DISTANZ



7

FORTSCHRITT

Mehr als nur ein Witz der Weltgeschichte

EDITORIAL

Klimawandel, Pandemie, Kriege und wachsender Autoritarismus: Die letzten Jahre haben fast weltweit das Zeug dazu gehabt, jeder Form von Optimismus und Hoffnung eine Absage zu erteilen. Die meisten, die heute an die Zukunft denken, verbinden damit Notstromgeneratoren, den Kauf von Brennholz, Gaskochern und Proviant in Dosen. Warum also gerade jetzt ein Heft zum Thema Fortschritt? – Weil uns der Begriff noch immer, oder besser: trotz allem, etwas bedeutet und weil ohne den Fortschrittsbegriff Hoffnung im gesellschaftlichen Sinn gar nicht denkbar ist. Freilich wiegt die Geschichte des Fortschritts zunächst erdrückend schwer. Es bedarf überhaupt keiner theoretischen Anstrengung mehr, um das wohl bekannteste und gleichsam großspurigste Diktum zum Fortschritt als fraglich zu erachten: »Die Weltgeschichte stellt die Entwicklung des Prinzips, dessen Gehalt das Bewußtsein der Freiheit ist, dar« und also sei die Weltgeschichte als ein »Fortschritt im Bewußtsein der Freiheit« zu begreifen. So schrieb es zumindest Hegel, sicher einer der berühmtesten Geschichtsphilosophen. Entlang diesem hegelschen Prinzip – und sei's substituiert mit einem Begriff wie »Kapital« – mag auch heute noch die Geschichte rekonstruiert werden können. Dass sich dabei aber ein Gehalt auslege, den man, ohne sich insgeheim dumm zu fühlen, als »Fortschritt im Bewusstsein der Freiheit« benennen könnte, deckt sich schon lange mit keiner möglichen Erfahrung mehr. Der politisch-ökonomische Fortschritt scheint sich nach wie vor als ein Fortschreiten von Krise zu Krise zu manifestieren und als sein approbiertes Heilmittel erscheint letztinstanzlich nach wie vor der Krieg der Staaten und Nationen. Kein »Wohlstand der Nationen« scheint am Horizont auf, sondern vielmehr ein »Krieg der Nationen«; kein »Fortschritt im Bewusstsein der Freiheit«, sondern, wenn überhaupt, ein Fortschritt im Bewusstsein der Unfreiheit. Solche Feststellungen sind seit der ›Dialektik der Aufklärung‹ längst Allgemeinplätze der Gesellschaftskritik geworden. Aber in Zeiten, in denen Resignation Mainstream wird, sind die sich ewig wiederholenden Reden vom Umschlag des Fortschritts in eine neue Barbarei ohne Ausweg kaum noch zu ertragen. Sie mögen in der Darstellung der Unwahrheit wahr sein; diese Unwahrheit aber als positives Resultat zu nehmen, kommt einer Identifikation mit dem Aggressor gleich. Und übrigens ist der Witz an der Sache: Dass am Ende

der bisherigen Geschichte nicht die Freiheit steht, wusste auch schon Hegel, der Philosoph des Fortschritts im Bewusstsein der Freiheit.

Wir bleiben noch kurz beim hegelschen Witz: Auch die neue Bundesregierung aus SPD, Grünen und FDP wollte im letzten Jahr mit ihrem Koalitionsprogramm »Mehr Fortschritt wagen« den Aufbruch aus der Resignation. Ihr Programm kündigte an, endlich Tatsachen zu schaffen hinsichtlich der Klima-Krise, der Krise der Geschlechterverhältnisse, der Krise der globalen Ordnung und so weiter. Mit dem neoliberalen Schwur auf die Soziale Marktwirtschaft stand der *modus operandi* dabei natürlich immer schon fest: Anreize und Chancengleichheit auf dem privatwirtschaftlich organisierten Wettbewerbsmarkt schaffen, sodass der Wirtschaftsstandort Deutschland auch weiterhin goldene Eier lege. An ihnen dürften sich natürlich alle, solange sie fleißig sind, auch laben. Zwar zeigte die privatisierte Wirtschaft schon zu Beginn der Corona-Pandemie ihre vollumfängliche Funktionsunfähigkeit: Kaum war die Pandemie da, pfiff der scheinbar regelnde Markt aus den letzten Löchern, denn Instrumente gegen die Pandemie wären keine da, die Institutionen selbst stünden vorm Zusammenbruch und ergo müsse es zur Triage kommen. Dennoch sollte es mal wieder die Soziale Marktwirtschaft sein, die nunmehr die »multiplen Krisen« in den Griff kriegen könne. Bevor das aber auf den Prüfstand gestellt werden konnte, spielte die Weltgeschichte schon ihren nächsten Streich: Russland überfällt die Ukraine, die Ressourcen werden (wie immer) knapp, und alle Ankündigungen des Koalitionsprogramms müssen wieder zurückstehen für den Wirtschaftsstandort Deutschland. Das Motto »Mehr Fortschritt wagen« wird also gefressen vom weltgeschichtlichen Fortschritt und zeigt damit nur einmal mehr – wenn's nicht sowieso schon klar war –, dass das neueste Fortschrittsversprechen nur ein schlechter hegelscher Witz war: Immer schon stand es unterm Fatum des falschen Fortschritts der Geschichte – »die Weltgeschichte ist ein Weltgericht.«

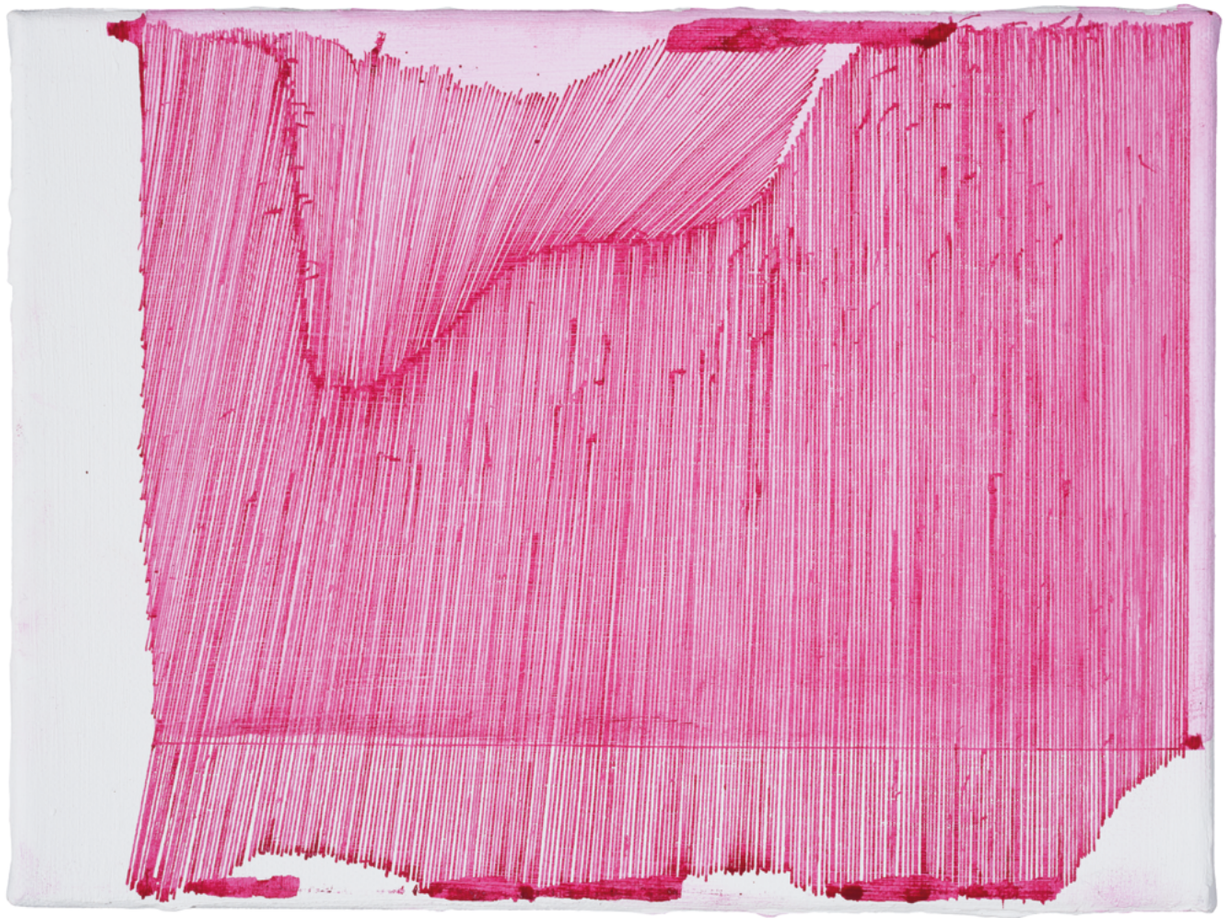
Und doch kann ohne eine Vorstellung von Fortschritt nichts auch nur erahnt werden, was potenziell über den regressiven Fortschritt der Geschichte hinausführen kann. Drücken sich fortschrittliche Potenziale derweil etwa nicht bei den Protestierenden im Iran aus? Und deuten sie sich nicht etwa auch in Russland an, wenn Protestierende sich gegen die dezidiert geschichtsmythologisch rationalisierten Herrschaftsansprüche des Kremls stellen? Hier und dort können plötzlich Menschen auftauchen – oder sind wir sonst nur zu dumm, sie zu hören? –, die sich wider dem mit Herrschaft und Unmenschlichkeit durchzogenen Gang der Dinge stellen. Sie antizipieren einen Fortschritt, der insofern bislang unerhört gewesen sein muss, weil er noch nicht verwirklicht wurde. Denn es drücken sich dort Potenziale aus, deren Fortgang noch nicht feststeht, und die ständig Gefahr laufen, vom falschen Ganzen absorbiert zu werden oder auch immer schon davon absorbiert zu sein. Und doch sind sie zumindest potenziell mehr als der bisherige Fortschritt der Geschichte, wenn sie mit eben jenem Fortschritt brechen wollen, um in einen wahrheitsfähigen einzutreten. Der Begriff des Fortschritts entzweit sich solchermaßen. Auf der einen Seite waltet ein allgemein historischer Fortschritt, der aber gar nicht allgemein ist, sondern als Herrschaft immerzu abstrakt. Auf der anderen Seite kann eine Fortschrittshoffnung auftauchen, die ausgehend von den besonderen Individuen zu einem wahrhaft allgemeinen Fortschritt in der Geschichte werden kann. Die eine Seite ist ohne die andere derweil nicht zu haben. Es lohnt daher nicht, sie abstrakt gegeneinander auszuspielen. Und so bleibt uns zunächst nur die Frage nach einem Begriff von Fortschritt in diesem Spannungsfeld.

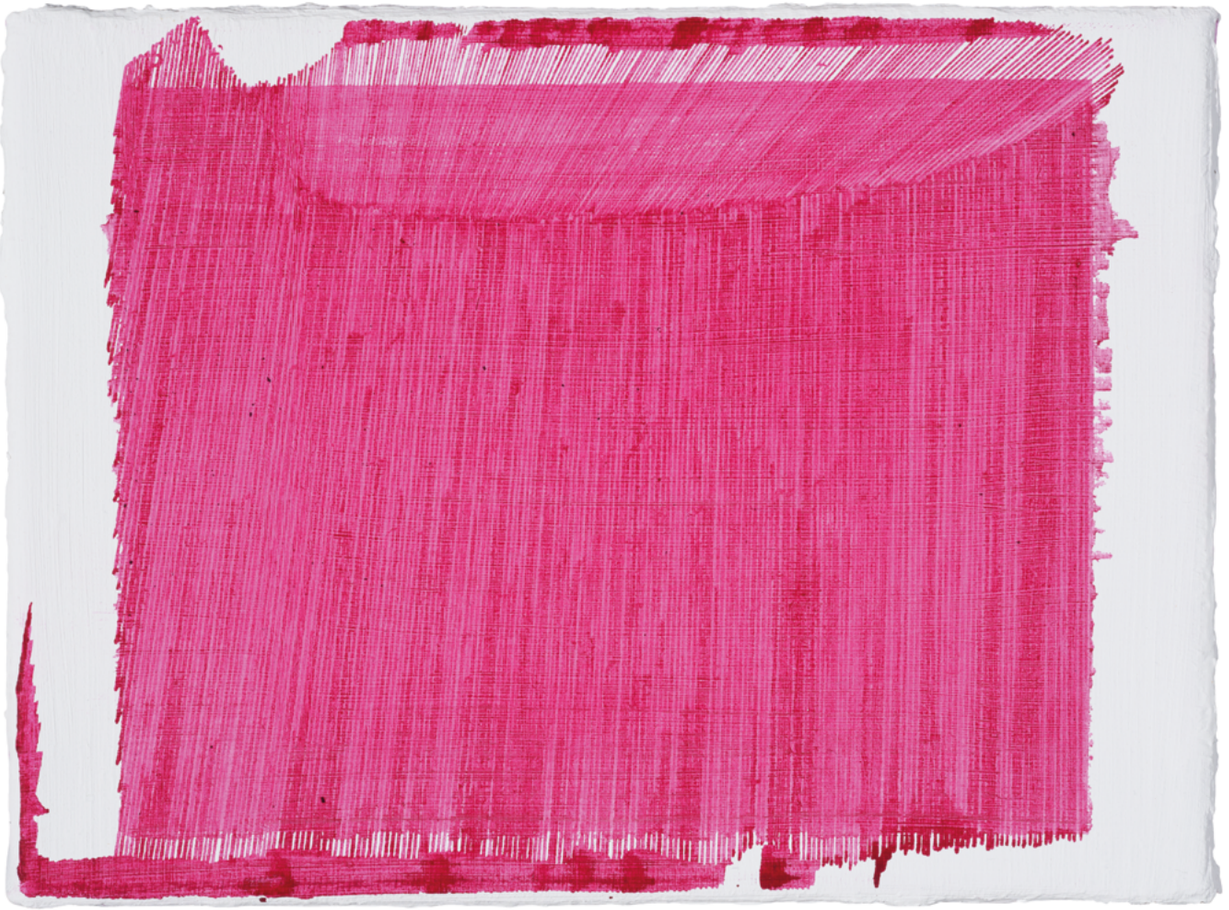
Die Texte, die diese Ausgabe versammelt, nisten in diesem Spannungsfeld. Schon in zahlreichen Beiträgen des letzten Heftes haben wir den Zusammenhang von Krise und Kapitalismus insofern aufgegriffen, als dass schon die Corona-Krise den Apologet:innen des Neoliberalismus gleichsam wie seinen vermeintlichen Kritiker:innen vornehmlich als »Chance« erschien. Das hat Tradition. Während über die

gesamte Dauer der DDR deren Funktionselite trotz ständiger Fortschrittsbekundungen beteuerte, dass die Lebensbedingungen »schrittweise anzunähern« seien, versuchte man sowohl in der radikalen als auch in der sozialdemokratischen Linken nach 1990 »das Ende als Chance« auszumachen. Die damaligen Debatten um ökologische Wende, den Ausbau des Sozialstaats und das Erstarken der extremen Rechten verheißen, wenn man deren Stagnation bzw. sogar ihren Rückschritt in der Gegenwart betrachtet, jedenfalls wenig Gutes für die Zukunft. Wenn nach »Notbremsen« offensichtlich nur noch in Form von Strohhalmen gegriffen werden kann, ist linke Selbstkritik durchaus angebracht. Im vorliegenden Heft gehen wir in einem Interview mit *Ilse Bindseil* daher ihrer vor über 20 Jahren erschienenen Kritik an der Geschichtsphilosophie nach und stellen ihre Wendung zur Erkenntnistheorie aus aktuellem Anlass auf den Prüfstand. Auch *JustIn Monday* unterzieht unter dem Eindruck des russischen Angriffskrieges auf die Ukraine die Theorie des Antiimperialismus mitsamt ihrem terminologischen Fundament einer kategorischen Kritik. Der Blick zurück in die Geschichte ist beim Thema Fortschritt unumgänglich. Und daher setzt *Julian Duschek* seine Reihe fort, in welcher er den gesellschaftlichen Strukturwandel des *bellum omnium contra omnes*, des Krieges aller gegen alle, nachzeichnet. Im vorliegenden Heft zeigt er auf, wie der *bellum* im Zeitalter der Aufklärung ›liberalisiert‹ wurde und somit zum Motor gesellschaftlichen Fortschritts avancieren konnte. Außerdem erinnert *Norman Böttcher* mit Harry Maòr an einen fast vergessenen jüdischen Theoretiker, dessen Kritik an der Linken der 1970er Jahre in Deutschland wie an der Sozialen Arbeit hätte erhört werden sollen, um den Verdeckungszusammenhang des Postnationalsozialismus frühzeitig etwas aufzuhellen.

Nicht nur in der Krise gerät der Hoffnungsfunken der Kunst, den sie sich mit ihrer Subjektivität bewahrt, schnell ins optimistische Fahrwasser des kapitalistischen Fortschritts, wie unzählige Beispiele aus der Gegenwartskunst tagtäglich beweisen. Demgegenüber haben wir mit *Stephan Schieritz'* Gemälden und den Foto-Collagen des Künstler:innen-Kollektivs *Hartclub* lieber Kunstwerke gewählt, die unserer Ansicht nach deutlich weniger euphorisch daherkommen und dabei dennoch irritieren. *Rada Hananas* ›Ballade der Revolution‹, die im Nachgang ihrer Flucht aus Syrien entstand, ist die in klassische Musik gegossene, gedämpfte Aufbruchstimmung, die ihren Hoffnungsschimmer nicht verliert. Hoffnung spielt dann auch im Gespräch zwischen *Adrian Neef* und dem Philosophen *Gunnar Hindrichs* eine Rolle: Im philosophischen Denken über Möglichkeiten könnte die materialistische Glückshoffnung nämlich aufscheinen, wenngleich sie solchermaßen natürlich noch nicht praktisch verwirklicht wäre. Ganz ähnlich *Stefan Taubners* essayistische und poetische Beiträge, der heute schon an morgen denken und dabei das utopische Moment im Denken selbst nicht preisgeben will.

Nun muss zugegeben werden, dass unser Aufruf im letzten Winter bereits etwas einäugig daherkam, denn das von den Sex Pistols in ›God save the Queen‹ popularisierte »No Future«, womit ja vor allem ein Protest gegen »Your Future« erhoben wurde, scheint längst überholt. Im aufgegebenen Self-Enhancement und Persönlichkeitscoaching lassen sich, wie *Marcus Beisswanger* aufzeigt, die Menschen nun viel lieber mit dem Motto ›Yo Future‹ antreiben, sodass es am Ende durch soziale Technik »jeden Tag ein bisschen besser« werde. Lenin dachte dagegen noch, Technik und Ideologie seien im Kapitalismus fein säuberlich voneinander zu scheiden, und wollte daher den sozialistischen Staat nach dem Vorbild der Deutschen Post aufbauen. *Lena Stein* allerdings zeigt, dass diese Maschinerie einem Mahlwerk gleicht, dem man – wie jeglicher Lohnarbeit – letztinstanzlich nur entfliehen kann. Solange das Bessere bestimmt werden kann, ist Flucht immer gerechtfertigt. Auch wir wollen letztlich mit diesem Heft einen kleinen Beitrag zur Vorbereitung einer Flucht aus jener gesellschaftlichen Realität leisten, die uns jeden Tag aufs Neue als ausweglose Natur verkauft wird.





Inhalt

Editorial: Mehr als nur ein Witz der Weltgeschichte 1

Lena Stein: Das Porto zahlt die Dividende – Erfahrungen bei der Deutschen Post 6

Marcus Beisswanger: Gute Besserung: Individueller und gesellschaftlicher Fortschritt zwischen Optimierung und Spontaneität 12

Norman Böttcher: badelatschen 1 23

Stefan Taubner: Heute schon an morgen denken: Keine Zukunft ohne Fortschritt? 25

Möglichkeitsdenken – ein Gespräch mit Gunnar Hindrichs 33

Hartclub: Fortschritt 47

Julian Duschek: Der Krieg aller gegen alle: Liberalisierung und Fortschritt 61

JustIn Monday: Die Expansion des Weltkapitals. Überlegungen zum Ende des Imperialismus anlässlich des Ukraine-Kriegs 79

Norman Böttcher: badelatschen 2 97

»Fortschritt heißt, Spaltungen aufzuheben« Gespräch mit Ilse Bindseil 99

Rada Hanana: Ballade der Revolution 114

Norman Böttcher: Deutsche Sozialpädagogen, werft eure sozialen Schrullen ab! Harry Maòrs Verhältnis zur ›progressiven‹ Sozialen Arbeit in der postnationalsozialistischen Gesellschaft 123

Stefan Taubner: Ins Blaue hinein 149

Stephan Schieritz: Ausgewählte Werke von 2019–2022 151

↖
Stephan Schieritz
O. T. (2.9.9)
Zeichentusche auf Leinen, 2022
18 × 24 cm

↙
Stephan Schieritz
O. T. (3.1.2)
Zeichentusche auf Leinen, 2022
18 × 24 cm

Das Porto zahlt die Dividende – Erfahrungen bei der Deutschen Post

LENA STEIN

Es war Corona und ich brauchte das Geld. Also ging ich zur Deutschen Post. Sie suchten Leute und das hätte mir in einer Studentenstadt während der Pandemie zu denken geben können. Trotzdem erschien mir die Post als bessere Alternative im Vergleich zur Arbeit bei einer Firma, die von einer Firma beauftragt war, die von einer Drogeriekette beauftragt war und die mir den Arbeitsvertrag und die dazugehörige Unterschrift auf einem Parkplatz abluchsen wollte.

Im Spätherbst 2020 startete ich also mit einer wunderbaren Kollegin – sie war schon zu DDR-Zeiten dabei – auf die Tour. Hier werde ich sie Mathilde nennen.

Unser Tag begann zu früh – um kurz vor sieben. In einer großen, grell ausgeleuchteten Halle sortierten wir die größeren Umschläge und Pakete in den Spind ein, das sind nach Gangfolge beschriftete Regale. Briefe kommen vorsortiert, aber beim größeren Zeug sind Menschen (noch) günstiger als Maschinen. Auch Päckchen, Pakete und Werbung werden auf uns abgeladen. Die Mengen sorgten morgens schon für schlechte Stimmung. Vorherrschend war eine Mischung aus Verärgerung, Wut, Resignation, Galgenhumor und allgemeiner Hektik. Ausgenommen davon war Mathilde.

