

## 5. Antagonistische Obsessionen

Wie wir im vorherigen Kapitel gesehen hatten, tendieren soziologische Theorien auch heute noch dazu, soziale Ordnung durch das Ordnungsproblem bzw. durch das Problem der Beziehungslosigkeit zu definieren. Die sozialtheoretische Erschließung der sozialen Welt erfolgt dann über das, was ich die *konfliktäre Hypothese* nenne. Die konfliktäre Hypothese ist Teil des *methodologischen Antagonismus*: Soziale Beziehungen werden hier ausgehend von *antagonistischen, umstrittenen, unkämpften und konkurrierenden Beziehungen* erschlossen. Ein solches Denken folgt der sozialtheoretischen Definition dessen, was man klassischer Weise als *bürgerliche Gesellschaft* verstanden hat: eine sich über individuellen Eigensinn indirekt sozialisierende Gesellschaft, die zwar von Gewaltbeziehungen befreit ist, die sich aber konstitutiv über Konflikte konstituiert und diese latent hält. Demgegenüber ist die sozialtheoretische Tradition, die soziale Beziehungen ausgehend von direkten Formen der Sozialität untersucht – in der Sozialphilosophie als Sittlichkeit, in der soziologischen Theorie als Solidarität bestimmt –, immer eine randständige Theorieoption geblieben. Entweder weil *Sittlichkeit* immer nur als Ideal oder Utopie konzipiert wurde (in der Tradition Rousseaus, Hegels und Kants) oder weil *Solidarität* nicht ernst genommen wurde, da sie zu harmonistisch erscheint und vermutlich auf verdeckte Herrschaftsverhältnisse verweist (Horkheimer 1988: 214ff.). Als Kritik an Durkheim verweist gerade der Vorwurf des Harmonismus auf eine missverstandene Lektüre solidarischer Beziehungen, die bei Durkheim durchaus nicht harmonisch verlaufen müssen. Das müsste spätestens dann auffallen, wenn man neben dem Harmonismus zugleich auch den Zwangscharakter der Durkheim'schen sozialen Tatbestände kritisiert.

Bei diesem Problem handelt es sich aber nun gar nicht um eine spezifische Diskussion in der Durkheim-Forschung. Wie ich an anderer Stelle gezeigt habe, geht es streng genommen auch nicht um die Frage nach der Bedeutung von Konflikt bzw. Solidarität, sondern vielmehr um die ganz grundsätzliche Vorstellung der Institutionalisierung der sozialen Welt. Es geht um eine Sozialtheorie, die ganz allein mit negativistischen Mechanismen operiert, die Gesellschaft als Beschränkung und Einschränkung des individuellen Egoismus, Macht- bzw. Profitstrebens vorstellt. Dazu bleibt die prinzipiell produktive, kreative und schöpferische Seite der institutionalisierten Welt immer sekundär und randständig (siehe dazu Seyfert 2011a). Das zeigt sich besonders dann, wenn, wie in der kritischen Soziologie, jede Form der individuellen Kreativität *ausschließlich* als eine Form der individuellen Selbstbeschränkung bzw. Vereinnahmung durch den Markt erschlossen wird. In dieser Arbeit soll die schöpferische Seite

sozialer Beziehungen herausgearbeitet werden, wobei das kreative Element in die Beziehung selbst verlegt wird.

Zuerst sollen dazu die konfliktäre Hypothese und der methodologische Antagonismus sowie deren implizite Annahmen untersucht werden. Wie wir bereits in der Auseinandersetzung mit der Systemtheorie und deren Inszenierung drohender Beziehungslosigkeit gesehen hatten, geht es hier nicht allein um die Frage, ob solche Begriffe hinreichend reflektiert benutzt werden, sondern immer auch um deren mobilisierende Funktion: Theorien und Begriffe operieren performativ und bringen selbst eine spezifische soziale Ordnung hervor. So ist die Rational Choice Theorie – in der Sozialität prototypisch über die Vorstellung der Begrenzung (individueller Egoismen) definiert wird – nicht einfach die objektive Beschreibung der sozialen Wirklichkeit, nicht einfach nur eine Heuristik zur effizienten Operationalisierung menschlichen Verhaltens; sie ist vielmehr auch die (zumindest implizite) Aufforderung, das eigene Leben marktförmig zu gestalten (Bröckling 2017). Und die Systemtheorie ist eben zuerst die performative Hervorbringung des *modernen* Kontingenzbewusstseins, das sie als Kennzeichen der Moderne konstatiert. Sie ist die Hervorbringung eines reflexiven Bewusstseins, für das die Unwahrscheinlichkeit kommunikativer Beziehungen und die affektive Mobilisierung und Aufforderung, diese Unwahrscheinlichkeit in Wahrscheinlichkeit zu verwandeln, zentral ist. Ähnlich verhält es sich mit dem Ordnungsproblem. Die Frage, warum und wie soziale Ordnung möglich ist, wie es überhaupt möglich ist, dass soziale Beziehungen zustande kommen, ist keine rein analytische Frage. Ebenso wenig handelt es sich hierbei um eine voraussetzungslose Frage. Sie bevorzugt implizit eine bestimmte Ordnung, während sie diejenigen, die sie ablehnt, als Unordnung markiert. Deshalb ist die Rede von der Unwahrscheinlichkeit von Ordnung und Kommunikation, wie wir gesehen haben, die performative Inszenierung ihrer Abwesenheit. Und so enthält die scheinbar ganz naive Frage nach der Möglichkeit sozialer Ordnung immer auch unter der Hand die Forderung nach dem Erhalt dieser Ordnung.

## Antagonistisches Primat

Die konfliktäre Hypothese des methodologischen Antagonismus umfasst eine Reihe familienähnlicher Konzepte wie Auseinandersetzung, Kampf, Konkurrenz und Wettbewerb. In solchen sozialen Konstellationen stehen sich Individuen, Gruppen bzw. Parteien auf eine Art und Weise gegenüber, die dadurch gekennzeichnet ist, dass man einander zuvorkommen bzw. einander ausstechen möchte. Theoriehistorisch sind Gesellschaftsformen, die durch solche soziale Beziehungen bestimmt sind, als *bürgerliche Gesellschaft* definiert worden. Bei Rousseau setzt die bürgerliche

Gesellschaft nicht etwa mit der berühmten Gründungsszene der Landnahme ein – Einschlagen von Zaunpfählen und die Überzeugung anderer, das umgrenzte Land nicht zu betreten –, sondern mit dem Moment, in dem die Menschen beginnen, sich als besser und schlechter zu klassifizieren, *sich zu vergleichen*. Das Vergleichen ist Rousseau zufolge keine anthropologische Konstante, sondern das Kennzeichen einer bestimmten, kontingenten Gesellschaftsformation. Demgegenüber besteht die zentrale Idee seines heuristisch angenommenen Naturzustandes nicht in erster Linie in der Romantisierung individueller Freiheit, sondern in einer Vorstellung von Gleichheit, die auf der Ähnlichkeit menschlicher Lebewesen genauso beruht wie auf einer universalen Mitleidsethik. Es ist der paradoxe Zusammenhang von Sich-einander-gleichgültig-Sein und Mitgefühl-füreinander-Empfinden:

