

andersetzung nach Modus des Kampfes von Positionen eine historisch mindestens ebenso angemessene Antwort auf die Herausforderung der Zeit ergeben wie ihre Alternativen.

§ 7 Werte und Toleranz

In unseren Untersuchungen zu Formen von Antagonismus sind wir regelmäßig auf den Begriff der *Identität* gestoßen. Nun ist dieser freilich selbst hochgradig prekär. Nicht erst seit den Studien Meads, Freuds, Lacans, Eriksons und anderer ist klar, dass bereits die Identität eines Individuums sehr instabil und womöglich nicht einmal als Einheit zu begreifen ist. Der Verdacht liegt nahe, dass dies umso stärker für soziale Gruppen gelten wird, wo diese Antagonisten werden sollen. Denn was konstituiert die Identität einer Gruppe, und weshalb lässt sich eine Menge von Individuen als eine Einheit betrachten, die imstande ist, einen Konflikt auszutragen, wenn nicht durch reine Deklaration? Die Antworten darauf sind uneinheitlich – wir hatten bereits gesehen, dass Carl Schmitt das Konzept des ›Volkes‹ verwendet, was eine relativ bequeme Lösung ist, wenngleich sie die Fragestellung zunächst nur verlagert. Dies illustrieren am besten die verzweifelten Bemühungen der Anhänger der Volksidee, diese auf biologische Kategorien zu reduzieren.²¹²

Auf eine ähnliche Problematik waren wir in der Konzeption der ›Klasse‹ gestoßen. Diese wurde zumeist über ökonomische Theorien begründet, was das Problem des Klassenbewusstseins aufwarf. Denn selbst wenn eine soziale Gruppe anhand ökonomischer Gesichtspunkte als eine Klasse begriffen werden konnte, so garantierte dies a priori durchaus noch nicht deren Verhalten als soziale Einheit oder gar die Bereitschaft in eine antagonistische Situation einzutreten.

Es mag kein Zufall sein, dass in der nämlichen historischen Situation zu Anfang des letzten Jahrhunderts ein Begriff zu ungekannten Ehren kam, der die Problematik gewissermaßen von hinten aufzuzäumen geeignet zu sein schien: der des *Wertes*. Der Vorteil, den der Begriff mit sich brachte, war, dass in ihm bereits inhärent die Fähigkeit zur Bildung von sozialen Gruppen angelegt war. Es ist ein analytisches Urteil, dass Werte erstrebenswert sind – wenngleich durchaus nicht klar ist, was es bedeutet, einen Wert zu erstreben –, und daraus ergibt sich, dass die Orientierung an denselben Werten eine Kongruenz von Wünschen und womöglich sogar Handlungen ergeben kann, was eine vielversprechende Ausgangssituation zur Konstitution der Identität einer sozialen Gruppe zu ergeben scheint. Dies ist ein Gedankengang, der in der heutigen Debatte implizit oft vorausgesetzt wird, so dass er meist keiner Explikation mehr bedarf. Die Idee von ›geteilten Werten‹, die eine ›Kultur‹ oder gar eine ›Nation‹ bilden, hält sich hartnäckig, wie oft auch dagegen Sturm gelaufen wird. François Jullien schrieb kürzlich kritisch:

»Die Werte [Herv. i. O.], weltumspannend, wie sie nun einmal sind, rufen zu einer Anhängerschaft auf, bei der man sich immer fragen kann, wovon sie abhängig ist: ob sie nicht stets ein bisschen beliebig, zumindest aber relativ ist und ob sie wirklich von irgendeiner geheimeren, tieferen, im Grunde wenig klaren Verbundenheit herrührt, die man jedenfalls nur schwer zu rechtfertigen vermag.«²¹³

Die Position, die er hier verhalten angreift und – zu Recht – als allgemein bekannt voraussetzt, ist eben die der Konstitution von Identität durch Werte, die qua solche bereits »zur Anhängerschaft aufrufen«.

Die Herkunft dieser Idee ist sehr verworren und ergibt letztlich kein einheitliches Bild. Relevant ist hier allerdings das plötzliche Interesse für das Konzept und seine Verortung in Theorien des frühen 20. Jahrhunderts, die den oben betrachteten Freund-Feind-Theorien – zumindest zeitlich – sehr nahestehen.

