auf ver-rückte Weise an der Frage nach der Kompetenz-Inkompetenz »des Denkens«. Tomberg argumentierte so: Damit das »sozialistische Kollektiv« sich konstituieren kann, muß es prinzipiell mehr und etwas anderes sein als ein Zusammenschluß von Privatleuten, bei dem jeder jederzeit sich vorbehält, wieder auszusteigen, wenn ihm etwas nicht in den eigenen Kram paßt. So weit, so gut. Aber nun geschieht eine folgenschwere Verwechslung. Tomberg verwechselt »Privatmann« und »Individuum«. Da in der Tat die Privatleute Individuen sind, hält er spontan das Individuum als solches für den Privatmann. Er hält, kurz gesagt, die allgemein-historische Größe »Individuum« und deren historisch-spezifische Privatform nicht auseinander (vgl. zu dieser Unterscheidung Haug 1977). So kommt es, daß bei Tomberg das altklerikale *sacrificium intellectus*, das Selbstopfer der individuellen Vernunft zugunsten der institutionellen Vernunft, in marxistischem Gewande wieder auftritt. Bei Tomberg heißt die institutionelle Vernunft — also die vorgesetzte Vernunft, welche zugleich Vernunft der Vorgesetzten ist — »sozialistisches Kollektiv«. Aber das ist ein anderes Mißverständnis. Wie ihm die Individualform des menschlichen Gattungswesens mit der bürgerlichen Form des Privatmanns zusammenfällt, so die Staatsform des Sozialismus mit dem sozialistischen Kollektiv.

Gegen Tomberg sprang mir Klaus Holzkamp in einer wichtigen Frage bei:

»Man kann den folgenden Satz von Wolfgang Haug (1973, 570) im gegenwärtigen Diskussionszusammenhang nur unterschreiben: 'Vor dem Erkenntnisvermögen besteht nichts, als was der Erkennende nicht umhin kann einzusehen.' Und man muß Fritz Tomberg an dieser Stelle widersprechen, wenn er in der bekannten Haug-Tomberg-Kontroverse dem entgegenhält, daß hier in privatistischer Weise der Einzelne das vom Kollektiv Erarbeitete 'vor den Richterstuhl seines eigenen, autonomistisch vereinzelt Denkens zitiert' (Tomberg 1976, 638): Ich habe — ob nun Intellektueller oder Arbeiter — kein anderes Denken als je *mein* eigenes, und dieses Denken ist in der Tat der 'Richterstuhl', vor dem *ich* zu verantworten habe, was jeweils vernünftigerweise zu tun und zu lassen ist ..., und ich kann meine Entscheidung darüber *an nichts und niemanden abtreten*. Die damit auch vom Individuum innerhalb und gegenüber seiner Organisation zu fordernde '*kritische Haltung*' steht *keineswegs im Gegensatz zu Disziplin und Verbindlichkeit* der Arbeit im Kollektiv, im Gegenteil ... Haug hat hier recht, wenn er feststellt: 'Jede wirkliche und dauerhafte Verbindlichkeit ist vermittelt durch die je eigne Einsicht in ihre Notwendigkeit' ...« (Holzkamp 1980, 219)

Der »innere Richterstuhl, vor dem ich mich zu verantworten habe« ist das ergänzende Gegenteil des äußeren Richterstuhls und institutioneller Formen, von oben zur Verantwortung gezogen zu werden. Ein Stück Herrschaftsordnung ist hier ins Individuum verlagert, um selbsttätig vollzogen zu werden. Der Topos vom inneren Richterstuhl ist ein Indiz, wenn auch nur an einer Redeweise abgelesen, für die klassisch bürgerliche Form ideologischer Subjektion. Für Marxisten ist diese Artikulationsweise von Einsicht ungeeignet. Gleichwohl formuliert Holzkamp hier ein Stück tragfähiger Gemeinsamkeit. Dieses Stück bleibt wichtig, auch wenn er es, in der Zerreißprobe politischer Tageskonflikte, alsbald wieder einschränkt. Er verdoppelt nämlich die Einsicht des Individuums in eine *Einsicht* und eine *Einsicht über der Einsicht*, die er *Meta-Einsicht* nennt (Holzkamp 1980, 222). Er unterscheidet »hier (nach bewährtem Muster) die *Objektebene* von einer *Metaebene der Einsicht*« (ebd.). Die Objektebene der Einsicht ist praktisch die Subjektebene meiner Kompetenz. Diese — als notwendig gesehene — Selbstherabsetzung des Subjekts auf eine subalterne Objektebene wird von Holzkamp in ihrer Dialektik nicht diskutiert. Der Gedanke und seine praktische Bedeutung wären weniger mystisch, würde Holzkamp nicht vom »Subjekt«, sondern vom *durch Vergesellschaftung handlungsfähigen Individuum* ausgehen. Darauf komme ich zurück.