Mit stoischer Gelassenheit sortierte sie morgens die Sendungen ein. Ihr Optimismus und die Tatsache, dass sie es fast zum Ruhestand geschafft hatte, ließen sie in jeder Situation einen kühlen Kopf bewahren.

Im Winter vor Weihnachten nahmen die sowieso schon ausufernden Mengen pro Poststrecke noch einmal zu. Die Coronapandemie verstärkte dies weiter. Danken können wir dafür der Privatisierung der Deutschen Post. Alle älteren Kolleg*innen berichteten davon. Auch Mathilde erzählte, wie viel entspannter der Job mal war. Man startete morgens mit einer Umhängetasche voller Post und hatte Zeit für Kuchenpausen und Pläuschchen auf der Strecke.

Mit der Privatisierung kamen Stress, psychischer Druck und Prekarität. Touren wurden länger, Päckchen und Pakete kamen dazu und pro Tag können bis zu drei verschiedene Werbungen aufgebrummt werden. Wie ich diese gleichzeitig mit der Post – und den Päckchen – halten und halbwegs effizient in Briefkästen stopfen soll, habe ich nie richtig verstanden und es daher meist gelassen. Eine Menge Werbung landete ohne Umwege in den Müll-Kisten, vermisst hat sie niemand. Zum Ausgleich für erhöhten Druck und mehr Stress wurde die Bezahlung schlechter, indem nach dem Börsengang im Jahr 2000 die Löhne vom öffentlichen Dienst abgekoppelt wurden. Heute gibt es dadurch eine Zwei-Klassen-Tarifstruktur. Ältere Mitarbeiter*innen bekommen noch am öffentlichen Dienst orientierte Löhne. Für alle Neuen dagegen sind die Löhne geringer. Mit 14,06 €/Stunde fing ich an. Die Hoffnung der Neuen ist trotzdem nicht mehr Lohn, sondern ein unbefristeter Arbeitsvertrag. Dieser ist in den ersten Jahren grundsätzlich befristet. Mit diesem Trick wird mehr Leistung aus uns herausgekitzelt. Wir waren in ständiger Ungewissheit darüber, ob unser Vertrag verlängert wird. Zu viele Krankentage kicken dich raus. Auch zu viele Tage, an denen das Kind krank ist, sowie Arbeitsunfälle. Ich knickte bei der Post mit dem Fuß um, zweimal. Beide Male brauchte ich 1–3 Tage Ruhe, dann war ich wieder fit. Das sieht die Post nicht gerne. Beim zweiten Mal wurde mir nahegelegt, doch lieber Urlaub zu nehmen, statt eine Unfallmeldung zu schreiben. Ich habe abgelehnt. Urlaubs- und Weihnachtsgeld gibt es anfangs nur anteilig. Obendrein startet man nicht mit einer festen Tour, sondern wird dort eingesetzt, wo jemand frei hat oder fehlt.

> Mit der Privatisierung kamen Stress, psychischer Druck und Prekarität.

Zum Glück galt dies für mich in den ersten zwei Wochen noch nicht. Ich wurde durchgehend von Mathilde angelernt. Sie hat sich Zeit genommen und mir alles mehrfach erklärt. Damit war ich besser dran als viele andere, die direkt ins Chaos gestürzt und teilweise in der zweiten Woche allein auf Tour geschickt wurden (das ging nie gut, wurde aber immer wieder gemacht. Es fehlten und fehlen chronisch Leute. Man fragt sich nicht, warum).

Nachdem wir die Mengen zunächst gezähmt hatten, starteten wir mit einem möglichst vollen Wagen und einigen darauf gestapelten Päckchen um ca. 10 Uhr auf unsere Tour. Anfangs mussten wir etwa einen Kilometer zum Start laufen. Wenigstens ging es noch nicht direkt den Berg hinauf, das kam später. Für die erste kleine Straße brauchten wir jedoch bereits 45 Minuten. Solange ich mit meiner Kollegin zusammen unterwegs war, machte mir das nichts aus. Sie war verantwortlich und ihren Einschätzungen konnte ich vertrauen. Sobald ich allein loszog, merkte ich, dass ich leichte Panik bekam, wenn es bereits zu Anfang schlecht lief. Viele Kolleg*innen gehen damit um, indem sie früher kommen. Dies wird nicht bezahlt, es wird jedoch auch nicht verhindert. Ab und zu machen Vorgesetzte lauwarme Ansprachen und warnen uns, nicht vor Schichtbeginn anzufangen. Es sei nicht nötig. Durchschaubar und lächerlich.

Früher zu kommen, wird unter Kolleg*innen auch als Tipp ausgetauscht. Zum Glück machte Mathilde das nicht. Wir bissen uns gemeinsam durch die Tour. Nach der kurzen Straße voller Post folgte ein steiler Anstieg mit vielen Mehrfamilienhäusern. Hier verstärkte sich das Gefühl, nicht von der Stelle zu kommen. Oft fiel die Hälfte der Postmenge auf das erste Drittel

der Tour. Wenn wir diese Straße endlich geschafft hatten, war es Mittag und Zeit für die Pause. Auch hier war Mathilde verlässlich. Die Pause wurde gemacht. Das ist leider die Ausnahme. Einige Kolleg*innen machen höchstens kurze Zigarettenpausen oder bleiben mal stehen, um schnell etwas zu essen. Im extremsten und nicht seltenen Fall wird im Gehen gegessen.

Wir saßen also auf unserer Bank und genossen die Sonne. Das Wetter war meist fantastisch und die Bank stand wirklich an einer schönen Stelle. Den lebhafteren Teil der Stadt hatten wir hinter uns gelassen. Der Spätherbst färbte die Bäume und Sträucher und die Luft war klar und kalt. Es war ein schöner Ort für eine Pause. Auf dieser Bank in der Herbstsonne zu sitzen und dabei mit Blick auf die Stadt im Tal meine Brote zu essen, vermisse ich sogar. Es fühlte sich ruhig und lebendig an.

Nun folgten endlose Sträßchen mit Einfamilienhäusern, die sich den Berg hinauf und hinunterwanden. Hier setzte meine Genervtheit ein. Mathilde hielt mich bei der Stange. Sie war offen und freundlich. Jahrzehntelang die Verschlimmerungen der Arbeitsbedingungen mitzuerleben, hatte sie nicht verbittern lassen, auch wenn es verständlich gewesen wäre. Sie mochte die Tour, ihre Menschen dort, kannte jedes Haus und viele Hintergrundgeschichten. Wir waren uns auch einig, dass die Arbeitsbedingungen räudig waren. Sie war Mitglied bei ver.di. Bei einem Streik wäre sie dabei, aber es gab lange keinen. Zu ihren wunderbarsten Fähigkeiten gehörte es, sich über kleine Dinge zu freuen und die Ruhe zu bewahren. Ich habe versucht, das auch zu kultivieren.

Wir saßen also auf unserer Bank und genossen die Sonne.

Angekommen auf den Berghöhen, war es nicht schwer, zumindest die Landschaft zu genießen. Es war ruhig, ein paar Katzen streunten herum, der Blick über das Tal ist wunderbar. Die Gärten strahlten in roten und gelben Herbstfarben. Hier hätte man auch freiwillig spazieren gehen können. Gegen Ende der Tour wurde es schon dunkel. Mit einsetzender Dämmerung stiegen wir die Berge wieder herab und beeilten uns, zurück zum Postzentrum zu kommen. Dort mussten wir noch die Nachbearbeitung erledigen, also Post sortieren und beschriften, die wir aus verschiedenen Gründen nicht zustellen konnten: Briefkasten voll, Umzug, Nachsendeauftrag, für das Päckchen war niemand da und wir haben einen Abholzettel eingeworfen. Diese Nachbereitung dauerte fast eine Stunde und jetzt schlug die Müdigkeit voll durch. Zum Schluss waren die 10,75 Stunden Arbeitshöchstzeit oft fast rum und wir hundemüde. Trotzdem blieb das Gefühl, neben sehr viel überflüssiger Werbung auch einige wichtige Post zugestellt zu haben.

Nach zwei Wochen war diese relativ geruhsame Anfangszeit vorbei. Nun wurde ich auf verschiedene Touren geschickt und lernte mehr Kolleg*innen kennen, darunter die schnellen und die verzweifelten. Schnelle Kolleg*innen kommen meist vor Schichtbeginn und machen kaum Pause. Zudem kennen sie die Tour sehr gut und wissen, wer nie da ist – aber immer im Internet bestellt – und wer Pakete für Nachbarn annimmt. Außerdem sind sie einfach schnell. Ich habe mich damit abgefunden, nicht zu den Schnellen zu gehören. Ich habe mich auch damit abgefunden, Touren nicht zu schaffen, sie abzubrechen und mit einem Rest wieder ins Lager zu fahren. Dies führt zu einer Abbruchmeldung, die per Fax an Vorgesetzte geschickt werden muss. Dadurch gilt eine Tour am Ende des Tages nicht als »sauber« und es schleicht sich schnell das Gefühl ein, dass dies keine gute Sache ist. Der*die Kolleg*in am nächsten Tag hat diese Menge nun noch zusätzlich und die Menschen warten auf ihre Post. Eigentlich verbietet das bei der Post verbreitete Arbeitsethos, dass so etwas passiert. Oft ist es aber gar nicht anders möglich. Mehr als 10,75 Stunden darf nicht gearbeitet werden. Für Touren, für die 8 oder 9 Stunden auf dem Papier berechnet sind, braucht man in den kalten Monaten üblicherweise 10,75 Stunden – wenn man sich beeilt. So häufte ich in einem Jahr über 200 Überstunden an, die außerdem bei einem dummen Zufall zum größten Teil fast verloren gegangen wären. Als ich die Stadt wechselte, waren meine Überstunden im System verschwunden.

Für Touren, für die 8 oder 9 Stunden auf dem Papier berechnet sind, braucht man in den kalten Monaten üblicherweise 10,75 Stunden – wenn man sich beeilt.

Herumtelefonieren brachte zu Tage, dass es sich einige nicht erklären konnten und sich andere nicht zuständig fühlten – insbesondere mein neuer Chef.

Was half? Stress machen mit der Gewerkschaft. Schon wenige Tage später meldete sich ein Techniker der neuen Stadt und verkündete, meine Stunden gefunden zu haben. Ob ich sie ausgezahlt haben wolle? Ich bejahte, es waren über 2.000 € brutto.

Etwas leichter wird die Arbeit mit einem E-Trike. Sie sind schnell, schaffen Berge und die Füße schmerzen abends weniger. E-Trikes sind die Weiterentwicklung der E-Fahrräder, die es bei der Post seit Jahren gibt. Die E-Fahrräder sind jedoch sauschwere Zweiräder, die schnell aus dem Gleichgewicht kommen und dich mit sich reißen. Mir passierte das zweimal, jedoch kam ich glimpflich davon. Eine unglückselige Kollegin brach sich dagegen bei einem Sturz das Handgelenk und verletzte sich am Knie. Sie war monatelang krank. Mit einem E-Trike, einem großen Dreirad mit ordentlich Power, passiert das nicht so schnell. Unter den jüngeren Leuten bei der Post herrscht um die Trikes ein Kampf, denn es gibt zu wenige, aber sie sind auf fast jeder Strecke nützlich. Meist haben Leute, die schon ein oder zwei Jahre dabei sind, eigene E-Trikes, die sie immer benutzen, egal, auf welche Strecke sie geschickt werden. Das ist so nicht vorgesehen, aber natürlich sehr praktisch. Sie sichern sich das Trike, indem sie es für sich beanspruchen und schlicht wütend werden und sich beschweren, wenn es ihnen jemand streitig macht.

Die Touren sind riesig und die Mengen enorm. Natürlich hilft es, den Wust auf einem elektrisch angetriebenen Lastenrad zu transportieren. Mir graut jedoch jetzt schon davor, wie die Touren aussehen, wenn überall E-Trikes in die »Berechnung« einfließen. Das ist dann wohl die ökologische Transformation bei der Post.

Was kann man tun?

Die offensichtliche Antwort ist: streiken. Jedoch sind die jüngeren Kolleg*innen immer seltener Mitglied in der Gewerkschaft, eine Organisierung ist nicht leicht. Viele von ihnen sehen die Gewerkschaft nur als Interessenvertretung der Älteren, die noch besser bezahlt werden, unbefristete Verträge haben und bald in Rente gehen. Das ist nicht falsch und deckt sich leider auch mit meinen Erfahrungen mit ver.di.

Mein schlimmster Moment bei der Post war, als mein ver.di-Kollege hinter meinem Rücken zu meinem Chef ging und ihm erzählte, ich hätte gerne frei. Diesen Wunsch hatte ich ihm im Vertrauen geäußert und am Telefon sicherte er mir zu, ich hätte ein Recht darauf, meine immens hohe Zahl an Überstunden abzubauen. Am nächsten Tag empfingen mich mein Chef und der ver.di-Kollege und erzählten mir, das ginge nicht. Ich müsse weiterarbeiten. Mein Chef wurde konfrontativ und warf mir eine negative Einstellung vor. Ich sollte die Zähne zusammenbeißen und weitermachen. Eventuell könne ich nach Weihnachten mal frei bekommen. Der ver.di-Kollege saß nickend daneben.

»Sie quetschen dich nicht aus, da würde ja etwas übrigbleiben. Du wirst ausgekratzt.«

Das nahm ich zum Anlass, den Arbeitsvertrag nicht zu verlängern. Leider bekomme ich dafür von Postkolleg*innen nur Gratulationswünsche. Sie sind sich einig, dass es besser ist, nicht dort zu arbeiten, und freuen sich über jede, die es dort ›herausschafft‹. »Sie quetschen dich nicht aus, da würde ja etwas übrigbleiben. Du wirst ausgekratzt.«

Wenigstens muss Mathilde nicht mehr arbeiten. Wir haben uns vor Kurzem wiedergetroffen, auf unserer Bank über der Stadt. Wir tranken Kaffee und hielten ein Pläuschchen. Ihr geht es gut. Die Arbeit vermisst sie nicht.

Schade, dass wir uns sowas antun.

↘ S. 10

Stephan Schieritz
Pieters Turmbau zu Babel
(Paunsdorf Center Version)
Graphit & Zeichentusche
auf Papier, 2019
55 × 72,5 cm



»Jeden Tag ein bisschen besser« – mit diesem Slogan warb eine bekannte Supermarktkette bis 2012 für den Einkauf in ihren Filialen[1]. Auch die darauffolgende Variante »Besser leben« fängt den damaligen Zeitgeist und das Bedürfnis nach einer fortschreitenden, positiven Veränderung der eigenen Lebensumstände ein. Bei dieser Reformulierung des Werbeslogans wird zwar die Steigerungslogik dezent kaschiert, allerdings auch aufschlussreich präzisiert, was genau verbessert werden soll: das eigene Leben und dessen Qualität. Hier zeigt sich – werbepsychologisch aufbereitet – die Selbstoptimierung als gesellschaftlicher Imperativ. Nicht nur im sozialwissenschaftlichen Diskurs wird diese Forderung nach einer unabschließbaren Selbstverbesserung kritisiert. Bemerkenswerterweise scheint auch im Segment der Ratgeberliteratur und in der Coaching-Szene unter dem Stichwort »Selbstoptimierungswahn«[2] eine kritisch gemeinte Selbstreflexion einzusetzen: Demnach würde die Vielzahl der Angebote im Bereich der Selbstoptimierung durch den impliziten Druck auf das Individuum zu dessen Überforderung führen und eine zunehmende Abwehrreaktion hervorrufen: »Selbstoptimierung nervt! Wir sind gut genug!«[3] Mit einer ähnlichen Stoßrichtung plädiert beispielsweise auch die publizistisch aktive Philosophin Ariadne von Schirach (2014) »für eine neue Lebenskunst« in Verbindung mit dem Appell, sich dem gesellschaftlichen Imperativ zur ständigen Selbstverbesserung zu entziehen, während sie paradoxerweise gleich im Titel der gleichnamigen Publikation wieder einen anderen Leitsatz vorschlägt: »Du sollst nicht funktionieren.« Etwas ambivalenter und differenzierter befasst sich hingegen Anja Röcke (2021) mit einer »Soziologie der Selbstoptimierung« und weist nach, dass sich die Idee der Selbstoptimierung ideengeschichtlich zurückführen lässt auf Vorstellungen von Bildung, Rationalisierung und Fortschritt (ebd., S. 60–116). Schon bei Röcke wird also der Trend zur Selbstoptimierung sowie die Kritik daran in ein Verhältnis zum Fortschritt gesetzt, das im Folgenden aufgegriffen werden soll: »Auch wenn die Idee des Fortschritts in Misskredit geraten ist und die gegenwärtige gesellschaftliche und weltpolitische Lage einige Zweifel an ihr aufkommen lässt – an sich selbst kann, soll und will jede(r) arbeiten« (ebd., S. 10). Während also die gesellschaftlichen und politischen Verhältnisse nicht nur als unveränderbar gelten, sondern auch wenig Anlass zur Hoffnung auf ihre progressiv-emanzipatorische Fortentwicklung bieten, bleibt dem Individuum die eigene Persönlichkeit als letztes Refugium für die Möglichkeit, den Fortschritt voranzutreiben.

1 https://marktblog.wordpress.com/2012/10/10/rewe-verandert-sich-das-aus-fur-jeden-tag-ein-bisschen-besser/, zuletzt abgerufen am 15.09.2022.

2 Hier könnte aus einer psychoanalytisch-sozialpsychologischen Perspektive die weiterführende Überlegung aufschlussreich sein, weshalb die gesellschaftlich hegemonialen Vorstellungen in Bezug auf Selbstoptimierung als wahnhaft und damit als irrational und tendenziell psychopathologisch charakterisiert werden, was jedoch an dieser Stelle nicht weiter verfolgt werden soll.

3 https://www.emotion.de/leben-arbeit/gesellschaft/selbstoptimierungswahn, zuletzt abgerufen am 15.09.2022.

SELBSTOPTIMIERUNG ALS INDIVIDUALISIERTE GESCHICHTSPHILOSOPHIE

Schon bei Marx und Engels (1848) lässt sich eine etwas eigenwillige Verbindung zwischen individuellem und gesellschaftlichem Fortschritt finden: Im »Kommunistischen Manifest« skizzieren sie den viel zitierten Entwurf einer fortgeschrittenen Gesellschaft, in der die bisherigen Antagonismen überwunden sind: »*An die Stelle der alten bürgerlichen Gesellschaft mit ihren Klassen und Klassen-Gegensätzen tritt eine Association, worin die freie Entwicklung eines Jeden, die Bedingung für die freie Entwicklung Aller ist*« (ebd., S. 42). Unterzieht man dieses isolierte Zitat einer genaueren Betrachtung, wirft dies die Frage auf, in welches Verhältnis »die freie Entwicklung eines Jeden« mit der »freie[n] Entwicklung aller« gestellt wird. Bemerkenswerterweise werden diese beiden Entwicklungslinien über eine Bedingung miteinander verknüpft, wonach die ungehinderte Entwicklung des Individuums gewissermaßen als Vorbedingung für die Entfaltung der Gesellschaftsmitglieder insgesamt verstanden werden könnte. Ohne hier in eine marxologische Exegese zu verfallen, lässt sich festhalten, dass hier das Bedingungsgefüge von individuellem und gesellschaftlichem Fortschritt dennoch wechselseitig und nicht monodirektional gedacht wird. Im hier dargestellten Verhältnis von Allgemeinem und Besonderem zeigt sich somit auch ein spannungsreiches Verhältnis zwischen Geschichtsphilosophie und Anthropologie, zwischen Gattungsgeschichte und Lebensgeschichte in Bezug auf die menschlichen Möglichkeiten, selbst Geschichte zu schreiben. Wie sich im weiteren Verlauf dieser Überlegungen zeigen soll, könnte eine Form von Spontaneität, wie sie in der Negativen Anthropologie bei Ulrich Sonnemann (1969) als Idee angelegt ist, einen Ausweg aus diesem vertrackten Verhältnis bieten – »als Möglichkeit des Menschen: Geschichte zu machen« (Behrens 2021, S. 56).

Insbesondere bei Walter Benjamin lassen sich zahlreiche Überlegungen zur Verbindung von Geschichtsphilosophie und Fortschrittsdenken finden, wie er sie vor allem in seinen geschichtsphilosophischen Thesen (Benjamin 1942) und an anderen Stellen in seinem Werk prägnant herausarbeitet. Unter der Rubrik »Erkenntnistheoretisches, Theorie des Fortschritts« im Passagen-Werk lässt sich die folgende Überlegung finden: »Der Begriff des Fortschritts ist in der Katastrophe zu fundieren. Dass es ›so weiter‹ geht, ist die Katastrophe. Sie ist nicht das jeweils Bevorstehende, sondern das jeweils Gegebene« (Benjamin 1982, S. 593). Dieses geschichtsphilosophische Diktum und das damit verbundene, dialektische Verständnis von Fortschritt lässt sich dabei als überaus prägend für die frühe Kritische Theorie verstehen. In einem verkehrten Sinn zeigt sich in den ideologisch geprägten Vorstellungen von Persönlichkeitsentwicklung und persönlichem Wachstum, wie sie durch manche Coaching-Ansätze[4] propagiert werden, auch die Idee, dass es sich bei einem unveränderten Fortbestehen oder beim Stillstand um katastrophale, inakzeptable Zustände handelt. Während allerdings bei Benjamin dieser Gedanke geschichtsphilosophisch gedacht und kritisch gewendet wird, bezieht sich die Vorstellung, dass die eigene Persönlichkeit durch Coaching und Selbstoptimierung fortlaufend weiterentwickelt werden kann und muss, affirmativ auf die Idee, dass die individuelle Verbesserung nur als Weiterentwicklung über das Bestehende hinaus denkbar erscheint. Ob es sich dabei tatsächlich um ein progressives Voranschreiten handelt, in dem das Gegebene eine transzendierende Verwandlung erfährt, muss bezweifelt werden, insofern durch solch ein Verständnis von Fortschritt nur die hegemoniale Logik der kapitalistischen Reproduktion tradiert und Coaching schlussendlich zur Reproduktion von Arbeitskraft instrumentalisiert wird. Bei einem solchen Fortschrittsverständnis fallen Stillstand und Regression fast zusammen, das Beibehalten des jeweils Gegebenen kommt einem Rückschritt in der persönlichen Entwicklung gleich. Während Benjamin eine verallgemeinerte, geschichtsphilosophische Perspektive auf die Gattung Mensch einnimmt, zeigt sich in der phantasmatischen Vorstellung einer unabschließbaren, ständig weiter optimierbaren Persönlichkeitsentwicklung die Tendenz, das Individuum an sich als *history maker* zu imaginieren. Dabei scheint es sich gleichwohl um eine individualisierte Form der

4 Zur Abgrenzung sei darauf hingewiesen, dass sowohl Birgmeier (2021) als auch Struwe (2022) »zwischen seriösen, professionellen, wirkungsvollen und wissenschaftlich gestützten Coaching-Ansätzen und -konzepten« (Birgmeier 2021, S. 23) und selbsternannten Lifestyle-Coaches unterscheiden, die ihre Dienste per Youtube-Werbeclip anbieten und bei denen sich ein mitunter erlöserhaft-spirituelles Auftreten finden lässt in Verbindung mit unhaltbaren Verheißungen von garantiertem Erfolg im Berufs- und Liebesleben, sobald deren Coaching-Seminare mit Gebühren im drei- bis vierstelligen Bereich gebucht und absolviert werden.