»Wenn ich (...) über die ersten und einfachsten Operationen der menschlichen Seele nachdenke, glaube ich zwei Prinzipien in ihr wahrzunehmen, die der Vernunft vorausliegen, von denen das eine uns brennend an unserem Wohlbefinden und unserer Selbsterhaltung interessiert sein läßt und das andere uns einen natürlichen Widerwillen einflößt, irgendein empfindenden Wesen, und hauptsächlich unsere Mitmenschen, umkommen oder leiden zu sehen.« (Rousseau 1997: 57)

Die Spezifik der naturzuständlichen Sozialität besteht also darin, dass Gleichgültigkeit und Eigeninteresse sich keineswegs in einem rücksichtslosen Egoismus ausdrücken, sondern sich paradoxerweise als solidarische Sozialbeziehungen entfalten. Entscheidend ist, dass Gleichgültigkeit bedeutet, *sich gleichgültig zu sein*, genauso wie es heißt, *sich gleichgültig zu sein*. Das heißt nichts anderes, als dass in der vorbürgerlichen Sozialität der Wille zum Vergleich fehlt. Des Weiteren heißt es, dass die bürgerliche Gesellschaft zwar durch Privateigentum bestimmt ist, dass deren *conditio sine qua non* aber in der Einführung einer spezifischen Form des Vergleichens besteht, das Ungleiches nicht als gleich nebeneinanderstehen lässt, sondern hierarchische Unterschiede einführt:

»Jeder begann, die anderen zu beachten und selbst beachtet werden zu wollen, und die öffentliche Wertschätzung hatte einen Wert. Derjenige, der am besten sang oder tanzte, der Schönste, der Stärkste, der Gewandteste oder der Eloquenteste wurde zum Geachtetsten; und das war der erste Schritt hin zur Ungleichheit.« (Rousseau 1997: 189)

Rousseau markiert damit eine wichtige Unterscheidung von Eigeninteresse und Egoismus, eine qualitative Differenzierung, die wir (weiter unten) auch bei Adam Smith wiederfinden werden. Dabei handelt es sich um eine Unterscheidung, die in sozialtheoretischen Diskussionen kaum eine Rolle spielt. Das gilt überraschenderweise gerade für jene Ansätze, die wie die Rational Choice Theorie grundlegend auf dem Konzept des Eigeninteresses aufbauen. Dass die basalen Sozialbeziehungen

antagonistisch, umkämpft sind; dass Individuen einander zuvorkommen, sich ausstechen, beherrschen bzw. der Beherrschung widerstehen wollen, hält man dort für eine minimale Theorieannahme. Während man dort die Figur des Mitleids und der Kooperation als erklärungsbedürftig ansieht, gelten Annahmen über konfliktäre Beziehungen dagegen als ganz voraussetzungslos und unproblematisch. Ein solches Denken beschränkt sich nicht allein auf die Rational Choice Theorie, vielmehr ist das Angebot an Sozialtheorien, die sich dem *methodologischen Antagonismus* verschrieben haben, unüberschaubar. Sie haben mitunter ganz unterschiedliche und gelegentlich sogar widersprüchliche Ziele, Erklärungsmuster und theoriegeschichtliche Hintergründe. Ob in Aneignung von Hegels Konzept des Kampfes um Anerkennung (Honneth 1994, Taylor 1994) oder Marx' Vorstellung antagonistischer Klassengegensätze (z.B. in der Kritischen Theorie der Frankfurter Schule), ob in Bourdieus Konzept des Kampfs um verschiedene Kapitalsorten oder in den verschiedenen Ansätze der Hegemonietheorien (Gramsci, Laclau und Mouffe), der Spieltheorie und der Rational Choice Theorie (siehe z.B. Kunz 2011): All diese sich sonst so feindlich gegenüberstehenden Denkschulen folgen auf die eine oder andere Weise der konfliktären Hypothese des methodologischen Antagonismus. Sie werden vom Gespenst des permanenten Streites, des ubiquitären Konflikts und der Auseinandersetzung verfolgt. Es ist überraschend, wie wenig die konfliktäre Hypothese kritisiert oder auch nur in Frage gestellt worden ist. Aufschlussreich ist in diesem Zusammenhang die Marx-Rezeption: Hat man der Marx'schen Theorie doch vieles vorgeworfen – ihre teleologische Vorstellung sozialen Wandels, die strukturelle Aufteilung der Gesellschaft in Klassen etc. –, aber nur selten hat man die Annahme des *Kampfes gegen* als uranfängliches Organisationsprinzip (bzw. Reorganisationsprinzip) *aller bisherigen Gesellschaftsordnung* in Frage gestellt. Die Dominanz der konfliktären Hypothese des methodologischen Antagonismus ist durchaus überraschend, ist sie doch in mehreren Hinsichten reduktionistisch. Sie versteht soziales Leben als ein einzig und allein auf Konflikten basiertes; in Folge dessen müssen gequälte Argumentationen in Anschlag gebracht werden, um solidarische Formen des Zusammenlebens, wie z.B. Kooperationen, zu erklären (siehe z.B. Axelrod 1984). Was jedoch noch viel wichtiger ist, ist ein noch tiefer greifender Reduktionismus: Die konfliktäre Hypothese schließt ludische Beziehungen vom *ernsten* Alltagsleben aus bzw. degradiert diese zu sekundären Phänomenen. Das Spiel wird auf Kinder und Verrückte abgeschoben (oder vielleicht auf professionelle Sportler, deren ludische Wettkämpfe trotz allem sehr ernst genommen und als etwas ganz Außeralltägliches angesehen werden).

Diese Unterordnung ludischer, kooperativer, solidarischer Beziehungen in den gegenwärtigen Sozialtheorien unter das Primat der konfliktären Hypothese und der antagonistischen Auseinandersetzungen stellt

ein großes Hindernis für sozialtheoretische Versuche der Erfassung der Vielfältigkeit des sozialen Lebens dar. Das zeigt sich besonders in der Art und Weise, wie ludische Formen sozialer Beziehungen aus den dominanten Sozialtheorien ausgeschlossen werden, so etwa prominent bei Erving Goffman. Statt die ludischen, vergemeinschaftenden und expressiven Aspekte des Spiels zu analysieren, richtet sich der soziologische Blick fast ausschließlich darauf, wie Spiele und Wettkämpfe *gemanagt* und *kontrolliert* werden. Und das primäre sozialtheoretische Interesse einer solchen Untersuchung besteht in der Herstellung gesellschaftlicher Analogien zwischen dem Management des Spiels und des sozialen Lebens: *Wir alle spielen Theater!* (Goffman 2010). Insofern herrscht nicht nur ein Mangel an sozialtheoretischen Ansätzen, die solidarische und kooperative Phänomene erklären, vielmehr mangelt es uns auch an Ansätzen, die für solche Aspekte des Soziallebens stehen, die sich auf nicht-antagonistische Formen des Wettkampfs konzentrieren.

Ohne Zweifel sind Antagonismen, Auseinandersetzungen, Wettstreit und Wettbewerb nicht dieselben Phänomene und deren Strukturen, Mechanismen, Funktionen und Prozesse mögen sich stark unterscheiden. Eine komplexere Aufschlüsselung der verschiedenartigen Behandlungen solcher Phänomene kann ich an dieser Stelle nicht leisten. Vielmehr geht es hier um die Herausarbeitung ihrer gemeinsamen Charakteristika: Es handelt sich um soziale Beziehungen in denen Widersprüche und Opposition die Triebkräfte sind, welche auf gleichsam wundersame Weise Sozialität hervorbringen. Diese Herleitung sozialer Beziehungen aus Antagonismen erfolgt auf zwei idealtypische Weisen: Entweder erklärt man, dass die Antagonismen irgendwann selbst zu harmonischen Sozialbeziehungen führen werden (z.B. als Vernunftentscheidung bei Hobbes, als dialektischer Prozess wechselseitiger Anerkennung in der Denktradition Hegels oder als geschichtliche Bewegung hin zur klassenlosen Gesellschaft bei Marx und Engels) oder weil sie selbst die Triebkräfte der Vergesellschaftung sind (so etwa in der Tradition der Hegemonietheorie).