Die Einsicht in die Notwendigkeit der Unterordnung der jeweiligen Minderheit unter die Mehrheit genügt Holzkamp nicht. Im Gegenteil, er stellt die Kompetenz der Mehrheit und damit die Kompetenz aller, abzustimmen und zu wählen etc., in Frage. Die Abstimmung sei »ein *Allheilmittel nur unter dem Vorzeichen des Pluralismus*« (ebd.). *Pluralismus* wiederum kennzeichnet Holzkamp dadurch, daß es »*kein über den Standpunkten von einzelnen oder Gruppen stehendes Richtig oder Falsch gibt* und so *die Mehrheit quasi immer recht hat*«. Wenn nun aber, geht Holz-

kamps Überlegung weiter, »in Organisationen, die am Allgemeininteresse an kollektiver Selbstbestimmung ausgerichtet sind, *inhaltliche Kriterien* dafür bestehen, ob eine bestimmte Entscheidung dem Allgemeininteresse entspricht oder widerstreitet, muß auch mit der Möglichkeit gerechnet werden, daß *Mehrheitsentscheidungen auch falsch sein können*«. »Man hat zu berücksichtigen«, erklärt Holzkamp, »daß es historisch unzählige Mehrheitsentscheidungen gegeben hat, die tatsächlich auch falsch waren.« (Ebd.) Soviel ist klar, und wir können darin übereinstimmen: ein »Allheilmittel« ist die Mehrheitsentscheidung durch Abstimmung oder Wahl sicher nicht. Wer war so naiv, an ein Allheilmittel zu glauben?

Aber an der betreffenden Stelle von Holzkamps Argumentation, wo die politischen Weichen gestellt werden, ist der rationale Diskurs eine Insel in einer See von Schweigen. Holzkamp schweigt an dieser entscheidenden Stelle über die Fehler der Führungen. So gerät er vom Regen in die Traufe. *Ein* Wunderheilmittel ist durchschaut, ein *anderes* Allheilmittel taucht auf. Dieses ist die idealistische Instanz der »Metaebene der Einsicht«. Durch ausdrückliche Zurückweisung der Abstimmungs- und Wahlkompetenz der Parteibasis und durch gleichzeitiges Schweigen über die Kompetenzgrenzen der Führung öffnet sich Holzkamps Text einem Verständnis, das der Führung immer Recht gibt. Gefestigt wird diese Deutungsmöglichkeit durch das Fehlen einer Abgrenzung von der unerlaubt naiven Unterstellung, daß in den fraglichen Organisationen immer zweifelsfreie »inhaltliche Kriterien dafür bestehen«, einfach so »bestehen«, für das, was wirklich im Kollektivinteresse liegt und außerdem strategisch wie taktisch richtig ist. »Bestehen« solche Kriterien einmal, wäre es widersinnig, auf dem Eigensinn zu bestehen. Aber was ist, wenn unterschiedliche Handlungsmöglichkeiten bestehen? Was, wenn auch in den Führungsgremien unterschiedliche Kriterien angewandt werden oder wenn, selbst bei gleichen abstrakt-allgemeinen Kriterien, die taktischen Beurteilungen auseinanderklaffen? All dies berücksichtigt Kaus Holzkamp an dieser Stelle nicht. Sein politischer Ratschlag, den er aus solchen Überlegungen heraus verallgemeinert, ist folgender:

»Es gilt also, Abstimmungen so einzusetzen, daß dadurch wirklich *richtige* Entscheidungen ... erleichtert werden.« (Ebd.)

Und wer ist der dispositive Akteur, der Abstimmungen derart einsetzt? Wer ist der Adressat bzw. das respektierte Subjekt von »Es gilt ... einzusetzen«? Die Antwort Holzkamps ist vorbereitet in einer wieder allgemein-historisch daherkommenden Rechtfertigung sozialer Herrschaft. Aus dem Zeitfaktor der Handlungsnotwendigkeit wird die anscheinend unaufheb- bare, institutionalisierte »Über- und Unterordnung« abgeleitet. Das Beispiel klingt harmlos und ist technokratischer Natur:

»Was nützt ein noch so hervorragend bis zum totalen Konsens ausdiskutierter Wetterbericht, wenn darüber so viel Zeit vergeht, daß statt der praktisch gefor-

dernten Wetter*vorhersage* nur noch ein *Rückblick* auf das Wetter von gestern, das sowieso schon jeder kennt, gegeben werden kann.« (221)

Nichts nützt ein solcher Wetterbericht, das kann keiner umhin einzusehen. Und was nützt ein derart unpolitisches Beispiel? Holzkamp benützt es, um aus der terminlichen Gebundenheit kollektiver Handlungsnotwendigkeit »abzuleiten«, daß die bloße Verwaltung von Sachen, in die sich Herrschaft von Menschen über Menschen in marxistischer Perspektive letztendlich auflösen soll, eine Illusion ist.

