

Kultur und Lebenswelt. Der kulturelle Konflikt in peripheren Gesellschaften^{*}

Zur Erläuterung vorweg

Wir präsentieren Überlegungen zur Bedeutung von Kultur in einer sich neu formierenden Weltgesellschaft. Kultur wird, in bewußter Einseitigkeit, als bloßer Ausdruck praktisch gestalteter Lebenswelt begriffen, als Formenspiel, als symbolische Repräsentation von Alltagsordnungen. Dem setzen wir den Begriff der Weltgesellschaft gegenüber, verstanden wohlgerne in gleicher verallgemeinernder Einseitigkeit, als System. Soziale Prozesse, über die wir hier reden (und in weit umfassenderer Bedeutung, Entwicklung, über die wir nicht reden), möchten wir ebenso vereinfachend verstanden wissen als Prozesse des Übergangs zwischen jenen beiden Welten, als Formations- und Deformationsprozesse von Alltagsordnungen und ihren symbolischen Repräsentationsformeln.

Das folgende Kapitel setzt die Einsicht, daß Lebenswelt auch eine praktische Ordnung hat, jenen in der Nachfolge etwa von Schütz (1932) in der Soziologie vertretenen Lebenswelttheorien entgegen, die diese eher als Vision begreifen. Wir sprechen von einer Duplizität lokal eingebundener intersubjektiver Verhältnisse, von »materieller Lebenswelt« und von »idealisierte Lebenswelt«. Je mehr die Lebenswelt ihrer materiellen Basis beraubt wird, desto mehr wird sie (in jenem von Lukács geprägten Sinne) verdinglicht; viel banaler jedoch noch, sie wird entdinglicht, in dem Sinne eben, daß dem Individuum der praktische Sinn zur Erzeugung der »Ordnung der Dinge« genommen wird. In der »idealisierten Lebenswelt« verkommt die Praxis zur Floskel.

In den folgenden Gedankenentwürfen liegt uns jede Berufung auf Entwicklung im Sinne evolutionärer Prozesse fern. Unsere Überlegungen gehen von der Vorstellung aus, daß das Spannungsverhältnis, das zwischen materieller und idealisierte Lebenswelt besteht, noch jede Gesellschaft bewegte, die primitive ebenso wie die moderne: Die zur »hohen Kultur« idealisierte und stilisierte Lebenswelt hat sich selbst immer nur als der bessere Sachwalter, als »das bessere Management« jener Lebenslagen verstanden, die von den Notwendigkeiten des Lebens selbst vorgezeichnet sind. Nur in diesem Sinne verstehen

* Dieser Aufsatz wurde gemeinsam mit Hans-Günter Semsek verfaßt.

wir hier »entmaterialisierte Lebenswelt« in den Industriegesellschaften; sie präsentiert sich heute im globalen Maßstab selbst als die »hohe Kultur« gegenüber jenen Massen der Dritte-Welt-Gesellschaften, die – eingebunden in kommunale Formen des Zusammenlebens und unter dem Diktat materieller Notwendigkeiten – ein Überleben fristen. Unser Begriff der »materialisierten Lebenswelt« zielt auf die Realität der »Hütten«, während die »Paläste« sich in der neuen Realität des »Weltsystems« zu verflüchtigen scheinen.

Es ist heute Mode geworden, von »Weltgesellschaft als System« zu reden, gemessen an den gegebenen universellen Verflechtungen zu Recht! Dabei wird der institutionelle Charakter von System, System eben als »hohe Kultur« selbst, leicht vergessen. Die Versuche, soziale Systeme möglichst nur aus der engsten Beziehung zwischen Menschen zu verstehen, wie etwa in einer handlungstheoretisch orientierten Systemtheorie, sind gescheitert; von diesem Scheitern kündet uns Luhmann (1984) mit seinem »Paradigmenwechsel« in der Systemtheorie.

Der folgende Text begreift System als repräsentierte Lebenswelt, als Repräsentationsspiel gewissermaßen, in dem unterschiedliche Grade von Realitätsgehalten als Lebenswelten widergespiegelt oder auch vorgespiegelt werden. System ist somit eine geronnene Form der Repräsentation von Lebenswelt, und es gewinnt seinen Realitätsgehalt in dieser Form; Religion, Recht und Politik sind solche geronnenen Formen, ebenso wie Ökonomie und mediale Kommunikation (als Austausch von symbolischen Äquivalenzen, wie Baudrillard [1982] das nennt).

Der folgende Text geht mit drei Ebenen der Systemrealität um: Religion, Recht und Politik einerseits, Ökonomie andererseits und schließlich mediale Kommunikation. Eine Theorie der Kontinuität und Bedeutung dieser Realitätsgehalte im System als Weltgesellschaft können diese Überlegungen nicht liefern. Es hängt von der ganz konkreten institutionellen und instrumentellen Erscheinung des Systems ab, in welcher Weise und mit welchen Mitteln es auf Realitätsgehalte aus Lebenswelten (materieller und idealisierter Prägung zugleich) reagiert.

System hat Realität in seinem institutionellen und instrumentellen Charakter; es bedarf jedoch der Referenz: Es gewinnt seinen Realitätsgehalt nur in der Selektion, Widerspiegelung und Verteilung von un-

terschiedlichen Intensitätsgraden lebensweltlicher Realität. In Geld, Glauben, Macht oder anderen »Medien« der Kommunikation transformiert sich der Realitätsgehalt von Lebenswelten in Formeln, Symbolen und Bildern. Wir sprechen hier von einer neuen Systemrealität (die derjenigen vorausseilt, die Jürgen Habermas noch reflektiert).

Unsere Überlegungen enden mit der Frage, wie wohl ein global ausgelegtes System der »Ordnung der Zeichen« als System der medialen Kommunikation auf die unterschiedlichen Realitätsgrade der praktischen Lebenswelten der Massen in Erster und Dritter Welt reagieren mag. Wir kommen zu dem Schluß, daß auch dieses System von den Intensitätsgraden der eingespielten lebensweltlichen Realitäten abhängig bleibt. Lebenswelt, will sie überleben, wird sich so verhalten müssen, daß ihre Realität vermittelbar, im »System« einspielbar wird (ein neues Nullsummenspiel der Formeln, der Zeichen, der Bilder, ein neues Nullsummenspiel oder ein Spiel der summierten Nullen, wie Nietzsche [1969 IV: 786] das noch meint).

In der Kulturanthropologie, ebenso wie in den verschiedenen Spielarten marxistischer Diskussion über Kultur, beherrscht die Idee einer Doppelstruktur der Kultur die Vorstellungen über den kulturellen Formationsprozeß. Sie findet ihren Ausdruck in den in ganz verschiedenen Kontexten gebrauchten Begriffspaaren, wie etwa »little and big tradition« (Robert Redfield), »erste und zweite Kultur« (Lenin), »Religion und Volksglaube« (deutsche Volkskunde); wir finden ihn auch wieder in den in Soziologie und Ethnologie häufig gebrauchten Paarungen wie Alltagsleben und Institution, Lebenswelt und System.