Wie so häufig findet sich bei Simmel eine Lösung zur Umgehung von Einseitigkeiten. Zwar hat auch Simmel die antagonistischen Beziehungen als wichtige Form moderner Vergesellschaftung erkannt. Er hat aber zugleich gesehen, dass Konflikte nicht notwendig asozial bzw. ordnungsbedrohend sein müssen. In seinem Text *Der Streit* erkennt Simmel an, dass Konflikte vergesellschaftend sein können: Wer sich streitet steht in einer Sozialbeziehung. Zugleich weist er aber darauf hin, dass der Streit eben nicht die einzige oder dominante Form sozialer Beziehung darstellt: »So wenig der Antagonismus für sich allein eine Vergesellschaftung ausmacht, so wenig pflegt er [...] in Vergesellschaftungen als soziologisches Element zu fehlen« (Simmel 1992b: 295).

Es geht mir hier aber nicht so sehr um die differenzierten und mannigfaltigen Formen antagonistischer Sozialbeziehungen (Streit, Konflikt,

Konkurrenz etc.), sondern vielmehr um die konzeptuelle Differenz zwischen diesen und anderen nicht-antagonistischen Formen sozialer Beziehungen wie z.B. den *ludischen Formen des Spiels* und des Wetteifers. In diesem Zusammenhang gilt erstens, dass sowohl die antagonistischen als auch die ludischen Formen des Spiels und des Wetteifers in allen möglichen Formen von sozialen Beziehungen auftauchen können, selbst in denjenigen, die inhärent antagonistisch oder durch und durch spielerisch erscheinen. Diese Unabhängigkeit von Form und Inhalt findet sich bei Simmel: Ökonomische Beziehungen müssen nicht notwendigerweise Konkurrenzbeziehungen sein, sondern können Konkurrenz geradezu umgehen (z.B. durch Monopole).<sup>15</sup> Sie können auch freundschaftlicher und solidarischer Art sein. Umgekehrt müssen Intimbeziehungen nicht notwendigerweise solidarisch, sondern können eben auch Konkurrenzbeziehungen sein. Dasselbe gilt für den Krieg aller gegen alle und deliberative Uneinigkeiten, die offensichtliche und sehr verschiedene Formen von Antagonismen darstellen. Solche *antagonistischen* Formen können aber immer auch in den scheinbar spielerischsten und konfliktfreisten Beziehungen auftauchen, wie z.B. in der wetteifernden Nachahmung. Nach Gabriel Tarde können selbst Momente des Rückzugs und der »Dissoziation« – eine scheinbar konfliktvermeidende Strategie und damit eine »nicht-soziale Beziehung« – antagonistisch und damit eine »antisoziale Beziehung« sein (Tarde 2017: 15).

Umgekehrt kann auch die scheinbar reine Nachahmung ludisch und kreativ sein, beispielsweise, wenn sie unabsichtlich Abweichungen einführt, z.B. durch Improvisationen oder Ungenauigkeiten. Eine Nicht-Nachahmung kann umgekehrt kreativ (und ludisch) sein: So »bahnt im Augenblick einer kulturellen Revolution die Nicht-Nachahmung früherer Vorbilder« den neuen Erfindungen den Weg (ebd. 15).

Statt einer solchen kaleidoskopischen Vielfalt des Antagonistischen und Spielerischen findet man in der Soziologie aber stattdessen häufig Universalisierungen. Antagonismen sind dann keine spezifischen Formen sozialer Beziehungen, sondern werden als zentrale Mechanismen der Vergesellschaftung verstanden. Das zeigt sich selbst in Luhmanns Systemtheorie, in der Widerspruch, Konkurrenz und Konflikt in einen funktionalen und konstitutiven Zusammenhang gebracht werden. Zwar wendet sich Luhmann gegen die Idee einer strukturbildenden Funktion von Konkurrenzbeziehungen, das aber nur, um sich gegen eine »Überschätzung der wirtschaftlichen Aspekte des gesellschaftlichen Lebens« zu stellen (Luhmann 1987: 524). Die funktionalen Äquivalente der Konkurrenz auf der Ebene sozialer Systeme sind stattdessen *Konflikte*. Konflikte werden nicht als Systembedrohungen dargestellt,

15 Dietmar Wetzel geht sogar davon aus, dass wer »vom Wettbewerb spricht, der darf von Kooperation nicht schweigen« (Wetzel 2013: 58).

wie in der Tradition von Hobbes, sondern vielmehr als *konstitutive Prozesse* zur Generierung und Stabilisierung struktureller Komplexität. Genau genommen sind Konflikte selbst soziale Systeme, die Anschlussfähigkeit sichern. Systembedrohung entsteht dann nicht durch Streit und Konflikt, sondern durch Nicht-Kommunikation. Neben diesem aktivistischen Bias (man muss kommunizieren bzw. man kann nicht nicht kommunizieren, weil es dann kein System gibt) findet sich bei Luhmann also auch eine konfliktäre Hypothese, da in autopoietischen Prozessen Konflikte die *einfachste* Form der Kommunikation darstellen: »Konflikte dienen also gerade der Fortsetzung der Kommunikation durch Benutzung einer der Möglichkeiten, die sie offen hält: durch Benutzung des Nein« (ebd. 530). Für Luhmann ist der Konflikt konstitutiv und genuin, insofern er gerade bei zunehmender Steigerung von sozialer Komplexität die einzige Möglichkeit darstellt, Kommunikation überhaupt sicherzustellen. Die Alternative wäre fehlender Anschluss, Nicht-Kommunikation, was das Ende des Systems bedeuten würde. Der Konflikt wird, und hier liegt der theoretische Kern der Luhmann'schen Konzeption, als *völlig voraussetzungslos* angesehen, als voraussetzungslose soziale Beziehung, eine Beziehung, die dann einsetzt, wenn nichts anderes mehr möglich ist. Um Nein zu sagen, braucht es nicht viel: »Der Widerspruch ist eine Form, die es erlaubt, ohne Kognition zu reagieren« (ebd. 505).<sup>16</sup>

Der Konflikt erfüllt bei Luhmann die gleiche konstitutive Funktion wie in anderen Ansätzen des methodologischen Antagonismus. Darüber hinaus ist seine Konstruktion, wenig überraschend, dichotomisch bzw. binär, was wiederum heißt, die verschiedenen – positiven und negativen Formen – des Konflikts gerade nicht in den Blick zu bekommen. Wie wir mit Tarde gesehen haben, kann auch Nicht-Kommunikation zum Konflikt führen – die Weigerung der Nachahmung – und, so würde ich ergänzen, der Konflikt kann über das reine Nein hinausgehend auch positiv und ludisch sein.

Wir müssen also falsche Dichotomien vermeiden, Dichotomien, wie sie sich in den Unterscheidungen von Konflikt/Kooperation, Auseinandersetzung/Harmonie, Antipathie/Sympathie offenbaren. Tarde hat gezeigt, dass beide Elemente solcher Dichotomien jederzeit auf beiden Seiten der Unterscheidung wiedereingeführt werden können: Nachahmung kann umkämpft aber auch kooperativ sein, ein Spiel kann sowohl ludisch als auch konflikthaft sein. Ich werde darauf weiter unten zurückkommen.