Geschichtsschreibung zu handeln, insofern das gecoachte Individuum zwar in seine Verhältnisse und Umstände eingreift, aber nur soweit sie der individuellen Entwicklung im Wege stehen (deren gesellschaftliche Voraussetzungen oft auch gar nicht erkannt werden).

Vor diesem Hintergrund sollen im Folgenden unabgeschlossene Thesen zur Frage aufgeworfen werden, inwiefern sich der eben skizzierte Trend zur Selbstoptimierung als individualisierte Fortschrittsideologie verstehen lässt und wie diese im Verhältnis steht zu den Möglichkeiten einer progressiven, emanzipatorischen Veränderung der gesellschaftlichen Verhältnisse im Sinne eines gesellschaftlichen Fortschritts. Ausgangspunkt für meine Überlegungen ist die Annahme, dass nicht das Streben nach einer persönlichen Weiterentwicklung den Kern des Problems darstellt, sondern deren Konnotation und ideologische Prägung. Während dabei das individuelle Bedürfnis nach Selbstoptimierung als gesellschaftlich präformiert zu begreifen ist (vgl. Adorno 1972, S. 392–396), wird diese Ideologie insbesondere durch den sogenannten ›life coach‹ als eine Figur reproduziert, die in ihrem Auftreten und der dabei vermittelten Botschaft als spätmoderne*r Fortschrittsprophet*in in Erscheinung tritt.[5]

Die Herausforderung besteht bei diesem Vorhaben wohl darin, eine Vereinseitigung zu vermeiden – also die Tendenz, das Spannungsverhältnis zwischen einer individuellen Weiterentwicklung und dem gesellschaftlichen Fortschritt einseitig aufzulösen. So scheint zwar in der Form der individualisierten Selbstoptimierung eine Fortschrittshoffnung auf, die gleichwohl politisch aufgeladen wird als Politisierung des Privaten. Doch die Möglichkeit eines befreiten Subjekts setzt wiederum eine progressive Veränderung der Verhältnisse voraus. Eine solche Vorstellung, wie sie sich in der Kritischen Theorie und insbesondere bei Adorno finden lässt, impliziert wiederum, dass individuelle Befreiungsversuche mehr oder weniger zwangsläufig zum Scheitern verurteilt sind, woraus sich erneut eine Vereinseitigung im Verhältnis zwischen dem individuellen und gesellschaftlichen Fortschritt ergibt, trotzdem gerade dabei die Vermittlung zwischen Individuum und Gesellschaft in den Blick genommen wird.

Das gesellschaflich präformierte Bedürfnis nach Selbstoptimierung wird durch den sogenannten ›life coach‹ als Figur reproduziert, die als spätmoderne*r Fortschrittsprophet*in in Erscheinung tritt.

ENTFALTE UND ÜBERSCHREITE DICH!

Im Coaching-Segment fällt insbesondere die populäre Online-Plattform »Greator« ins Auge, allein schon durch die eigenwillige Namensgebung, die offensichtlich eine Verschmelzung von »greater« und »creator« enthält. Unter dem Stichwort »Persönlichkeitsentwicklung« lässt sich auf der genannten Website der Hinweis darauf finden, dass dieser Prozess der kontinuierlichen Selbstverbesserung nie zum Abschluss kommen soll: »Hör niemals auf. Menschen lernen ein Leben lang. Deine Persönlichkeitsentwicklung ist ein fortlaufender Prozess, der niemals ganz abgeschlossen sein wird. Mach dir klar, dass du nicht perfekt sein musst, aber jeden Tag ein bisschen besser werden kannst. Sei dein bestes Ich!«[6] Dieser aufdringliche Appell soll dabei wohl nicht als Drohung und Druckmittel, sondern motivierend verstanden werden. Dass hierbei eine identische Formulierung wie in der oben genannten Werbeparole Verwendung findet, lässt auf die wechselseitige Durchdringung von Werbe- und Individualpsychologie schließen, als subtile, unbewusst verinnerlichte Form der Kommodifizierung und als Beispiel dafür, wie das gesellschaftliche Sein das Bewusstsein prägt. Das genannte Zitat lässt sich als Hinweis darauf deuten, dass sich in Vorstellungen von Persönlichkeitsentwicklung eine individualisierte Form von Fortschrittsglauben wiederfinden lässt. Auch Röcke (2021) weist bei ihrer soziologischen Studie auf »[…] eine Form der Unabschließbarkeit und der infiniten Möglichkeit zur Überbietung und möglicherweise vollständigen Transzendierung gegebener Parameter und Begrenzungen« (ebd., S. 10) als einen zentralen Faktor in zeitgenössischen Konzepten von Selbstoptimierung hin. In diesem Sinne lässt sich Selbstoptimierung als individualisierter Fortschritt ohne limitierenden Endpunkt verstehen. Es soll nicht einfach so weitergehen, sondern das Bevorstehende wird als unbegrenzter Möglichkeitsraum imaginiert und antizipiert.

Andererseits zeichnet sich in Ratgeberzeitschriften und alternativ-esoterischen Milieus die Gegenbewegung ab, sich auch dieser individualisierten Fortschrittsbewegung zu entziehen, ohne jedoch dabei die Selbstbezüglichkeit aufzugeben: Statt Selbstoptimierung wird nun Selbstakzeptanz eingeübt, Selbstoptimierung soll als Fortschrittsbewegung zum Stillstand gebracht werden durch den eskapistischen Rückzug auf das eigene Selbst, dem mitfühlend, akzeptierend und achtsam begegnet werden soll (vgl. Dewulf 2018; Orth 2020).

Daraus ergibt sich also nicht nur der Imperativ, bei der Selbstverbesserung unnachlässig das Gegebene zu überschreiten, sondern bei einer solchen Entfaltung der Persönlichkeit soll auch das bereits angelegte Potenzial freigesetzt werden. Im dabei verwendeten Begriff der Entwicklung scheint die Vorstellung durch, dass sich etwas ent-falten oder ent-wickeln soll, was in der Persönlichkeit bereits angelegt ist. Diese Vorstellung lässt sich zurückverfolgen auf den antiken griechischen Dichter Pindar mit seinem Diktum »Beginne zu erkennen, wer du bist« (zitiert nach Dönt 1986, S. 99).[7] Bei Nietzsche lässt sich eine abgewandelte Form davon finden, wenn er seine autobiographische Schrift »ecce homo« untertitelt mit dem Satz »Wie man wird, was man ist« (Nietzsche 1908).[8] Diese Vorstellung von Persönlichkeitsentwicklung scheint also damit verbunden zu sein, ein bereits angelegtes Potenzial zu entfalten und so lässt sich Fortschritt gemäß dieser auch als Realisierung von bereits immanent angelegten Möglichkeiten verstehen. In dieser Konsequenz erscheint es dann kaum verwunderlich, dass dieses Diktum auch bei zeitgenössischen Angeboten für Lebensberatung oder Coaching aufgegriffen wird, wenn beispielsweise eine Anbieterin bei ihrem Online-Auftritt die Zielsetzung von Coaching zur Persönlichkeitsentwicklung wie folgt auf den Punkt bringt: »So kann eigentlich auch die Überschrift über jedes Coaching ›Werde, der Du bist!‹ sein. Wir Coaches unterstützen unsere Klienten dabei, immer mehr die zu werden, die sie sind.«[9] Bemerkenswerterweise soll also das bereits in sich selbst angelegte Potenzial weiterentwickelt werden und durch den Rückgriff auf die eigenen Anlagen und das eigene Vermögen eine unabschließbar progressive Entwicklung verfolgt werden. Sowohl die Vorstellung von Persönlichkeitsentwicklung durch Selbstoptimierung als auch durch Entschleunigung und Selbstmitgefühl sind also mit einem individualisierten Fortschrittsgedanken verknüpft, der allerdings in gegenläufige Richtungen weist – entweder auf die Überschreitung oder Entfaltung des Gegebenen.

ALLES EINSTELLUNGSSACHE?

Das sogenannte »Mindset« wird dabei als der entscheidende Faktor betrachtet. Während Blank et al. (2020) den ideologischen Gehalt der Begriffsverwendung im Management-Bereich als Form der Identifikation mit der Unternehmensphilosophie analysieren, stellt Alex Struwe in der Jungle World 38/2022 mit Blick auf die Coaching-Szene folgendes fest: »Das ›Mindset‹, also die Mentalität und Einstellung des Individuums, spielt eine so zentrale Rolle, weil es eines der wenigen Dinge ist, auf die die Individuen direkt Einfluss haben, während die Verhältnisse, in denen sie leben, hingenommen werden müssen.«[10] Diese gedankliche Einstellung mit ihrem ideologischen Gehalt ist dabei an dieser Stelle nicht nur von Optimismus und Fortschrittsglauben bestimmt. Dem Individuum wird darüber hinaus die Verantwortung zugeschrieben, nicht das Opfer der eigenen Lebensumstände zu bleiben, sondern diese aktiv, optimistisch und fortschrittlich im eigenen Sinne zu gestalten. Damit verbunden ist auch ein Begriff von Eigenverantwortung für das eigene Schicksal. Ein gutes Beispiel hierfür liefert ein

5 Bei einem Blick in die Geschichte zeigt sich, dass solche charismatischen Erlöserfiguren insbesondere in gesellschaftlich-politischen Krisen in Erscheinung treten und die derzeit prominent auftretenden ›life coaches‹ möglicherweise auch als eine zeitgenössische Variante der sogenannten »Inflationsheiligen« interpretiert werden könnten, wie sie beispielsweise in der Epoche um 1920 in Erscheinung getreten sind (Linse 1983).

6 https://greator.com/persoenlichkeitsentwicklung/, zuletzt abgerufen am 12.02.2022.

7 Stapelfeldt (2014, S. 14) weist in diesem Kontext darauf hin, dass das Diktum »Kenne dich« als »Aufforderung zur Selbsterkenntnis« (ebd.) sich bis auf die Antike zurückführen lässt und in der antiken Philosophie der Ausgangspunkt für den ideengeschichtlichen Aufstieg und Fall des Individuums zu finden ist.

8 Stapelfeldt (2014, S. 404f.) führt hierzu aus, dass bei Nietzsche in der Vorstellung des »Übermenschen« das utopische Potenzial liege, »nichtidentische, besondere Menschen, autonome Individuen zu sein« (Hervorh. i. O.), was sich als Hinweis darauf deuten lässt, dass dieses Potenzial durch die ideologische Verkehrung in den Individualismus zwar negiert, aber nicht eliminiert wird, wie Stapelfeldt (2014) an einer anderen Stelle ausführt.

9 https://www.barbaraklinke.de/index.php/werde-der-du-bist; zuletzt abgerufen am 22.09.2022.

10 https://jungle.world/artikel/2022/38/prediger-des-nachvornekommens, zuletzt abgerufen am 29.10.2022.

Beitrag auf der Website der Zeitschrift »Brigitte«: »Erst wenn du Verantwortung für dein Handeln übernimmst und nicht andere für die Umstände verantwortlich machst, kannst du wachsen.«[11] Hier zeigt sich eine paradoxe Konstellation, wie sie Ilse Bindseil (1991) mit Blick auf die Ära der zunehmend individualisierten Konsummuster als »Fabrikation weiblicher Subjektivität« identifiziert hat. Während Bindseil dabei die Genese von bürgerlichen Subjektivierungsformen und die Vorstellung rekonstruiert, durch bestimmte Konsumformen der eigenen Individualität Ausdruck zu verleihen, zeigt sich bei dem Brigitte-Zitat »der neue Geist des Kapitalismus« (Boltanski & Chiapello 2003) in einer gewandelten Ausdrucksform: Die an sich progressive, feministische Forderung, Verantwortung für die Veränderung der Geschlechterverhältnisse und die eigene Position darin zu übernehmen, wird individualisiert und konformistisch gewendet als Postulat, nun die eigene Persönlichkeit zum Gegenstand einer individuellen Arbeit am eigenen Leben werden zu lassen.[12] Dabei wird bei diesen Konzepten in der Regel unterschlagen, dass mit der Arbeit an den Lebensumständen selten gesellschaftliche Verhältnisse gemeint sind und sich am Ende doch nur das Individuum mit seinen Einstellungen weiterentwickeln soll. Wird diese individualisierte Verantwortungszuschreibung allerdings kritisch gewendet, zeigt sich dabei durchaus ein Potenzial zur reflexiven Perspektive auf den Umstand, dass die gesellschaftlichen Verhältnisse menschengemacht und deshalb auch veränderbar sind, wenn auch kaum allein durch individualisierte Verantwortungsübernahme (wie sie beispielsweise im politisierten Konsumverhalten zum Ausdruck kommt). Solch eine reflexive Wendung würde allerdings voraussetzen, sich der verdrängten Gesellschaftlichkeit des Individuums bewusst zu werden.

11 https://www.brigitte.de/liebe/persoenlichkeit/persoenlichkeitsentwicklung—tipps-und-uebungen-13109956.html, zuletzt abgerufen am 12.02.2022.

12 Am Rande sei bemerkt, dass der Versuch, andere für die Umstände verantwortlich zu machen, auch als Projektion verstanden werden könnte, wonach bestimmte Bevölkerungsgruppen für gesellschaftliche Missstände verantwortlich sind, wie sich in extremer und eliminatorischer Form im Antisemitismus während der Zeit des Nationalsozialismus gezeigt hat. Auch in diesem Sinne könnte die Abkehr von einer externalisierten Verantwortungszuschreibung ein progressives Moment mit sich bringen, solange die Verantwortungsübernahme nicht wieder allein auf das atomisierte Individuum zurückfällt, das ohne gesellschaftliche Bezüge gedacht wird.

Solch eine reflexive Wendung würde allerdings voraussetzen, sich der verdrängten Gesellschaftlichkeit des Individuums bewusst zu werden.

Die genannten Beispiele zeigen, dass sich in diesen Konzepten zur Persönlichkeitsentwicklung mit ihren Imperativen der Eigenverantwortung und ständigen Selbstverbesserung ein neoliberales Menschenbild erkennen lässt, wie es Stapelfeldt (2014, S. 587–609) rekonstruiert: Während dabei die gesellschaftlichen Zusammenhänge als unerkennbar und irrational gelten, wird das Individuum auf ein isoliertes, soziales Atom reduziert: »Das Subjekt dieses gesellschaftlich irrationalen Liberalismus kann nur ein total vergesellschaftetes Sozialatom sein, das sich umso freier wähnt, je weniger es [sich, M. B.] seiner Verhältnisse bewusst ist.« (Stapelfeldt 2014, S. 21). Unter den Bedingungen einer solchen sozialen Atomisierung erscheint es konsequent, wenn auch die Vorstellungen von Fortschritt individualisiert und auf die Entfaltung des individuellen Potenzials in Form der Persönlichkeitsentwicklung reduziert werden. Während Stapelfeldt den »Aufstieg und Fall des Individuums« als Utopie des Subjekts ideengeschichtlich rekonstruiert, zeigt er auf, dass die neoliberale Ideologie und das daraus resultierende Menschenbild »gesellschaftsgeschichtlich erinnerungslos, systematisch bewusstlos, gesellschaftlich hoffnungslos« (Stapelfeldt 2014, S. 591) angelegt sind. Vor diesem Hintergrund erscheint es nachvollziehbar, wenn das negierte Individuum als Sozialatom nicht nur ohne gesellschaftliche Bezüge gedacht wird, sondern die neoliberale Ordnung zum einen geschichtslos oder geschichtsvergessen, zum andern aber auch utopielos in Erscheinung tritt, also durch »gesellschaftliche Hoffnungslosigkeit« (ebd., S. 592) gekennzeichnet ist. In dieser Logik ist es dann nur konsequent, dass Vorstellungen von Fortschritt überwiegend auf der Ebene des atomisierten Individuums und nicht als gesellschaftliche Utopie denk- und realisierbar erscheinen.

Solch eine ideologiekritische Perspektive kann auch den Anstoß geben, über das Verhältnis von Selbstoptimierung und Fortschritt nachzudenken, ohne einseitig in eine »dominant (kultur)kritische Rahmung des Begriffs« (Röcke 2021, S. 15) zu verfallen, wie sie nach Röcke (2021) vorherrschend sei im bundesdeutschen Diskurs. Wenn also geschichtlich rekonstruiert wird,

wie der Subjektstatus des Individuums als Utopie unerfüllt bleibt, weist dies über die konservativ-kulturkritische Position hinaus, die zunehmende Individualisierung als egozentrisches Bestreben zu begreifen und den individualisierten Fortschritt als gesellschaftliche Zerfallsform zu interpretieren. Dabei scheint im Begriff der Individualisierung, wie er sich im soziologischen Diskurs beispielsweise bei Beck (1986)[13] finden lässt, eine prozesshafte Vorstellung angelegt zu sein, während unklar bleibt, welche Ausgangs- und Endpunkte und welche (normativen) Bezugsgrößen dabei zur Orientierung herangezogen werden.

In der Kritischen Theorie bei Adorno wird hingegen die »Liquidation des Individuums« (Schweppenhäuser 1996, S. 79) in der späten Moderne nachgezeichnet und protokolliert. Dabei kritisiert Adorno die Vorstellung einer zunehmenden Individualisierung als Ideologie, als »Individualismus«: Während sich Individualisierung als Entwicklung mit regressiven oder progressiven Tendenzen darstellen lässt, entzieht sich die Feststellung von Individualismus als Ideologie offenbar diesem zeitlichen Verlauf, wenngleich auch Ideologien nicht ohne zeitlichen Bezug zur geschichtlichen Epoche auskommen, für die sie festgestellt werden. Adorno hält diesbezüglich fest: »Auf dem mittlerweile zur Ideologie verblassten Individualismus wird umso ausdrücklicher bestanden: Er wird zum Trost« (Adorno 1972, S. 157). Dies wirft die Frage auf, für was genau dieser Trost entschädigen soll – für den Umstand, dass sich im vermeintlichen Fortschritt der bürgerlichen Gesellschaft das Individuum nur in einer ideologischen Form individualisieren konnte und die Utopie des Individuums als Subjekt bislang unerfüllt geblieben ist oder bis auf weiteres unrealisierbar erscheint? Oder, abstrakt formuliert, für die fehlgeschlagene Versöhnung zwischen Allgemeinem und Besonderen, also zwischen Individuum und Gesellschaft?

An die Stelle einer Versöhnung zwischen dem Allgemeinen und Besonderen tritt die Herausstellung des *Individuellen* und Besonderen im Sinne von Singularitäten (vgl. Reckwitz 2019; Röcke 2021). Das Individuum als Sozialatom reduziert sein Selbstverständnis auf sich als singuläres Subjekt, das sich durch Individualisierung der Verallgemeinerung zu entziehen sucht, in der »Gesellschaft der Singularitäten« (Reckwitz 2019, S. 12) allerdings gerade darüber seine Vergesellschaftung erfährt. Während also das Allgemeine der Gesellschaft nach Stapelfeldt (2014) in der neoliberalen Anthropologie als unerkennbar gilt, wird es externalisiert und damit quasi, psychoanalytisch gedacht, verdrängt oder abgespalten.

DIE GANZHEITLICHKEIT IST AUCH NICHT DAS WAHRE

Andererseits zeigt sich mit Blick auf das singuläre, vereinzelte Individuum eine Gegenbewegung in dem Bedürfnis nach Ganzheitlichkeit, bei dem das Individuum der Spaltung seiner selbst in Körper und Geist entgegenwirken möchte: Das Ziel der persönlichen Entwicklung scheint also hier auf eine Vervollständigung und Zusammenfügung ausgerichtet zu sein. In diesem emphatischen Verständnis des Besonderen lässt sich einerseits die Abspaltung des Gesellschaftlichen wiederfinden, während andererseits die dualistische Spaltung im Subjekt zwischen Körper und Geist gleichsam aufgehoben werden soll.

Fortschritt in Form von Persönlichkeitsentfaltung lässt sich somit als Versuch verstehen, sowohl die innere Spaltung im Individuum als auch die Spaltung zwischen Individuum und Gesellschaft aufzuheben und dessen Einbettung in eine als unverfälscht imaginierte, erste Natur wiederherzustellen, indem die Gesellschaft als Gemeinschaft von wohlwollend Gleichgesinnten phantasiert wird. Ganzheitlichkeit wäre dann mit dem Bestreben einer Defragmentierung verbunden: Das singuläre Individuum grenzt sich einerseits nach außen durch partikulare Bestrebungen vom Allgemeinen ab, strebt andererseits in Bezug auf das eigene Selbst eine widerspruchsfreie Ganzheitlichkeit und eine versöhnende Vermittlung zwischen Körper und Geist an, die nach Ilse Bindseil (1995) wiederum beide gesellschaftlich geprägt sind. Dass sich diese erhoffte Wendung auf das eigene, authentische Selbst als Illusion erweisen muss, legt Bindseil (1995) mit Blick auf das Individuum wie folgt dar:

13 Stapelfeldt (2014, S. 629–636) unterzieht dieses »Individualisierungstheorem« (ebd., S. 629) bei Beck einer dezidierten Kritik aufgrund seiner konsequent deskriptiven Perspektive, die sich auf die phänomenologische Beschreibung beschränkt und dabei auf eine ideologiekritische Analyse verzichtet. Gleichzeitig erweist sich diese beschreibende Perspektive nach Stapelfeldt als »radikal realitätsgerecht« (ebd., S. 636), auch weil sie auf eine utopische Transzendierung der gesellschaftlichen Realität verzichtet.