Den Hintergrund für diese Entwicklung bilden zunächst die Arbeiten Wilhelm Windelbands und Heinrich Rickerts einerseits und Max Webers andererseits, die alle etwa um die Jahrhundertwende entstanden. Die badischen Neukantianer hatten in ihrem Bestreben, den Status der Geisteswissenschaften – bzw. der Kulturwissenschaften – neu zu bestimmen und diese gegen die Übergriffe der Naturwissenschaft zu behaupten, zunächst die Differenz der »nomothetischen« und der »idiographischen« Methode eingeführt.²¹⁴ Während es Aufgabe der Naturwissenschaften ist, allgemeine Gesetze aufzustellen, besteht die Tätigkeit der Kulturwissenschaften, deren paradigmatische Ausprägung die Historiographie darstellt, in der *Beschreibung* von Besonderem. Nun ist freilich nach einem alten aristotelischen Diktum keine Wissenschaft von Besonderem möglich – und dies warf eine wissenschaftstheoretische Problemstellung auf, die bis heute verhandelt wird. Sie lässt sich am Beispiel der Geschichtswissenschaft besonders prägnant formulieren, denn dort stellt sich unmittelbar die Frage, weshalb denn eigentlich die Taten Napoleons Gegenstand der Geschichtswissenschaft sind und nicht etwa die Taten einer beliebigen Privatperson, die zur selben Zeit gelebt hat. Die Kategorie der »Relevanz« ist zu wohlfeil, denn diese selbst verlangt nach einer Begründung. Rickerts Antwort war der Begriff des Wertes: was einen Gegenstand der Beschreibung wert macht, ist dessen Verknüpfung mit einem Wert.²¹⁵ Dies resultiert in einem methodischen Prinzip der Geschichtswissenschaft:

»Aus der unübersehbaren Fülle der Objekte berücksichtigt der Historiker zunächst die, welche in ihrer individuellen Eigenart entweder selbst Kulturwerthe verkörpern oder mit ihnen in Beziehung stehen, und aus der unübersehbaren Fülle, die jedes Einzelne ihm darbietet, wählt er sodann wiederum nur das aus, woran die Bedeutung für die Kulturentwicklung hängt.«²¹⁶

Dieser Begriff der Kulturwertes wurde ungeheuer einflussreich. Es ist bereits an der oben zitierten Formulierung merklich, dass Rickert diese Werte durchaus für eine objektive Gegebenheit hielt, und tatsächlich bezeichnete er die Kulturentwicklung als eine »Entwicklungsreihe«²¹⁷ und die Begriffsbildung der Kulturwissenschaften als eine »teleologische«.²¹⁸ Rickert entwarf anhand dieser Begriffe einer Rekonzeptualisierung der Philosophie als einer Wissenschaft von den Werten, die von dem Gegenstand der Naturwissenschaft radikal getrennt waren: dieser *ist* und jene *gelten*. Es war jedoch vor allem die Installation des Wertbegriffs selbst, die Einfluss entfaltete.

Max Weber schließlich griff auf Rickerts Konzept explizit zurück und setzte den Wert als das erkenntnisleitende Prinzip auch der Sozialwissenschaften an.²¹⁹ Zugleich wandte er sich jedoch bekanntlich im sogenannten ›Werturteilsstreit‹ gegen die Vorstellung, dass Wissenschaft selbst Werte ermitteln könne, die dann zum Prinzip des Handelns werden könnten.²²⁰