»Dazu ist prinzipiell zu sagen: Eine derartige Handlungsfähigkeit der Organisation ist nur zu erreichen durch eine hierarchische Gliederung, eine Leitung auf verschiedenen Ebenen und damit die *Differenzierung zwischen Mitgliedern und Funktionären*. Nur die hierin gegebene *Über- und Unterordnung* gestattet es, eine Entscheidung zum Zeitpunkt der Handlungsnotwendigkeit, damit *ohne oder gegen die Zustimmung eines mehr oder weniger großen Teils der Mitglieder*, zu fällen ...« (221f.)

Im folgenden setzt Holzkamp die so abgeleitete apart fixierte übergeordnete Macht in die dispositive Stelle ein, die sich aus dem Irrenkönnen der »einfache Mitglieder« ergibt. Die »Leitung« wird von Holzkamp als das eigentlich organisierende Element aufgefaßt. Die »Kompetenz der Funktionäre« ist die der »Zusammenfassung« der wie Mosaiksteinchen fragmentarischen »jeweils speziellen Kompetenzen und Erfahrungen aller Mitglieder« (223). Dieses Herausziehen der Kompetenz zum Zusammenfassen der unterschiedlichen speziellen Erfahrungen wird von Holzkamp unter prinzipieller Absehung von jeglicher konkreten Analyse der konkreten Situation — vor allem der Klassenkämpfe — gerechtfertigt, auch ohne einen Unterschied zwischen illegaler und legaler Arbeit, zwischen sozialistischer Politik in kapitalistischen und in sozialistischen Ländern zu machen. Jede »Vorstellung einer rein 'horizontalen' Entscheidungsbildung« wird als »bürgerlicher Wunschtraum« und Ausfluß der »Ideologie der Privatperson« (224) preisgegeben.

Andererseits erklärt Holzkamp aber auch — ohne irgend auf den Widerspruch zum Bisherigen einzugehen — den Kampf um die Änderung der Organisation, falls notwendig, zur Pflicht. Und in scharfer Formulierung artikuliert er einen Kontrollanspruch von unten:

»... eine absolute Durchsichtigkeit und Kontrollierbarkeit der Art und Weise, in welcher die Beiträge der Mitglieder von den Funktionären ausgewertet und zusammengefaßt werden ...« (K. Holzkamp, 223)

Aber diese Kontrollkompetenz wird sofort eingeschränkt auf das bloße Daß des Anhörens. Gelten soll die Verpflichtung zur Anhörung der Mitglieder, nicht zum Hören auf sie. Der methodische Fehler Holzkamps besteht wohl darin, daß er prinzipiell unhistorisch an die Fragen innerparteilicher Demokratie im Marxismus herangeht und historisch bestimmte, transitorisch notwendige Organisations- und Ordnungsformen allgemein-

begrifflich »ableitet« und dadurch mit der falschen Ewigkeit des Ideologischen versieht.

An dieser Stelle gehört eigentlich ein Abschnitt eingeschoben, der, »Zur Vermeidung von Mißverständnissen«, herausstellt, daß die Kritik an Holzkamps allgemeinhistorischer Rechtfertigung von Über-/Unter-Ordnung keineswegs die ebenso allgemeine Behauptung des Gegenteils bedeutet. Einsicht in die Notwendigkeit organisatorischer Disziplin und sozialistischer Staatlichkeit unter Bedingungen des Klassenkampfes und der Systemkonkurrenz gehört nicht nur zu dem von mir für richtig Gehaltenen, sondern ich habe auch eine ganze Reihe von Analysen dazu vorgelegt, zu Fragen der Systemkonkurrenz, des Verhältnisses von politischem Überbau und ökonomischer Basis im Sozialismus, des ideologischen Klassenkampfes, der strukturellen Hegemonie als der Bedingung einer möglichen sozialistischen Politik in der Bundesrepublik.

Indes muß ich mich hier von UHO unterbrechen lassen, auch von Thomas Metscher (1983), die mir entgegenhalten, daß »Mißverständnis« keine zulässige Kategorie sei, mit der wir uns gegen Vorwürfe wehren können. Es müsse uns doch zu denken geben, daß wir allseits »mißverstanden« würden, heißt es bei Metscher. Aber hier wird unterstellt, was nicht zutrifft. Die Aufnahme der Theorie des PIT ist so heterogen wie die Positionen der Aufnehmenden. Gut, wir sind aus den Reihen der drei deutschen kommunistischen Parteien gescholten oder gar, in einem anonym veröffentlichten Beitrag der SEW-Zeitschrift »Konsequent«, aus dem Marxismus exkommuniziert. In den Organen eines halben Dutzends anderer marxistischer Parteien werden die Veröffentlichungen des PIT teils konstruktiv-kritisch aufgenommen, teils als Durchbruch begrüßt. Deshalb ist es besser, die Politiken zu diskutieren. »Mißverständnisse« ist eine rationalistisch verschleiende Kategorie, wo politische Kontroversen zugrundeliegen. Nachdem wir zudem zur Zielscheibe für polemische Tricks gemacht worden waren und diese, sowie die politisch motivierten Verkennungen insgesamt, als bloße »Mißverständnisse« mißverstanden hatten, durften wir uns nicht wundern, wenn wir zum Schaden noch den Spott ernteten.