Hier soll der Zustand der Lebenswelten städtischer und ländlicher Gemeinschaften in der Dritten Welt mit dem kulturellen Konflikt in Verbindung gebracht werden, der in vielen Peripherie-Gesellschaften heute offen zutage tritt. Dabei sollen jedoch die Bedingungen praktischen Lebens in den »modernen« Industriegesellschaften nicht ganz aus dem Blickfeld geraten; im Gegenteil, sie sind mit denen in den Peripherien auf das engste verbunden. Gerade in den Zentren der Weltgesellschaft stellt sich zunehmend die Frage nach dem Realitätsgehalt einer Kategorie, die auf Zusammenhänge praktisch erfahrbarer Inter subjektivität zielt, von denen wir jedoch wissen, wie unzweifelhaft sie Systembezüge widerspiegeln, ja eben auch selbst in sich tragen. Im konsumistischen Alltag der modernen Massenkultur scheinen prakti-

sche Lebenswelt und »hohe Kultur« aufgehoben und versöhnt. Hier vollzieht sich die Verbrüderung des »Reiches der Freiheit« mit demjenigen »der Notwendigkeit« auf eine ganz banale Weise.

Lenins Vorstellung von »zwei Kulturen« innerhalb einer Nation kennt solche »Versöhnung« noch nicht; sie steht noch ganz im Zeichen des »Widerstands«, ja stärker noch, der systematischen Formierung von Widerstand.

In ganz spezifischer Weise wird Widerstand heute jedoch mit jenem Aufstand der Dörfer und Städte der Dritten Welt signalisiert, der sich so ganz aus der Kultur des Alltags, im Massenwohngebiet etwa, herausentwickelt und organische Zusammenhänge einer Lebenswelt aktualisiert, die noch in traditionellen, vorindustriellen Vergesellschaftungsmustern verankert scheint.

Der Kulturkonflikt der Dritte-Welt-Gesellschaften stellt sich dem Außenstehenden zunächst als nationaler Konflikt von widerstreitenden Ideen der kulturellen Orientierung einer Gesellschaft dar. Mit neuen Mitteln wird dabei aber auch um die alte Frage nach dem rechten, dem gerechten Leben und nach dem praktischen Überleben gestritten, um Probleme, die wir oft als »universelle« bezeichnen.

Wenn wir von kulturellen Orientierungen einer Gesellschaft reden, so meinen wir damit im allgemeinen jene Formen, in denen die religiösen, die rechtlichen und politischen Verhältnisse eines Landes in ganz spezifischer Weise – etwa gegenüber denjenigen anderer Länder – sich herausbilden. Daß sie sich gegen die nivellierenden, differenzierenden und regulierenden Kräfte eines ökonomisch-systemisch organisierten Weltzentrums durchsetzen können, mag einem programmatischen Systemtheoretiker wie Luhmann als eine Fehlentwicklung der Menschheitsgeschichte erscheinen.¹

Daß Religion, Recht und Politik gegenüber der Ökonomie solche, gewissermaßen spezifizierende Bedeutung behalten, hat natürlich nicht mit ihrer, gegenüber der Ökonomie vergleichsweise beschränkenden – d.h. eben nicht universalistisch angelegten – Regelungsmöglichkeit zu tun. Ihre Kraft ziehen diese restriktiven Regelungssysteme offensichtlich aus einer Restkategorie, die systemisch nur schwer auflösbar scheint. Wir umschreiben diese soziale Restkategorie mit dem inzwischen gängig gewordenen Begriff der Lebenswelt: eine raumzeitliche Ordnung der unmittelbaren Produktion und Konsumtion zur direkten

Befriedigung von Bedürfnissen und ihrer symbolischen Besetzung, Umgestaltung und Verteilung im Verhältnis zu den großen Strukturen sozialer Ordnung.

An die Tradition jener Aufklärung anknüpfend, die noch die Emanzipation des Geistes von den Institutionen verlangte, zielen wir auf die soziologische Grundlegung von Strategien der Dekolonisation von Lebenswelten im heutigen Weltsystem. Dabei müssen jedoch Prozesse der Kolonialisierung gleichermaßen reflektiert werden. Wir nähern uns diesem Vorhaben in drei Argumentationsschritten:

Anknüpfend an die Diskussion über Volkskultur und zweite Kultur wird zunächst das Argument entwickelt, daß Volkskultur eine Widerstandskraft erst als »zweite Kultur« gewinnt, d.h. als Kultur der bewußten Vertretung materieller Interessen gegenüber systemischer Kolonialisierung. »Zweite Kultur«, die Kultur des Widerstandes, wird hier jedoch anders als bei Lenin als eine in den Bindungen der Lebenswelt ruhende und aus dieser heraus entwickelte Widerstandskraft definiert. Lebenswelt bildet damit den Hintergrund materieller und symbolischer Produktion der Volkskultur ebenso wie der aus ihr wachsenden Widerstandskräfte.

Daraus folgt ein zweites Argument: Lebenswelt ist nicht nur kognitiv vermittelte Alltagsstruktur, als die phänomenologische Ansätze und in deren Folge auch Habermas sie vornehmlich begreifen; Lebenswelt hat einen eigenen ökonomischen Kern. Wir stellen diesen ökonomischen Kern in der Folge als den für die Lebenswelten der Dritte-Welt-Gesellschaften bestimmenden Faktor dar: es ist dies die Verbindung von Subsistenz- und kleiner Warenproduktion einerseits und den sich um diesen Kern herumgruppierenden sozialen Beziehungen andererseits.

Schließlich beschäftigt uns ein drittes Argument: Lebenswelt ist auch ein Konstrukt in den Köpfen der handelnden Subjekte, das eine doppelte Bedeutung gewinnt. Einerseits ist es die eigentliche »Umwelt« auf die sich die nichtökonomischen Regelungssysteme (Politik, Recht, Religion) beziehen, andererseits ist es symbolischer Bezugsrahmen für den Umgang der Subjekte miteinander. Auf der Ebene von Politik, Recht und Religion wird die systemische Radikalisierung virtuell destruierter Lebenswelten betrieben, während auf der Ebene intersubjektiven Handelns der Mythos einer Idylle entsteht, der an dem

Bild längst aufgehobener Strukturen der Lebenswelt haftet. Lebenswelt wird zum Bildbezug, wird zu einem System, dessen Regelungsleistungen sich weitgehend über die Verteilung von Bildern vermittelt.

Das »Projekt der Moderne« verkümmert so in einem System, das seine Modernität in der »Intensivierung von Realität« durch »Repräsentanz« wie immer praktisch gestalteter Lebenswelten erhält. Das moderne System erfordert nicht Rationalisierung der Lebenswelt, sondern die Behauptung derselben in der systemischen Bildsprache.