Vor diesem historischen Hintergrund entwickelte 1916 Max Scheler seine ›materiale Wertethik‹. Deren Bemühung, sich sowohl gegen die Kantische wie die vorkantischen Ethiken abzugrenzen, entwickelt eine bezeichnende Parallele zu den Freund-Feind-Theorien, die wir bereits betrachtet haben. Scheler gestand Kant das Verdienst zu, die aristotelischen Güter- und Zweckethiken überwunden und damit erst die Möglichkeit geschaffen zu haben, eine zukünftige Ethik zu entwerfen. Was er bestreiten möchte, ist Kants Annahme, »[a]lle materiale Ethik [müsse] notwendig Güter- und Zweckethik sein.«²²¹ Kant habe in der berechtigten Kritik der Güter- und Zweckethiken den Fehlschluss begangen, nach Beseitigung dieser sei keine materiale Ethik mehr möglich, sondern nur mehr, was Scheler den ›Formalismus in der Ethik‹ nennt. Das Kant'sche Sittengesetz beruhte einerseits auf der Idee einer allgemein-menschlichen Vernunft, die Scheler nicht ansetzen will,²²² andererseits enthielt es keine materialen Inhalte, sondern nur eine formale Regel der praktischen Vernunft. Scheler möchte diesen Formalismus überwinden und seine Strategie beruht auf dem Konzept des Wertes. Kant habe den Fehler begangen, materiale Ethik mit Güter- und Zweckethik zu identifizieren. Diese seien freilich nicht zu rechtfertigen und zwar weil die Ethik nicht der Empirie entnommen werden kann, um den Preis der Relativität, die sich aus dem aposteriorischen Charakter ergibt²²³ – hier schließt Scheler sich durchaus der Kant'schen Argumentation an.²²⁴ Doch habe Kant das Kind mit dem Bade ausgeschüttet und dabei die Werte verbannt, die nun aber nach Scheler durchaus apriorischen Charakter haben.²²⁵ Werte sind für Scheler objektive gegebene Entitäten, die wir wahrnehmen können, und zwar jenseits jeder empirischen Erfahrung. Er verwendet Husserl'sche Phänomenologie zur Rechtfertigung dieser Behauptung: ähnlich wie Husserl gezeigt habe, dass in der phänomenologischen Wesensschau ideale Gegenstände wie etwa mathematische Wahrheiten erkannt werden könnten – die ja die vielversprechendsten Kandidaten für apriorische Erkenntnis darstellen –, so sei es in einer analogen Er-

fahrung möglich, Werte an sich zu erfahren. In gut Husserl'scher Manier analysiert er die phänomenologische Erfahrung von ›Strebenszielen‹ und findet an diesen eine »Wertkomponente« und eine »Bildkomponente« vor.²²⁶ Erstere wiederum ist es erst, die das Streben zum Streben macht,²²⁷ und sie ist »im *Fühlen* [Herv. i. O.] zunächst gegeben«.²²⁸ Hieraus entwickelt Scheler im Weiteren eine objektive Ethik, die auf der apriorischen Existenz von Werten basiert, welche in der phänomenologischen Erfahrung zugänglich werden, selbst durchaus aber nicht an Erfahrung gebunden und damit apriorisch sind. Die vorgängig gegebenen Werte, die so eine objektive Realität gewinnen, können gefühlt werden und dies ermöglicht erst die sittliche Erkenntnis.

Bis zu diesem Punkte ließe sich vermuten, dass Schelers Ethik letztlich Konsequenzen der Natur haben müsste, die wir oben ›klassizistisch‹ genannt haben. Wenn es eine objektive Welt von Werten gibt, die auch bereits ein Höher und Nieder, ein Gut und Böse kennen, dann sollte dies den ewigen Werten Bendas entsprechen und einen universalen Zielpunkt menschlichen Verhaltens kennen, der sich an den höchsten Werten, die ahistorisch gegeben sind, orientiert. Tatsächlich hat Schelers Theorie solche Implikationen, jedoch durch eine faszinierende Einschränkung vermittelt. Scheler ist sich durchaus des Umstandes bewusst, dass Wertungen historisch variabel sind, und dass keineswegs zu allen Zeiten alle Menschen dieselben Dinge für gut und für böse gehalten haben. Dies scheint zunächst im Widerspruch zu seiner Theorie von der objektiven Wertewelt und ihrer Gegebenheit in der Erfahrung zu stehen. Scheler argumentiert hier aber überraschend, dass *ganz im Gegenteil* erst vor dem Hintergrund einer objektiven Wertewelt die ›Relativität‹ von Werten verständlich werde:

»Gerade die recht verstandene absolute Ethik ist es, die diese Verschiedenheit, jenen emotionalen Wert-Perspektivismus der Zeit- und Volkseinheiten und jene prinzipielle Unabgeschlossenheit der Bildungsstufe des Ethos selbst geradezu gebieterisch *fordert* [Herv. i. O.]. Eben da die sittlichen Wertschätzungen und ihre Systeme viel mehrförmiger und reicher an Qualitäten sind, als es die Mannigfaltigkeit der bloßen Naturanlagen und der Naturwirklichkeit der Völker sinnvoll erwarten ließen, müßte schon aus diesem Grunde auch ein objektives Reich von Werten angenommen werden, in die ihr Erleben nur sukzessiv und nach bestimmten Strukturen der Auswahl der Werte einzudringen vermag.«²²⁹