16 Zu den negativistischen Tendenzen und der damit einhergehenden Unterstellung minimaler theoretischer Voraussetzungen, habe ich bereits anderswo geschrieben (siehe dazu Seyfert 2011, Kap. 2.1. Die Negativität der Institutionalisation)

Darüber hinaus unterscheiden sich antagonistische und ludische Formen des Wettfeifers durch die ihnen zugrundeliegenden affektiven Prozesse. Auch darauf werde ich weiter unten zurückkommen, nämlich im Zusammenhang mit der Unterscheidung von *extensiven* und *intensiven* Affekten (Kap. 7). Vorab sei so viel gesagt: Extensive Affekte sind Spezialformen von Affekten, nämlich gemanagte und kontrollierte Emotionen, die spezifischen Normen und Erwartungen entsprechen. Im Kontrast dazu werden wir den Ansatz des Kulturhistorikers Johan Huizinga ins Spiel bringen, der alles kulturelle und soziale Leben konstitutiv mit dem verbunden sieht, was ich (im Anschluss an Gilles Deleuze und Félix Guattari) als *intensive Affekte* bezeichne.

## Dialektische Umkehrungen

Wie wir bei Luhmann bereits gesehen haben, sind Sozialtheorien oft nicht so sehr an den Wettkämpfen, Antagonismen und Konflikten selbst interessiert. Sie interessieren sich nicht für deren Funktionieren und ihre konkreten Ausformungen, nicht für deren Abläufe und Prozesse, nicht für die affektiven Vereinnahmungen und energetischen Verausgabungen, die mit diesen Formen sozialer Beziehungen verbunden sind. Vielmehr sind sie an ihrer Funktion, im Sinne eines teleologischen Prinzips, interessiert. Hier interessieren die Ziele und Zwecke von Antagonismen, man denkt sie gleichsam von ihrem Ende her, nie aber von ihrer Mitte. Diese Enden sind es zugleich, die diese scheinbar entsozialisierenden Mechanismen zu sozialisierenden Fundamenten machen. Klassischerweise verweisen Vertreter dieses Denkens hier zur Exemplifizierung häufig auf Adam Smiths Konzept der *unsichtbaren Hand*. Die unsichtbare Hand ist das magische Prinzip, das es möglich macht, einen bestimmten Prozess als etwas ganz anderes darzustellen, als er tatsächlich ist, und das deshalb, weil man ihn von seinem Ende und nicht von seiner Mitte her denkt. Die unsichtbare Hand ist das magische Prinzip, das das individuelle Erwerbsstreben »des Metzgers, Brauers und Bäckers« letztendlich zu einem konstitutiven Beitrag für das Gemeinwesen werden lässt (Smith 1978: 17).

Solche dialektischen Umkehroperationen verfahren nicht intensitätstheoretisch, erklären nicht das Entstehen des Neuen, erklären keine Prozesse, in denen die Qualitäten und Charakteristika der Elemente von denen des Systems entkoppelt würden, wodurch beide nicht mehr aufeinander rückführbar wären. Es sind keine emergenten Entkoppelungen, sondern dialektische *Umkehrungen*, in denen die Eigenschaften der Elemente den Eigenschaften des Systems *direkt widersprechen*. Sie ermöglichen Antworten auf Fragen wie: Wenn das Verhalten der Individuen geradezu antisozial ist, woher kommt dann Sozialität? Wie kann Eigennutz



zu Kooperationen führen? Woher kommt soziale Ordnung, wenn Konflikt und Streit vorherrschen?

Solch eine Aneignung des Konzepts der unsichtbaren Hand als Umkehroperation (dialektisch oder nicht) hat das soziologische Denken fundamental geprägt und prägt es bis heute. Man kann es bis zu Hegel und Kant zurückverfolgen. Man hat bereits häufig auf Ähnlichkeiten der Konzepte von Kant (»Naturabsicht«) und Hegel (»List der Vernunft«) mit Smiths Prinzip der unsichtbaren Hand hingewiesen (Louden 2006: 360, Höffe 2011: 237). So war Kant mit Smiths *Wohlstand der Nationen* wohlvertraut (Oncken 1877: 97), und seine Idee der »Naturabsicht« ist »die Schwester der unsichtbaren Hand Smiths und die Vorläuferin der Hegelschen List der Vernunft« (Kersting 1993: 85). Zur Naturabsicht heißt es bei Kant: »Das Mittel, dessen sich die Natur bedient, die Entwicklung aller ihrer Anlagen zu Stande zu bringen, ist der *Antagonism* derselben in der Gesellschaft, so fern dieser doch am Ende die Ursache einer gesetzmäßigen Ordnung derselben wird« (Kant 1977: 37 [meine Hervorhebung]). Antagonistische Beziehungen sind nicht menschlich verursacht, sondern Absicht der Natur. Sie dienen der Natur zur Herstellung sozialer Beziehungen, hinter dem Rücken und gegen den Willen der Individuen. Der Antagonismus ist bei Kant genau genommen nicht allein eine soziale oder anthropologische Konstante, sondern ein Naturprinzip: »Der Mensch will Eintracht; aber die Natur weiß besser, was für seine Gattung gut ist: sie will Zwietracht« (ebd. 39).

Solche antagonistischen Beziehungen gehen bei Kant auf die »ungesellige Geselligkeit der Menschen« zurück (ebd. 37). Dabei handelt es sich genau um jene dialektische Umkehrung, in der sich *natürliche* Misanthropie auf wundersame Weise in Geselligkeit vergesellschaftet. Ungesellige Geselligkeit behauptet nicht nur, dass Menschen allein vom Eigeninteresse geleitet sind – was potentiell zu Konfliktsituationen führen würde – sondern auch, dass Menschen eine natürliche Aversion gegeneinander haben. Sie sind von Natur aus *misanthropisch* orientiert. Insofern dominiert bei Kant nicht so sehr das Prinzip des homo economicus als das des homo individuum. Zwar habe der Mensch »eine Neigung, sich zu vergesellschaften« (ebd.), dies diene den Menschen aber allein dem Ziel der »Entwicklung seiner Naturanlagen«. Viel entscheidender ist jedoch, dass der Mensch

»einen großen Hang [hat], sich zu vereinzeln (isolieren); weil er in sich zugleich die ungesellige Eigenschaft antrifft, alles bloß nach seinem Sinne richten zu wollen, und daher allerwärts Widerstand erwartet, so weil er von sich selbst weiß, daß er seiner Seits zum Widerstande gegen andere geneigt ist. Dieser Widerstand ist es nun, welcher alle Kräfte des Menschen erweckt, ihn dahin bringt, seinen Hang zur Faulheit zu überwinden, und, getrieben durch Ehrsucht, Herrschsucht oder Habsucht,

sich einen Rang unter seinen Mitgenossen zu verschaffen, die er nicht wohl leiden, von denen er aber auch nicht lassen kann« (Kant 1977: 38).