#### Sechste These

*UHO schwankt zwischen Milieutheorie und Funktionalismus, wenn sie die Determination durchs Ökonomische zu denken versucht.*

»... im Sinne eines 'Anti-Ökonomismus' und  
eines 'Anti-Klassenreduktionismus',  
d.h. gleichsam nur auf nichtökonomische Weise ...«

(K.H. Schaller 1982)

UHO meint zu sehen, daß das PIT sich dem Ideologischen unter Abstraktion vom Ökonomischen nähert, um anschließend und nachträglich das

Ökonomische wieder zu addieren. Flugs klebt sie ein Etikett auf diese Schublade: »Ergänzungsmodell«. Der Ökonomismus, den wir kritisieren, besteht entweder in unserer Einbildung oder vielmehr, recht eigentlich gesehen, bei uns selbst. Wir sind a) Ökonomen, b) scheinbare Kritiker des Ökonomismus, c) Ideologen. Wir ergänzen den Ökonomismus, dem wir selbst huldigen, durch den Ideologismus.

Zurück zur wahren materialistischen Lehre: Es kommt darauf an, die ideologischen Phänomene »in ihrer Funktion der Lebensbewältigung unter konkret-historischen Bedingungen« zu erklären, »d.h. die Funktion des Ideologischen und der spezifischen Ideologien im konkreten Zusammenhang gesellschaftlicher und individueller Lebenssicherung zu klären« (1982b). Dem PIT schreibt UHO die Auffassung zu, daß man von den »Auswirkungen der ökonomischen Situation ... abstrahieren kann«. Dabei sei »die Abgesichertheit der Existenz nunmehr stillschweigend vorausgesetzt«. Ökonomie heißt für UHO auch »die Notwendigkeiten der gesellschaftlichen und individuellen Existenzsicherung«.

Ich schicke meiner Erwiderung voraus, daß uns durchaus bewußt ist, daß wir weit davon entfernt sind, den Wirkungszusammenhang des Ideologischen und des Ökonomischen befriedigend zu begreifen. Aber abstrahieren wir davon? Zuerst übersieht UHO, daß wir das Ideologische in seiner formellen Konstitution ökonomisch begründen aus der Bildung von Klassenantagonismen im Zusammenhang mit der Entwicklung der gesellschaftlichen Teilung der Arbeit. Diese fundamentale Bedeutung des Ökonomischen für alle Theorie des PIT übersieht UHO aus zwei Gründen vor allem: *Erstens* ist sie, wie wir gezeigt haben, blind für die Konstitutionsproblematik der ideologischen Mächte und Formen. Sie übersieht daher auch, daß diese für uns ökonomisch konstituiert sind. *Zweitens* faßt sie das Ökonomische nicht in den Produktionsverhältnissen und ihrem Wechselverhältnis zu den Produktivkräften.

Das Ökonomische ist für UHO zunächst die »Auswirkung der ökonomischen Situation«. Auswirkung auf wen? Es soll wohl ergänzt werden: auf die Menschen, was eine Formel für die chaotische Vorstellung von »vielen Einzelnen« sein mag. Entsprechend erscheint das Ökonomische bei UHO auch als »materielle Existenzbedingungen« und »äußere gesellschaftliche Einflüsse« oder »Einwirkungen«. Das Individuum sitzt im Innern, die Gesellschaft hockt draußen. Das private Heim ist ein Überbau über materiellen Bedingungen. Das Ökonomische ist, wie man sieht, teils ein Umwelteinfluß, Milieu, teils eine Versorgungsabhängigkeit. Es taucht hier nicht auf als die Verhältnisse, in denen z.B. die Lohnarbeiter produzieren. Verhältnisse, in denen produziert wird, Produktionsverhältnisse, sind keine »Situation«. »Situation« ist hier eine vulgärsoziologische Kategorie. Nehmen wir die Produktivkraftseite hinzu, entfernen wir uns noch weiter von der bloßen »Situation«, die ihren Reflex ins Innere wirft. Die

qualifizierte Beherrschung von Naturprozessen in Verhältnissen kapitalistischer Subalternität definiert den Kern eines widersprüchlich strukturierten Handlungsfeldes.