»Da seine geistigen Funktionen strikt gesellschaftliche Funktionen sind, kann er [der Einzelne, M. B.] über das, was doch er selbst sein will, nicht in dem totalen Sinn verfügen, dass er sich in es verwandeln und zum harten Kern seiner bewussten Existenz machen kann. Er selbst ist sich dabei im Wege. Daß sein Selbst nicht er, sondern etwas strikt Gesellschaftliches ist, verhindert den Sprung in die Identität.« (ebd., S. 23)

Bei den Vorstellungen von Ganzheitlichkeit, wie sie sich in alternativ-esoterischen Lebensratgebern finden lassen, wird allerdings eben dieses gesellschaftliche Moment negiert, von dem sowohl Körper als auch Geist bestimmt sind, zugunsten einer Vorstellung, dass sich durch diese Abspaltung des Gesellschaftlichen ein Refugium im ›wahren Selbst‹ des Individuums finden lässt, das sich den gesellschaftlichen Imperativen in Folge der hegemonialen Beschleunigungs- und Optimierungslogik zu entziehen vermag.

Diese Bewegung lässt sich als eine Form der regressiven Entfremdungskritik begreifen: Ganzheitlichkeit und Rückbesinnung auf das eigene Selbst wird als widerständige Gegenbewegung zur Zeitdiagnose der Beschleunigung gedacht, wie sie Hartmut Rosa (2013) als das zeitgenössische Moment von Entfremdung identifiziert. Während Walter Benjamin (1982, S. 1232) noch die Revolution als Griff zur Notbremse bezeichnet, um das unaufhaltsame Voranschreiten der Geschichte zum Stillstand zu bringen, kann der Wunsch nach Entschleunigung und Selbstfindung als *individualisierter* Griff zur Notbremse verstanden werden. Die Rückbesinnung auf das eigene Selbst wird zum Versuch, der gesellschaftlichen Steigerungs- und Beschleunigungslogik zu entkommen und auf der individualisierten Ebene Widerstand gegen den Imperativ zur Selbstoptimierung zu leisten.

Dieser individualisierte Griff zur Notbremse muss dabei nicht zwangsläufig als konterrevolutionär diskreditiert werden, insofern sich auch in der Kritischen Theorie das Motiv der subjektiven Erfahrungsform finden lässt, die in einer unreglementierten Form als Vorschein der befreiten Gesellschaft den Weg bereiten könnte (vgl. Dumbadze & Hesse 2015, S. 7–11). Dennoch scheint diese Möglichkeit einer weniger restringierten Erfahrung weitgehend verstellt zu sein, solange die gesellschaftliche Entwicklung in Richtung einer zunehmenden Individualisierung zwar fortschrittlich erscheint, jedoch als Ideologie des Individualismus den gesellschaftlichen Status Quo reproduziert. Schweppenhäuser (1996) bringt das ambivalente Verhältnis von individueller und gesellschaftlicher Fortentwicklung wie folgt auf den Punkt: »Substantieller Fortschritt wäre demnach einer, der über das Individuationsprinzip hinausgelangt wäre. Aber der tatsächliche Fortschritt ist keiner, weil er seinem Begriff nicht gerecht wird, insofern er das, worüber er hinwegschreitet, abstrakt negiert« (ebd., S. 85).

Auch bei Stapelfeldt (2014) lässt sich eine ähnliche Überlegung finden: Die Individualisierung negiert das Individuum in seinem Potenzial, Subjekt zu sein, ohne diese in ihm bereits angelegte Möglichkeit unwiederbringlich auszulöschen. Solange jedoch Individualisierung paradoxerweise die Vergesellschaftungsform darstellt und sich diese Entwicklung Reckwitz zufolge in der »Gesellschaft der Singularitäten« (Reckwitz 2019, S. 12) noch forciert, kann diese Fokussierung auf das Individuum wohl nur in einer Form der gesellschaftlich präformierten Individualisierung oder in Form einer regressiven Vorstellung von Subjekthaftigkeit erfolgen, bei der das Individuum einen unvermittelten Zugang zum eigenen, authentischen Selbst zurückgewinnen möchte, das sich gesellschaftlichen Zugriffen entzieht – und in der Vorstellung einer ganzheitlichen Persönlichkeitsentwicklung durch eine regressive Bewegung in einen quasi-naturhaften, vorgesellschaftlichen Zustand zurückkehren will.

GUTE BESSERUNG: SEI DOCH MAL SPONTAN!

Wie lässt sich hingegen eine progressive, transzendierende Möglichkeit von persönlichem Fortschritt denken, der nicht in eine individualisierende Vorstellung zurückfällt und das Individuum nicht als Sozialatom frei von gesellschaftlichen Bezügen denkt?

Ulrich Sonnemann hat dazu in seinen Überlegungen zur »Negative[n] Anthropologie« (1969) einen Begriff von Spontaneität entwickelt, der sowohl eine geschichtsphilosophische als auch eine auf den Menschen als Gattung und Individuum bezogene Konnotation beinhaltet. Sein Begriff von Spontaneität unterscheidet sich dabei grundlegend von den Entwicklungszielen, wie sie in der populären Coaching-Szene vertreten werden, in dem sich dieser nicht nur einem positiven Gehalt, sondern auch einer positiven Bestimmbarkeit entzieht (vgl. Schmidt 2021, S. 275). Mario Cosimo Schmidt (2021) unternimmt dennoch den Versuch, diesen Begriff annäherungsweise zu fassen: »Spontaneität aber besagt nichts anderes, als dass die Möglichkeit zur Verwirklichung der Freiheit in jedem Augenblick existiert« (ebd., S. 278). Diesem Verständnis nach wäre also Spontaneität nicht als Charaktereigenschaft aus der Persönlichkeitspsychologie zu verstehen, die durch die Inanspruchnahme von Coaching gefördert werden könnte. Stattdessen wäre diese Form von Spontaneität mehr als Potenzial zu fassen, sich einer vorherbestimmten Entwicklungsrichtung zu entziehen, wie sie sowohl in einer teleologischen Geschichtsphilosophie als auch in den deterministischen Vorstellungen von Selbstoptimierung oder Selbstentfaltung zum Tragen kommt. Gerade bei der Vorstellung, das Individuum müsste nur das bereits in sich angelegte Potenzial entfalten, wie es im Diktum »Werde, was du bist« zum Ausdruck kommt, zeigt sich diese deterministische Ausrichtung. Darüber hinaus nimmt der Begriff der Spontaneität bei Sonnemann die Vorstellung einer prozesshaften Entwicklung in sich auf: Freiheit wird nicht als utopisch anzustrebender Zustand gedacht, sondern als Ereignis, das sich durch eine gewisse Unverfügbarkeit auszeichnet und sich eben nicht willkürlich herbeiführen lässt: Die Spontaneität ereignet sich – oder eben nicht (vgl. Behrens 2021, S. 63–69; Schmidt 2021, S. 287–289).

Diese Form von Spontaneität wäre als Potenzial zu fassen, sich einer vorherbestimmten Entwicklungsrichtung zu entziehen, wie sie sowohl in einer teleologischen Geschichtsphilosophie als auch in den deterministischen Vorstellungen von Selbstoptimierung zum Tragen kommt.

Über Sonnemanns Begriff der Spontaneität lässt sich also möglicherweise eine Verbindung herstellen zwischen dem progressiven Potenzial des Individuums wie auch der Gesellschaft und wie sich die Vermittlung zwischen diesen beiden Faktoren denken lässt – weil sich im Modus der Negation die blockierten Bedingungen und Möglichkeiten des Fortschritts zeigen. Ein solches Verständnis von Fortschritt mit Bezug auf die Gattungsgeschichte und das Potenzial des Menschen im Allgemeinen ist dabei weniger als Voranschreiten oder als infinite Vorwärtsbewegung zu denken, sondern auf die Gegenwart fokussiert hinsichtlich der verstellten Möglichkeiten einer progressiven Entwicklung oder auf die regressiven Tendenzen, die sich in der Retrospektive zeigen.

Gerade indem sich dieser Begriff der Spontaneität einer positiven Bestimmung entzieht und nur ex negativo gedacht werden kann, könnte er sich aneignen lassen für eine Vorstellung von Fortschritt, die sich nicht einseitig auf das Individuum oder ›die Gesellschaft‹ fokussiert. Es bleibt allerdings schwer vorstellbar, wie sich allein durch die fortschrittliche Entwicklung der gesellschaftlichen Rahmenbedingungen ein Fortschritt bei den Entwicklungsmöglichkeiten des Individuums ergeben könnte, auch wenn

die Vorstellung verlockend erscheint, dass in der befreiten Gesellschaft zwangsläufig und ohne weiteres Zutun jedes Individuum befreit sein wird. Letztlich greift auch die Vorstellung, dass die Begrenzung der persönlichen Entwicklung quasi allein durch gesellschaftliche Präformation behindert oder limitiert werde, vermutlich zu kurz.

Eine reflexive Vorstellung von Fortschritt wäre also dadurch gekennzeichnet, dass sie sich nicht darauf fokussiert, was die Realisierung von Spontaneität und der befreiten Gesellschaft befördert, sondern was dieser Verwirklichung im Weg steht. Diese Verschiebung beim Fokus wäre diametral entgegensetzt zur von Optimismus und klar definierten Zielen geprägten, positiven Psychologie, wie sie in den populären Angeboten der Lebensratgeber und Coachingszene vorherrscht. In dieser Konsequenz müsste dann auch der Begriff einer persönlichen Weiterentwicklung ex negativo gefasst werden – als Negation der gesellschaftlich tradierten Zielvorgaben, wie sie beispielsweise unter den Vorstellungen zum »unternehmerischen Selbst« (Bröckling 2007) gefasst werden – insofern auch ein Scheitern daran zum »überforderten Subjekt« (Fuchs, Iwer & Micali 2018) und zum »erschöpften Selbst« (Ehrenberg 2015) führen kann, das Individuum also damit in einen regressiven oder depressiven Modus zurückfällt – der gesellschaftlich tradierte, deterministische Fortschrittsimperativ letztlich zur Überforderung und zum individuellen Rückschritt führen kann.

In seinem Aufsatz zur Frage »Was bedeutet: Aufarbeitung der Vergangenheit« betont Adorno (1963) die Notwendigkeit, das Individuum in seinem Potenzial, Subjekt zu sein, zu bestärken, um einer regressiven Wiederholung der Geschichte mit ihrem Fortschritt in die Katastrophe entgegenzuwirken. Was hier bezogen ist auf die Vergangenheit des Nationalsozialismus und den daraus resultierenden Imperativ, dass sich dessen Verbrechen nie mehr wiederholen dürfen, lässt sich möglicherweise verallgemeinern, ohne den ursprünglichen Bezugspunkt und die Singularität der Shoa zu relativieren.

Was Adorno hier als Stärkung des Selbst fasst, greift Schmidt (2021) mit Bezug auf Sonnemann (1969) ganz ähnlich mit dem Vorschlag auf, dass die Psychologie und insbesondere die Psychoanalyse sich damit befassen sollte, »[...] wie in der heutigen Situation das Ich gestärkt werden kann« (ebd., S. 289).[14] Bemerkenswerterweise zeigt sich hier ein emphatischer Begriff der Vorstellung, dass sich das Subjekthafte im Selbst des Individuums verorten und damit adressieren und stärken lässt, während Bindseil (1995) schon diese Vorstellung eines wahren Selbst als Illusion identifiziert, wie bereits zuvor oben ausgeführt. Aus den Überlegungen bei Adorno und Schmidt lässt sich schließen, dass hier nicht eine individuelle Selbstverbesserung intendiert ist, sondern gerade die darin angelegte, ideologisch geprägte Form der Pseudo-Individualität analysiert und ex negativo kritisiert werden müsste. Schmidt (2021) benennt dabei die folgende Voraussetzung: »Wahrscheinlich wäre es zuvor nötig, all jene Pseudo-Formen des Ichs, allen voran den heutigen Glauben an Authentizität, kritisch zu durchleuchten« (ebd., S. 289). Eine Aufarbeitung der Vergangenheit in dem hier dargestellten Kontext könnte also bedeuten, »die Anfänge des Individuums, als Utopie und deren bloß ideologische Verwirklichung« (Stapelfeldt 2014., S. 17) ideengeschichtlich zu rekonstruieren, die sich bis auf theologisch-philosophische Überlegungen aus dem Spätmittelalter und der Renaissance zurückführen lassen. Eine solche Perspektive würde Individuum und Gesellschaft nicht länger als geschichtslos begreifen, sondern deren Verhältnis in seiner geschichtlichen Genese nachvollziehen. Diese Analyse von verstellten Möglichkeiten zeigt die ideologische Verkehrung bei der Vorstellung des Individuums als Subjekt in der Vergangenheit und Gegenwart auf, wie sie auch in der hier dargestellten Selbstoptimierung als Form der individualisierten Fortschrittsideologie zu Tage treten.

Stellt sich das Individuum einem solchen Aufarbeitungsprozess des Verdrängten, scheint dies zunächst eben nicht als Blick nach vorn möglich zu sein, gerade weil eben dieser Rückblick notwendig erscheint, um die Vergangenheit in den Blick zu nehmen, die in ihrer verdrängten Form eine progressive Fortentwicklung in Gegenwart und Zukunft blockiert. Dabei

14 Die divergierende Terminologie mit der Unterscheidung von »Selbst« und »Ich« kann an dieser Stelle nicht weiter aufgeklärt werden und würde eine separate Abhandlung erfordern, auch weil Adorno selbst in anderen Schriften wiederum den Begriff des Ichs verwendet, wie dies beispielsweise Jan Weyand (2001) bei seinen Ausführungen zur »kritische[n] Theorie des Subjekts« bei Adorno rekonstruiert.

lässt sich es kaum vermeiden, auch Gefühle von Traurigkeit, Entsetzen und Scham mit Blick auf die verdrängte Vergangenheit zuzulassen, anstatt nicht allein die Vergangenheit, sondern auch die emotionale Reaktion zu verdrängen, die sich aus deren Aufarbeitung ergibt. Die populären Vorstellungen in Bezug auf Persönlichkeitsentwicklung oder Selbstoptimierung lassen sich möglicherweise dann progressiv oder emanzipatorisch wenden, wenn auch negative Gefühlslagen Raum finden können, wie es Bettina Fellmann (2012) in ihrem Essay »Zur Verteidigung der Traurigkeit« vorschlägt: Durcharbeiten der verdrängten, regressiven Zustände, anstatt diese durch Verdrängung erst gar nicht zuzulassen. Eine solche Gefühlslage würde wohl auch das Erschrecken über die unmittelbar lebensweltlichen und allgemein-gesellschaftlichen Umstände und über die verstellte Möglichkeit beinhalten, diese verändern zu können. Ein reflexives Verständnis von individuellem Fortschritt unterscheidet sich durch die Erkenntnis, den gesellschaftlichen Imperativ der Singularität und Selbstoptimierung als Ideologie zu identifizieren, ohne dabei erneut in eine individualistische Gegenbewegung zu verfallen und mehr Achtsamkeit und Selbstmitgefühl einzuüben. Aus einer solchen Reflexion ergibt sich auch die Möglichkeit, die wechselseitige Bedingtheit von negativen Gefühlslagen und regressiven Zuständen der Gesellschaft in den Blick zu nehmen.

Ein reflexives Verständnis von individuellem Fortschritt unterscheidet sich durch die Erkenntnis, den gesellschaftlichen Imperativ der Singularität und Selbstoptimierung als Ideologie zu identifizieren, ohne dabei erneut in eine individualistische Gegenbewegung zu verfallen.

Soll eine gute Besserung möglich werden, die eine Vereinseitigung des Fortschritts entweder auf Seiten des Individuums oder auf Seiten der Gesellschaft umgehen will, müsste also zunächst die Retrospektive eingenommen werden mit dem Blick auf den Aufstieg und Fall des Individuums in seinem geschichtlichen Verlauf gleich dem Engel der Geschichte bei Walter Benjamin (1980), der den Blick nicht abwenden kann von den Katastrophen der Vergangenheit. Um den Blick auf die verstellten Möglichkeiten der Gegenwart und Zukunft zu wenden, müsste dieser Engel der Geschichte »um einen Rückspiegel ergänzt« werden, wie Lea Fink (2021) in der Gegenüberstellung der Geschichtsphilosophie bei Benjamin und Sonnemann schreibt (ebd., S. 369).

Um das Potenzial des Menschenmöglichen freizulegen, wäre es in diesem Sinne erforderlich, nicht auf eine individualisierte Selbstoptimierung zu setzen, die ihren Blick nur auf die individuellen Möglichkeiten und Potenziale richtet. Während also bei Marx und Engels noch »die freie Entwicklung eines Jeden, die *Bedingung* für die freie Entwicklung Aller ist« (Hervorh. M. B.), muss mit Sonnemann diese Kausalität und »Kanalisierung der Zukunft« (Sonnemann 1969, S. 36) bei Marx in Frage gestellt und aufgehoben werden – durch eine Vorstellung von individuellem und gesellschaftlichem Fortschritt, die durch Spontaneität gekennzeichnet ist und sich gerade dadurch einer Bestimmbarkeit, Zielausrichtung und Quantifizierbarkeit entzieht, die für zeitgenössische Formen der Selbstoptimierung maßgeblich sind. Eine gute Besserung der individuellen Lebensverhältnisse und gesellschaftlichen Bedingungen wäre im Sinne der Kritischen Theorie und der damit verbundenen Negation als Denkbewegung dann wohl darauf gerichtet, zeitgenössische Fortschrittsideologie daraufhin zu prüfen, inwiefern sie durch regressive Tendenzen einer rückschrittlichen Verschlechterung dieser Verhältnisse zuarbeitet. Durch welche Qualität sich diese gute Besserung und der progressive Fortschritt dann auszeichnet, muss allerdings unbestimmt bleiben und teleologisch-deterministischen Vorstellungen entsagen.

Literatur

Adorno, Theodor W. (1972): *Soziologische Schriften I.* Berlin: Suhrkamp 2003.

Adorno, Theodor W. (1963): Was bedeutet: Aufarbeitung der Vergangenheit. In: ders.: *Eingriffe. Neun kritische Modelle.* Berlin: Suhrkamp 1996. S. 125–146.

Beck, Ulrich (1986): *Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne.* Berlin: Suhrkamp 1986.

Behrens, Roger (2021): Das Schicksal der Sabotage. Zur Kritischen Theorie negativer Anthropologie. In: Tobias Heinze & Martin Mettin (Hg.): *»Denn das Ganze ist das Wahre nicht …« Beiträge zur Negativen Anthropologie Ulrich Sonnemanns.* Berlin: Neofelis 2021. S. 51–77.

Benjamin, Walter (1942): Über den Begriff der Geschichte. In: *Gesammelte Schriften.* Band I-2. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1980. S. 691–704.

Benjamin, Walter (1982): Das Passagen-Werk. Aufzeichnungen und Materialien. Erkenntnistheoretisches, Theorie des Fortschritts [N9 a I]. In: *Gesammelte Schriften V I.* Frankfurt am Main: Suhrkamp 1991.

Bindseil, Ilse (1991): Zur gesellschaftlichen Fabrikation weiblicher Subjektivität. In: dies.: *Elend der Weiblichkeit, Zukunft der Frauen.* Freiburg: ça ira 1991. S. 13–33.

Bindseil, Ilse (1995): *Es denkt. Für eine gesellschaftliche Definition des Geistes und einen Verzicht auf die Definition des Körpers.* 2. Auflage. Freiburg: ça ira 1995.

Birgmeier, Bernd (2021): *Sozialpädagogisches Coaching. Metamodell und Konzept.* Mannheim & Basel: Beltz Juventa 2021.

Blank, Marco; Held, Maximilian; Nicklich, Manuel; Pfeiffer, Sabine; Sauer, Stefan & Tihlarik, Amelie (2020): *Mindset – Begriffskarriere zwischen Management-Talk, Wissenschaft und Ideologie. Eine explorative Annäherung.* Nürnberg: Friedrich-Alexander-Universität Erlangen-Nürnberg 2020.

Boltanski, Luc & Chiapello, Ève (2003): *Der neue Geist des Kapitalismus.* Konstanz: UVK 2003.

Bröckling, Ulrich (2007): *Das unternehmerische Selbst. Soziologie einer Subjektivierungsform.* Berlin: Suhrkamp 2007.

Dewulf, David (2018): Zeitgeist: Weniger Druck (Interview). In: *Flow* 35/2018. S. 59–61.

Dönt, Eugen (Hg.) (1986): *Pindar. Oden.* Griechisch/Deutsch. Ditzingen. Reclam 1986.

Dumbadze, Devi & Hesse, Christoph (2015): Einleitung. In: D. Dumbadze & C. Hesse (Hg.): *Unreglementierte Erfahrung.* Freiburg: ça ira 2015. S. 7–11.

Ehrenberg, A. (2015): *Das erschöpfte Selbst. Depression und Gesellschaft in der Gegenwart.* Frankfurt am Main: Campus 2015.

Engels, Friedrich & Marx, Karl (1848): *Manifest der Kommunistischen Partei.* Ditzingen: Reclam 2014.

Fellmann, Bettina (2012): Zur Verteidigung der Traurigkeit. Über Verwertung und Erfahrung. Arbeitskreis Zweifel & Diskurs. Online abgerufen unter http://zweifelunddiskurs.blogsport.de/images/vdt.pdf am 29.09.2022.

Fink, Lea (2021): Der Engel der Geschichte, um einen Rückspiegel ergänzt. Anthropologie und Urgeschichte bei Ulrich Sonnemann und Walter Benjamin. In: Tobias Heinze & Martin Mettin (Hg.): *»Denn das Ganze ist das Wahre nicht …« Beiträge zur Negativen Anthropologie Ulrich Sonnemanns.* Berlin: Neofelis 2021. S. 369–385.

Fuchs, Thomas; Iwer, Lukas & Micali, Stefano (Hg.) (2018): *Das überforderte Subjekt. Zeitdiagnosen einer beschleunigten Gesellschaft.* Berlin: Suhrkamp 2018.

Linse, Ulrich (1983): *Barfüßige Propheten. Erlöser der zwanziger Jahre.* Berlin: Siedler 1983.

Nietzsche, Friedrich (1908): *Ecce homo. Wie man wird, was man ist.* Berlin: Suhrkamp/Insel 2000.

Orth, Silke (2020): Schluss mit dem Selbstoptimierungswahn! In: *Bio* 2/2020. S. 54–59.

Reckwitz, Andreas (2019): *Gesellschaft der Singularitäten. Zum Strukturwandel der Moderne.* Berlin: Suhrkamp 2019.

Röcke, Anja (2021): *Soziologie der Selbstoptimierung.* Berlin: Suhrkamp 2021.

Rosa, Harmut (2013): *Beschleunigung und Entfremdung. Entwurf einer kritischen Theorie spätmoderner Zeitlichkeit.* Berlin: Suhrkamp 2013.