Der Hang des Individuums, sich nur für sich selbst zu interessieren, ist für Kant insofern nur auf den ersten Blick eine unsoziale Charakteristik, weil der Widerstand gegen alle anderen zugleich auch dazu motiviert, nach der Anerkennung und dem Respekt der anderen zu streben. Es sind die Antagonismen in der Gesellschaft, die langfristig gesehen zu einer gesetzmäßigen Sozialordnung führen und zu einem moralischen Ganzen: »Alle Kultur und Kunst, welche die Menschheit zieret, die schönste gesellschaftliche Ordnung, sind Früchte der Ungeselligkeit, die durch sich selbst genötigt wird, sich zu disziplinieren, und so, durch abgedrungene Kunst, die Keime der Natur vollständig zu entwickeln« (ebd. 40). Diese Vorstellung einer individuellen Selbstdisziplinierung hat die Sozialphilosophie genauso dominiert wie andere humanwissenschaftliche Ansätze, z.B. die Psychologie. Sie findet sich prägnant auch in Sigmund Freuds Sublimationsprinzip wieder, genauer: in der Umstellung des Lustprinzips auf das Realitätsprinzip (Freud 1967b, 1967d).

Hegel wird diesen vergesellschaftenden Mechanismus, der wahrhaft asozialen Individualismus in ein Werkzeug des sozialen Lebens umkehrt, als »List der Vernunft« bezeichnen und ihn konzeptuell in sein eigenes philosophisches System einpassen. Durch die List der Vernunft bedient sich der Weltgeist nicht nur des »Konflikts der Individuen« – der aus dem Zusammenstoß der Interessen hervorgeht –, um seinen universalen Willen durchzusetzen und sein allgemeines Ziel zu erreichen, er bleibt auch von den antagonistischen Beziehungen, die sich ganz allein auf individueller Ebene abspielen, ganz unberührt.

»Es ist das Besondere, das sich aneinander abkämpft und wovon ein Teil zugrunde gerichtet wird. Nicht die allgemeine Idee ist es, welche sich in Gegensatz und Kampf, welche sich in Gefahr begibt; sie hält sich unangegriffen und unbeschädigt im Hintergrund. Das ist die *List der Vernunft* zu nennen, daß sie die Leidenschaften für sich wirken läßt, wobei das, durch was sie sich in Existenz setzt, einbüßt und Schaden leidet. [...] Das Partikuläre ist meistens zu gering gegen das Allgemeine, die Individuen werden aufgeopfert und preisgegeben. Die Idee bezahlt den Tribut des Daseins und der Vergänglichkeit nicht aus sich, sondern aus den Leidenschaften der Individuen.« (Hegel 1989: 49)

Hegel nimmt nicht nur das auf, was normalerweise nur Hobbes zugeschrieben wird, nämlich dass die Natur ein Zustand der Gewalt und eine Situation individueller Kämpfe ist, er behauptet darüber hinaus, dass der Übergang vom Besonderen und Individuellen zum Allgemeinen und Universellen eine (dialektische) Umkehrung von Antagonismus und Konflikt zu Harmonie bedeutet. Alles, was in der Gesellschaft sozial ist, wird fast

vollständig etwas zugeschrieben, das sich außerhalb der individuellen Elemente des sozialen Systems befindet.

Allen diesen Bezugnahmen auf Adam Smith und dessen Konzept der unsichtbaren Hand ist jedoch gemein, dass sie mit Smiths Ansatz nicht sonderlich viel zu tun haben. Das allein ist nicht wenig überraschend und wäre auch nicht der Erwähnung wert, sind doch Missverständnisse und konzeptuelle Verschiebungen bei der Aneignung und Rezeption theoretischer Ansätze eher die Regel als die Ausnahme. Der Erwähnung ist dieser Umstand aber deshalb wert, weil sich bei Smith eine viel interessantere Sozialtheorie findet als bei den Derivaten seiner Rezipienten.

In diesem Zusammenhang fällt ein deutlicher Unterschied zwischen Smiths eigener Erklärung der unsichtbaren Hand und den Aneignungen von Kant und Hegel auf. In Smiths Text ist das Eigeninteresse des Metzgers, Brauers und Bäckers, genauso wie das des Großhändlers mitnichten antagonistisch oder gewalttätig orientiert, sondern eine *harmonische und ganz natürliche Angelegenheit*: So

»denkt er eigentlich nur an den eigenen Nutzen und wenn er dadurch die Erwerbstätigkeit so fördert, daß ihr Ertrag den höchsten Wert erzielen kann, strebt er lediglich nach eigenem Gewinn. Und er wird in diesem wie auch in vielen andere Fällen von einer unsichtbaren Hand geleitet, um einen Zweck zu fördern, den zu erfüllen er in keiner Weise beabsichtigt hat« (Smith 1978: 371<sup>17</sup>).

Ähnlich wie bei Kant und Hegel treffen wir auch hier auf das Kennzeichen der Vermitteltheit und Nicht-Intentionalität. Im Gegensatz zu Kant und Hegel nimmt Smith aber an keiner Stelle an, dass Menschen asoziale Wesen mit Gefühlen der Feindseligkeit gegen andere sind. In der Tat hat er in seiner *Theorie der ethischen Gefühle* (2004) ausführlich über die konstitutive Rolle der *Sympathie* geschrieben. Die entscheidende Differenz, die Smith in *Wohlstand der Nationen* zentral entwickelt, wird von Kant und Hegel aber gar nicht gesehen. Und sie wird auch in den soziologischen Ansätzen, die sich, wie die Rational Choice Theorie, explizit auf Smith beziehen nicht gesehen. So unterscheidet Smith explizit *Eigeninteresse* (self-interest) von *Egoismus* (selfishness). Eigeninteresse beschreibt den Prozess, in dem der Metzger, der Brauer und der Bäcker ihrem Geschäft nachgehen. Es handelt sich um ein Aufmerksamkeitsregime, um einen spezifischen Prozess und nicht so sehr um ein individuelles Motivationsregime. Eigeninteressierte Individuen sind weder notwendig egoistisch noch selbstsüchtig. Darüber hinaus ist Eigeninteresse bei Smith eine analytische Kategorie, wohingegen Egoismus eine kulturelle ist. Egoismus ist kein Kennzeichnen, das irgendwie individualistisch

17 In der deutschen Übersetzung heißt es »Sicherheit«, im englischen Original jedoch »gain«, was in diesem Zusammenhang eindeutig als »Nutzen« zu übersetzen ist (Smith 1993: 291).

wäre oder zur Erklärung des Sozialen dienen könnte. Egoismus ist kulturspezifisch: »Engherzigkeit, Kleinlichkeit und eine egoistische Einstellung [ist] der Grundcharakter der Menschen«, deren Kultur vorwiegend aus »Kaufleuten, Handwerkern und im Gewerbe Tätigen besteht [wie in] Holland und Hamburg«, wohingegen in den Gesellschaften, in den »Grundeigentümer und Pächter in großer Zahl vertreten sind«, wie in Frankreich und England, »Liberalität, Freimüdigkeit und gegenseitiges Helfen zum Volkscharakter« gehören (Smith 1978: 565). Ob diese konkrete Kategorisierung kultureller Unterschiede einer soziologischen Überprüfung standhält, sei dahingestellt, worauf es allein ankommt, ist der Umstand, dass egoistisches Verhalten genauso spezifisch ist wie antagonistisches oder kooperatives Verhalten.