Auf der andern Seite gleitet UHO übergangslos in eine funktionalistische Betrachtung, die so weit von oben blickt, daß der Klassengegensatz verschwindet. Das Ökonomische wird nun, ganz allgemeinhistorisch, zur »Notwendigkeit der gesellschaftlichen und individuellen Existenzsicherung«, zum »Zusammenhang ... der Lebenssicherung«. Irgendwie ist das immer richtig, aber in der entscheidenden Hinsicht falsch, weil es, als Beschwörung einer überallgemeinen Richtigkeit, die notwendige Unterscheidung erschlägt. Eine antagonistische Gesellschaft kann nicht ohne weiteres wie ein Organismus gedacht werden oder wie eine Tiergattung. Was für die Existenzsicherung der einen Klasse funktional ist, mag für die der andern disfunktional sein. Wo wir über Aspekte von Verhältnissen der Ausbeutung und des Klassenkampfes reden, springt UHO auf die Ebene der Existenzsicherung der Gattung, die über alle Gegensätze erhaben ist. Wo sie aber die Klassenverhältnisse anführt, rutscht ihre Betrachtung ins — Moralische. Betrachten wir ein Beispiel aus UHOs Attacke gegen autonome sozialistische Frauenpolitik (1982a). Diese Attacke hat den Vorzug größerer Deutlichkeit im Vergleich zu der aufs PIT geführten. Der politische Angelpunkt ist greifbarer. Anlaß ist Frigga Haugs Kritik des in der Frauenbewegung vorherrschenden Opferdiskurses (F. Haug 1980). »Die Aussage«, heißt es bei UHO,

»... daß diejenigen, die sich unterwerfen, nicht nur Täter, sondern auch Opfer sind, ist somit entweder banal oder falsch. Banal insofern, als die Unterwerfung natürlich immer von den Individuen selbst mitvollzogen wird, ja gerade der Erhaltung ihrer Handlungsfähigkeit innerhalb fremdbestimmter Verhältnisse dient. Falsch, wenn aus der Tatsache, daß die Menschen die Unterwerfung selbsttätig praktizieren, die Schlußfolgerung gezogen wird, daß sie das 'freiwillig' tun. Genausogut könnte man den Lohnarbeitern die Verantwortung dafür anlasten, daß sie ihre Arbeitskraft verkaufen: täten sie es nicht, gäbe es keine Ausbeutung mehr.« (UHO 1982a, 832)

Zunächst: Was hier als »banal« zugestanden wird, als »natürlich ... immer« Geschehendes, ist das Umstrittene. Der Igel UHO ist wieder einmal schon da, derweil der Hase Frigga erst vom andern Furchenende herbeiehecht. Der Streitgegenstand scheint mit einem Ruck eingeeengt auf das Moment der »Freiwilligkeit« (von allen Beteiligten in Anführungszeichen gesetzt) der als unstrittig eingeräumten natürlichen Banalität, daß »die Menschen die Unterwerfung selbsttätig praktizieren«. »Die Menschen« und »die Unterwerfung« sind allerdings wieder Überallgemeinheiten. In dieser Überallgemeinheit ist das von UHO plötzlich Zugestandene schlechthin falsch. Klasse, Kampfbedingungen und -kultur, Unterdrückungsformen sind zu berücksichtigen. Es ist nicht wahr, daß »die Menschen die Unter-

werfung«, ganz allgemein, »selbsttätig praktizieren«. Wir müssen uns nach den besonderen Formen umsehen. Wir müssen die Handlungsmöglichkeiten von Unterdrückern und Unterdrückten unterscheiden, und wir müssen die institutionellen, durch den Staat und die andern ideologischen Mächte bestimmten Formen, Mächte und Räume des Handelns einbeziehen, ohne zu vergessen, daß alle Elemente, auf die wir treffen, von Antagonismen durchzogen, also nicht einfach Gegebenheiten sind.

Folgen wir UHO in die konkreteren Gefilde ihres Beispiels. Statt »die Menschen« finden wir hier »die Lohnarbeiter«, statt »die Unterwerfung« den Verkauf der Arbeitskraft. UHO nimmt indes wieder die allgemeinste der möglichen Fassungen des Problems. Es geht nicht um die Lohnhöhe, nicht um die Arbeitsbedingungen, sondern um das Verkaufen der Arbeitskraft ganz allgemein, als solches. In dieser Allgemeinheit wird das Beispiel blödsinnig. Aber das Merkwürdigste kommt noch. UHO konstituiert einen neuen Streitgegenstand: die *Beschuldigung* der Lohnarbeiter durchs PIT, die *Beschuldigung* der Frauen durch Frigga Haug. UHO *entschuldigt* die Lohnarbeiter und die Frauen. Was tun die Beschuldiger? »Den Lohnarbeitern die Verantwortung dafür anlasten, daß sie ihre Arbeitskraft verkaufen«. Die Arbeiter sind selber schuld an ihrer Ausbeutung. Die theoretische Kontroverse wird zum Slapstick. Dick hat Doof eine Torte ins Gesicht geworfen. Doof wird Dick eine Torte ins Gesicht werfen. Das kann doch nicht wahr sein!