Das subtile Argument muss wohl dahingehend verstanden werden, dass es zwar sehr wohl eine objektive Wertewelt und auch eine objektive Rangordnung der Werte gibt, – dass aber diese so umfassend, komplex und reichhaltig ist, dass sie noch von keinem Volk zu keiner Zeit je erfasst worden ist. Vielmehr dringt jede soziale Gruppe nur bis zu einem gewissen Punkt in die Wertewelt vor, und aus diesem ihr bekannten Ausschnitt entsteht ihr Ethos. Dies erklärt den *prima facie* gegebenen

Relativismus von Werten – ja, er wird dadurch sogar gewissermaßen *notwendig*. Die Entwicklung des Ethos in der Menschheitsgeschichte wird zu einer Exploration der objektiven Wertewelt, die stets nur ausschnittshaft gegeben ist.

Hinzu tritt nun noch ein weiterer Aspekt: Werte bedingen für Scheler Normen. Hans Kelsen schrieb einmal, dass ein »Urteil, daß ein tatsächliches Verhalten so ist, wie es wie es einer objektiv gültigen Norm gemäß sein soll, [...] ein Wert-Urteil [ist]«. ²³⁰ Diese rechtspositivistische Perspektive erklärt den Wert zu einer abgeleiteten Instanz der Norm: für Scheler ist es umgekehrt. Er entwirft gewissermaßen ein Kalkül der Werte:

»Es müssen weiterhin die Wesenszusammenhänge zwischen *Wert* und (idealem) *Sollen* hier genannt werden. An erster Stelle der Satz, daß alles Sollen in Werten fundiert sein muß, d.h nur Werte sein sollen und nicht sein sollen; sowie die Sätze, daß positive Werte sein sollen und negative nicht sein sollen.« ²³¹

Für Scheler gilt also radikal umgekehrt, dass alles Sollen sich nur aus Werten ableitet, und zwar ist die Relation zum Sein-Sollen die, dass *genau* die positiven Werte sein sollen. Dies wiederum generiert einen moralischen Impetus für den, der die Werte kennt. Und spätestens hier können Werte in Konflikt geraten, insbesondere wenn nach der Erkenntnis neuer Werte die alten »relativiert« werden. ²³² Dies rückt Scheler in der Konsequenz trotz klassizistischen Prämissen in unmittelbare Nähe der Freund-Feind-Theorien der 20er-Jahre. Zwar gibt es eine objektive Werteordnung und diese ist dem Menschen zugänglich, doch ist sie so komplex, dass sie zumindest faktisch noch nie völlig erkannt wurde. Scheler betont, dass sich daraus auch verschiedene Relationen der Werte untereinander im Ethos eines Volkes ergeben können. ²³³ Zugleich verlangen die Werte ein Handeln in ihrem Sinne, soweit sie erkannt sind: sie setzen Normen. Diese wiederum können miteinander in Konflikt stehen, sowohl in der Kenntnis von übergeordneten Werten wie in der Differenz von Relationen von Werten innerhalb eines Ethos. Dies bedingt mehrerlei: zum einen entsteht so nach demselben Argument, nach dem Scheler die historische Variabilität der Wertungen auf die objektive Existenz der Werte gründen will, eine *Notwendigkeit* des Nebeneinanders von Wertsystemen, die auf unmittelbarer Erkenntnis objektiver Gegebenheiten gründen und doch in Konflikt stehen können. Zum anderen verlangen diese Werte ein Handeln, das ihnen gemäß ist. Dies scheint die Notwendigkeit von Konfliktsituationen zu implizieren und diese auf der Kategorie des Ethos zu begründen, der selbst wiederum eine bestimmte Erkenntniskonstellation innerhalb der Wertewelt beschreibt. Es ist unklar, ob Scheler der Ansicht ist, dass eine vollständige Erkenntnis der gesamten Wertewelt dem Menschen wenigstens prinzipiell möglich wäre, zumindest faktisch ergibt sich daraus aber eine notwendige Konfliktsituation, die auf »Strukturen der Auswahl der Werte« ²³⁴ beruhen. Diese Strukturen konstituieren den *Ethos* eines Volkes, der gewissermaßen als ethische

Variante des Identitätskonzeptes fungiert. Der bezeichnendste Aspekt ist freilich die Auflösung der klassizistischen Annahme der Kant'schen Vernunft wie der traditionellen materialen Ethik hin zu einem Konstrukt, das trotz objektiver Prämissen die historische Variabilität von Wertsystem nachgerade zur Notwendigkeit erhebt. Die Scheler'sche Wertethik stellt sich so dar als die Aktualisierung einer objektiven Ethik unter den Vorzeichen des frühen 20. Jahrhunderts und lässt sich zugleich lesen als Transformation des antagonistischen Paradigmas in eine ethische Gestalt.