Es ist gerade diese Form der Repräsentanz mit der die »Realität« der Aufstände der Dörfer und Städte der Dritten Welt Eingang in die Bildsprache finden, die die Dritte-Welt-Gesellschaften zu den wahren Gesellschaften der Moderne werden lässt.

Erste und zweite Kultur

»Es gibt zwei Nationen in jeder modernen Nation ... Es gibt zwei nationale Kulturen in jeder nationalen Kultur« (Lenin).

Nach marxistischer Auffassung sind die gesellschaftlichen Klassen Träger der kulturellen Prozesse; alle im Kapitalismus vertretenen Klassen haben ihre eigene Kultur sowie entsprechende Verhaltens- und Artikulationsweisen ausgebildet. Sie sind intentional gebunden; sie dienen entweder den Herrschenden zur Aufrechterhaltung ihrer Hegemonie oder den Unterdrückten zur Herausbildung des Widerstandes. Nach Lenin sind diese Kulturen auf die jeweils andere bezogen; sie sind Ausdruck des Klassenantagonismus.²

Die erste Kultur lebt im Bereich der kulturell-ideologischen Institutionen, die über Konsensstiftung auf die Reproduktion der Produktionsverhältnisse zielen. Sie ist das kulturelle Referenzsystem zur Begründung der Hegemonie der Bourgeoisie.

Demgegenüber ist die zweite Kultur Ausdruck der Existenz einer unterdrückten Klasse und ihres Aktivitätspotentials. Für sie ist Gramscis Definition von Kultur angebracht als »Organisation, Disziplin des eigenen Ichs, Besitz der eigenen Persönlichkeit, als Eroberung des Bewußtseins, mit dessen Hilfe es gelingt, den eigenen geschichtlichen Wert zu begreifen, die eigene Funktion im Leben, die eigenen Rechte und Pflichten« (Gramsci 1967: 24). Gramsci versteht zweite Kultur als Ausdruck der praktischen Lebenszusammenhänge unter-

drückter Klassen und ihrer im Widerstand bewußten symbolischen Repräsentation.

Widerstand ist nicht nur eine politische Kategorie, sondern in erster Linie Selbstverwirklichung unter den Bedingungen der Repressionen. Peter Weiss (1978) und ähnlich Baudrillard (1983: 42f.) haben die Anpassung der unterdrückten Klassen als Selbstaufgabe beschrieben, Widerstand dagegen als notwendige Bedingung einer »Vertiefung des Sinnes« durch »Aufhebung des Scheins« und damit als Motor der zweiten Kultur.

Der Kampf zwischen erster und zweiter Kultur innerhalb der ideo-logischen Institutionen (dem kulturellen Kernbereich bzw. der *societas civile*) ist nach Gramsci der Kampf um die Hegemonie, um Herrschaft und um geistige und moralische Führung. Damit stellt sich ein neues Problem: das der Unterscheidung von moralisch-geistiger Führung und von Herrschaftslegitimation.

Zum Doppelcharakter kultureller Hegemonie

Der Kampf um Hegemonie hat seit Gramsci seine Arena gewechselt: von der Welt der politischen Ökonomie zur Ebene der symbolischen Repräsentanz. Die Globalität der Konflikte, die Transnationalität politischer Allianzen und die Universalität der Formen symbolischer Repräsentanz haben diesen Kampf seiner strukturalen Determinanten entledigt. Damit hat er sich seiner ursprünglichen ökonomischen Referenz entledigt, sich selbst totalisiert. Innerhalb der Industriegesellschaften sind die Klassenunterschiede verwischt und ihre Gegensätze verschleiert. Gorz' Metapher vom »Abschied vom Proletariat« (1980) hat ihre Vorläufer in Marcuse und dessen Rezeption durch die Studentenbewegung Ende der sechziger Jahre. Auf der Suche nach dem systemsprengenden, revolutionären Potential wurden damals die Massen der entprivilegierten und verarmten Bevölkerung der Dritten Welt »entdeckt«. Der Ruf nach dem Aufstand der Dörfer (in den Städten und) gegen die Städte, spiegelte den damals vorherrschenden Glauben wider, die sozialen Utopien, die in den pauperisierten Dorfgemeinden ruhen, könnten ein reales Potential der Systemüberwindung darstellen.

In den Dritte-Welt-Gesellschaften hatte sich der Hegemonie-Anspruch des Staates nur bedingt auf alle Schichten der Bevölkerung bezogen, da die Massen in Marginalisierung, Entrechtung, Ghettosie-

rung und Pauperisierung für den Formationsprozeß nationaler Staaten in der Dritten Welt politisch und kulturell bedeutungslos waren. Die Dörfer haben sich inzwischen jedoch in ganz anderer Weise gegen die Städte formiert: Der Spiegel ihrer eigenen »Lebenswelt«, der ihnen in den Reden der Politiker und den Medien vorgehalten wird, staatliche, unter dem Druck internationaler Agenturen vorgenommene Maßnahmen der ökonomischen Integration, die Zerstörung subsistenzorientierter Ökonomieformen und das allgemeine Aufbruchsklima, dessen der moderne Konsumismus zu seiner Durchsetzung bedarf, all dies sind Vereinheitlichungs- und Verbindungselemente, unter deren Druck bei gegebenen Anlässen Aufstände der moralischen Verteidigung »des Brotes und der Ehre« organisiert werden.³ Diese Aufstände haben sehr materielle Ursachen, aber sie haben auch eine symbolische Repräsentanz, die in die Waren- und Medienwelt aufgenommen und dort »durchgespielt« wird.

Sind diese neuen Bewegungen, sind diese spontanen Aufstände, sind diese Rückbezüge auf die »Ehre des Menschen« und die »Heiligkeit der Religion« Ausdruck einer zweiten Kultur, Ausdruck einer Widerstandskultur, mit der praktische, reale Lebenszusammenhänge bewußt verteidigt und symbolisch repräsentiert werden? Ein solcher Begriff der »zweiten Kultur« ist nicht identisch mit dem der Volkskultur, Alltagskultur oder proletarischen Kultur.

»Zweite Kultur« in diesem neuen Sinn ist ein Bewußtsein von Unterdrückung, das aus der Verbindung einer besonderen gesellschaftlichen Praxis resultiert: aus Lebensbedingungen und -weisen, die aus der Verbindung von Zusammenleben und Zusammenarbeiten entstehen.