Schweppenhäuser, Gerhard (1996): *Theodor W. Adorno zur Einführung.* Hamburg: Junius 1996.

Schirach, Ariadne von (2014): *Du sollst nicht funktionieren. Für eine neue Lebenskunst.* Stuttgart: Klett-Cotta 2014.

Schmidt, Mario Cosimo (2021): Spontaneität. Eine Reihe von elf Begriffsskizzen. In: Tobias Heinze & Martin Mettin (Hg.): *»Denn das Ganze ist das Wahre nicht …« Beiträge zur Negativen Anthropologie Ulrich Sonnemanns.* Berlin: Neofelis 2021. S. 275–291.

Sonnemann, Ulrich (1969): *Negative Anthropologie. Spontaneität und Verfügung. Sabotage des Schicksals.* Springe: zu Klampen 2011.

Stapelfeldt, Gerhard (2014): *Aufstieg und Fall des Individuums. Kritik der bürgerlichen Anthropologie.* Freiburg: ça ira 2014.

Weyand, Jan (2001): *Adornos kritische Theorie des Subjekts.* Springe: zu Klampen 2001.

bade-latschen 1

NORMAN BÖTTCHER

wo sich alle solange guten morgen sagen, bis sie vergessen haben, wem sie schon alles guten morgen gesagt haben, bis sie letztlich allen drei mal am morgen guten morgen sagen.

der kiesweg spricht durch das schlurfen und schlappen seiner benutzer, er vertont ihre homogenität: 7 uhr die hunde ersetzen den hahn, 7:30 uhr erster stau beim toilettengang, 8 uhr zweiter beim bäckerwagen, zwischen 8:30 und 9:30 uhr tassenklimpern und höhere semmelogie, 9:30 uhr massenwanderung zum spülbecken (fast ausschließlich frauen) und mit den dumpen (kassettentoiletten der wohnmobile) zur müllentsorgung (ausschließlich männer), 10 uhr könnte man denken, es gäbe einen regionalen csd-umzug (leider pure wunschvorstellung): in knallbunten klamotten und mit ebenso bunten accessoires zieht die menge gen strand, der kiesweg füllt sich binnen sekunden, aufgewirbelter staub wie aus nebelmaschinen.

ruhe kehrt ein. vorsichtig schauen wir hinter unseren verhängten autofenstern hervor. das schlimmste ist überstanden, nur noch vereinzelte nachzügler stolpern richtung meer. wir, ›die anderen‹, können aufstehen und frühstücken.

und trotzdem sind wir als neuankömmlinge sofort vor plattitüden nicht gefeit, minuten später kommt der überfall ums eck: »schön, fertig, erledigt. aus die maus«; »ich hab mal ne kurze frage« (sie dauert 10 min); »haben sie sich ihren ausbau selbst ausgedacht?«. in halber schockstarre antworte ich, »das sein bestimmt das bewusstsein.« wir lächeln gleichermaßen beschämt wie perplex im rückwärtsgang.

jetzt, der kiesweg ist wieder frei, traut sich der pseudo-staatliche souverän erstmals in die öffentlichkeit: die platzwärter untersuchen im golfcart die infrastruktur nach folgeschäden der massenbewegung. plötzlich platzt einer der reifen, die beschäftigung für den tag ist gesichert.

»das sein bestimmt das bewusstsein« … wie kam ich nur darauf, frage ich mich, während ich mit meinen schlappen schlurfend zum klo stolpere, danach beim bäckerstand semmeln einlade, mit meiner herdkanne und den alubechern herumklimpere, es anschließend zum spülbecken schaffe. meine pink-violette badehose habe ich schon an. wir gehen mit einer blau-grünen strandmuschel zwischen den kiefern richtung meer.



↗
Stephan Schieritz
O. T. W2
Graphit & Polychromos
auf collagierten Papier, 2020
28 × 21 cm (Blattmaß)
32,5 × 25 cm (Rahmenmaß)

Heute schon an morgen denken:

Keine Zukunft ohne Fortschritt?

STEFAN TAUBNER

Alles, was existiert und geschieht, hat einen Ort im Raum und eine Zeit … ja wo bzw. wann eigentlich? Nach unserem Alltagsverständnis markiert der Zeitpunkt eines Ereignisses gewissermaßen einen Punkt auf einem Strahl, der sich in eine Richtung bewegt. Aus dieser Bewegung ergibt sich das Prinzip von Ursache und Wirkung bzw. Folge, worauf unser gesamtes logisches Denken aufbaut.[1] Dass das Verhältnis von Raum und Zeit etwas komplizierter ist, weiß man spätestens seit Einsteins Relativitätstheorie. Und ob die vierte Dimension wirklich eine Einbahnstraße ist, ist längst nicht mehr so sicher. Aber schon im 19. Jahrhundert haben die ersten VertreterInnen der Science Fiction wie Edward Page Mitchell oder H. G. Wells die Idee einer Zeitmaschine literarisch durchgespielt, ermöglicht ein solcher fiktionaler »Trick« doch die unmittelbare Verknüpfung oder Gegenüberstellung der Gegenwart mit längst vergangenen Zeiten oder mit der fernen Zukunft. Auch ist die Idee der Zeitmaschine Ausdruck eines (gerade im 19. Jahrhundert vom bürgerlichen Fortschrittsoptimismus geprägten) geschichtlichen Bewusstseins: Mit alternativen Geschichtsverläufen oder Utopien aus der Zukunft erscheint der Lauf der Geschichte nicht mehr als unvermeidbares Schicksal, sondern als Realisierung einer von vielen Möglichkeiten. Das Aufzeigen dieser Möglichkeiten verweist darauf, dass die Zukunft noch nicht feststeht, weder durch göttlichen Willen noch durch eine übermächtige Natur, der die Menschen völlig ausgeliefert sind. Die Ideen der Aufklärung, die sich im 18. Jahrhundert in Europa verbreiteten, waren also eine Grundvoraussetzung für die Einsicht, dass alles auch anders sein könnte – und damit letztlich auch für die uns heute so vertraute Idee einer Zeitmaschine. Es ist daher kein Wunder, dass sich auch aufklärerische Utopien (z. B. Merciers L'An 2440) bereits einer fiktiven Zukunft bedienten, um das Potenzial zur Veränderung in der Gegenwart aufzuzeigen.

Jeder Wunsch nach Veränderung, oder noch einfacher: jeder Wunsch, ist ohne die Unterscheidung von Gegenwart und Zukunft undenkbar. Jede bewusste Handlung mit einem konkreten Ziel wiederum setzt Erfahrung voraus – entweder die eigene oder die anderer, die in Form von Nachahmung oder Bildung erworben wurde. Denken ist im Unterschied zum Reflex immer an ein gewisses Zeitbewusstsein gebunden, weil erworbenes Wissen angewendet wird, um ein Ziel in der Zukunft zu erreichen (oder zu simulieren). Selbst der Affe, der von einem anderen Affen gelernt hat, wie man einen Stock benutzt, um Ameisen zu fangen, kann Gegenwart und Zukunft unterscheiden, kennt das Prinzip von Ursache und Wirkung. Auch wenn Affen sehr wahrscheinlich keinen Begriff von Fortschritt haben, ist schon anhand dieses Beispiels die prinzipielle Verbindung von Denken und Fortschritt sehr naheliegend. Wenn der Affe durch erlernten Werkzeugeinsatz leichter an Nahrung kommt, haben sich für ihn seine Lebensbedingungen verbessert. Wird ein solcher Werkzeugeinsatz innerhalb einer Gruppe über Generationen weitergegeben (und vielleicht sogar noch verbessert durch einen längeren, biegsamen etc. Stock), könnte man trotz der ganz klar technischen Ausrichtung vereinfacht sogar auch von ›gesellschaftlichem‹ Fortschritt sprechen. Auf dieser Verkürzung beruht auch die verbreitete Gleichsetzung von technischem bzw. ökonomischem Fortschritt mit gesellschaftlichem Fortschritt. Aber egal, wie man Fortschritt definiert, ohne das Bewusstsein einer noch offenen Zukunft sind keine gezielten Veränderungen im Leben möglich – und damit auch keine Verbesserungen individueller Lebensumstände oder gesellschaftlicher Bedingungen. Da gleichzeitig jeder Gedanke mit dem Ziel praktischer Verwirklichung auf eine subjektive Verbesserung[2] in der Zukunft abzielt (also auf das Vermeiden von Unlust[3]), ist in den Grundlagen des logischen Denkens bereits das Prinzip Fortschritt angelegt – freilich ohne dass deshalb jeder Gedanke als fortschrittlich bezeichnet werden könnte. So wie sich jede Kritik an einem Mangel in der Gegenwart entzündet, so drängt jede bewusste[4] Praxis auf eine Behebung des empfundenen Mangels.

Jeder Wunsch nach Veränderung, oder noch einfacher: jeder Wunsch, ist ohne die Unterscheidung von Gegenwart und Zukunft undenkbar.

DER DENKENDE UND FORTSCHRITTLICHE MENSCH

Es gibt viele gute Gründe, in unserer Welt die Fähigkeit zum Denken als eine graduelle Erscheinung zu betrachten, die alle Lebewesen in mehr oder weniger ausgeprägter Form miteinander verbindet.[5] Das menschliche Potenzial zum abstrakten und vorausschauenden Denken ist jedoch ungleich höher ausgeprägt als bei allen anderen uns bisher bekannten Lebensformen. Für die Frage, ob die Idee des Fortschritts unauslöschlicher Bestandteil des Verhältnisses des Menschen zu Umwelt und Gesellschaft ist, spielt es aber einfach keine Rolle, ob und wie Pflanzen denken oder nicht.[6] Ausgehend von der Grundannahme, dass jeder auf praktische Umsetzung abzielende Gedanke eine (mindestens subjektive) Verbesserung gegenüber dem Ausgangszustand zum Ziel hat, wäre es tatsächlich naheliegend, die menschliche Geschichte als eine Geschichte des Fortschritts zu schreiben – nicht unbedingt als eine des erzielten, aber zumindest als eine des angestrebten. Dass wir überhaupt von Rückschritten oder von gescheiterten Zielen sprechen können, setzt ja voraus, dass wir uns zunächst einen Begriff davon machen, was wir für eine Verbesserung des Bestehenden halten, für einen Fortschritt eben.[7] Eines der größten Hindernisse einer solchen auf Absichten statt auf Ergebnissen angelegten Geschichte des menschlichen Fortschritts wäre sicherlich der retrospektive Blick, der unseren gegenwärtigen Maßstab für Verbesserungen und Fortschritte einfach an verschiedene Situationen in der Vergangenheit anlegt, während wir oft nur mutmaßen können, von welchen Zielsetzungen und Hoffnungen die Menschen jeweils geleitet wurden. Dennoch ist auf Basis eines materialistischen Blicks davon auszugehen, dass zu jeder Zeit für das Denken und Handeln der Menschen primär die Erfüllung grundlegender Bedürfnisse und das Lustprinzip (als Modell zum Verständnis der Triebstrukturen) der Motor waren, während erst im (gesellschaftlichen) Miteinander sekundäre Phänomene wie Religion und Ideologie entstanden.

Trotzdem sollte man nicht die Eigendynamik gesellschaftlicher wie biologisch-evolutionärer Prozesse außer Acht lassen – entwickelte Fähigkeiten können sich durchaus auch Selbstzweck sein und vielleicht denken Menschen nicht nur, um ihre Zukunft positiv zu beeinflussen, sondern einfach, weil sie gar nicht anders können. Aus dem Ernst der konkreten Zukunftsgestaltung durch praxisbezogenes Denken wird so schnell die spielerische Simulation von Szenarien und Entwicklungen, die sich zum jeweiligen gegenwärtigen Zeitpunkt noch gar nicht umsetzen lassen. So gesehen ist das von Schiller idealisierte menschliche Spiel weniger die von ihm postulierte Verbindung aus »sinnlichem Trieb« und »Formtrieb«, sondern vielmehr Ausdruck davon, dass unser vorausschauendes, abstrahierendes Denken sich seine Gegenstände auch dann sucht, wenn es gerade keinen konkreten Anlass in der sinnlich erfahrbaren Realität hat. Die Phantasie eines Gefangenen in Isolationshaft ist überlebensnotwendig, entspringt aber häufig keinem konkreten Problem, das gelöst werden muss. Unser Interesse an Literatur hängt vor allem vom inneren Zusammenhang bzw. der textimmanenten Logik eines Werkes ab, aber nicht vom Realitätsbezug der Handlung. Wir akzeptieren die jeweilige Setzung, die die Handlung auslöst, weil unser Denkvermögen regelmäßig neue Gegenstände braucht.[8] Würden wir die Behauptung, mit der jede fiktionale Handlung beginnt, nicht akzeptieren, könnten wir den Film auch gleich wieder ausschalten oder das Buch weglegen. Wir lösen so gesehen Probleme für eine Zukunft, die gar nicht Teil unserer Realität ist – die Entwicklung zur Science Fiction im 19. Jahrhundert entspricht also nicht nur der zunehmenden Mechanisierung der Welt, die den Stoffwechsel des Menschen mit der Natur unwiderruflich verändert, sondern auch einem immanenten Prinzip fiktionaler Literatur.

1 Es ist schon bezeichnend für unser Verständnis von Zeit, dass wir sie oft nur mit Begriffen der Räumlichkeit beschreiben können (Zeitpunkt, Zeitraum, Zeitstrahl usw.), an die sie insofern auch gebunden ist, weil Zeit sonst ohne beobachtbare Wirkung wäre.

2 »Subjektiv« muss hier wirklich betont werden. Nicht nur sind viele Gedanken und deren daraus resultierende Handlungen einfach falsch und führen, häufig von Projektion und Verdrängung geleitet, zu Nachteilen und Problemen, die nicht unbedingt beabsichtigt sind, auch kann das, was als wünschenswert wahrgenommen wird, sich zwischen verschiedenen Menschen stark unterscheiden. Schon allein deshalb ist die Formulierung allgemeiner gesellschaftlicher Fortschritte eine schwierige und oft auch widersprüchliche Angelegenheit.

3 An dieser Stelle könnte man einwerfen, dass das Vermeiden von Unlust eher einen statischen, leidfreien Zustand zum Ziel hat. Das würde aber ignorieren, dass jedes Subjekt fortwährend an Grenzen stößt – oder eben die außersubjektive Realität, wie bei Freuds Modell des Lustprinzips.

4 Der Begriff »bewusst« ist hier sehr allgemeinsprachlich und nicht gesellschaftlich zu verstehen, es geht hier in erster Linie um absichtsvolles Handeln.

5 Gar nicht so wenige TheoretikerInnen gehen sogar noch weiter und sprechen auch der unbelebten Materie »Geist« als Ausdruck eines universellen Prinzips zu, das in gradueller Abstufung jedes Molekül mit einschließt. Diese seit der italienischen Renaissance als Panpsychismus bekannte Annahme spielte bereits in den Modellen der antiken Stoiker eine wichtige Rolle, kommt aber durchaus auch im Prinzip des Hegelschen Weltgeists zum Ausdruck.

6 Für die Frage nach einem immanenten evolutionären Fortschritt dagegen schon, auch wenn ich diese Idee eher für eine Projektion des Menschen halte, zumal jede Vorstellung von Fortschritt einen Maßstab braucht, den auch wiederum nur Menschen setzen können.

7 Aus dieser Perspektive steht »Fortschritt« durchaus im Widerspruch zur Idee eines revolutionären Umbruchs, weil das »Fortschreiten« Gegenwart und Zukunft verbindet und nicht unterbricht, also vielmehr einem evolutionären Ansatz entspricht.

8 Das Gegenteil davon wäre permanenter, gleichförmiger Input, ob in Form von Wellenrauschen, monotoner Musik, der Berieselung vorm Fernseher oder auch der endlos scrollbaren Timeline von Instagram, Facebook oder TikTok.

Selbst die gezielte Flucht der Literatur in eine durch und durch utopische Vormoderne im Fantasy-Roman verzichtet bei aller Verherrlichung zeitloser Prinzipien und einem ewigen Kampf von Gut gegen Böse selten auf Fortschritte in der Handlung und gehorcht den Regeln der logischen Entwicklung, da alles andere nicht der Denkform der LeserInnen entspräche. Aber häufig passiert es auch, dass die Fiktion auf die Wirklichkeit zurückwirkt[9] oder dass die Realität die Fiktion einholt; das Verhältnis von Fiktion und Realität ist längst ein dialektisches geworden – und vermutlich immer schon gewesen. Können unter diesen Umständen Phantasie und Spiel überhaupt noch zweckfrei sein? Wenn in jeder Simulation, in jeder spielerischen Phantasie die vom Menschen gesetzten Zwecke durchscheinen (oder ihre Negativfolie in Form der Tragödie, Katastrophe oder Dystopie), liegt zumindest der Schluss nahe, dass unser Denken heute untrennbar mit der Idee des Fortschritts verknüpft ist. Die wiederkehrende Apokalyptik und Katastrophensehnsucht als Reaktion auf alle nicht verwirklichten oder nicht realisierbaren Wünsche bestätigt diese Annahme mehr als dass sie sie widerlegt.

Es mag sein, dass der Begriff des Fortschritts heute sowohl seinen utopischen Gehalt als auch seinen gesellschaftlichen Bezug teilweise (oder auch vollständig, wie beim Beispiel des in diesem Heft mehrfach erwähnten Koalitionsvertrags der Bundesregierung von 2021) verloren hat, aber als Idee prägt er nach wie vor die Kulturproduktion wie auch unser individuelles Handeln. Bei der Suche nach einer möglichen anthropologischen Konstante ist dennoch Vorsicht geboten, zumal sich Fortschritt und Konstanz widersprechen. Dennoch ist meine bereits angedeutete These, dass unser vorausschauendes, abstrahierendes Denken untrennbar mit der Idee des Fortschritts, der anhaltenden Verbesserung unserer Lebensumstände, verbunden ist. Wenn die Welt, in der wir leben, immer nur als prozesshafte und niemals als abgeschlossene aufgefasst werden kann (wie es beispielsweise Ernst Bloch in »Das Prinzip Hoffnung« tut), kann diese Annahme nur historisch belegt und insofern prinzipiell immer auch von der Zukunft widerlegt werden.

Ein einschneidender Wendepunkt in der menschlichen Geschichte war sicher die neolithische Revolution. Durch die Sesshaftwerdung und die damit verbundene Landwirtschaft begannen die Menschen erstmals im großen Stil, ihre Zukunft aktiv zu gestalten, statt nur kurzfristig auf ihre Umwelt zu reagieren. Dabei dürfte auch eine implizite Fortschrittserwartung eine große Rolle gespielt haben, denn die nun betriebene Landwirtschaft setzte einen langfristigeren Planungshorizont voraus. Allerdings entfalteten sich die gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Veränderungen erst im Lauf von Jahrhunderten[10], das Leben des einzelnen Menschen spielte sich, abseits von Krieg und Katastrophen, noch in einem vergleichsweise konstanten Rahmen ab. Das schöpferische, »progressive« Potenzial der Menschen wurde aber bald von der kollektiven Organisation der entstehenden Königreiche eingebunden und vereinnahmt, was beispielsweise Lewis Mumford als den Beginn der »Megamaschine« bezeichnet hat, aus der die Kapitalakkumulation und alle Formen der menschlichen Entfremdung bis heute hervorgingen.[11] Dass ohne Sesshaftwerdung die Akkumulation von Kapital und dessen Vorstufen nicht möglich gewesen wäre, liegt auf der Hand. Wer nomadisch zu Fuß durch die Welt streift, kann seine Umgebung kaum langfristig gestalten. Der mit Blick auf die Zukunft gestaltete Raum kann aber auch ein Fahrzeug oder (Raum-)Schiff (oder sogar virtuell) sein und es ist vielleicht eine Ironie der Geschichte, dass das, was mit der ersten Überschussproduktion in der Jungsteinzeit begann, Jahrtausende später den Warenträger als globale Monade hervorgebracht hat. Planung und konkretes Handeln standen dabei immer in einem wechselseitigen Verhältnis. Jeder Erfolg oder Misserfolg wurde zur Erfahrung, die weitergegeben werden konnte und nicht nur die Planung für die Zukunft beeinflusste, sondern das Denken über die Zeit und die Zukunft selbst. Als die ersten Felder angelegt wurden, hatte wahrscheinlich noch niemand Städte mit Kornspeichern und Arbeitsteilung vor Augen. Erst mit der Erkenntnis, dass Geschichte gemacht wird, dass die Zukunft Raum für Möglichkeiten bietet, kann man von einem menschlichen Fortschritt, der über Zufallsprodukte der Natur hinausgeht, sprechen. Und erst, als man immer mehr erkannte, dass und wie menschliche Entscheidungen die eigene Zukunft bestimmen, konnte Zukunft überhaupt erst erfahren werden. In diesem Prozess, dessen Beginn sich nicht datieren lässt, verstärkte jede weitere bewusste Erfahrung die Bedeutung der Ausrichtung auf die Zukunft als Kategorie des Denkens, ein Denken, das sowohl als »vorausschauend« als auch »berechnend« bezeichnet werden kann.

Erst mit der Erkenntnis, dass Geschichte gemacht wird, dass die Zukunft Raum für Möglichkeiten bietet, kann man von einem menschlichen Fortschritt, der über Zufallsprodukte der Natur hinausgeht, sprechen.