Die entscheidenden Punkte, die hier stellvertretend festzuhalten sind, sind die *Verbindung von Werten mit Identität* – personaler wie sozialer Natur –, und der *normative Gehalt von Werten*. Beides sind wiederkehrende Merkmale von Werttheorien²³⁵ und machen die Werte gewissermaßen zur Reifizierung des antagonistischen Prinzips, da sie sowohl die Konstitution der Antagonisten leisten wie auch in ihrem normativen Anspruch die Notwendigkeit des Konfliktes begründen können.

Freilich ist bereits die Konstitution der Antagonisten nicht so simpel, wie sie zunächst erscheinen mag. Amartya Sen hat in weiterem Kontext argumentiert, dass ein »single-affiliation view«²³⁶ nicht haltbar sei, da Menschen stets zu zahlreichen Gruppen gehört, die geeignet seien, eine Identität zu konstituieren.²³⁷ Es ließe sich noch versuchen, Identitäten für bestimmte Kontexte zu konzipieren, sodass in einer gegebenen Situation nur eine Identität einschlägig wäre, doch auch diese Annahme wäre kontrafaktisch, da Menschen durchaus zwei *konfligierenden* Gruppen angehören und sich beiden auch zugehörig fühlen können.²³⁸

Auch die zweite Konsequenz ist durchaus nicht notwendig. Die Infragestellung dieser Notwendigkeit ist traditionell unter der Kategorie der *Toleranz* verhandelt worden, welche insbesondere in der Aufklärung zu zentraler Bedeutung gelangte – dort meist im Kontext der Diskussion über die freie Religionsausübung. Die Aufklärung, die die universale Vernunft zum Leitbild erhoben hatte, stieß in der Auseinandersetzung mit der Religion auf epistemologische Grenzen. Der Formalismus, den Scheler an der Kant'schen Ethik kritisiert hatte, entstammte letztlich derselben Wurzel: die Vernunft stieß in der Bestimmung des Guten wie in der Frage nach dem Charakter – und nicht der Existenz – Gottes auf Grenzen. Die deistische Idee wie das Sittengesetz waren Ableitungen einer epistemologischen Konsequenz in der Inauguration des universalen Vernunftideals. Dies wiederum warf eine Frage auf: die Vernunft konnte die Frage nach der wahren Religion nicht beantworten und de facto hingen die Menschen verschiedenen Religionen an – wie sollten sich diese zueinander, und wie sollte der Staat sich zu ihnen verhalten?

Die Idee der Toleranz war älter²³⁹ und die Aufklärung erfand sie nicht. Doch stellte sie den einzig möglichen Kandidaten für eine Antwort auf diese Frage dar. Letztlich lässt sich die Toleranz als Ableitung des Kategorischen Imperativs begreifen – den ja auch Kant nicht erst erfunden hat. Voltaires bekannte Schrift *Über die Toleranz*, die 2015 im Kontext des Charlie Hebdo-Anschlages zu neuer Bekanntheit gelangt ist, begründete die Toleranz eben so:

»Das Menschenrecht kann auf nichts anderes als auf dies Naturrecht gegründet werden, und der große Grundsatz beider über den ganzen Erdboden ist: *Was du nicht willst, das man dir tun soll, das tue du auch nicht* [Herv. i. O.]. Nach diesem Grundsatz ist's aber nicht einzusehen, wie ein Mensch zum andern sagen kann: *Glaube, was ich glaube und was du nicht glauben kannst, oder du sollst des Todes sein* [Herv. i. O.].«²⁴⁰

Die Toleranz stellt sich so zunächst dar als die Antwort der universalen Vernunft auf epistemologische Limitationen ihres Anwendungsbereichs. Sie konnte von hier aus generalisiert und auf andere Bereiche jenseits der Religionsausübung bezogen werden, und trat dort häufig in Allianzen mit dem *Freiheitsbegriff*.²⁴¹