Die »Dörfer« haben eine solche Einheit aber nur im Spiegel, den ihnen die konsumistische Medienwelt vorhält. Vereinheitlicht erscheinen sie aus der Perspektive des Staates, der ihnen neue Regelungs- und Abgabesysteme oktroyiert. Bauern und kleine Warenproduzenten verhalten sich in ihren Arbeitszusammenhängen noch in der Illusion der Kontrolle und Beherrschung ihrer Erfahrungswelt. Wenn zweite Kultur, wie wir von Puls (1979: 178ff.) erfahren, als Widerstand und Protestform erst dann entstehen kann, wenn Vereinheitlichung und Zusammenfassung der Menschen, sowohl am Arbeitsplatz als auch im Bereich der Nicht-Arbeit, zusammenfallen, so fehlt den Dörfern der Dritten Welt gerade der sie vereinende, aus ihrer Erfahrungswelt heraustretende Aspekt der sozialen Kommunikation. Zwar bestimmen die

Gesetze der Gemeinschaft die Formen der Freizeit ebenso wie die Formen der Organisation der Arbeit und des häuslichen Lebens; das Leben, das zwar nicht im eigentlichen Sinn individuell ist, bleibt jedoch andererseits an die Bedingungen und die Grenzen der Gemeinschaft gebunden.⁴

Die unbedingte Notwendigkeit einer arbeitsbezogenen, einer in der über die lokalen Zusammenhänge hinausreichenden Arbeitswelt entwickelten Kultur als Grundlage von Protestverhalten und Widerstandspotential stellt auch die Sozialgeschichte der angelsächsischen Arbeiterklasse heraus. Dort wo, wie Stedman-Jones (1979: 345ff.) herausarbeitet, die arbeitsbezogene Kultur allmählich einer heim- und herdorientierten Kultur Platz macht, verschwinden alle äußereren Formen einer zweiten Kultur. Den Dörfern der Dritten Welt bleiben solche Erfahrungen heute entweder erspart (so zynisch sich dieses anhört) oder sie werden auf den individuellen Migrationspfaden in eine fremde Arbeitswelt vergessen und verdrängt. Die Formation der Dörfer in den neuen Aufständen entbehrt also dieses Zusammenhangs der zweiten Kultur.

Wo liegt dann das eigentliche Resistenz- und Widerstandspotential der Dorfgemeinden?

Zweite Kultur als Strategie des praktischen Konflikts

Zweite Kultur bezieht sich in dreifacher Weise auf kulturelle Praxis: Das Individuum steht in einem unmittelbaren Verhältnis zur Natur, zu den Dingen als seinem »Laboratorium«, und dieses Verhältnis determiniert in großem Maße die Form, in der es seine materiellen Bedürfnisse wie Nahrung, Kleidung, Wohnung etc. befriedigt. Einen weiteren Bereich geben jene Beziehungen an, mit denen das Individuum in ein praktisches Verhältnis zu anderen Individuen tritt: Verwandtschaftsbeziehungen im weitesten Sinne, ebenso wie Beziehungen, die sich aus der räumlichen und sozialen Bindung des Zusammenlebens ergeben. Die symbolische Umsetzung, die Produktion von Bildern, von Riten, von übersinnlichen Erfahrungswelten bilden einen dritten Bereich »produktiver« Tätigkeit.

Die intersubjektiven Beziehungen und die vielfältigen Verbindungen, die Individuen auf der Ebene dieser drei Bereiche eingehen, belegen wir hier mit dem Begriff der Lebenswelt. In der Unmittelbarkeit dieser Bindungen und Beziehungen, ihrer praktischen, utilitaristischen

Philosophie des Alltags, in ihrer Kompaktheit als vorgestellte Tradition und in ihrer unendlichen Moral der Tat und des Leidens sehen wir nun in diesen praktischen Lebenszusammenhängen selbst, in diesen kleinen Territorien der intersubjektiven Kommunikation, einen »whole way of conflict« (E.P. Thompson), einen Widerstand als »way of life«, der sich in erster Linie als Selbstverwirklichung und Selbst-identifikation in einer unmittelbaren Umwelt begreift. Es ist dieser »way of life«, der eine lokale Tradition z.B. mit der »rough-music« (Katzenmusik) verteidigen lässt, wie Thompson dies am Beispiel der englischen Unterschichten des 18. Jahrhunderts beschreibt (Thompson 1980: 130-168). Sider gibt uns mit dem »christmas mumming« (Weihnachtsummenschanz) der kanadischen Fischer ein weiteres Beispiel der symbolischen Repräsentation der Resistenzen lokaler Traditionen (Sider 1976: 102-125). Ginzburg (1979) liefert uns eine Beschreibung der Welt eines Müllers im 17. Jahrhundert, in der sich Elemente einer christlich-offiziellen Kultur mit einer heidnisch-häretischen Volkskultur mischen und sich in dieser Form, wenn zwar verdeckt, so doch nicht minder bedrohlich, gegen die herrschende Hegemonie richten. Zweite Kultur, so lautet die These, ist zunächst und zuallererst Verteidigung des »way of life«, Verteidigung der praktischen Lebenszusammenhänge einer intersubjektiven, einer materiellen Kultur, ist Ausdruck einer spezifischen, von den gesellschaftlichen Individuen selbst kontrollierten Umwelt.

Die materielle Welt der sozialen Integration

Der materielle Kern der Lebenswelt als Objekt des ökonomischen Systems

Lebenswelt ist intersubjektiv beherrschender Raum! Er ist kognitiv vermittelt; die Generations- und Regenerationsfunktionen lebendiger Arbeitskraft, die in diesem Raum gewissermaßen transhistorisch organisiert bleiben, bezeichnen aber auch einen eigenständigen ökonomischen Kern. Je nachdem, wie dieser »Kern« verwertet wird, ändert er seine reelle Bedeutung. Am deutlichsten wird dies etwa in der Funktion lokaler Haushalte für die »run-away industries« in der Dritten Welt oder etwa für den computergesteuerten Einsatz von Heimarbeit in Südalien. Andere Beispiele sind die Rollen, die Bauernhaushalte

für die Industrialisierung spielen (Proto-Industrialisierung/Migration). Der »entdinglichte« Kleinbürgerhaushalt der Doppelverdiener zeigt eine andere, eine wahrhaft »proletarische« Funktion. Die virtuelle Auflösung und Bedrohung dieses Kerns durch systemische Integration (etwa durch »Entdinglichung des Haushalts«) (vgl. Schiel/Stauth 1981) oder eben durch systemische Auslagerung (etwa durch »Substitution«), korreliert offenbar mit dem Bedürfnis seiner bildhaften, ja seiner idealisierten Verteidigung.

Je »ärmer« die Lebenswelt, um so »reicher« die Formen ihrer ideologischen Verteidigung. Volkskultur, die Erzeugungsformel symbolischer Verteidigung des praktischen Lebens, ihrer materiellen Basis enthoben, wird ideologisch und verliert ihr Widerstandspotential.