Aber obwohl der Planungshorizont wuchs, Herrscher sich für die Nachwelt verewigten, Kultur die Sterblichkeit des Einzelnen überwand, hatten die vorchristlichen Zeitmodelle überwiegend zyklischen Charakter. Dazu leistete sicherlich die sinnliche Erfahrung der astronomischen Phänomene, der Jahreszeiten und des menschlichen Lebens ihren Beitrag. Aber auch Könige, Pharaonen und Kaiser hatten kein Interesse an einer offenen Zukunft. Eine solche eröffnet erst den Raum für alternative Möglichkeiten und damit auch für andere Gesellschaftsmodelle, für Herrschaftskritik oder, eine Nummer kleiner, für andere HerrscherInnen. Aber die Frucht vom Baum der Erkenntnis war längst gegessen. Mit dem Setzen von Zwecken trat der Mensch aus der reinen Natur aus, sein Handeln wurde geschichtlich. Die große gemeinschaftliche Leistung, die die Macht der Könige erst möglich gemacht hatte, konnte diese auch wieder zu Fall bringen. Kultur bedeutet immer auch Weiterentwicklung; dass etwas weitergegeben wird, heißt auch, dass es verändert werden kann (und wird). Wenn es Machtstrukturen nicht gelingt, sich anzupassen, oder wenn sie ihre ursprüngliche gesellschaftliche Funktion verlieren, brechen sie zusammen. Gesellschaftliche Widersprüche müssen zwar deshalb noch lange nicht zur Revolution führen, wie das vergebliche Warten der MarxistInnen beweist. Aber keine Idee, die einmal ausgesprochen wurde und ins kulturelle Gedächtnis eingang, lässt sich einfach mit Gewalt tilgen. Repression kann nur reagieren und kommt deshalb immer zu spät. Trotzdem wurde konkrete, persönlich greifbare Herrschaft meist mit dem Blick auf die Vergangenheit gerechtfertigt, denn die Zukunft ist potenziell unsicher und könnte die eigene Position bedrohen. Ein Leugnen der Zukunft bzw. ihrer Offenheit, kann dagegen helfen, Handlungsspielräume einzuschränken und Herrschaft zu legitimieren und zu zementieren. Gegen eine gottgewollte Gesellschaftsordnung lässt sich nur schwer argumentieren, wenn man selbst die Autorität Gottes anerkennt. Wenn es unauslöschlicher Kern der menschlichen Existenz ist, dass alle Völker oder »Rassen« im biologischen Wettkampf auf Leben und Tod stehen, kann nur das »Tausendjährige Reich« das eigene Überleben sichern – übrigens auch ein gutes Extrembeispiel für die Gefahr, die mit einer Anthropologisierung (resp. Biologisierung) der menschlichen Geschichte, die sich in erster Linie durch ihre Offenheit auszeichnet, verbunden sein kann.

Eine eher moderne Erscheinung ist es auch, Herrschaft ahistorisch konservativ zu rechtfertigen: »Das war schon immer so.« Damit ist nicht unbedingt, im Gegensatz zu stabilen stratifikatorischen Gesellschaftsmodellen, gesagt, dass es nicht auch anders werden *könnte*, sondern vielmehr wird implizit die Frage gestellt, ob es denn anders werden *sollte.* Der Konservatismus als politische Idee in Europa erhielt maßgeblich durch die

9 Meist sind aber sowohl Wissenschaft und Kultur Ausdruck ihrer Zeit und simulieren Möglichkeiten auf unterschiedliche Weise, sodass oft nicht festgestellt werden kann, ob eine Idee der Wissenschaft oder der Kultur zuerst entstammte und wer wen dann beeinflusste. Ein eindeutiges Beispiel dagegen ist die Suche nach außerirdischem Leben durch NASA und Co., die maßgeblich durch die Science Fiction des 20. Jahrhunderts ausgelöst wurde.

10 Heute geht man davon aus, dass vom Beginn der Tier- und Pflanzenzucht bis zur dominierenden Agrarwirtschaft etwa 3.000 Jahre vergingen, weshalb in der Archäologie und Geschichtsschreibung heute der evolutionäre Charakter dieses Prozesses betont wird.

11 Mumford argumentiert in »Mythos der Maschine« (1974) in erster Linie anthropologisch und macht in der Sesshaftwerdung den Sündenfall aus, dem er dann die daraus resultierenden schwerwiegenden Folgen in der Geschichte zuordnet. Das führt zwangsläufig zu einer zum Teil extremen Nivellierung historischer Unterschiede und es verwundert daher kaum, dass für Mumford Auschwitz und die Bombardierung Dresdens Ausdruck der selben menschlichen Entfremdung sind.

Französische Revolution, die die bestehende Gesellschaftsordnung in Frage stellte, seine Bedeutung und ist seither als inhaltlich weitgehend unbestimmtes Festhalten am Bestehenden definiert.[12] Der zeitlose Erfolg eines meistens eher inhaltsarmen Konzepts weckt wieder das Bedürfnis, nach anthropologischen Konstanten zu suchen. Eine konservative Orientierung ist keine Absage an die Zukunft, sondern vielmehr der Wunsch nach einer berechenbaren Zukunft. Gerade die Erkenntnis, dass unsere Gegenwart das Ergebnis menschengemachter Geschichte ist, schafft erst das Bewusstsein dafür, dass sich auch alles ändern kann. Je enger der Horizont der Möglichkeiten, desto sicherer lässt sich die Zukunft vorhersagen. Es ist daher wenig sinnvoll, beispielsweise den Menschen im Mittelalter jegliches Zukunftsverständnis abzusprechen, nur war deren Zukunft weitestgehend frei von größeren Überraschungen.[13] Mit den wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Umwälzungen der Moderne vervielfachten sich dagegen die Möglichkeiten und die Zukunft wurde offener. Daraus resultierte einerseits ein wachsendes Interesse an Wahrsagung und Astrologie (die dann im Lauf des 19. Jahrhunderts schließlich von der modernen Wissenschaft abgelöst wurden)[14], aber auch ein teils verzweifeltes Festhalten an der Vergangenheit. Im konservativen Denken kommt die Angst zum Ausdruck, einmal Erreichtes zu verlieren. Die Idee des Fortschritts trägt immer auch die Möglichkeit des Rückschritts in sich.

KEIN FORTSCHRITT OHNE HOFFNUNG

Ich würde zwar durchaus so weit gehen, Zeitbewusstsein und vorausschauendes Denken als spezifisch menschliche Erscheinung und als Grundvoraussetzung jeder Emanzipation (als Selbstbestimmung) zu bezeichnen, aber weder lässt sich daraus eine kontinuierliche Weiterentwicklung als Prozess ohne Ende ableiten, noch muss ein solcher Prozess zwangsläufig zu jeder Zeit den menschlichen Vorstellungen von einem lebenswerten Leben entsprechen. Dennoch: Ein Ende jeden Fortschritts als Möglichkeit, ein paradiesischer Zustand, in dem alle einfach spannungsfrei zufrieden sind, würde auch den Zukunftsraum extrem verengen. Es ist dies die alte religiöse Hoffnung nach dem ewigen Paradies, der Nähe zu Gott, dem Ende aller irdischen Begehren und Kämpfe. Dass Veränderung nicht zwingend Verbesserung (und vielleicht als solche auch gar nicht immer erstrebt wird), sondern auch Wiederholung bedeuten kann, haben zumindest die zyklischen Weltbilder gezeigt, die allerdings genauso wie das (vormoderne) christliche lineare Zeitverständnis die menschlichen Hoffnungen auf eine bessere Zukunft aufs Jenseits projiziert, die Fortschrittshoffnung gewissermaßen ausgelagert haben.

Aber so sehr selbst der moderne Mensch nach neuem Input, nach positiven Veränderungen, nach Wunscherfüllung strebt, so führt die eigene Sterblichkeit jede persönliche Entwicklung, von den Bildungsromanen des 18. Jahrhunderts bis hin zur schlecht gealterten Forderung nach »lebenslangem Lernen«, letztlich ad absurdum.[15] Wenn individueller Fortschritt meist nur um den Preis der Verdrängung des Todes zu haben ist, so kollektiver allzu oft nur durch die Verdrängung des Individuums. Als Kultur kann das individuell Erreichte dem Tod entkommen, im Begriff des Volks oder der Menschheit kann sogar die Fortschrittshoffnung überdauern. Wer sich nicht mal mehr aufs Jenseits und bestenfalls auf die Rente freuen kann, überträgt seine eigenen Wünsche oft auf andere. Es ist noch gar nicht so lange her, da war es üblich, dass es »die Kinder mal besser haben sollen« als die Eltern – was man als verstecktes Schuldeingeständnis der Tätergeneration in Deutschland nach dem Zweiten Weltkrieg oder aber als Klage über das eigene Schicksal verstehen könnte.[16] Nachdem es die Kinder dann verbreitet gut hatten, bleibt den »Boomern« heute nur der Wunsch nach Beständigkeit und Kulturpessimismus. Trotz Selbstfindung, Self-Empowerment und Selfcare kann Hoffnung nur im Kollektiv erfahren werden, dem dann der eigene Kampf im Wettbewerb gilt. Ob Familie, Volk, Arbeiterklasse, ›Community‹ oder unterrepräsentierte Minderheit – das eigene Leben erhält so einen Sinn in einem größeren Zusammenhang. Und das ist vor allem auch zeitlich zu verstehen: Jede Hoffnung und jeder künftige Fortschritt ist an die Entfaltung einer Zukunft gebunden, die auf die Gegenwart zurückweist und ihr einen logischen Platz in einer endlosen Kette aus Ursache und Wirkung zuweist. Und an dieser Stelle könnte auch der Raum, in dem ein solcher Fortschritt sichtbar wird, selbst im globalen Kapitalismus wieder an Bedeutung gewinnen.

Der gesamte Prozess der Akkumulation und Verwertung des Kapitals entspricht dabei unserem menschlichen Zeitverständnis und trägt die Erwartung des Fortschritts, die Hoffnung auf eine kontinuierliche Verbesserung – den Mehrwert, der wiederum in eine weitere Steigerung investiert wird – mit sich. Mumfords Annahme, dass bereits die ersten gezielten Überschusserträge der Jungsteinzeit den Beginn einer Entwicklung markierten, die bei den Aktiengesellschaften und Börsen endete, hat durchaus Überzeugungskraft, auch wenn diese Verbindung nur im Rückblick hergestellt werden kann; natürlich hätte es auch immer ganz anders kommen können. Die Dimension Zeit ist eine Ressource, die genauso wie der Raum anzeigt, wie viel Reproduktion möglich ist.[17] Sowohl die Verdopplung der Fläche des Weizenfeldes als auch die Verdopplung der Wachstumsgeschwindigkeit bedeutet doppelte Erntemenge. Dass Zeit Geld ist, weiß man spätestens seit dem 18. Jahrhundert, dass Raum Geld ist, weiß jedeR ImmobilienmaklerIn. Die entscheidende wie banale Frage ist schließlich, *warum* man doppelt so viel ernten sollte wie vorher. Die durch den Überschuss frei gewordene Zeit kann sowohl zu einer weiteren Produktionssteigerung und damit letztlich auch zur Arbeitsteilung oder einfach für persönliche Interessen, die in der spielerischen Auseinandersetzung des Menschen mit seiner Umwelt unvorhersehbar entstehen, genutzt werden. Wofür die durch die Überschussproduktion frei gewordene Zeit genutzt wird – und vor allem von wem –, ist keine ökonomische, sondern eine in erster Linie gesellschaftliche Frage (sofern man überhaupt eine Trennung zwischen Wirtschaft und Gesellschaft vornehmen möchte). Die Verschleierung des Kapitalverhältnisses zum Naturgesetz klammert aber genau diese gesellschaftliche Frage aus und damit auch die Verfügung der Menschen über ihre Zukunft. Das antizipierende, vorausschauende Denken wird bewusstlos Teil eines Prozesses, der scheinbar so natürlich ist wie Tag und Nacht, Schwerkraft oder Evolution. Die Menschen haben ihre Entwicklung in die Hände eines automatischen Prozesses gelegt, der ein gigantisches Potenzial freigesetzt hat, das kaum kontrolliert werden kann. Als sich der Raum für die künftigen Möglichkeiten quasi ins Unendliche öffnete, waren die Menschen gleichzeitig damit konfrontiert, den Entwicklungen der Zukunft völlig ausgeliefert zu sein. Genau in dem Moment, als man sich bewusst wurde, dass unsere Geschichte von Menschen gemacht war, haben wir scheinbar den Einfluss auf unsere Zukunft verloren – der klassische Liberalismus stand von Anfang an auf verlorenem Posten.[18] Aber macht es denn einen Unterschied, ob der schöpfende, aber sterbliche Mensch für Gott, für die Familie, fürs Volk, fürs Kapital[19] oder aber für die Menschheit tätig ist? Ohne einen Zukunftsbezug, der über das begrenzte eigene Leben hinausreicht, ist Sinnstiftung eine schwierige Angelegenheit. Die vielfach berichteten Hinwendungen zu Religion und Esoterik im Angesicht des Todes oder in Katastrophensituationen sind dafür ein Indiz, aber natürlich auch die oft besser begründeten Spielarten des Nihilismus, die allerdings auch nicht vor der Verdrängung des Todes um des eigenen Überlebens willen schützen. Wer von Zukunft spricht, redet immer auch von Hoffnung. Wer sich in die Zukunft denkt, geht entweder davon aus, dass er oder sie diese auch erleben wird (und will), oder dass sein Denken und Handeln eine Bedeutung haben, die über die eigene Existenz hinausreicht.

Im konservativen Denken kommt die Angst zum Ausdruck, einmal Erreichtes zu verlieren. Die Idee des Fortschritts trägt immer auch die Möglichkeit des Rückschritts in sich.

12 Das Scheitern des Konservatismus angesichts der kapitalistischen Dynamik mit ihren kontinuierlichen Umwälzungen der Verhältnisse brachte allerdings später auch eine weitere Strömung hervor, die unter »konservativ« die Herstellung einer idealisierten und als Utopie größtenteils projektiven Vergangenheit verstand. Ein solcher Umbruch konnte natürlich nur revolutionär erfolgen, folglich wurden diese zum Teil sehr unterschiedlichen Konzepte von einem ihrer Vertreter, der neurechten Ikone Armin Mohler, unter dem Schlagwort »Konservative Revolution« zusammengefasst.

13 So hält Lucian Hölscher (»Die Entdeckung der Zukunft«, 2016) überhaupt die »Fähigkeit, sich in eine Zukunft hinein zu entwerfen«, für eine genuin moderne Erscheinung. Auch wenn er mit seiner historischen Analyse die qualitativen Unterschiede des Planungshorizonts ausführlich belegen kann, wirkt der Verweis auf das fehlende Futur in der mittelhochdeutschen Sprache als Argument reichlich bemüht.

14 Georges Minois zeigt in seiner detaillierten Studie über Prophezeiungen (»Geschichte der Zukunft«, 1998), wie das Ende des zyklischen Weltbildes auch den Wandel von der Prophetie zur Wahrsagung mit sich brachte. Statt die Wiederkehr von Ereignissen, Phänomenen etc. anzukündigen, rückte mit der Astrologie die Vorhersage der noch unbekannten, einmaligen Zukunft in den Mittelpunkt. Die Astrologie nahm somit das Erkenntnisinteresse der (Natur-)Wissenschaften – in ihrer Selbstdarstellung behauptete sie sich ohnehin als Wissenschaft – vorweg.

15 Spöttisch auf die Spitze getrieben hat diesen Widerspruch die Satirezeitschrift Titanic: Auf der Titelseite der Ausgabe vom Juni 2012 gehen zwei ältere Menschen der Trendsportart Nordic Walking nach, die zugehörige Schlagzeile lautet »fit für den Tod«.

16 Nicht zuletzt steckt darin aber auch die Fortschrittserwartung als Selbstverständlichkeit, eine moderne Idee, die ihren Ursprung in der Dynamik der Produktivkraftentwicklung im 19. Jahrhundert hat, aber womöglich ursprünglich auch einen gesellschaftspolitischen Gehalt besaß.

17 Im ersten Band des Kapitals bestimmt Marx den Wert einer Ware anhand der »gesellschaftlich notwendigen Arbeitszeit.«

18 Die neoliberale Reaktion auf dieses Scheitern ist dann, dass die Menschen gar kein Interesse an einer solchen Kontrolle hätten (Thatcher: »There's no such thing as society.«) oder dass jede Form von Planung zur »Knechtschaft« (Hayek) führt.

19 In dieser teilweise recht beliebigen Aufzählung ist das Kapital ein Sonderfall, da die eigene Zuarbeit meistens nicht erkannt wird und gerade aus dieser Bewusstlosigkeit (oder Verdrängung) heraus neue Sinnkonzepte entworfen werden – von eklektizistischer Esoterik bis hin zu völkischen Vernichtungsphantasien. Erst durch neue Ewigkeitserzählungen wird der entmenschlichte Fortschritt für den einzelnen Menschen erstrebenswert.

Hier könnte es tatsächlich anthropologisch werden, denn die Auseinandersetzung mit der eigenen Sterblichkeit oder deren Verdrängung ist vielleicht der alle Menschen verbindende Fluch (auch hier klingt wieder der Baum der Erkenntnis an).

»Heute schon an morgen denken, guten Freunden Särge schenken«, deklamierte mein Mathelehrer regelmäßig spöttisch und mit überkorrekter Betonung. Es ist das zynische Eingeständnis des denkenden Menschen an seine Ohnmacht gegenüber dem Leid, das mit Natur und Schicksal assoziiert wird, heute aber weitestgehend ein gesellschaftlich produziertes ist, ohne dass es als solches erkannt wird. Der technische Verstand antizipiert das Unvermeidbare und baut wenigstens rechtzeitig einen praktischen, mitunter auch sehr ästhetischen Sarg, wenn er am Sterben schon nichts ändern kann. Aber die Auseinandersetzung mit dem Tod ist zugleich der Fluchtpunkt jeder Hoffnung: »Ohne die Vorstellung eines [...] fessellosen, vom Tode befreiten Lebens, [kann] der Gedanke der Utopie überhaupt nicht gedacht werden.« (Adorno) Jeder Begriff von Utopie erfordert demzufolge die Hinwendung zur individuellen Zukunft des einzelnen. Adornos Gedanke ist damit näher an der jeweiligen Lebensrealität der Gegenwart als alle kollektiven Utopien der Moderne, das kommunistische Paradies mit eingeschlossen, denn der Widerspruch, die Spannung zwischen Leben (und den damit verbundenen auf die Zukunft ausgerichteten Handlungen) und Sterblichkeit wird im Gegensatz zu Ewigkeitserzählungen oder entrückten Utopien nicht getilgt, sondern als Antrieb jeder Verbesserung erkannt. Darin steckt die Hoffnung, die jeden gesellschaftlichen Fortschritt erst möglich macht, weil in ihr der einzelne, in der Gegenwart lebende Mensch, trotzdem ihren Platz hat. Ein besserer Grund, vor der Zukunft nicht die Augen zu verschließen, will mir einfach nicht einfallen.

Wer von Zukunft spricht, redet immer auch von Hoffnung. Wer sich in die Zukunft denkt, geht entweder davon aus, dass er oder sie diese auch erleben wird (und will), oder dass sein Denken und Handeln eine Bedeutung haben, die über die eigene Existenz hinausreicht.

Möglichkeits-denken – ein Gespräch mit Gunnar Hindrichs

Unter Maßgabe der gesellschaftlichen Corona-Krise meldete sich Gunnar Hindrichs an verschiedenen Stellen mit dem philosophischen Konzept »Möglichkeitsdenken« zu Wort. Auf die Annahme hin, dass das Konzept den Versuch unternimmt, in scheinbar ausweglosen Krisenzeiten einen offenen Horizont zu erschließen, suchte Adrian Neef fürs Distanz-Magazin das Gespräch. Heraus kam eine Unterhaltung, die sich entlang verschiedener Aspekte um die philosophische Frage dreht, inwiefern denn Möglichkeiten zu denken wären, die aus einer scheinbar hoffnungslosen Gesellschaft hinausführen können. Das Gespräch wurde im Oktober 2022 in Berlin geführt – dokumentiert wird eine gekürzte Fassung.

ADRIAN NEEF:
Ich möchte einen Anfang versuchen, indem ich mein Interesse an Ihrem philosophischen Konzept »Möglichkeitsdenken« umreiße. Ich würde sagen, Möglichkeitsdenken ist zuallererst eine Theorie. Zumindest steckt viel theoretische Arbeit dahinter. Und dennoch gibt es sich nicht damit zufrieden, bloß Theorie zu sein und zu bleiben. Soll heißen, es geht diesem Konzept nicht nur darum, festzustellen, was ist – etwa den gesellschaftlichen Zustand, in dem wir leben –, sondern es versucht gleichsam über das, was ist, hinauszuweisen. So gesehen kann man sagen, dass dem Konzept ein im emphatischen Sinn fortschrittlicher, vielleicht sogar utopischer Anspruch eignet. Würden Sie hier zustimmen oder wie würden Sie den Anspruch Ihres Konzepts einleitend vorstellen?

GUNNAR HINDRICHS:
Ich stimme dem zu und glaube, dass wir damit sofort im schwierigen Kern dieses Konzeptes drin sind. Vielleicht erkläre ich den über einen Umweg, und zwar über eine Debatte, die zwischen Max Horkheimer und Ernst Bloch aufgespannt ist. Horkheimer hat ja in den dreißiger Jahren nicht nur den berühmten Aufsatz über *Traditionelle und kritische Theorie* geschrieben, sondern eine Reihe von Aufsätzen, die das Konzept »kritische Theorie« umrissen haben. Und ein in meinen Augen ziemlich wichtiger ist der Aufsatz über *Materialismus und Metaphysik,* in dem Horkheimer Wilhelm Dilthey's sogenannte Weltanschauungs-Typik und Weltanschauungs-Lehre heranzieht, als die in seinen Augen – und damals wahrscheinlich auch faktisch – modernste Variante von Metaphysik. Dilthey weicht von den großen metaphysischen Ansprüchen – etwa Hegels oder auch Schellings – zurück und sagt: Alle Metaphysiken sind im Grunde Weltanschauungen. Das heißt, sie erklären uns die Welt als ein Ganzes im Zusammenhang und ermöglichen uns daher, in dieser Welt sinnvoll zu handeln und zu leben. Dieser Begriff ist uns ja bis heute geläufig. Martin Heidegger wird das später angreifen in dem Aufsatz *Über die Zeit des Weltbildes* und behaupten, das sei die Herrschaft des Subjekts. Aber das muss es gar nicht mal sein, sondern einfach nur der Gedanke: Wir haben ein Weltbild, gewissermaßen eine Anschauung von der Welt als einer Ganzheit, der gemäß wir sinnvoll in der Welt leben. Bei Dilthey ist diese Ganzheit jetzt aber nicht mehr – wie noch bei Hegel oder Schelling – die Ganzheit im strengen Sinne. Strenggenommen gibt es nämlich nur eine Ganzheit der Welt, und das ist dann das Absolute oder die Totalität. Bei Dilthey hingegen haben wir partikulare Ganzheiten, gewissermaßen das Absolute im Plural, und also lauter Weltanschauungen, die wir – so die geistesgeschichtliche Methode der deutschen Universitätsphilosophie damals – typologisch ordnen können. Wir können dann eine materialistische Weltanschauung neben eine idealistische Weltanschauung stellen; wir können eine christliche Weltanschauung entwerfen, wir können eine buddhistische Weltanschauung entwerfen, wir können eine naturwissenschaftliche Weltanschauung entwerfen und so weiter. Und so hat man ja auch in den 20er Jahren gesprochen. Der Wiener Kreis sprach von der wissenschaftlichen Weltanschauung, die Katholiken sprachen von christlichen Weltanschauungen, und die Marxisten-Leninisten sprachen von der materialistischen Weltanschauung.