Doch, es ist wahr, und es läßt sich verstehen. Der Drehpunkt liegt auf moralischer Ebene. Aus einer Frage der Analyse ideologischer Wirkungszusammenhänge ist eine Frage der moralischen Verantwortlichkeit geworden. *Das Anlasten der Verantwortung* ist der neue Streitgegenstand geworden. Vielleicht war er die ganze Zeit, unbemerkt, der Angelpunkt des Streites. Vielleicht wirkt da, noch hinter der verborgenen Politik, eine für UHO noch viel verborgener Macht, die *moralische Ideologie*. Vom ideologischen Subjekteffekt aus gesehen, ist die moralische Ideologie die Quintessenz alles Ideologischen. Beim Anlasten der Verantwortung ist die Ebene der Analyse verlassen; hier hat die moralische Ideologie uns wieder. Wer in ihr befangen ist, wird analytische Äußerungen nach dem Code der moralischen Ideologie entschlüsseln. Plötzlich scheint es, als gehe es bei der Analyse in Wirklichkeit ums Produzieren des Analysierten, als sei die begriffliche Aneignung des Konkreten »der Entstehungsprozeß des Konkreten selbst« (MEW 13, 563). Die Analyse des Schuld-Effekts — *beschuldigt*. Die Analytiker der Schuld sind — *schuld* an der Tatsache, daß es Schuld gibt. Bei der Analyse von Momenten der Selbsttätigkeit in Unterwerfungsverhältnissen geht es plötzlich, vor einem imaginären moralischen Gerichtshof, um die Konstituierung eines zurechnungsfähigen Subjekts der Unterwerfung. Selbsttätig? — Ja. — Täter? — Unverschämtheit! (Weil das Tun als Ausdruck eines moralischen Subjekts gedacht

wird.) »Freiwillig« als Bestimmung der Tätigkeit *in der ideologischen Subjektion* scheint UHOs Verständnis ins Ideologische zurückzureißen. Die Freiheit als die Grundbestimmung des alten philosophischen Subjekts, die Verantwortlichkeit als die des moralischen Subjekts, die Zurechnungs- und Schuldfähigkeit des juristischen Subjekts, die Freiheit zur Sünde des religiösen Subjekts. Ins Subjekt greifen alle ideologischen Mächte. UHOs Polemik mobilisiert ideologische Ergriffenheit gegen Analyse.

Es kommt noch besser. Selbsttätiger Vollzug der Unterwerfung durch die unterworfenen Menschen? Natürlich, eine Banalität! »Freiwillig«? Nein, nur gezwungen. Die Lohnarbeiter handeln gezwungenermaßen, wengleich selbsttätig. Sie handeln nicht »freiwillig«. Vor Tische las man's anders:

»'Motivation' heißt hier, den Arbeiter dazu zu kriegen, 'freiwillig' gegen seine eigenen Klasseninteressen und im Interesse des Kapitals zu handeln.« (UHO 1975, 16)

So sprach UHO sieben Jahre zuvor im Rahmen eines lesenswerten Literaturberichts über Unternehmerstrategien im Betrieb. Und schon Karl Marx hat sich im Kapital mit den Unterschieden zwischen Ausbeutungsformen befaßt, die teils, wie in der Sklaverei, mit roher physische Gewalt die Mehrarbeit erzwingen, teils, in raffinierteren Formen der Lohnarbeit, die Mehrarbeit in der Form der »Freiheit« erbringen lassen. Schon die gesellschaftliche Form des Verkaufs von Arbeitskraft, erfolgt dieser Verkauf auch gezwungenermaßen, begründen »Rechtsvorstellungen« und »Freiheitsillusionen« (MEW 23, 562). Die Form des Stücklohns wird von Marx durch noch weit darüber hinausgehende Subjekt-Effekte gekennzeichnet. Das allgemeine Verhältnis der Lohnarbeit, ausgebeutete Arbeit unter fremdem Kommando zu sein, wird durch Formen wie Stücklohn (und später: Akkordlohn) zwar nicht angetastet.

»Aber der größere Spielraum, den der Stücklohn der Individualität bietet, strebt einerseits dahin, die Individualität und damit Freiheitsgefühl, Selbständigkeit und Selbstkontrolle der Arbeiter zu entwickeln, andererseits ihre Konkurrenz unter- und gegeneinander.« (MEW 23, 579)

Marx war daher der Auffassung, daß aufgrund dieser Effekte »der Stücklohn die der kapitalistischen Produktionsweise entsprechendste Form des Arbeitslohns ist« (MEW 23, 580).