Rationalität und Systemreferenz

Für Habermas ist der faktische Zustand der Entweltlichung von Lebenswelt eingebunden in rein rationale Systemprozesse; die ökonomische und administrative Rationalität überfordert die »sinnlich zentrierten zeitlichen und räumlichen Kapazitäten der Lebenswelt« (Habermas 1979 I: 27). Während Habermas die Verödung der kommunikativen Kapazitäten der Lebenswelt beklagt und dafür vor allem Prozesse der Monetarisierung, der Bürokratisierung und der Verrechtlichung in allen privaten und formellen Handlungsbereichen verantwortlich macht, während er in der Rationalisierung die systemisch induzierte Verdinglichung von Lebenswelt konstatiert und auf Verteidigungsstrategien sinnt, hat sich die komplexe Gesellschaft längst schon als System der totalen Kommunikation, als System präformierter und digital verteilter Kommunikation über Medien »vervollkommenet«. Innerhalb eines so zum Regelformalismus sich ausdifferenzierenden Systems sind Realbezüge nur mehr Referenzbezüge zur Verteilung symbolischer Ordnungen, zur endlosen indeterminierten Reproduktion simulativ eingespielter Wertreferenzen.

Während Habermas das System noch als »real« erlebt und damit lebensweltliche Verteidigungs- und Widerstandspotentiale zu aktivieren sucht, die »auf die Eindämmung formal-organisierter zugunsten kommunikativ-strukturierter Handlungsbereiche gerichtet sind« (Habermas 1981a II: 578), ist das System längst seiner eigenen »Hyperrealität« erlegen und lässt kommunikativ und kognitiv erfahrbare Räume

gar nicht mehr zu. Alles ist schon – wie Baudrillard schreibt – »der reinen Objektivität überlassen, einer Objektivität, die endlich vom Objekt befreit ist« (Baudrillard 1982: 114).

Praktische Lebenswelt als »Überlebensökonomie«

Habermas faßt unter dem Begriff der Lebenswelt eine soziale und kulturelle Einheit, die den systemischen Zwängen insofern widerspricht, als sie sich nicht nahtlos in diesen auflösen läßt. Der von Habermas unterstellte Widerspruch von System und Lebenswelt enthält die These vom Gegensatz zwischen Ökonomie und Interaktion, deren materielle Bezugspunkte nicht berücksichtigt werden. Lebenswelt ist auf Kognition unterschiedlicher Räume und Zeiten reduziert. Lebenswelt wird so selbst zum systematischen Element. Dagegen halten wir an einer Marcuseschen Perspektive fest, die die Widerstandspotentiale aus der Unmöglichkeit der Trennung geistiger und materieller Produktivität begründet und in der Produktivität des Individuums den eigentlich unauflöslichen Kern praktisch lebendigen Arbeitsvermögens sieht (Marcuse 1967: 85, 178).

Der Erfahrungszusammenhang, in dem die Notwendigkeiten des Alltags zu regeln, in dem ein praktisches Nützlichkeitsprinzip und Überlegungen der Zwecke und des Kalküls zu entwickeln sind, hat eine eigene ökonomische Seite. Bourdieu hat dies in seinen Untersuchungen zur kabylischen Kultur herausgestellt und theoretisch reflektiert als Aufhebung der Dichotomie von ökonomischen und nichtökonomischen Handlungen (Bourdieu 1979: 356).

Im Kontext der materiellen, der praktischen Lebenswelten ist Arbeit immer

»lebendige Arbeitskraft, die

1. nicht zum Zwecke der Verkäuflichkeit entsteht,
2. nicht von ihrem Eigentümer zu trennen ist und
3. nur durch ihren Eigentümer in Bewegung gesetzt werden kann.«

(Offe 1979: 315)

Solche Produzenten erfahren »Unmittelbarkeit«. Ihnen scheint es, als übten sie die faktische Kontrolle über ihre eigenen Arbeitsbeziehungen aus, als seien diese faktisch zweckhaft nur von ihnen organisiert. Diese Unterstellung von Autonomie ökonomischer Handlungen wird

auf der Ebene der Kultur des Alltags symbolisch repräsentiert. Diese Form individualisierter Ökonomie ist ein direkter Umgang mit Menschen und Dingen; sie wirkt lebensweltgestaltend, indem sie Ressourcen bereitstellt. Die Formen sozialer Integration bleiben so weitgehend an die Bedingungen der unmittelbaren Reproduktion angebunden. Sie werden so selbst zu zweckhaften, zu für den materiellen Lebenszusammenhang bedeutungsvollen »rationalen« Mustern der Lebensgestaltung.

Die spezifische Bedeutung lebensweltlicher Ökonomie ist in besonderem Maße durch den Begriff der Subsistenzproduktion angesprochen. Diese Form der Produktion zum Zwecke der unmittelbaren Reproduktion und des unmittelbaren Konsums ist im Kapitalismus in Haushalten organisiert. Die strukturelle und ökonomische Dynamik, die sich zwischen der Institution des Haushalts und den systemischen Formen kapitalistischer Akkumulation ergeben, sind in jüngeren Untersuchungen stark betont worden.⁵

Die kapitalistische Deformierung bzw. Neuschaffung subsistenzorientierter Formen der häuslichen Produktion zielt auf die Einsparung von Reproduktionsleistungen durch das Kapital, auf die Externalisierung von Reproduktionskosten (vgl. Meillassoux 1976).

Subsistenzproduktion ist nicht bloß individualisierte Ökonomie: Gebrauchswertorientiert und subsistenzbezogen sind auch jene Verteilungselemente, die in den lokalen Vernetzungen eingebunden bleiben.⁶

Somit wird auch die kleine Warenproduktion zu einem Bestandteil des sozialen Integrationsprozesses im Kontext unmittelbarer Intersubjektivität. Die praktisch ökonomischen Zusammenhänge des materiellen Alltags, der materiellen Lebenswelten, sind in Handlungsmuster einbezogen, weisen in sich spezifische Regelungszusammenhänge auf, die, wie Bourdieu (1979) sagt, sich von großen ökonomischen Systemen unterscheiden. Gehlen hat ihnen ein »Ethos der Gegenseitigkeit« zugeschrieben (Gehlen 1979: 47ff.), dessen Moralität vom Ziel der praktischen Überlebenssicherung getragen ist. Die Binnenstrukturen praktischer Lebenswelten weisen eine Tendenz zur Abschottung nach außen und zur inneren Kohäsion auf. Dies wird auch auf der Ebene der symbolischen Repräsentanz deutlich: Lebenswelten sind intersubjektiv geteilte Erfahrungs- und Sinnwelten. Gesten, Farben, Muster etc. konstituieren einen symbolischen Sinnzusammenhang, der von

den agierenden Individuen gleichermaßen akzeptiert wird. Berger/Luckmann betonen die Integrationskraft »symbolischer Sinnwelten« und die ihnen zugrundeliegende kollektive Anerkennung, mit der »Alltagsrollen, Prioritäten und Prozeduren« geordnet und geregelt werden. Darüber hinaus vermitteln Symbole dem Individuum Gefühle der Sicherheit und Zugehörigkeit (Berger/Luckmann 1980: 106).