Das war die Lage. Und nun fragt sich Horkheimer: Was machen eigentlich Weltanschauungen? Und zwar alle, egal welche? Horkheimer sagt: Gemäß der elften Feuerbach-These von Marx sind sie alle Weltinterpretationen – es kommt aber darauf an, sie zu verändern! Das heißt, das, was die kritische Theorie möchte, das ist Horkheimer ganz klar: Es geht um Weltveränderung und nicht um Weltinterpretation. Materialismus als Form der kritischen Theorie ist also keine Weltinterpretation und also keine Weltanschauung. Aber wenn es materialistischem Denken nicht um Weltinterpretation geht, worum geht es diesem Denken dann? Und da sagt Horkheimer: Materialistisches Denken zielt auf Glück. Das hat nun eigentlich Immanuel Kant vorbereitet. In der *Kritik der reinen Vernunft* unterscheidet Kant die berühmten drei Fragen: Was kann ich wissen? Was soll ich tun? Was kann ich hoffen? Die erste Frage wird beantwortet mit der Erkenntnistheorie der *Kritik der reinen Vernunft.* Die zweite Frage wird beantwortet in der *Kritik der praktischen Vernunft.* Und die dritte Frage beantwortet Kant, indem er sagt: Ich muss hoffen auf eine Welt, in der mein freies Handeln und also ein glückliches Leben möglich ist. Diesen Gegenstand, den Gegenstand der Hoffnung, kann aber die theoretische Philosophie nicht verhandeln. Das wissen wir aus der transzendentalen Dialektik. Und auch die praktische Philosophie fordert nur freies Handeln, kann das aber nicht in der Theorie vermitteln. Das heißt, die Möglichkeit eines glücklichen Lebens in der Welt, ist ein Gegenstand des Hoffens. Hierzu sagt Horkheimer nun, dass das eigentlich der richtige Zug sei. Das ist ihm zufolge eigentlich Materialismus: Wir hoffen, dass der Gegenstand der Hoffnung, nämlich materialistisches Glück – und nicht irgendein luftleeres Glück –, wirklich wird. Doch was macht Kant falsch? Laut Horkheimer fällt Kant wieder in Metaphysik zurück, indem er auf ein Theorem theologischen Ursprungs zurückgreift: die Idee des Reichs der Gnade. Diese Idee gibt es in der Philosophie von Gottfried Wilhelm Leibniz, und die rationalistischen Philosophen Alexander Gottlieb Baumgarten und Christian Wolff übernehmen sie. Kant setzt sich dann auch damit auseinander. Das Reich der Gnade wäre für Kant eine Welt, in der das, was ich tun soll, auch das ist, was ich in der natürlichen Welt erkennen kann. Das wäre das Reich der Gnade. Dort herrscht Gott und wir wären freie Wesen in diesem göttlichen Reich. Horkheimer sagt nun aber hiergegen: Das ist schon wieder eine neue Weltanschauung im Sinne einer Metaphysik. Denn auch das Reich der Gnade ist eine Weltinterpretation. Für das Modell »kritische Theorie« übernimmt Horkheimer dann nur das materialistische Glück als Ziel der kritischen Theoriebildung, die aber gerade darum, weil sie das Glück keiner Weltinterpretation eingliedert, sondern es als ein auf der Welt noch unverwirklichtes Ziel denkt, keine Weltanschauung wäre.

Aber wenn es materialistischem Denken nicht um Weltinterpretation geht, worum geht es diesem Denken dann? Und da sagt Horkheimer: Materialistisches Denken zielt auf Glück.

Bloch nun hat in den dreißiger Jahren an einem Buch gearbeitet, das im Jahr 2000 unter dem Titel *Logos der Materie* herausgekommen ist. Es besteht im Grunde aus Vorarbeiten zu seinem Buch *Das Prinzip Hoffnung.* Darin gibt es eine Auseinandersetzung mit Horkheimers Aufsatz *Metaphysik und Materialismus* und die ist wahnsinnig interessant. In dieser Auseinandersetzung sagt Bloch: Ja, man muss Horkheimer folgen. Die Weltanschauungs-Typik à la Dilthey und den anderen, die verschiedene Weltanschauungen nebeneinander stellen, um sie zu sortieren und zu gruppieren, das müssen wir alles aufgeben, da hat Horkheimer recht. Aber er schüttet das Kind mit dem Bade aus, meint Bloch und fordert: Wir brauchen trotzdem eine Form von Metaphysik, eine materialistische Metaphysik, die uns nicht eine neue Weltinterpretation schafft, sondern die eine Metaphysik der Veränderung ist. Und dafür müssen wir Materie anders konzipieren. Dadurch habe ich die elfte Feuerbach-These in ihrer starren Dichotomie zwischen Theorie und Praxis, zwischen Weltinterpretation und Weltveränderung aufgehoben. Und da habe ich dann im Kern den Begriff der Möglichkeit.

Ich brauche also eine Metaphysik von Möglichkeiten, die sich aber begreift als Metaphysik der Veränderung und daher den Begriff der Möglichkeit von dort her erschließt. Das kann ich etwa, indem ich auf Aristoteles zurückgreife. Ich denke Wirklichkeit dann als Potenzialität statt als Possibilität. Und anders als Aristoteles, denke ich diese Potenzialität nicht als Entwicklung eines Telos, als die Entwicklung eines der Sache fest eingeschriebenen Ziels, sondern ich verstehe Wirklichkeit als Ausformulierung eines Unfertigen, während das Ziel selber erst im Entstehen ist. Das wäre die Idee, wie ein Möglichkeitsdenken beschaffen sein könnte.

Ich brauche also eine Metaphysik von Möglichkeiten, die sich aber begreift als Metaphysik der Veränderung und daher den Begriff der Möglichkeit von dort her erschließt.

ADRIAN NEEF:
Bevor ich auf den Begriff der Möglichkeit eingehen möchte, habe ich wohl noch die schwierige Frage voranzustellen: Wieso bedarf es denn des materialistischen Glücks wegen einer Metaphysik? Was bedeutet denn Metaphysik in diesem Zusammenhang?

GUNNAR HINDRICHS:
Warum Metaphysik? Das ist natürlich eine schwierige Frage. Metaphysik beinhaltet ja ganz unterschiedliche Dinge und es wurde auch immer wieder diskutiert, was denn das eigentlich ist. Für uns ist wichtig, dass Metaphysik die Wissenschaft vom Seienden als Seiendem ist. Denn wenn ich die Frage der materialistischen Glückshoffnung angemessen beantworten möchte, dann brauche ich doch eine Konzeption vom Seienden als solchem, die es erlaubt, eine sinnvolle Hoffnungskonzeption zu entwerfen. Aber wenn ich hierbei den Akzent auf die materialistische Glückshoffnung lege, dann muss ich sagen: Dieses Seiende als solches kann nicht fertig sein. Ich muss das als ein Unfertiges begreifen. Und dann kann ich anhand dieser Konzeption die Frage einbringen: Muss das Unfertige nicht von seiner Möglichkeit her gedacht werden?

Theodor W. Adorno würde vielleicht noch mal anders antworten. Er würde wohl sagen, – gemäß einer argumentativen Linie in den Meditationen über Metaphysik am Ende der *Negativen Dialektik* – es gehe hier um Solidarität mit Metaphysik im Augenblick des Sturzes. Denn wenn wir die metaphysische Frage nicht stellen, dann bleiben wir eigentlich immer unterhalb der extremen Fassung von Wahrheit und können daher möglicherweise Wahrheit verfehlen. Das ist für ihn das Problem.

ADRIAN NEEF:
Die Frage nach der materialistischen Glückshoffnung lässt sich also sinnvoll nur stellen im Rahmen einer metaphysischen Konzeption?

GUNNAR HINDRICHS:
Das wäre das Argument. Und zwar in einer metaphysischen Konzeption, die nicht Substanz-Metaphysik ist und auch nicht notwendigerweise eine Metaphysik von Gott, sondern eben Metaphysik vom Seienden als solchem. Das widerspricht natürlich einer Traditionslinie von kritischer Theorie, die mit dem Begriff des Seienden Schwierigkeiten hat, vornehmlich geprägt durch Adorno. Ich denke aber, es ist gerade wichtig, dass man Metaphysik und Materialismus als kritische Theorie zusammenführt. Deswegen habe ich mit der Diskussion Horkheimers und Blochs angefangen. Wenn Sie in die Bloch-Diskussion

schauen – die heute ja gar nicht geführt wird, aber auf jeden Fall geführt wurde –, dann finden Sie dazu ein tolles Buch aus den 70er Jahren: Hans Heinz Holz' *Logos spermatikos. Ernst Blochs Philosophie der unfertigen Welt*. Holz führt dasselbe Argument aus leninistischer Perspektive dann weiter in seinem Spätwerk *Weltentwurf und Reflexion*. Dort argumentiert er – er bürstet Lenin dadurch gegen den Strich –, dass in Lenins Widerspiegelungstheorie eigentlich ein metaphysischer Entwurf verborgen liegt. Und solch einen brauchen wir auch, um als klassenbewusste leninistische Kommunisten sinnvoll in der Welt handeln zu können. Das ist natürlich das andere Extrem zur metaphysik- und ontologiekritischen Perspektive Adornos. Und mir scheint nun aber gerade die Spannung zwischen diesen Positionen interessant oder wichtig zu sein. An ihr sollten wir weiterarbeiten. Es wäre zu begreifen, dass Ontologie und Metaphysik nicht heißt: Unterwürfigkeit unter das Seiende; sondern dass Ontologie und Metaphysik auch konzipiert werden kann unter dem Gesichtspunkt der elften Feuerbach-These und damit unter dem Gesichtspunkt materialistischer Hoffnung.

Es wäre zu begreifen, dass Ontologie und Metaphysik nicht heißt: Unterwürfigkeit unter das Seiende; sondern dass Ontologie und Metaphysik auch konzipiert werden kann unter dem Gesichtspunkt der elften Feuerbach-These und damit unter dem Gesichtspunkt materialistischer Hoffnung.

ADRIAN NEEF:
Ich möchte nun nach dem Begriff der Möglichkeit fragen. Möglichkeit ist ja zunächst mal eine Kategorie, also ein Begriff, der unser Denken betrifft. Der Begriff Möglichkeit bezieht sich also zunächst einmal auf unser Denken, auf unser inhaltliches Denken. Zudem handelt es sich beim Begriff Möglichkeit um eine Modalkategorie. Sprich es geht darum, wie wir dieses oder jenes Seiende denken. So würde ich zumindest grob das Feld abstecken. Können wir hiervon ausgehend der Sache näher kommen, um die es nunmehr geht, wenn man sagt: Wir haben uns hinsichtlich einer materialistischen Hoffnung mit Möglichkeitsdenken auseinanderzusetzen?

GUNNAR HINDRICHS:
Hier vielleicht zunächst eine Problematisierung. Ich würde Ihnen ja zustimmen, dass Möglichkeit eine Modalkategorie ist. Aber der Begriff Kategorie ist jetzt auch wieder so ein verteufelter Begriff. Es ist nie klar, inwiefern die Kategorien Kategorien des Denkens oder Kategorien des Seienden sind. Kategorien werden ja gewonnen durch Fragen. Das ist das Interessante an ihnen: Sie sind nicht einfach da, sondern werden gewonnen durch Fragen an das Seiende. Technisch ausgedrückt heißt das: Kategorien geben Klassen sinnvoller Antworten auf bestimmte Fragen an. Nehmen wir zum Beispiel die Frage: Wie groß ist das? Alle sinnvollen Antworten auf diese Frage fallen unter die Kategorie der

Quantität. Oder: Was ist das? Alle sinnvollen Antworten auf diese Frage fallen unter die Kategorie der Substanz. Das heißt: Wir sind in der Welt und wir begegnen dort irgendwelchen Seienden, kommen mit diesen nicht klar, und beginnen dann zu fragen: Was ist das? Wie groß ist das? Mit wem ist das verbunden? Das sind schon die Fragen zu den Kategorien der Substanz, Quantität und Relation. Mit solchen Fragen leitet Aristoteles die Klasse der zehn Kategorien her. Also haben wir eigentlich ein fragendes Beginnen, und die Kategorien bilden deren Antwortklassen. Daher haben Kategorien mit unserem Denken zu tun. Aber sie haben eben gleichzeitig auch mit dem Seienden in der Welt zu tun. Und diese Unklarheit, diese Zwittergestalt zwischen Kategorien des Denkens und Kategorien des Seienden, hat der Kategoriebegriff bis heute. Zum Beispiel nennt Wolff die Kategorien *termini ontologici,* ontologische Begriffe. Für ihn war es völlig klar, dass Kategorien Seiendes in der Welt betreffen. Kant leitete die Kategorien wiederum aus dem Seiendes in Anspruch nehmenden Urteil ab. Halten wir also fest: Kategorien sind Begriffe, die unser Denken betreffen, aber gleichzeitig immer auch Seiendes betreffen.

Und jetzt sind wir bei der Modalkategorie »Möglichkeit« angekommen. Es gibt zwei grundsätzliche Möglichkeiten, die Kategorie »Möglichkeit« zu denken. Die erste versteht Möglichkeit als Possibilität; die zweite versteht sie als Potenzialität. Possibilität wäre so etwas wie eine Theorie möglicher Welten, eine Theorie möglicher Sachverhalte, eine Theorie möglicher Situationen. Die Frage hier lautet: Was ist widerspruchsfrei möglich? Und man könnte dann – etwa mit Leibniz – weiter fragen: Was ist denn kompossibel, also mit anderen zusammen möglich? Das wäre alles im Bereich der Possibilität. Da geht es um Logik, da geht es um Konsistenz, aber es geht auch, wenn es um Kompossibilität geht, um das, was die Mathematiker »Äquivalenz« nennen. Das alles ist eine ganz andere Fragestellung, als wenn ich die Frage nach Potenzialität stelle. Denn dann frage ich: Was ist denn das Potenzial dieses Seienden? Das ist etwas ganz anderes, als wenn ich nach der Possibilität frage: Ist das überhaupt widerspruchsfrei möglich? Denn mit der Frage nach dem Potenzial von etwas, frage ich: Kann das verwirklicht werden oder nicht? Dann bin ich in einer ganz anderen Terminologie drin. Dann bin ich im Verwirklichungsprozess, dann bin ich, nach Aristoteles, im dynamis-energeia-Prozess.

ADRIAN NEEF:
Eröffnen sich anhand der Differenzierung des Möglichkeitsbegriffs in Possibilität und Potenzialität also zwei Möglichkeiten, das Seiende zu denken oder sich gegenüber dem Seienden zu verhalten? Könnte man also sagen: Sprechen wir über Möglichkeitsdenken und dabei vornehmlich über Potenzialität, dann geht es um eine konzeptionelle Eröffnung einer vielleicht vergessenen oder vielleicht auch zu schwachen Perspektive auf das Seiende?

GUNNAR HINDRICHS:
Ja, das kann man sagen. Vielleicht kann ein Blick auf unsere gesellschaftliche Situation hier weiterhelfen. Spätestens seit 2008 verbinden wir unsere gesellschaftliche Situation ja mit dem Begriff der Krise. Hinsichtlich dieser krisenhaften gesellschaftlichen Situation wird dann oft von Möglichkeiten gesprochen. Und das ist auch richtig, zu sagen: In Krisen geht es um Möglichkeiten und deren Nicht-Verwirklichung. Aber was heißt hier denn Möglichkeit? Da geht es nicht um Possibilität. Da geht es nicht darum, dass ich mir überlege, was widerspruchsfrei möglich ist. Sondern ich muss mich in die Wirklichkeit versenken. Und aus dieser Versenkung in die Sache muss ich erkennen, was denn die Potenziale des Ganzen sind. Ich muss mir dann also keine Modelle errechnen, sondern muss schauen, was es für Potenziale gibt. Und diese Potenziale liegen nicht einfach da, sondern sie müssen erschlossen werden, erkundet werden.

Und da kann man natürlich auch auf die Schnauze fallen. Es klingt ein wenig predigerhaft: Die Krise ist voller Möglichkeiten, die hinsichtlich ihres Potenzials zu erschließen wären. Grundfalsch ist hingegen – denn ich glaube, dass das in autoritäre und letztlich faschistoide Modelle führt – hier den Entscheidungsbegriff einzusetzen und zu sagen: Möglichkeiten, das sind Sachen, zwischen denen ich mich entscheide. Das kann ich mit einer Rational-Choice-Theorie machen; das kann ich mit einer existenzialistischen Ernst-Jünger/Carl-Schmitt-Theorie machen, mit ihnen also »in die Entscheidung gestellt sein« und so weiter. Das sind Modelle, in denen ich eigentlich verschiedene Possibilitäten gegenüber habe. Ich entscheide dann: A und nicht B; Freund oder Feind oder so etwas. Und das ist ja gerade kein Umgang mit einer Potenzialität. Denn Potenzialitäten müssen verwirklicht werden und nicht, wie Possibilitäten, bloß registriert und dann entschieden werden.

Die Krise ist voller Möglichkeiten, die hinsichtlich ihres Potenzials zu erschließen wären. Grundfalsch ist hingegen – denn ich glaube, dass das in autoritäre und letztlich faschistoide Modelle führt – hier den Entscheidungsbegriff einzusetzen und zu sagen: Möglichkeiten, das sind Sachen, zwischen denen ich mich entscheide.

ADRIAN NEEF:
Wie wäre denn eine Perspektive auf Potenzialitäten zu beschreiben, wenn es sich bei ihr nicht nur um das bloße Registrieren von Possibilitäten, um das bloße Entscheiden von Gegebenheiten handelt?

GUNNAR HINDRICHS:
Das ist schwierig zu beschreiben. Ich bin immer noch nicht glücklich mit dem Vokabular, das ich bislang habe. Aber zunächst mal müsste es ja darum gehen, etwas zu erkunden. Und in dieser Erkundung etwas, das noch nicht fertig ist und das ich deswegen auch gar nicht registrieren kann, weil es noch gar nicht da ist, erst noch rauszubringen. Das ist eigentlich schwerer gesagt als getan in diesem Fall, weil wir es eigentlich kennen aus Situationen, in denen wir nicht wissen, was das Potenzial dieser Situation ist, und daran arbeiten, es rauszubringen. Und wenn es sich am Ende nicht ergibt, dann hat man deutlich das Gefühl, dass man das Potenzial der Situation verfehlt hat. Aber das ist noch kein richtig gutes Vokabular.

ADRIAN NEEF:
Ihr Konzept ist noch nicht ausgearbeitet. Dennoch haben Sie sich dazu entschlossen, einerseits eine Vorlesung über Möglichkeitsdenken zu halten und andererseits haben Sie einen kleinen Text namens *Die Krise und das Können* geschrieben – beides wurde veranlasst durch die damals gerade bestimmend gewordene Corona-Krise. Dahinter steckt dann doch, sozusagen, ein gewisser Druck, über Möglichkeitsdenken sprechen zu müssen. Ist die Krise der Auslöser dafür? Ich weiß, dass Sie die Krise engführen mit einem Begriff der bürgerlichen Gesellschaft. Sie sagen – mit Marx –, die bürgerliche Gesellschaft tendiert in sich zu Krisen. Vielleicht kann man sogar sagen: Die bürgerliche Gesellschaft ist eine einzige Krise, weil sie, trotz allem Fortschritt, doch eines immerzu bleibt, nämlich krisenhaft. So nun die bürgerliche Gesellschaft eine einzige Krise ist und Möglichkeitsdenken motiviert wird durch die Krise, dann sollte nun vielleicht die bürgerliche Gesellschaft noch näher beleuchtet werden. Sie gibt ja sozusagen Möglichkeitsdenken als Problem auf.

GUNNAR HINDRICHS:
Ja, bislang haben wir sehr kategorial gesprochen. Wir könnten das daher auf alles Mögliche anwenden, und fielen dann vielleicht wieder zurück in etwas, das Horkheimer ja unbedingt vermeiden wollte, nämlich in Weltanschauung. Kommen wir also zur krisenhaften bürgerlichen Gesellschaft. Zunächst einmal ist es ja überhaupt nichts Neues, zu sagen, dass die bürgerliche Gesellschaft krisenhaft sei. Das ist alt. Aber gleichzeitig würde ich jetzt auch vorsichtiger sein. Wir können doch nicht sagen, die bürgerliche Gesellschaft ist eine einzige Dauerkrise. Das stimmt, glaube ich, nicht. Es gibt Phasen der bürgerlichen Gesellschaft, in denen sie nicht in dem starken Sinne krisenhaft verläuft, wie, sagen wir mal, spätestens seit 2008. Aber was sind denn das für Krisen? Um eine Krise des kapitalistischen Systems handelt es sich nicht, um dieses System müssen wir keine Angst haben. Wir wissen, dass es sich am Ende regenerieren wird, denn es bricht offensichtlich nicht zusammen. Wenn es also strenggenommen keine Systemkrise mehr gibt, was sind das dann für Krisen? Ich würde sagen, das sind eigentlich Blockierungen von Handlungsmöglichkeiten. Wenn Handlungsmöglichkeiten, wenn ein Komplex von Handlungszusammenhängen so sehr blockiert ist – man kann das nicht quantifizieren, deswegen rede ich jetzt vage –, wenn es also so scheint, als könne es nicht anders sein, als es gerade ist, dann würde ich sagen, das ist eigentlich eine Krise. Wenn man das ernst nimmt, dann haben wir in Krisen keine Möglichkeiten mehr, sondern wir machen so weiter wie bisher, vollziehen unsere Dinge, haben dann aber nicht eigentlich etwas im strengen Sinne Unfertiges, das zu verwirklichen wäre. Und manchmal kann es dann aber doch auch sein, dass so große krisenhafte Situationen gleichzeitig begleitet werden von einem Freisetzen von ganz neuen Möglichkeiten. Berühmt in der Geschichte wäre die Zeit, sagen wir, zwischen 1904 und 1925. Das war eine wahnsinnig krisenhafte Zeit, was die Lebensbedingungen betrifft, gleichzeitig aber auch eine Zeit voller Möglichkeiten.

Wenn es also strenggenommen keine Systemkrise mehr gibt, was sind das dann für Krisen? Ich würde sagen, das sind eigentlich Blockierungen von Handlungsmöglichkeiten.