Nun brachte allerdings das Konzept der Toleranz von vornherein eine fundamentale Schwierigkeit mit sich: es implizierte in seiner naiven Form eine Indifferenz gegenüber dem Tolerierten, die auch die *Toleranz der Intoleranz* nach sich ziehen konnte. Auf dieses Problem stieß bereits Voltaire:

»Es ist wahr, der große Kaiser Chontchin, der vernünftigste und großmütigste vielleicht, den China jemals gehabt hat, hat die Jesuiten vertrieben; aber nicht, weil er intolerant war, sondern weil es die Jesuiten waren.«²⁴²

Der Missionsgedanke, der sich aus der Annahme der Kenntnis religiöser Wahrheit ergeben kann, widerspricht dem Toleranzgedanken. Dies wirft die Frage auf, ob Toleranz auch meint, tolerant gegenüber solchen Missionsbestrebungen zu sein. Voltaire verneint diese.²⁴³ Man kann hier die Grenzen des Konzeptes der Toleranz sehen. Die Freund-Feind-Theorien, die wir betrachtet haben, implizierten meist eine Notwendigkeit der Auseinandersetzung. Der Toleranzgedanke besteht aus dieser Perspektive begriffen in der Infragestellung dieser Notwendigkeit und postuliert die Möglichkeit eines bloßen Nebeneinanders von Antagonisten, die damit freilich aufhören, solche zu sein. Doch kollabiert dieses gedachte Equilibrium eben in dem Moment, in dem eine Partei sich nicht damit zufriedengeben will, toleriert zu werden – sei es, weil sie klassizistisch im Namen höherer Werte missioniert, sei es, dass sie offen partikulare Eigeninteressen durchzusetzen versucht.

Herbert Marcuse hat diese Problematik einflussreich unter dem Titel der *Repressiven Toleranz* verhandelt. Marcuse verweist selbst auf die epistemologischen Wurzeln des Toleranzideals, doch mit einer überraschenden Pointe: »Das Telos der Toleranz ist Wahrheit.«²⁴⁴ Dieser seltsam anachronistisch anmutende Klassizismus tritt aber zugleich in Koalition mit Marcuses Gleichsetzung der Wahrheit mit *Progression*, von wahr und falsch mit progressiv und regressiv – »denn in diesem Bereich sind diese Begriffspaare gleichbedeutend.«²⁴⁵ Das Wahre, in dessen Namen man gegen das Falsche intolerant sein darf und muss, ist eine *zukünftige* Gesellschaft, die in dieser Form noch nicht existiert hat. Die Toleranz dagegen habe die Tendenz, die be-

stehenden Verhältnisse zu zementieren.²⁴⁶ Dies bedingt die Notwendigkeit der Intoleranz gegenüber den repressiven Verhältnissen, die Toleranz gewissermaßen als Mittel der Beschwichtigung etabliert haben.

Marcuse invertiert den aufklärerischen Rahmen geradezu absolut. Das epistemologische Problem, das das aufklärerische Toleranzideal erfordert hatte, stellt sich freilich auch ihm: wenn es eine objektive Wahrheit gibt – und Marcuse betont, dass es sie gibt²⁴⁷ –, und selbst wenn Marcuse richtig liegt in seiner Annahme, dass sie existiert als das progressive Ideal einer noch zu erbauenden Gesellschaft, dann bleibt die Frage, woher diese Wahrheit *gewusst* werden kann. Die Aufklärung hatte aus dieser Aporie die Konsequenz gezogen, sich auf die formale Toleranz zurückzuziehen. Es war gerade der universale Vernunftbegriff gewesen, der angesichts der Vielfalt ethischer und religiöser Vorstellungen, zur Entscheidung zwischen welchen sich kein *experimentum crucis* finden ließ, das Ideal der Toleranz als Analogon zum kategorischen Imperativ erfordert hatte. Marcuses Inversion dieses Gedankens besteht nun in seiner Antwort auf die Frage, *wer denn* die objektive Wahrheit erkennen könne. Er verweist darauf, dass schon in der liberalistischen Tradition die Toleranzidee auf der Grundannahme der Rationalität der Individuen beruhte.²⁴⁸ Dies ermöglicht ihm die Antwort: »jeder mann ›in der Reife seiner Anlagen‹, jeder, der gelernt hat, rational und autonom zu denken.«²⁴⁹ Dies zieht unmittelbar eine Frage nach sich, die ja der Ausgangspunkt der aufklärerischen Selbstbeschränkung gewesen war: die nach der Ursache der faktischen Uneinigkeit der immerhin rationalen Individuen. Um dieser zu begegnen greift Marcuse auf ein Mittel zurück, das uns noch beschäftigen wird: das *Ideologieargument*. Die rationalen Individuen sind in ihrer Rationalität durch Erziehung und die »Tyrannei der öffentlichen Meinung«²⁵⁰ gestört und dies verhindert die Erkenntnis der objektiven Wahrheit. Das erfordert die Bekämpfung dieser Tyrannei im Namen der Progression, die Marcuse weiterhin mit der Wahrheit identifiziert. Dies hat einerseits die nahezu zynisch anmutende Konsequenz ihm zu ermöglichen, die vielschichtige Realität der französischen, chinesischen und kubanischen Revolutionen zu einem zivilisatorischen Fortschritt zu vereinseitigen,²⁵¹ andererseits gibt es ihm ein Kriterium für die Anwendbarkeit von Toleranz an die Hand: sie ist zu üben gegen links und zu suspendieren gegen rechts,²⁵² da ersteres historisch den Fortschritt vorangetrieben habe.