Wenn die Vernetzungen der subsistenz- und gebrauchswertorientierten Produktion als Überlebenszusammenhang der Individuen die Grundlage der sozialen Integration bilden, gewinnt der Begriff der Lebenswelt als eigene soziale Kategorie seine eigentliche Bedeutung. Mit ihm sind dann die Konstitutionsbedingungen sozialer Gemeinschaft umschrieben, die einerseits an erfahrbare Reproduktionszusammenhänge der Arbeitskraft gebunden, andererseits den vielfältigen Regelungsmechanismen der großen ökonomischen und politischen Systeme unterworfen sind. Diese sozialen Einheiten stellen das System vor das dauernde Problem ihrer Kontrolle. Unter systemischen Gesichtspunkten erweisen sich diese Sozialmilieus als »unregierbar« (Offe 1979: 313ff.). Als »inkapsulierte soziale Territorien«⁷ sind sie gewissermaßen nur als Ganzes gegenüber dem System repräsentierbar.

Dritte Welt und der Nihilismus des Systems

Die neue »Irrealität« des Systems

Das Szenario, das Jean Baudrillard (1982) in Anspielung und Kritik post-strukturalistischer Theorie als eine neue Stufe der Systemrealität entwickelt (in seinem Zynismus allerdings gleich wieder auflöst), ist in den Habermasschen Termini nicht mehr zu beschreiben. Nach Baudrillard erliegt das System seiner eigenen »Hyperrealität«, die darin besteht, daß sie nicht mehr referentiell, nicht übertragend, daß sie unbestimmt ist (Baudrillard 1982: 9ff.). In einer so vorgestellten Systemrealität gibt es keine Territorien mehr, auch keine kognitiv zu fassenden Territorien der Selbstfindung, aus deren Repräsentanz heraus noch Konflikte auf der Basis kollektiver Willensbildung zu lösen wären. Das Szenario der Baudrillardschen Systemrealität heißt Totalität der Manipulation und Simulation. In diesem Szenario erweist sich »Befreiung« (und damit auch Selbstfindung) nur als Übergang zu einer neuen, allgemeineren Manipulation.

Lebenswelt wird selbst zum simulativen Modell, ist Simulation,

Schein, Imagination. Die körperlich praktische Entfaltung des Individuums in seiner unmittelbaren Umwelt entsteht – weil faktisch nicht mehr vorhanden – nur als Bild. Gerade die Dritte-Welt-Gesellschaften, in denen die Utopie einer praktischen Lebenswelt unter den Bedingungen zunehmender Verelendung eine noch größere Bedeutung besitzt, zeigen uns in den Zentren die neue Systemrealität. Hier wird ganz unverblümt mit den »spielerischen« Möglichkeiten des Realen umgegangen; »intakte« Lebenswelten und lokale Gemeinschaften werden inmitten einer sozialen und ökonomischen Wüste als blühende Oasen bildhaft illusioniert und ideologisch verteidigt. Die Imagination, diese freche Simulation von Lebenswelt, erweist sich als neuer Dreh in der Spirale systemischer Integration.

Die Zeichen- und Bilderwelt des Konsumismus als Vehikel des Systems hebt die Einheit der gesellschaftlichen Individuen auf, splittet die soziale Gemeinschaft in eine neue Privatheit, fördert den Subjektivismus scheinbar autonomer Persönlichkeiten und setzt hedonistische Motive frei, die die moralischen Grundlagen solcher Gemeinschaft abbauen und entwerten.

Der symbolische Charakter der Lebenswelt und die in ihm angelegten Steuerungs- und Regelungskapazitäten werden entzaubert. Die neue Permissivität eines so hergestellten Nebeneinanderlebens hat den Vernutzungsstrategien der großen Organisationen von Staat und Industrie nichts mehr entgegenzusetzen. Die Binnenstruktur der Lebenswelt sozialer Gemeinschaften zerbricht. Die Lebenswelt wird einer inneren Rationalisierungsdynamik beraubt; sie wird (von außen) rationalisiert. Damit verkümmert die gesamte Substanz der Lebenswelt einschließlich der an die spezifischen Formen der lebensweltlichen Kultur angebundenen Überlebensökonomie. Virtuell von außen rationalisiertes und formalisiertes Alltagsleben, kulturelle Verarmung und der Sieg der Organisation über die lokale Moral verhindern die notwendigerweise auf Konsens aufgebauten Verständigungsprozesse zwischen den Individuen, zerstören die intersubjektiv anerkannten Werte und Orientierungen, ersetzen sie durch die Wundermacht der neuen Sozialregulationen: der Allmacht der Welt der Ware und der mit ihr einhergehenden Modernisierung der Alltagspraxis.

Die Zeichensprache der Massenkultur baut sich so selbst gewissermaßen als simulierte Lebenswelt auf: Dem Individuum rekonstruiert sich der praktische Lebenszusammenhang als symbolische Besetzung

von Umwelt und als imaginärer Reflex, als Produktion von Bildern über Lebenswelt. Lokale Gemeinschaften sind so als die eigentlichen »small territories« lebensweltbezogener Bildproduktion zu betrachten.

*Praktische Destruktion und bildhafte Rekonstruktion
von Lebenswelt*

Unter den Bedingungen der externalisierten Reproduktionsstruktur der Dritte-Welt-Gesellschaften als einer spezifischen Form der Weltmarktinintegration werden sowohl der Herrschafts- als auch der ideologische Apparat des Staates zu »Agenturen« systemischer Steuerungsmechanismen: Die Erschließung von Märkten und die Etablierung neuer Mediensysteme sind von externen, internationalen, westlichen »Symbolwelten« geprägt. Die Lebenswelten der lokalen Gemeinschaften spielen in diesen Systemen eine außerordentlich untergeordnete Rolle. Die kulturelle Repräsentanz der Tradition lokaler Gemeinschaften wird damit zerstört. Die Erosion moralisch-kultureller Werte wird durch eine neue phantastische Zeichen- und Bilderwelt, die Zeichen der Medien- und Warenwelt, eingeleitet. Den konsumistischen Imaginationen der neuen Massenkultur, den Illusionen der Regelung einer neuen Lebenswelt in Zeichen und Bildern, haben die praktischen Wertorientierungen des Alltagslebens wenig entgegenzusetzen.

Dabei sind es gerade diese praktischen Wertorientierungen des Alltagslebens, die nie wahrgenommene und akzeptierte kulturelle Repräsentanz der Graswurzelebene, eben die konkreten Konstitutionsmerkmale von Lebenswelt und lokaler Gemeinschaft, die jetzt zum Tragen kommen. Lebenswelt wird zur Ressource moderner Bildproduktion; dort, wo mit Sicherheit keine lebensweltlichen Regungen mehr wahrgenommen werden, lässt System das Hologramm einer Lebenswelt entstehen, das seinem Original nur gleicht, aber alltagspraktische Umsetzung nicht mehr ermöglicht.