Dass diese offen zu Tage liegende – und theoriekonzeptionell wichtige – Differenz von Eigeninteresse und Egoismus bis heute und gerade in den sozialtheoretischen Ansätzen keine Rolle spielt, die das Eigeninteresse ins Zentrum ihrer Forschung stellen und Adam Smith explizit als Gründungsvater verstehen, ist tatsächlich verblüffend (siehe dazu exemplarisch Esser 1996: 23 ff.). Dieser Umstand erklärt zugleich das problematische Primat des Konflikts und der Konkurrenz in diesen Theorien, die die Gleichwertigkeit von Wettbewerb und Kooperation in Smiths Theorie übergehen. Darüber hinaus operieren sie vollständig ökonomistisch. Ich hatte bereits auf Niklas Luhmanns Vorschlag der Ersetzung des ökonomistischen Begriffs der Konkurrenz durch den der sozialen Konflikte hingewiesen, eine Theorieoption, die in vielen Sozialtheorien ebenfalls übergangen wurde.

Man verschreibt sich ganz vollständig der ökonomistischen Variante der konfliktären Hypothese des methodologischen Antagonismus, man verschreibt sich egoistischen und kompetitiven Sozialbeziehungen. Auch in der Soziologie gibt es wirtschaftswissenschaftliche Derivate, die diesem Ansatz operieren, u.a. die Rational Choice Theorie. Deren Prototypen bzw. Urtypen und theoriehistorischen Vorläufer findet man dann auch nicht in der Soziologie, sondern in der Wirtschaftswissenschaft. Hier gilt vor allem Friedrich Hayeks Theorie des Wettbewerbs als stilbildend.

## Kompetitive Umkehrungen

In der Tat ist *der* sozialtheoretische Autor, der antagonistische Wettbewerbe zum zentralen Mechanismus sozialer Beziehungen gemacht hat, nicht Adam Smith, sondern Friedrich Hayek. Die Idee eines konstitutiven antagonistischen Wettbewerbs findet sich weder bei Smith und schon gar nicht bei Marx und Engels. Obwohl das Konzept der unsichtbaren Hand von Smith größeren sozialtheoretischen (und popkulturellen)

Einfluss genommen hat, ist sie bei ihm doch nicht die basale Triebkraft der Gesellschaft. Vielmehr findet diese sich in einer spezifischen anthropologischen Tendenz, die den Wettbewerb und dessen unsichtbare Hand überhaupt erst hervorbringt und erklärt. Die unsichtbare Hand ist ein sekundäres, kein primäres Phänomen. Der Wettbewerb geht aus der Arbeitsteilung hervor und diese wiederum beruht auf »der natürlichen Neigung des Menschen, zu handeln und Dinge gegeneinander auszutauschen« (Smith 1978: 16).<sup>18</sup> Eine ähnliche Anthropologisierung findet sich bei Joseph Schumpeter, der Vergesellschaftung nicht im abstrakten Prinzip des Wettbewerbs oder einer unsichtbaren Hand begründet sieht, sondern – als Erfinder des Begriffs des methodologischen Individualismus naturgemäß – im dynamisierenden Verhalten einer typischen Akteursfigur, des schöpferisch zerstörenden Unternehmers (Schumpeter 2003: 81ff.).

Für Marx hingegen ist die Vorstellung des Wettbewerbs als freie Konkurrenz reine Ideologie, nirgends realisiert und in erster Linie ideologisches Instrument der Bourgeoisie zur Überwindung der feudalen Gesellschaft:

»Die freie Konkurrenz [...] ist *noch nie* entwickelt worden von den Ökonomen, soviel von ihr geschwätzt wird und sosehr sie die Grundlage der ganzen bürgerlichen, auf dem Kapital beruhenden Produktion [ist]. Sie ist nur negativ verstanden worden: d. h. als Negation von Monopolen, Korporation, gesetzlichen Regulationen etc. Als Negation der feudalen Produktion.« (Marx 1983: 327)

Die Idee der freien Konkurrenz ist Gegenideologie und eine rein virtuelle Beziehung. Sie bezieht ihren konzeptionellen Inhalt ausschließlich aus dem Gegenteil dessen, was sie empirisch vorfindet. Insofern ist sie auf der konzeptuellen Ebene zugleich ein typisches Beispiel dessen, was wir mit Gabriel Tarde weiter unten als *Gegen-Nachahmung* bezeichnen werden.

## Wettbewerbserzwingung

Erst bei Hayek, und bei ihm in ausgesprochen expliziter Weise, findet man die Vorstellung einer *direkten* Vergesellschaftung durch Konkurrenzbeziehungen. Hayek versteht den Wettbewerb als einen spezifischen Mechanismus des Marktes (wohingegen Smith ihn als Teil des Vergesellschaftungsprozesses verstanden hatte) und in diesem Zusammenhang schreibt er die Beziehung zwischen Individuum und Markt um.

Die Theorie, die Hayek in *Der Wettbewerb als Entdeckungsverfahren* (2003) entwirft, entstammt einer Kritik an makroökonomischen

<sup>18</sup> Dass eine solche Annahme auf andere Weise problematisch ist, darauf wurde mehrfach hingewiesen, u.a. durch David Graeber (2001).

Ansätzen, die abstrakte Muster erkennen, »aber keine spezifischen Voraussagen von Einzelereignissen ableiten können« (Hayek 2003: 135). Ein solches abstraktes Muster stellt für Hayek Smiths unsichtbare Hand dar: Nicht nur scheitert dieses Konzept daran, spezifische Voraussagen für die Zukunft zu machen, sie könne nicht einmal allgemeine makroökonomische Zusammenhänge erklären. Als »unsichtbares oder unüberblickbares Muster« (Hayek 2011: 12) verdecke die unsichtbare Hand mehr, als sie erkläre. Hayeks Diskussion des Wettbewerbs kritisiert in erster Linie zwei Ideen: 1.) die Vorstellung der Vorhersehbarkeit von Marktbewegungen und 2.) die Vorstellung, dass der Markt ein Mechanismus zur Verteilung und Preisbildung von knappen Gütern sei. Im Allgemeinen glaubt Hayek, dass es sich beim Markt um eine *spontane Ordnung* handle und als solche sei sie unvorhersehbar (ebd. 18f.). Anstatt sich also dem Versuch zuzuwenden, zukünftige Markt- und Preisbewegungen vorherzusagen, sollten sich Ökonomen stattdessen auf die aktuelle Nachfrage konzentrieren. Für Hayek ist der Markt am besten als ein Mechanismus definiert, der sich auf aktuelle Defizite konzentriert, darauf also, »welche Art von Gegenständen und Leistungen verlangt werden und wie dringlich« (Hayek 2003: 137). Diese Definition erklärt zugleich Hayeks Kritik an der Vorstellung des Marktes als ein Verteilungssystem knapper Güter. Das Konzept knapper Güter setze ein Wissen über gegenwärtige (und möglicherweise zukünftige) Nachfrage voraus – etwas, das es zuallererst zu bestimmen gelte. Diese Nachfrage zu entdecken sei nun die Aufgabe des Marktes.

Genau genommen ist der Wettbewerb bei Hayek gar kein Entdeckungsverfahren, sondern eine Überprüfungsinstanz neuer Ideen. Man kann im Markt testen, welche Bedürfnisse tatsächlich bestehen, ohne dass der Markt diese Ideen selbst hervorbringen würde. Der Titel *Wettbewerb als Entdeckungsverfahren* ist insofern irreführend und Hayek erklärt die Entdeckung des Neuen genau genommen an keiner Stelle. Mit Bergson muss man ihm den Vorwurf machen, nicht zu erklären, »wo eigentlich der Unterschied ist zwischen derjenigen Intelligenz, die versteht, diskutiert, annimmt oder verwirft, kurz sich an die Kritik hält, und derjenigen, die erfindet (Bergson 1964: 278).<sup>19</sup> Ich komme auf diesen Punkt weiter unten zurück.