Die Marcuse'sche Behandlung der Toleranz löst so deren Grundgedanken von der Suspension des Konflikts auf in eine Freund-Feind-Situation zwischen Progression und Regression, zwischen Links und Rechts. Hinzu tritt nun aber der Begriff der Wahrheit, den Marcuse *ex machina* mit dem der Progression gleichsetzt, wodurch die Freund-Feind-Situation zunächst klassizistisch verzerrt zu werden scheint. Dies induziert folgerichtig das aufklärerische epistemologische Dilemma und dieses löst Marcuse mittels des Ideologiearguments auf. Axel Honneth hat darauf hingewiesen, dass der Gedanke, »dass die Ursache für den negativen Zustand der Gesellschaft in einem Defizit an sozialer Vernunft gesehen werden muß«, ²⁵³ ein

einigendes Merkmal aller Theoretiker der Frankfurter Schule, zu denen er Marcuse rechnet, sei. Dies mag allerdings die Differenzen zwischen diesen Theoretikern zu stark nivellieren. Der Marcuse'sche Ideologiegedanke ähnelt hier sehr dem postmarxistischen, auf den wir zurückkommen werden, während Horkheimer und Habermas auf den jeweilig entgegengesetzten Seiten des Spektrums – nicht nur – in dieser Hinsicht nur noch wenig mit Marcuse zu einen scheint.

Was es hier festzuhalten gilt, ist, dass Marcuse in der Figur der Durchwirkung der Freund-Feind-Situation mit dem Wahrheitsgedanken, der selbst aber wieder an einen Ideologiebegriff zurückgekoppelt wird, die bislang behandelten Schemata von Antagonismus zu durchbrechen scheint, hier besonders in der Kopplung der Vernunft mit dem Ideologiebegriff. *Einerseits* leistet dieser bereits die Konstitution der Identitäten, die als Antagonisten auftreten werden. Doch ist *andererseits* in dieser Konstitution bereits eine Transzendierung des bloß antagonistischen Konzepts angelegt. Es ist eine Seite privilegiert als die nicht-ideologisierte, während die andere als der Antagonist *nur* aufgrund der ideologischen Intoxikation auftritt. Entfiele die »Tyrannei der öffentlichen Meinung«, würden die Menschen als vernunftbegabte Wesen sicherlich selbst erkennen, dass sie auf der falschen Seite stehen, und der Antagonismus würde kollabieren. Dies relativiert die Freund-Feind-Situation hin auf die Frage nach der Konstitution der Identitäten – und legt andere Strategien nahe, wie wir sehen werden.

Wir sind in den letzten Paragraphen auf verschiedene Modi von Antagonismus gestoßen. Die Konzeptionen von Auseinandersetzung, die dort jeweils entworfen wurden, bilden ein kompliziertes Geflecht von Paradigmen, die nebeneinander her existieren. Wir hatten das Auftreten der expliziten Freund-Feind-Theorien in den 20er-Jahren zum Ausgangspunkt genommen. Freilich ersetzen diese nicht etwa die anderen skizzierten Modi von Antagonismus, sondern treten neben diese in einer Form von Bloch'scher Ungleichzeitigkeit. Wollte man die Modi von Antagonismus, die sich in den 20er-Jahren vorfinden lassen, grob klassifizieren und nach historischer Provenienz ordnen, fände man zunächst das klassizistische Schema vor. Dieses beruht auf der Idee einer ewigen Wahrheit, die nicht nur erkannt werden kann, sondern auch bereits bekannt ist. Die Wahrheit fordert Nachfolge und Opponenten sind notwendige Antagonisten. Dieses Schema findet sich freilich heute wie zu allen Zeiten und bildet letztlich die Hintergrundfolie aller Konzeptionen von Auseinandersetzung.