Lebenswelt als Ressource moderner Bildproduktion⁸

Alles ist austauschbar. Der Politiker wird zum »local hero«, der Manager aus der Waffenschmiede zum »good fellow« von nebenan, der Kapitalist zum romantischen Verteidiger von Tradition und Natur.

Die begriffshistorische Konstruktion der Trennung von Lebenswelt und System setzt zugleich deren reale Trennung im modernen Gesell-

schaft voraus. Beide, so macht uns soziologische Theoriegeschichte deutlich, stehen in gegenseitiger Referenz zueinander – beide bedingen die Reproduktion sozialer Systeme.

Die Genese des Systems moderner Massenkommunikation und dessen »Produktionen« dagegen zeigt uns eine andere Seite: es ist nicht mehr die theoriegeschichtliche »Wahrheit« sich aufeinander beziehender, in Abhängigkeit voneinander stehender Bereiche, deren Aufgaben fest definiert sind und deren soziologische Topographie bekannt ist; es ist vielmehr die generelle Vertauschbarkeit der Referenzbezüge: lebensweltlich oder systemisch, gesellschaftlich oder privat, real oder imaginär, praktisch oder symbolisch – alles ist austauschbar bei gleichbleibender Aussage. So entsteht die »Agonie des Realen« aus Bildern und Phantasmagorien, die das System produziert, verteilt und als Realität bestimmt. Alles, was wir unter unmittelbarer lebensweltlicher Perspektive sehen und noch als »soziales« Handeln gegen System zu begreifen versuchen, erweist sich längst als systemisch gesteuert durch die Imagination von lebensweltlicher Realität: individuelle, gruppenbezogene, klassenbezogene, gemeinschaftsbezogene und lebensweltverteidigende Aktionen, die soziales Handeln anstelle von subjektlosem Funktionieren favorisieren, sind längst in diesem Determinismus der Systemreferenz eingebunden. Das Reale hat sich schon in systemische Zeichensprache transformiert, bevor es noch »sich selbst« zu einem Begriff hätte drängen können, sich selbst hätte behaupten können. So wird gesellschaftliche Realität, die wir als unmittelbare Erfahrung, als geteilte Unmittelbarkeit und intersubjektiv anerkannte Lebenswelt begreifen, zur Quelle systemischer Bildproduktion: System bedient sich der Lebenswelt als Ressource, aus der heraus es seine Bilder schöpft – die Bilder, die wir sehen möchten: Arbeit, Leben, Liebe, Wahrheit. Lebenswelt, die nur noch als Ressource dient, quasi als Ideenreservoir für die Bildproduktion des Systems, in der sie selbst die Regie ihrer eigenen Imagination übernimmt, ist dabei natürlich auch schon Schein und Bild und hat sich im »Massengrab der Zeichen« verloren.

Andererseits: Das System bedarf der Referenz; die systemischen Einspielungen von Bildern entstehen erst im Kampf um das Reale, in der simulativen Besetzung des Realen. Somit ist nicht mehr das faktische Vorhandensein von Lebenswelt, sondern nur ihre simulative Erzeugung, die Erzeugung von Lebenswelt als Schein, die Systemrefe-

renz. System erzeugt sein lebensweltliches Pendant selbst. Die Referenz ist nicht mehr lebensweltliche Realität, sondern systemisch produzierte Imagination. In dieser artifiziellen Repräsentanz des Realen ist die Realität praktischer Erfahrung des tätigen Individuums längst aufgehoben, dem Individuum aus der Hand genommen und an die systemische Ordnung gebunden. Lebenswelten werden auch damit ihres materiell-territorialen Zusammenhangs entledigt, werden selbst zu Schauplätzen der von außen eingespeisten Bildproduktionen, auf denen die agierenden Individuen selbst nur noch als Repräsentanten solcher Bilder und gesetzter Bildsprache erscheinen. Diese Einspielungen gründen sich auf den Mythos einer realen Lebenswelt. Sie setzen sich um, indem einerseits die einstige Praxis als Idylle erscheint und andererseits diese Idylle radikal verteidigt wird. So wird nicht nur einstige Realität in ihrer Idyllisierung simuliert, sondern sogar noch die Verteidigung des Scheins organisiert. Dies ist wahrhaft System in seiner perfidesten Form: es gaukelt uns eine soziale Realität vor und lässt diese Imagination von den Zweiflern noch radikal verteidigen als Beweis lebensweltlicher Existenz.

Beide Formen der Bildproduktion, die Idyllisierung von Lebenswelt einerseits und die Radikalisierung des Mythos' der Lebenswelt andererseits, drücken zwei unterschiedliche Formen der Systembesetzung aus. Die idyllisierende Bildproduktion, die anheimelnde Zuweisung von Lebenswelt, dient durchweg der Verteidigung vor dem längst vorhandenen Zugriff des Systems. Dabei greift System schon gar nicht mehr nach Lebenswelt, sondern spielt selbst den Angriff, damit wir uns in radikaler Verteidigung ergehen, wo nichts mehr zu verteidigen ist. Die Verteidigung der Idylle, die idyllische Bildproduktion und die damit einhergehenden Absicherungen des produzierten Bildes auf der Ebene der Politik, des Rechts und der Religion dienen der Stabilisierung. Nur in diesem Drang zur Stabilisierung sind die in Dritte-Welt-Gesellschaften offen und oft pervers zutage tretenen Fetischisierungen der Lebensweltbezüge in Behauptungssprache zu erklären. Nirgendwo wird die Idylle der »community« höher gehalten als in den Amtsstuben der nationalistischen und sozialistischen Staaten der Dritten Welt, die sich längst zu Agenturen der modernistischen Massenkultur ausgeprägt haben. Diese Fetischisierung, dieser Mythos des gerechten, des materiellen, des praktischen Lebensweltbezuges eröffnet gerade die Möglichkeit radikaler Verteidigung als Überhöhung und

Sublimierung der gerechten Ordnung. Die in den neuen sozial-religiösen Bewegungen der Dritten Welt entwickelten Bildproduktionen der Radikalisierung und Sublimierung des Lebensweltbildes stellen somit eine neue, eine andere Form der systemischen Transformation dar, mit der die politischen, rechtlichen und religiösen Systemeinspielungen benutzt werden, um neue Intensitäten der Verteidigung des Lebensweltbildes zu schaffen.

Das Bild des Imam Khomeini, einst die Gerechtigkeit der islamischen Lebenswelt symbolisierend, produzierte so eine andere Intensität der systemischen Einspielung als jene Idylle islamischer Lebenswelt, wie wir sie in den Bildern saudi-arabischer Scheichs dargestellt finden, die ganz aus dem Bestand systemischer Bildproduktion und -besetzung kreiert worden sind. In der Realität des Systems, in der Ordnung der flottierenden und undeterminierten Zeichen, verlieren sich die Bildproduktionen als austauschbare. Bilder gewinnen ihre Intensität dann, wenn sie leben, überleben, gerechtes Leben symbolisieren. Mediensprache ist szientifizierte, ist Expertensprache. Bilddesign, Bildfolge und Bildgeschwindigkeit heben das Zeichen aus dem praktischen Zusammenhang, in dem es geboren wurde.