Allerdings ist der Wettbewerb für Hayek nicht nur ein Marktmechanismus, nicht allein eine Prozedur zur Bestimmung von Marktbedingungen. Jenseits der Erlangung von Informationen über Marktbedingungen versteht Hayek den Wettbewerb auch als einen sozialen Mechanismus, der alle dazu *zwingt*, auf dieselben *entdeckten* Tatsachen (Nachfrage) einzuwirken, d. h., alle Wettbewerber werden dazu gezwungen,

19 Eine der wenigen aktuellen Überlegungen zur Frage, wie Neues in die (sozial-)wissenschaftliche Forschung gelangt, findet sich bei Jo Reichertz (1999).

diejenigen nachzuahmen, die die Markttatsache (ob Defizit oder Überschuss) als erste entdeckt haben. Insofern ist der Wettbewerb auch ein Mechanismus, der alle anderen Teilnehmer zwingt, neue Entdeckungen zu übernehmen:

»Es ist dies der Umstand, daß die Änderungen in Gewohnheiten und Gebräuchen, die notwendig sind, nur eintreten werden, wenn jene, die bereit und fähig sind, mit neuen Verfahren zu experimentieren, es für die andern notwendig machen können, sie nachzuahmen. [Der Wettbewerb] stellt eine Art unpersönlichen Zwanges dar, der viele Individuen dazu veranlassen wird, ihr Verhalten in einer Weise zu ändern, die durch keinerlei Anweisungen oder Befehle erreicht werden könnte.« (Hayek 2003: 144)<sup>20</sup>

Zwar ist die Konkurrenz nur Teil der Ökonomie, Mechanismus eines spezifischen Teilsystems, aber sie sozialisiert die Menschen dort direkt. Es ist, und man muss das so konkret sagen, die kompetitive Version des *methodologischen Antagonismus*, insofern die ökonomischen Beziehungen der modernen Vergesellschaftung auf das Prinzip des antagonistischen Wettbewerbs umgestellt werden. Diese Transformation des vergesellschaftenden Prinzips des Wettbewerbs modifiziert zugleich das antagonistische Prinzip, wie Kant und Hegel es postuliert hatten. Der Wettbewerb vermittelt nicht sich überschneidende individuelle Bedürfnisse, sondern er entdeckt sie. Diese Beziehung ist weder unsichtbar noch harmonisch, sondern eine Zwangsbeziehung. Der vergesellschaftende Mechanismus des Wettbewerbs besteht im *Zwang zur Nachahmung*.

Das Novum der Hayek'schen Idee besteht also darin, den Markt nicht nur als einen bedürfnisgenerierenden Mechanismus erkannt zu haben, wie Marx und Engels, sondern zugleich als einen *wettbewerbserzwingenden* Mechanismus. Nach Hayek ist es gerade der indirekte Zwangscharakter, der sich bei der Einführung von Wettbewerbsmechanismen für das Wachstum von »unterentwickelten Gesellschaften« als besonders »hilfreich« erweisen soll (Hayek 1968: 14).<sup>21</sup>

Noch bevor soziologische Theorien die Performativität von Markttechnologien und Marktmodellen konkret ausformulieren werden, bevor sie also zeigen werden, dass diese Technologien und Modelle nicht einfach nur Informationen sammeln und prozessieren, sondern den Markt selbst antreiben (MacKenzie 2006), formuliert Hayek eine zyrische wirtschaftswissenschaftliche Version der Performativität. Auch

20 Die Rede vom »unpersönlichen Zwang« erinnert sehr an den Zwangscharakter der sozialen Tatbestände bei Durkheim, ohne dass Hayek dessen Namen explizit erwähnen würde.

21 Ich zitiere an dieser Stelle aus der Auflage von 1968, weil sich in den *Gesammelten Schriften* an dieser Stelle ein Fehler eingeschlichen hat und diese komplette Textstelle fehlt (2003: 143).

wenn er den Begriff der Performativität selbst nicht benutzt, so zeigt er doch, wie die wirtschaftswissenschaftliche Idee des Wettbewerbs dazu genutzt werden kann, sich selbst real zu machen, sich selbst zu aktualisieren, sich durch indirekten Zwang selbst denjenigen Akteuren aufzuzwingen, die an Wettbewerb und Konkurrenz keinerlei Interesse haben. Interessanterweise gibt Hayek nicht nur den Zwangscharakter von *Nachahmung* und Wettbewerb zu, sondern räumt darüber hinaus auch ein, dass dieser Zwang zur Nachahmung »natürlich einer der Hauptgründe für die Abneigung gegen den Wettbewerb« sei (Hayek 2003: 144). Die Abneigung gegen den Wettbewerb ist insofern ein Problem, als er die notwendigen Bedingungen für den sozialen Fortschritt verhindert, der für Hayek eng mit dem Prinzip des Wettbewerbs verbunden ist. Gerade weil der Wettbewerb ein Entdeckungsverfahren ist, ist er zugleich ein zentraler Antrieb der sozialen Evolution. Hayek erklärt sich die Abneigungen gegen den Wettbewerb als Widerstand oder als Faulheit, die jede Form von Handeln zu vermeiden sucht. Erneut kommt dabei die zugrundeliegende Idee des Wettbewerbs zum Vorschein. Die Performativität von Hayeks Theorie hat selbst den Effekt, Subjekte so zu disziplinieren und vorzubereiten, dass sie sich bereitwillig in Wettbewerbs- und Konkurrenzsituationen begeben. Seine Theorie stellt den Versuch dar, Wettbewerb zu naturalisieren.

Es ist sehr schade, dass Hayek seine glückliche Formulierung von der *Abneigung gegen den Wettbewerb* nicht weiter erörtert, scheint sie doch Bedeutungen zu enthalten, die über reinen Widerstand und Faulheit hinausgehen: »Ich bin abgeneigt zu konkurrieren!« ist eine Redewendung von Bartleby'schem Ausmaß. Sie enthält Konnotationen, die ich weiter unten in weiteren Überlegungen aufnehmen und fortführen werde.

Jedoch hat die wichtige Einsicht von der hartnäckigen Tendenz, dem Wettbewerb zu trotzen, für die weiteren Überlegungen Hayeks keinerlei Konsequenz. Wettbewerb wird immer noch als die einzige Methode angesehen, um »Anpassung an sich schnell ändernde Umstände erzielen [zu] können, von denen Wachstum abhängt« (Hayek 2003: 144). Dagegen gilt ausbleibender Wettbewerb als eigentliche Bedrohung der Stabilität des Systems bzw. als Bedrohung der Instabilität des menschlichen Subjekts, das mithilfe von Wettbewerb und Konsequenz in einem konstanten Zustand von Wachsamkeit und Sorge (über die Mittbewerber) gehalten werden muss.

Wie ich bereits zu Anfang erwähnt hatte, ist trotz der zentralen Bedeutung des Wettbewerbs »erzwungene Nachahmung« für Hayek kein allgemeines Prinzip des Sozialen, sondern eine spezifisch ökonomische Prozedur, eine unter anderen sozialen Sphären. Der Wettbewerb ist nach Hayek exklusiv Teil der Wirtschaft und damit von anderen gesellschaftlichen Teilbereichen wie Wissenschaft und Moral zu unterscheiden, die jeweils mit eigenen Ordnungsprinzipien operieren. Die Vorstellung einer



Ausdifferenzierung sozialer Sphären (Wirtschaft, Politik, Wissenschaft etc.) hat Hayek in diesem Zusammenhang direkt von Michael Polanyi übernommen.