Daneben tritt das aufklärerische Konzept der Toleranz, das sich aus einem epistemologischen Problem ergibt: der faktischen Diversität von Gruppenidentitäten, die – religiöse – Wahrheiten reklamieren, zwischen denen die universale Vernunft nicht entscheiden kann. Dies erfordert den Rückzug ins Formale und dessen Kodifizierung ist das Toleranzideal als die Idee der Kopräsenz von Identitäten, zwischen denen aus erkenntnistheoretischen Gründen keine Entscheidung möglich ist.

Einen weiteren Strang bildet das gescheiterte Hegel'sche Projekt. Dieses suchte den Formalismus zu überwinden und im Gedanken der Dialektik eine Vermittlung von antagonistischen Identitäten zu generieren, die weder die Wahrheit suspendierte, noch einer Seite zugestand. Diese Lösung erforderte einerseits eine idealistische Basis, die wenig Überzeugungskraft entfaltete, und dasselbe galt andererseits für ihre geschichtsphilosophischen Konsequenzen. Die Marx'sche Adaption dagegen entfaltete einige Wirkungskraft und in den 20er-Jahren figuriert sie als einflussreiche Freund-Feind-Konzeption. Die fundamentale Schwierigkeit, die Marxens materialistische Vermittlung des Hegel'schen Gedankens eingeführt hatte, war in ein dialektisches Naturgesetz aufgelöst worden, das die Konstitution der Klassen als Antagonisten und die Notwendigkeit des Klassenkampfes begründete und den angenehmen Nebeneffekt mit sich brachte, dass es sogar die Deduktion des notwendigen Siegs einer Seite erlaubte.

Neben all diese Konzeptionen treten in den 20er-Jahren die expliziten Freund-Feind-Theorien, die wir analysiert haben. Diese suspendieren den Gedanken der Wahrheit und die damit einhergehenden epistemologischen Restriktionen vollständig. Vielmehr konzipieren sie notwendige, aus der Kategorie der Identität ableitbare Freund-Feind-Situationen, die weder Privilegierung eines Antagonisten, noch Vermittlung zwischen diesen vorsehen.

All diese Konzeptionen von Auseinandersetzung stehen (un-)gleichzeitig nebeneinander und haben auf den ersten Blick wenig gemeinsam. Wir haben sie als *Modi von Antagonismus* bezeichnet, um sie zu unterscheiden von Konzeptionen, die nachfolgend neben diese treten. Es kann nicht oft genug betont werden, dass dadurch keineswegs diese Konzeptionen verschwinden. Ihr tatsächliches Schicksal ist erheblich komplizierter. Auch sind die Formen von Auseinandersetzung, die wir im Weiteren untersuchen werden, nicht aus dem Nichts geschaffen worden. Beispielsweise wird der Marx'sche Gedanke der Produktion des Bewusstseins, der in der vulgärmarxistischen Tradition nur eine untergeordnete Rolle gespielt hat, zu zentraler Bedeutung für bestimmte Konzeptionen gelangen, und sicherlich ist der Gedanke nicht völlig neu gewesen – wie überhaupt wenig neue Gedanken gedacht werden. Doch bilden sich neue Konstellationen und wissenssoziologische Prävalenzen, die gestatten von einer völlig neuen Situation zu sprechen.

Wir werden für das Folgende die Skizze der Situation der 20er-Jahre zum Ausgangspunkt nehmen, die wir soeben entworfen haben. Der Ausgangspunkt ist weder rein willkürlich noch logisch zwingend – er bildet eine markante Hintergrundfolie für die Konzeptionen von Auseinandersetzung, denen wir uns nun zuwenden wollen, und trägt andererseits die charmante Eigenschaft einen Zeitraum von hundert Jahren abzustecken, der als das Versuchslabor begriffen werden kann, in dem die Konzeptionen entwickelt wurden, die den heutigen historischen Moment prägen und dessen Resonanzraum bilden.