Gerade in der Intensität ihrer Systemeinspielung unterscheiden sie sich jedoch außerordentlich: Die iranische Einspielung erschien getragen von den Massen systemisch Ungesicherter als Vertiefung von Sinn, während die saudi-arabische sich lediglich als professionelle, als ritualisierte, als verteidigende Einspielung erweist. Als systemische Einspielungen stellen sich beide Formen der Bildproduktion als Zeichen dar, die an den Sinn von Lebenswelt anknüpfen. In der Idylle, so könnte man anspielend auf ein Wort von Habermas sagen, verknüpft sich allerdings die Sinnressource Lebenswelt. In ihrer symbolischen Radikalisierung dagegen erfährt sie ihre Erfüllung, ja Vertiefung. Den Realitätsgehalt, die Sinnvertiefung, erfährt die Bildproduktion im systemischen Außenbezug. Die aus dem Ausschluß ins System hineinwirkenden Intensitäten setzen sich noch ganz gegen systemische Aufhebung durch. Der Schadör hatte bis zur Iranischen Revolution keinen systemischen »Sinngehalt«, stellte sich noch nicht als geronnenes Zeichen und damit als akzeptiertes Anagramm in der Systemsprache dar, so wenig wie das Bild des Arbeiters vor seiner Produktion mit der Entwicklung der Arbeiterbewegung. Es sind die Bilder als die historisch geronnenen Zeichen, als die mit ungeheueren Intensitäten des Reali-

tätsbezugs und der Sinnvertiefung systemisch eingespielten Bilder, die Kulturen, Klassen, Rassen, Gemeinschaften, Gruppen, letztendlich Individuen zu »Partnern im System« oder zu »Feinden des Systems« machen. Das Bild vietnamesischer Bauern, war es einmal produziert, d.h. zugleich auch systemisch eingespielt, war es, das die amerikanische Kriegsmaschine besiegte.

Lebenswelt bleibt so eine Ressource moderner Bildproduktion. In ihr formiert sich der Mythos sozialer Praxis, aus dem die Bildproduktion des Systems ihre Referenz schöpft. Wehe jenen Lebenswelten, die sich als zu »knappe Ressource« moderner Bildproduktion erweisen!

Die Dritte Welt als »moderne« Lebenswelt

Die neue Systemrealität fordert Repräsentationen von Lebenswelt, die in die dominante Sprache der Zeichen, Bilder und Formeln umsetzbar sind. Realität vermittelt sich hier als Abbild oder als Scheinbild, das der Sprache des Systems genügt. In den Inszenierungen der modernen, universellen Massenkultur wird praktische Lebenswelt simuliert. In der Systemsprache – in der flottierenden Bild-, Formel- und Zeichenfolge, wie Baudrillard das noch sieht – hebt sich jedoch zugleich noch jede Referenz zwischen System und Lebenswelt aus den Angeln: nicht *was* »gesprochen« wird ist wichtig, sondern *dass* »gesprochen« wird.

Die Dritte-Welt-Gesellschaften sind auf solche Simulation und Nicht-Referenz auf das Beste eingestellt. Das einst in kolonialer Herrschaft sich repräsentierende System zeichnete sich gegenüber den praktischen Lebenswelten der Massen ohnehin durch Nicht-Referenz aus. In dieser Hinsicht entspricht die »moderne« Systemrealität eben auch den ganz praktischen Vorstellungen von »System« unter jenen Völkern, deren Kultur so systematisch unterdrückt wurde. Sie haben gelernt, ganz »souverän« damit umzugehen. Während wir, die Modernisten, der »Entweltlichung der Lebenswelt« (Jaspers) nachtrauern, während wir unsere Ideen von Befreiung und Emanzipation in den Verwirrspieln des Systems in Zeichen der Manipulation verdreht sehen, während wir noch unser bloßes Dasein als »rationalisierte Lebenswelt« im System zu erhöhen suchen, spricht dieses schon mit einer ganz anderen Sprache. Die Dritte Welt ist dieser Sprache offenbar in ganz originärer Weise mächtig.

Das »going native« der »natives« ist bewußte, dem System vor- und nachgespielte Lebensweltreferenz, die bildhaft eingesetzte Lebenswelt-

Idylle als Simulation des Realitätsgehalts praktischer Lebenswelt. Was wirklich Sache ist, das spielen wir dann, wenn wir »unter uns« sind. Daß dieses »unter uns« erhalten bleiben soll, daß das System hier abgeschaltet wird, das ist das eine, die reelle Seite von systemischer Auslagerung und Unterentwicklung. Daß »wir uns« auf den Realitätsgehalt, die Ordnung des jeweiligen Systems einstellen müssen, das ist die andere Seite, das hat »uns« der Kolonialismus gelehrt. So spielen »wir« die »Dritte-Welt-Menschen«, Tradition, Nation, Rasse, Religion, »wir« spielen Ökonomie, ja Krieg spielen wir auch, vor allem aber spielen wir Wissenschaft und Moral, weil das System es verlangt. Verantwortung übernehmen wir dort, hinter den Kulissen im Dickicht lebenspraktischen Interesses oder in Verteidigung der praktischen Lebenswelt.

Anmerkungen

- 1 Vgl. die Habermassche Diskussion eines Artikels von Luhmann über »Die Weltgesellschaft« (1971), in: Habermas (1976: 112ff.).
- 2 Zur Kritik dieser rein klassenantagonistischen Perspektive, wie sie etwa noch in Lukács Anbetung der Maschinerie als Solidaritätserzeuger in der Arbeiterklasse ihren Höhepunkt fand, vgl. Berger (1975).
- 3 Über den ursächlichen Zusammenhang solcher Aufstände mit einem sogenannten Subsistenzlimit vgl. etwa Scotts Ausführungen (1976) sowie Moore (1982), die beide die »moralischen« Ursachen von Widerstand und Rebellion beleuchten.
- 4 Über die Einheit von Arbeit und Freizeit im Alltagsleben vgl. Lefèvre (1977: 37–51).
- 5 Vgl. hierzu Arbeitsgruppe Bielefelder Entwicklungssoziologen (1979), weiterhin Smith/Wallerstein/Evers (1984) und Stauth (1983a) Kapitel 6.
- 6 Vgl. hierzu Meyers (1983), Ulshöfer (1983), Stauth (1983b).
- 7 Zu den »small territories« vgl. Benedict (1966).
- 8 Vgl. Baudrillard (1983); Lyotard (1979) sowie die Diskussion in »Tod der Moderne« (1983).