Bei Polanyi findet sich nun eine Sozialtheorie, die den Wettbewerb nicht nur auf das Wirtschaftssystem beschränkt, sondern darüber hinaus für alle Teilbereiche spezifische Mechanismen entwickelt. Ähnliches kennt man von Luhmanns Systemtheorie. Auch wenn Luhmann auf der nichtökonomischen Fundierung des Sozialen bestanden hatte, so folgte er letztlich doch der konfliktären Hypothese des methodologischen Antagonismus, gerade weil der Konflikt eine so zentrale Rolle in der Aufrechterhaltung von Kommunikation innehatte.

Dagegen entwickelt Polanyi eine Gesellschaftstheorie, in der Konkurrenz und Konflikt ausschließlich dem Wirtschaftssystem zugewiesen sind, die anderen Teilbereiche jedoch auf anderen Mechanismen beruhen und damit explizit nicht durch die konfliktäre Hypothese erklärt werden.

So findet sich in Polanyis *The Logic of Liberty* die Idee der Gesellschaft als »System einer spontanen Ordnung«. Ein System spontaner Ordnung heißt für Polanyi nichts anderes als eine »Ordnung die durch eine ›unsichtbare Hand‹ etabliert wurde«. Zwar stellt das Wirtschaftssystem für eine solche Ordnung immer noch den Prototyp dar (Polanyi 1969: 160 [hier, wie im Folgenden, meine Übersetzung]), allerdings sind alle gesellschaftlichen Teilbereiche spontan organisiert. Einerseits folgt Polanyi damit einem sehr weitverbreiteten Ansatz, der alle Aspekte und Sphären des sozialen Lebens durch dieselbe Logik erklärt – eine spontane und indirekt hergestellte Ordnung im Sinne von Smiths unsichtbarer Hand. Andererseits geht diese spontane Ordnung für Polanyi eben nicht allein und notwendigerweise aus *Wettbewerb* (zwischen Individuen) hervor. Solche Ordnungen gehen z.B. auch aus gegenseitiger *Anpassung* und *Kooperation* hervor. Zwar könne auch in der Wissenschaft Wettbewerb herrschen, diese hänge aber gleichzeitig auch von *Konsultationen* und *Versuchen gegenseitiger Überzeugung* ab (ebd. 165).

Ergänzend zu diesen kooperativen, konsultativen und deliberativen Beziehungen, die Polanyi zentral als variante Formen sozialer Beziehungen identifiziert, gilt aber auch für Polanyi, was zuvor schon für Hayek galt, nämlich gerade die Entstehung neuer Ideen innerhalb der wissenschaftlichen Praxis nicht erklärt zu haben. Statt einfach nur soziale Sphären und deren spezifische Arten von Beziehungen als Prozesse der Konsultation, Konkurrenz, Überzeugung und Diskussion, d.h. als Prozesse der Systemerhaltung zu erklären, käme es vielmehr darauf an, die soziale Beziehung zu suchen, die »Erzeugerin von Ideen werden« kann (Bergson 1964: 277), d.h. emergierende soziale Beziehungen innerhalb eines nicht vollständig determinierten Systems zu analysieren. Hayeks ökonomistisches Verständnis der Nachahmung als eine erzwungene soziale Beziehung leidet am selben Problem, da es auf der Vorstellung *identischer*

Nachahmung von Erfindungen basiert, deren Entstehung nicht erklärt wird. Darüber hinaus sollen diese Erfindungen und das Prinzip des Wettbewerbs selbst durch das Prinzip der erzwungenen Nachahmung allein erklärt werden.

Hayeks Konzept des Wettbewerbs besteht nicht nur in der Erzwingung von Konkurrenzbeziehungen, sondern zugleich in der Engführung des Wettbewerbs. Auf der einen Seite bringt er mit der Idee des Wettbewerbs als Entdeckungsverfahren scheinbar einen ganz neuen Gedanken ins Spiel, der sich beispielsweise von Schumpeters Idee der schöpferischen Zerstörung deutlich unterscheidet. Überraschenderweise widmet er sich der Frage der Verbreitung der neuen Idee jedoch viel ausführlicher als der Frage, wie die neue Idee überhaupt in die Welt kommt. Während die Erfindung des Neuen für Hayek keiner weiteren Erklärung bedarf und deren Mangel allein auf staatliche Beschränkungen des erfindenden Subjekts zurückzuführen sei (Hayek 2003: 144), widmet er sich ausführlicher der Idee, wie die Erfindung gesellschaftlich verbreitet wird. Dazu bringt er nun, Tarde hier sehr ähnlich, das Konzept der Nachahmung ins Spiel. Die Nachahmung stellt für ihn das evolutionär hervorgebrachte gesellschaftliche Äquivalent zum biologischen Instinkt dar. Die Nachahmung dient der Verbreitung von Erfindungen und ihre Verbreitungsform ist als Kopiervorgang konzipiert: »Unter den wichtigsten dieser angeborenen Eigenschaften, die andere Instinkte verdrängen halfen, war eine ausgeprägte Fähigkeit, von Artgenossen zu lernen, insbesondere durch Nachahmung« (Hayek 2011: 16). Nachahmungen sind der evolutionäre Ersatz für Instinkt, die biologische Version des Kopierens. Sie ist effizienter, da sie »besser den vielen verschiedenen Umweltnischen, in die die Menschen vorgedrungen waren, entsprachen als die irgendeines nicht-domestizierten Tieres« (ebd.). Mit anderen Worten, im Gegensatz zu instinktivem Verhalten ist gesellschaftliche Nachahmung flexibel genug, um die Entstehung und Verbreitung neuer Formen sozialer Ordnungen noch in den abseitigsten Milieus zur Verbreitung zu helfen. Nachahmung findet in erster Linie durch »nachahmendes Lernen« (ebd. 20) statt, und die kulturelle und soziale Entwicklung beruht ausschließlich auf dieser Art der Verbreitung von Erfindungen: »Der Mensch wurde intelligent, weil es für ihn die Tradition – eben das, was zwischen Instinkt und Vernunft liegt – gab, die es zu erlernen galt« (ebd. 21). Abgesehen davon, dass Hayek die Idee der Erfindung nicht erklärt, hat er eine recht simplifizierte Vorstellung der Nachahmung. Sie ist allein identische *Kopie*. Der gesamte sozialtheoretische Unterbau Hayeks ist von einer ausgesprochenen Simplizität: Individueller Unternehmergeist ist vorauszusetzen und wo er nicht existiert, sind staatliche Beschränkungen der Grund. Der Wettbewerb ist antagonistisch und wird von den Menschen intuitiv abgelehnt. Er ist aber für die gesellschaftliche Entwicklung notwendig, da nur er die Verbreitung der Erfindungen garantieren und damit sozialen

Fortschritt ermöglichen kann. Nachahmungen sind einfach und kopieren das Produkt bzw. die Idee. Weitere Ideen zur Nachahmung finden sich bei Hayek nicht. Die Frage, ob Abweichungen von der nachgeahmten Idee (Plagiate, Improvisationen, Anleihen etc.) selber als Erfindungen zu bezeichnen sind, diskutiert er nicht, genauso wenig wie die Frage, ob gesellschaftliche Nachahmungen eigentlich überhaupt dasselbe sind wie biologische Instinkte.