### *Schlußbemerkung*

Die Entdeckung des ideologie-theoretischen Aufgabenfeldes hat erst begonnen. Die Aufgaben der Forschung und der Theoriebildung sind groß. Groß ist auch der Einsatz. Es geht, kurz gesagt, um die Entwicklung unseres Wissens sowohl über Handlungsmöglichkeiten »von unten« als auch vor allem über das, was die »Unteren« fesselt. In der Konsequenz geht es um ein neues Durchdenken eingespielter Handlungsformen — vor allem

auch der Politikformen — der sozialen Bewegungen, nicht zuletzt der Arbeiterbewegung und der sozialistischen Kräfte. Wo das PIT Überlegungen zu einer veränderten Logik des politischen Handelns anstellt, polemisiert UHO — ohne jedes weitere Wort zur Sache und ohne jede Kenntnisnahme der langjährigen internationalen Forschungen und Diskussionen zu diesen Fragen. Ihre Polemik streut die Angriffe wie eine Schrotflinte den Schrot. Es ist unmöglich, jedem dieser Geschosse nachzurennen. Und es ist unnötig. Es würde nur ablenken vom wirklichen Konflikt, den UHO latent hält. Unausgesprochen wirft sie uns vor, als marxistische Wissenschaftler die Grenzen unserer Kompetenz überschritten zu haben. Soll über alle Fragen, die eine Partei interessieren, diese Partei jederzeit das alleinige Wort behalten? \* Gibt es keine Grundlagenforschung in der marxistischen Wissenschaft? UHO erweckt den Eindruck, daß Wissenschaft im Marxismus keine selbständige Kompetenz besitzt. Was UHO explizit sagt, ist ein Symptom für das, was impliziert ist. Explizit bezichtigt sie die theoretischen Unruhestifter — die Unruhe bei einer Partei stiften, solange diese Partei sich nicht nur die politische, sondern auch die wissenschaftliche Kompetenz reserviert —, sie würden sich Parteifunktion anmaßen. Wo Autoren des PIT ein bestimmtes Politikmodell kommunistischer Parteien kritisieren (vgl. Behrens u.a. 1980), weil dieses bloß das »Bewußtsein« der Adressaten anzielt, aber sie nicht als Handelnde genügend berücksichtigt und subalterne In/Kompetenz-Verhältnisse (wie in der Frauenpolitik) mitschleppt, da vertauscht UHO in ihrem Zitat den Akteur. Wo im Original von Arbeiterparteien die Rede ist, mogelt sie im Zitat das PIT hin. Damit zeigt sie an, daß sie im PIT etwas bekämpft, was ihr wie ein politischer Akteur vorkommt. Wenn marxistische Wissenschaftler selbständig forschen und urteilen, ohne von oben dazu befugt zu sein, so muß dies entweder Unfug sein oder, schlimmer, Anmaßung, selber Partei werden zu wollen. UHO scheint nicht zu verstehen, daß diese Haltung alle Wissenschaft lahmlegen würde. Das PIT ist keine Partei, kein politischer Akteur, kein *Subjekt* der Umorganisation von politischen Kompetenz-Inkompetenz-Strukturen. Das PIT ist eine Forschergruppe. Die Ergebnisse sind nicht Politik, sondern auf ihre politische Brauchbarkeit zu untersuchende Forschung. Die Kritische Psychologie hat all dies hinter sich. Tabus wurden gebrochen, herrschende Lehren, auch aus sozialistischen Ländern, beiseitegeschoben, wenn nötig. Die Ergebnisse waren nützlich auch für anfängliche Gegner. Aber nun ist das alles vorbei. Die Kritik ist ein für alle Male geleistet. Man muß die Kompetenznahme verhindern, das Unwesen des Selberdenkens wieder eindämmen.

\* Auch vom politischen Standpunkt ist es enorm wichtig, den Marxismus weder als Monopolbesitz einer Partei, noch überhaupt von Parteien zu begreifen. Ich beschränke mich aber hier darauf, die Probleme vom Standpunkt marxistischer Forschung und wissenschaftlicher Diskussion zu artikulieren.

In der manifesten Polemik kommt die politische Kontroverse freilich nur als Symptomatik vor. Genau diese Zurückhaltung ist besonders schädlich. Das konnten wir aus der Widerspiegelungsdiskussion lernen. Politische Probleme müssen als solche diskutiert werden, nicht aufs Gebiet wissenschaftlicher Diskussion verschoben. Sonst wird die Wissenschaft zum Schwanz der Politik. Und in UHOs Polemik wackelt der wissenschaftliche Schwanz mit dem politischen Hund.

### Literaturverzeichnis

- Behrens, M., H. Bosch, W. Elfferding, J.C. Rehmann u. Eckhard Volker, 1980: Klassencharakter und ökonomische Determination des Ideologischen. Ein Beitrag zur Diskussion. In: *Das Argument* 122
- Durkheim, E., 1981: Die elementaren Formen des religiösen Lebens. Frankfurt/M.
- Evans-Pritchard, E.E., 1968: Theorien über primitive Religionen. Frankfurt/M.
- Gollwitzer, H., 1980: Was ist Religion? Fragen zwischen Theologie, Soziologie und Pädagogik. München
- H.-Osterkamp, U. (= UHO), 1975: Grundlagen der psychologischen Motivationsforschung 1. Frankfurt/M.-New York
- H.-Osterkamp, U., 1976: Grundlagen der psychologischen Motivationsforschung 2: Die Besonderheit menschlicher Bedürfnisse — Problematik und Erkenntnisgehalt der Psychoanalyse. Frankfurt/M.-New York
- H.-Osterkamp, U., 1982: Gesellschaftliche Unterdrückung oder Unterwerfungstendenz? Zu Frigga Haugs »Opfer-Täter«-Konzept. In: *Das Argument* 136
- H.-Osterkamp, U., 1982b: Ideologismus als Konsequenz des Ökonomismus — Zur Kritik am Projekt Ideologie-Theorie. In: Forum Kritische Psychologie 11 (Argument-Sonderband AS 93). Berlin/West
- Haug, F., 1981: Opfer oder Täter? Über das Verhalten von Frauen. In: Frauen — Opfer oder Täter? Diskussion (= Argument-Studienheft SH 46). Berlin/West
- Haug, W.F., 1973: Was soll materialistische Erkenntnistheorie? In: *Das Argument* 81
- Haug, W.F., 1976: Das sozialistische Kollektiv braucht denkende Individuen und durch Einsicht vermittelte Verbindlichkeit. In: *Das Argument* 98
- Haug, W.F., 1977: Bürgerliche Privatform des Individuums und Umweltform der Gesellschaft. In: Bericht über den I. Internationalen Kongreß Kritische Psychologie, Bd., 1 hrsg. v. K.H. Braun u. K. Holzkamp, Köln
- Haug, W.F., 1979: Kritische Psychologie und Theorie des Ideologischen. In: ders.: »Ideologie/Warenästhetik/Massenkultur — Entwürfe zu einer Synthese« (= Argument-Studienheft SH 33)
- Holzkamp, K., 1973: Sinnliche Erkenntnis — Historischer Ursprung und gesellschaftliche Funktion der Wahrnehmung. Frankfurt/M.
- Holzkamp, K., 1980: Individuum und Organisation. In: Forum Kritische Psychologie 7 (Argument-Sonderband AS 59), Berlin West
- Horst, G., 1975: Jugend Lexikon Wirtschaft. Reinbek b. Hamburg
- Kievenheim, C., 1977: Wissenschaftlicher Sozialismus braucht innerparteiliche und gesellschaftliche Demokratie. In: *Das Argument* 102

- Kippenberg, H.G. (Hrsg.), 1978: Magie. Die sozialwissenschaftliche Kontroverse über das Verstehen fremden Denkens. Frankfurt/M.
- Labica, G. (Hrsg.), 1982: Dictionnaire critique du Marxisme. Paris
- Marx, K.: »Bekenntnisse«. In: Erinnerungen an Karl Marx. Berlin/DDR 1953, 240ff.
- Mehtonen, L., 1983: Von der »Grundfrage der Philosophie« zur Philosophie als »ideologischer Macht«. In: *Das Argument* 137
- Metscher, T., 1983: Ideologie, Literatur, Philosophie. Anmerkungen zu einer innermarxistischen Kontroverse. In: *Das Argument* 137
- Nemitz, R., 1982: »Ein kritischer Beitrag ist für uns nur dann annehmbar, wenn darin der Charakter der kritisierten Position wenigstens halbwegs erkennbar und identifizierbar bleibt«. Antwort auf Osterkamps Kritik am PIT. In: Forum Kritische Psychologie 9 (= Argument-Sonderband AS 72)
- PIT (= Projekt Ideologie-Theorie), 1979: Theorien über Ideologie. (Argument-Sonderband AS 40, 2<sup>1982</sup>) Berlin/West
- PIT 1980: Faschismus und Ideologie, 2 Bände (Argument-Sonderbände AS 60 und AS 62). Berlin/West
- Rang, B., u. C. Thomas, 1982: Dumm und neidisch bis zur Revolution? Antwort auf Ute H.-Osterkamp. In: *Das Argument* 136
- Schaller, K.H., 1982: Rezension von »Faschismus und Ideologie« (PIT 1980). In: Referateblatt Philosophie. Reihe E. Berlin/DDR 18 (1982) 1, Bl.8 (204) Ag 228/82/8
- Tokarew, S.A., 1978: Die Religion in der Geschichte der Völker. Köln (Nachdruck der Ausgabe Berlin/DDR 1968)
- Tomberg, F., 1976: Von der »Kritischen Theorie« zur wissenschaftlichen Weltanschauung. Gegenwärtige Tendenzen der Rezeption des Marxismus in ihrer unterschiedlichen Aufarbeitung durch A. Schmidt und W.F. Haug. In: *Das Argument* 97 (Teil I) und 98 (Teil II)