Das beginnt mit der Relativitätstheorie, mit Arnold Schönbergs Zwölftontechnik, über Kasimir Malewitsch's Malerei und natürlich mit der Oktoberrevolution. Da konnte plötzlich ein unglaubliches Feld von Möglichkeiten neu entstehen und verwirklicht werden. Bei uns heute ist das anders, habe ich den Eindruck. Wir erleben nicht so eine starke Krise wie die Menschen um 1914 bis 1923. Also wir – das heißt: wir beide hier jetzt – sind ja noch einigermaßen sicher als stinknormale Menschen. Aber gleichzeitig machen wir hier doch auch die eigentümliche Erfahrung, dass es nicht anders sein zu können scheint. Das ist dieses Abgeschlossene. Und ich glaube, das beschreibt die Krisenzeit, die wir hier haben: Das Nicht-Verwirklichen-Können von Möglichkeiten.

Aber ich glaube, ich sollte nochmal grundsätzlich etwas zur bürgerlichen Gesellschaft sagen. Da würde ich auf Hegel und Marx zurückgreifen. Die bürgerliche Gesellschaft ist gekennzeichnet durch das, was wir vornehm eine reflexionslogische Struktur nennen können. Das heißt, die bürgerliche Gesellschaft ist eigentlich nicht durch den Begriff des Seins gekennzeichnet, sondern eher durch den Begriff der Reflexion. Und der Begriff der Reflexion lautet darauf, dass alle Bestände zerrieben werden. Diese Struktur ist der Grund dafür, dass sich das Ganze durch diese permanente Reflexion in sich selbst verknotet, sich unendlich spiegelt. Im Innenraum dieser reflexionslogischen Struktur wird alles Mögliche gebrochen, aber nur das Ganze wird nicht mehr gebrochen. Und innerhalb dieser reflexionslogischen Struktur der bürgerlichen Gesellschaft müsste man neu ansetzen und erstmal überlegen, was ist denn darin noch möglich und nicht bloß possibel.

Ich möchte hier noch einen anderen Punkt einbringen, der mir durch den Kopf geht. Georg Lukács hat in *Geschichte und Klassenbewusstsein* ja eine eigene Partei-Theorie entwickelt. Und die Partei-Theorie lautet, dass die Partei die objektive Möglichkeit des revolutionären Handelns ist. Das heißt, wenn wir über Möglichkeitsdenken sprechen, müssten wir auch darüber nachdenken, was eigentlich die Institutionalisierung einer Handlungsmöglichkeit ist. Ich glaube, Lukács hatte da ziemlich Gewichtiges gesehen, nämlich, dass tatsächlich in jener geschichtlichen Situation die Partei die objektive Möglichkeit war, mit all ihren grauenhaften Erscheinungsformen. Und die ältere kritische Theorie, indem sie die Partei aufgrund ihrer grauenhaften Erscheinungsformen aufgegeben hatte, hatte sich natürlich dieser Möglichkeit auch entledigt, und das wahrscheinlich auch bewusst und zurecht. Aber wir haben heute kein Äquivalent dazu; nicht nur kein Äquivalent, sondern, man kann sagen, wir haben keinen Fortschritt in dieser Frage erzielt.

ADRIAN NEEF:
Ich möchte an dieser Stelle nicht direkt auf die objektive Möglichkeit eingehen – etwa auf die Partei und ihren Schrecken –, also nicht vorschnell auf die Institutionalisierung einer Handlungsmöglichkeit eingehen, sondern stattdessen auf die Handlungsmöglichkeit selber. Allein aufgrund des festgestellten Mangels einer objektiven Möglichkeit heutiger Tage liegt das meines Erachtens näher. Ich meine, dass man doch erst mal noch überlegen könnte, was denn überhaupt eine Handlungsmöglichkeit, durchaus im revolutionären Sinn, sein kann, bevor man über deren Institutionalisierung nachdenkt.
Ein Begriff, der diesbezüglich schnell auf der Hand liegt, wäre derjenige der Autonomie. Wäre nicht Autonomie, als Handlungsmöglichkeit, als Potenzialität, etwas, das noch in der Welt zu finden ist?

GUNNAR HINDRICHS:
Da haben Sie recht. Autonomie ist gewissermaßen eine verwirklichte Möglichkeit, an sich also Potenzialität. Ich glaube, das ist ein Problem, womit ich in meinem Buch über den Begriff der Revolution gerungen

habe, ohne dass ich wirklich zufrieden wäre mit der Lösung. Ich möchte zunächst mal sagen, wogegen ich mich wende. Einige haben mir vorgeworfen, mein Handlungsbegriff sei völlig falsch. Denn Handeln – ich verkürze das jetzt sehr – sei über den Kreativitätsbegriff zu verstehen. Das ist ja sehr beliebt, Kreativität ins Zentrum zu stellen. Deswegen möchte ich zunächst mal sagen: Ich glaube tatsächlich nicht, dass Handeln in unserer Gesellschaft über den Kreativitätsbegriff zu erschließen ist, sondern über den Begriff des Regelfolgens. Das muss man Wittgenstein zugestehen. Er hat schon recht, ob man das gut findet oder nicht: Handeln-Können heißt, einer Regel zu folgen. Und ich finde, Wittgenstein hat auch damit recht, dass man einer Regel nicht allein folgen kann. Jedes Regelfolgen ist also nichts Privates. Das ist das berühmte Argument gegen die Privatsprache. Und daraus ergibt sich, dass unser Handeln immer in einem Miteinanderhandeln erfolgt, und zwar im Miteinanderhandeln eines gemeinschaftlichen Regelfolgens. Und diese Regeln verstehen wir in einem gewissen Gemeinsinn – *senso comune* (Gramsci) –, gemäß bestimmter Autoritäten, gemäß bestimmter Handlungsexempel und so weiter. Und wenn wir das haben, dann haben wir nicht die Option, aus dem Geflecht der Handelsregeln hinauszuspringen. Wir können partiale Bereiche verbessern – das ist klassischer Reformismus –, aber wir können nicht das Ganze verändern. Das ist aber doch das Problem des revolutionären Handelns. Denn es will ja nicht nur irgendetwas reformieren, sondern neu handeln, es will unerhört handeln! Und da setzt nun aber der Lukács'sche Gedanke wieder an: Die Partei ist der Ort der objektiven Möglichkeit eines Handelns. Ich würde das jetzt so umformulieren: Wir folgen gemeinsam nicht mehr den gegebenen Regeln, indem wir als parteilich Organisierte neue Handlungsmöglichkeiten erzeugen, also das Bloch'sche »Noch-Nicht« generieren. Wir wissen: Vielleicht war das eine angemessene Antwort damals. Heute ist das sicherlich nicht die richtige Antwort. Aber das ist, glaube ich,

unser Problem und damit komme ich nun zu Ihrem Autonomiebegriff zurück. Das Problem der Autonomie als einer Potenzialität stellt sich folgendermaßen: Wir müssten eine Selbstregelung, sprich eine Autonomie des Miteinanderhandelns vollziehen können, indem Handlungsregeln, die noch nicht da sind, befolgt werden. Ja, und wie soll das aber gehen? Das wäre eben das Problem. Wir wissen aus der Geschichte, dass es gegangen ist. Wir wissen, dass Arnold Schönberg – und ich nehme jetzt mit Absicht ein Kunstbeispiel, um zu entdramatisieren – plötzlich nach Regeln komponieren konnte, die vorher nicht da waren. Diese Möglichkeiten gab es, und es wird sie immer geben. Aber wir können sie nicht aus dem Hut zaubern, und wir haben momentan eben keine Handlungsinstitution dafür. Eine Partei wäre ja eine Handlungsinstitution in einer gewissen Weise, als ein Handlungsraum. Die autonomen Organisierungsformen, die es mal so gab, sind ja heute nur noch Substitute dafür.

Wir müssten eine Selbstregelung, sprich eine Autonomie des Miteinanderhandelns vollziehen können, indem Handlungsregeln, die noch nicht da sind, befolgt werden.

ADRIAN NEEF:
In Anschluss hieran stellt sich mir die Frage, ob man nicht nach Autonomie als einer Form von Möglichkeit suchen kann. Ich meine, die Menschen, also auch wir, handeln ja durchweg und folgen also auch durchweg Regeln. Und so Autonomie nun Selbstregelung bedeutet, so könnte sie ja doch immerzu auch aufscheinen. Ich denke hier natürlich klassisch an Lohnarbeitsverhältnisse, wenn auch weniger parteipolitisch, in welchen ja immer auch ein Miteinanderhandeln vorliegt. Und in solchen Verhältnissen stehen wir ja nun einmal.

GUNNAR HINDRICHS:
Ich glaube, das ist eine schwierige Frage, in welcher ich jetzt dilettiere. Bleiben wir mal bei der ArbeiterInnenbewegung. Wenn ich auf ihre Geschichte schaue, dann würde ich sagen, es stimmt schon: Die Möglichkeit nimmt ihren Ausgang in der Arbeitswelt und auch in den geteilten Erfahrungen dort. Aber das ist noch nicht die objektive Möglichkeit. Die objektive Möglichkeit ist die Organisation gewesen, ob wir sie als Partei oder nicht als Partei benennen. Und solange die Organisation nicht stattfindet, ist die Arbeitswelt egal. Wir können ja beobachten, dass sich das Dienstleistungsproletariat zu organisieren beginnt. Zu große Hoffnungen sollten wir nicht dareinsetzen. Aber es stimmt schon, es ist nicht starr. Ich habe keine gute Antwort. Und deswegen fürchte ich, dass wir es vielleicht einfach mal offenlassen müssen. Wir können keine Blaupause entwerfen. Bloch hatte dieses Problem ja geschickt gelöst, indem er all die Bilderwelten herausarbeitete, die die Menschen sich in den Wissenschaften, der Kunst und so weiter entworfen hatten, und sich dabei ja dachte: Wenn ich diese entziffere, dann habe ich so viele vorwärtsweisende Träume, da komm ich automatisch der Hoffnung näher. Daraus wurde aber hauptsächlich ein Fundplatz für Germanisten. Das hat letztlich nicht viel genützt. Möglichkeitsdenken ist wohl leichter zu erwägen als Möglichkeitshandeln.

ADRIAN NEEF:
Da haben Sie recht. Am Ende wurde wohl die Schlucht zwischen Theorie und Praxis eröffnet, so war es vielleicht auch gar nicht gemeint von mir. Aber auf Folgendem möchte ich gern noch ein wenig beharren. Wie gesagt: Aufgrund der manifest gewordenen Corona-Krise entschieden Sie sich, eine Vorlesung über Möglichkeitsdenken zu halten und außerdem veröffentlichten Sie einen kleinen Text, in welchem Sie auch auf Aspekte von Möglichkeitsdenken eingehen. Was mich nun interessiert, ist, inwiefern Sie davon ausgehen, dass Möglichkeitsdenken auf solch eine Krisensituation antworten kann, irgendwie also eingreifen kann?

GUNNAR HINDRICHS:
Also erstmal besteht eine Gefahr darin, sich einschüchtern zu lassen. Das ist eine alte Erfahrung, dass sich verhärtende Situationen, Krisensituationen, uns schwach machen können und wir kein Licht am Ende mehr sehen. Und da habe ich gedacht, ich halte eine Vorlesung, um zu zeigen, wie sich Positionen in der Philosophie, gelingend und misslingend, mit dem Begriff der Möglichkeit auseinandergesetzt haben. Das war zunächst einmal der Witz. Und meine eigene Tätigkeit bestand darin, dass ich diese Positionen nicht in historischer, sondern in systematischer Weise ordnete. Diese Systematik führte uns von der Entscheidungsrhetorik der Schmitt und Jünger, über die mir immer sympathische, aber auch nicht tragfähig erscheinende Position Sartres, über die Metaphysik des Aristoteles und ging dann in Abgrenzung zum Possibilitätsgedanken über zum Produktionsgedanken. Das war die Überlegung. Vielleicht bin ich da ein wenig traditionell. Ich glaube – das ist eine Erfahrung, die ich an mir selber mache –, dass Positionen der Tradition in einer anderen Lage plötzlich noch mal etwas zu denken geben, was vorher nicht da war. Das war einfach nur der Wunsch,

jetzt nicht einfach zu schweigen oder weiter zu machen, sondern etwas zu denken zu geben. Vielleicht entsteht ja etwas daraus. Das ist eine bescheidenere Option gewesen. Das, was wir jetzt im Gespräch verhandeln, ist weniger bescheiden. Deshalb misslingt uns wohl auch manches, was wir jetzt miteinander besprechen.

ADRIAN NEEF:
Da fällt mir ein, dass Sie im Nachgang zu einem Workshop in Leipzig, wo Sie Ihr Buch *Zur kritischen Theorie* vorstellten, meinten: Aus Ihrer Auseinandersetzung mit kritischer Theorie folgt das, was Sie Möglichkeitsdenken nennen. Ich hatte das damals so verstanden, dass Möglichkeitsdenken einerseits einen anspruchsvollen theoretischen Kern beinhaltet und außerdem beansprucht, die kritische Theorie zu überwinden oder besser: weiterzuführen.

GUNNAR HINDRICHS:
Ja, das stimmt in einem gewissen Sinne. Ich hatte immer den Eindruck, dass der Begriff Möglichkeit wie ein Elefant ist, um den man herumläuft und der bloß schulphilosophisch, hauptsächlich von der analytischen Philosophie, behandelt wird. Das ist auch hilfreich und interessant zu lesen. Aber es geht eben doch eine andere Dimension des Möglichkeitsbegriffs verloren, die sich selber allerdings wiederum in einer Art Erbauungsphilosophie verloren hat. Letzteres hat mit dem Expressionismus von Bloch zu tun. Diesbezüglich dachte ich mir, da liegt eigentlich etwas im Busch, das Bloch gesehen hat, was er aber selber gar nicht ausformulieren konnte, weil er von seiner Art her bloß prophetisch schreibt. Das ist der Punkt. Das ist der Ansatz. Aber der Ansatz ist ja noch nicht durchgeführt.

Und bezüglich der kritischen Theorie möchte ich Folgendes sagen. Sie haben es schon richtig gespürt. Ich glaube nicht, dass wir noch kritische Theoretikerinnen und kritische Theoretiker sein können. Ich glaube, dass die kritische Theorie überwunden werden muss. Und was ich mache, sind vielleicht hilflos stockende Versuche einer Überwindung. Aber da wäre ich relativ fest, weil die kritische Theorie sich in Antinomien verstrickt, mit denen sie nicht klarkommt. Deswegen hat sie ihr gerechtes Ende gefunden in einem Zerfall. Oder was heißt Zerfall? Mit ihrem Erfolg! Mit dem Erfolg, einerseits Theorie und andererseits Kritik zu sein und dadurch zum Karrieremodell einer ganzen Generation in den Sozialwissenschaften und auch in der Sozialphilosophie geworden zu sein. Das ist ihr nicht äußerlich. Das ist nicht die Korruption der kritischen Theorie, sondern es ist in einem gewissen Sinne auch ihr Zu-Ende-Führen. Das heißt: Wenn wir Adornos und Horkheimers Überlegungen retten wollen, müssen wir sie in etwas anderes überführen. Und mir scheint, dieses Andere könnte in der Diskussion zwischen Bloch und Horkheimer liegen. Wie das sich jetzt vollziehen kann und ob das gelingt, ist noch mal eine andere Frage. Man müsste wahrscheinlich ein weiteres Gespräch führen, um die Verkürzung der kritischen Theorie zu besprechen.

ADRIAN NEEF:
Eines möchte ich diesbezüglich noch ansprechen. Man sagt ja gemeinhin, die kritische Theorie verfahre durchweg negativistisch. Wenn sie durch den Nachweis der Falschheit des Ganzen auch die Wahrheit retten möchte, so verbleibt sie negativ. Ihr Philosophieren – und vielleicht ist es mit Möglichkeitsdenken gut benannt – scheint mir nun ein Moment von Positivität stärker zu machen. Zumindest macht Ihre Philosophie das stärker als die kritische Theorie.
Auf keinen Fall will Ihr Möglichkeitsdenken also bloß negativistisch sein, sondern eben irgendwie auch positiv.

GUNNAR HINDRICHS:
Wenn Sie das so nennen wollen, wenn Sie in diesen Begriffen denken wollen, dann ja.

ADRIAN NEEF:
In welchen Begriffen würden Sie das denn fassen?

GUNNAR HINDRICHS:
Ich weiß es nicht. Ich will es nur nicht bestreiten. Das haben Sie schon richtig gesehen. Deswegen bin ich in der Philosophiegeschichte stark an Figuren interessiert, die jenseits der Alternative von Positivität und Negativität operieren, was nur sehr wenige sind. Bei Adorno gibt es ja auch Spuren davon. Das muss man ehrlich sagen, wenn man sich nicht dumm stellt. Die *Ästhetische Theorie* ist voll davon. Etwa seine Rede von einem gelingenden Werk. Das ist nicht Negativismus. Auch wenn er sich natürlich weigert, sich zu Recht weigert, einen positiven Kanon aufzustellen. Und auch das, was er in der *Negativen Dialektik* »Auferstehung des Fleisches« nennt – was ganz nah an dem materialistischen Glück von Horkheimer ist –, ist kein Negativismus. Der Materialismus des Glücks ist sowieso kein Negativismus. Das sind alles Spuren eines Positiven. Jedoch würde ich umgekehrt auch sagen, das sind nicht einfachhin Positivitäten. Hauke Brunkhorst, der Habermas-Schüler, hat einen lesenswerten Aufsatz in den 80ern geschrieben über den Positivismus des Glücks bei Horkheimer. Aber Horkheimer kennt keinen Positivismus des Glücks. Vielmehr besteht er auf dem Glücksmoment, auf der Glücksfrage, und belässt sie im Stadium des Hoffens. Das sind alles Figuren, scheint mir, an denen die gängige Unterscheidung zwischen Negativismus und Positivismus nicht hinhaut.

ADRIAN NEEF:
Wäre hier nicht die Hoffnung zu betonen? Also anstelle des starren Gegensatzes zwischen Negativismus und Positivismus die Hoffnung zu setzen? Gewissermaßen als Idee?

ADRIAN NEEF:
Eine letzte Frage: Was ist eigentlich ein philosophisches Konzept? Sie sprechen oft davon, scheint mir. Sie benennen auch die kritische Theorie als ein Konzept. Zumal haben wir ja auch die ganze Zeit versucht, über das philosophische Konzept »Möglichkeitsdenken« zu sprechen.

GUNNAR HINDRICHS:
Besser wohl als eine Frage, als eine Umformulierung der Kantischen Frage vielleicht: von »Was darf ich hoffen?« in »Was kann ich hoffen?« Vielleicht wäre das die Korrektur am Kantianismus.

GUNNAR HINDRICHS:
Das bezieht sich einerseits auf den berühmten Text der RAF *Das Konzept Stadtguerilla* und spielt ein bisschen damit. Andererseits ist der Begriff »Konzept« natürlich ein wichtiger Begriff innerhalb der Philosophie gewesen. Er wurde verwendet, um etwas zu kennzeichnen, was keine ausgefeilte Großtheorie ist, sondern noch des Ausbaus bedarf, oder des Abbaus bedarf, jedenfalls der Arbeit an ihm. Und drittens ist der Begriff ein ästhetischer Begriff: dass ich ein Konzept habe, das in einer ästhetischen Verfahrensweise eine Rolle spielt, ohne dass dadurch das ästhetische Produkt und das künstlerische Werk bereits bestimmt würde. Das sind die drei Aspekte des Begriffs. Das Konzept Stadtguerilla klingt vielleicht ein bisschen komisch, weil ich ja jetzt nicht unbedingt Verteidiger der alten RAF sein möchte oder wäre. Aber ich verstehe, was sie versuchten, folgendermaßen: Sie wollten – und das betrifft das, was wir vorhin besprochen haben – so etwas wie objektive Möglichkeit sein, auch wenn sie das so natürlich nicht formulieren konnten. Sie wollten Parteiersatz sein. Sie wussten aber, dass sie es nicht sind, und darum: Konzept. Das finde ich zumindest ehrlich, was immer man hinterher über die RAF sagen möchte. Diese drei Aspekte, diese drei Bedeutungsdimensionen verschmelzen in dem Begriff Konzept. Wahrscheinlich halten Sie mich jetzt für einen Irrationalisten, aber vielleicht sollte ich mal die Karte auf den Tisch legen hinsichtlich des künstlerischen Momentes daran. Es gibt von Willi Baumeister, dem

Künstler der Nachkriegszeit, einen wunderbaren Begriff, nämlich »Der schöpferische Winkel«. Das ist eigentlich eine ganz kindliche Idee. Die eine Linie des schöpferischen Winkels ist nach Baumeister das, was ich mir entwerfe, und das herauskommende Werk ist die andere Linie. Diese Linien sind nie gleich. Und der Winkel, der sich dabei öffnet, das ist der schöpferische Winkel. Ich übersetze das mal in unseren Zusammenhang: Die eine Linie ist die Linie des Konzepts. Und das, was sich dabei ergibt, ist die andere Linie. Und zwischen beiden wäre dann der schöpferische Winkel eingeschrieben. Das ist das Bild, was dahintersteckt. Und jetzt, da Sie mich danach gefragt haben, fällt mir auf, dass der Begriff Konzept eigentlich ziemlich gut die ganzen Probleme und Untiefen trifft, mit denen wir gerade zu tun hatten. Er löscht diese Probleme nicht aus, aber er lässt sie auch nicht einfach stehen, sondern zeigt auf, was es eigentlich sein könnte. Mit diesem offenen Ende würde ich am liebsten schließen.

Phase 2

Zeitschrift gegen
die Realität

www.phase-zwei.org

Einzelpreis: 5€
Abonnement: 22€ für fünf Ausgaben

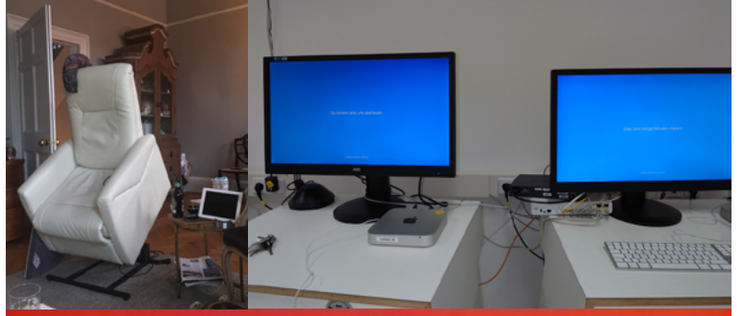
Abonnements können auf http://www.phase-zwei.org/abo/ abgeschlossen werden, dort finden sich auch die Aboprämien, oder per Mail an: abo@phase-zwei.org

Hartclub: Fortschritt

Das Kollektiv HARTCLUB pendelt zeitgemäß zwischen Leipzig, Halle und Stavanger für Gespräche über eigene und andere künstlerische Arbeiten. Auch in diesem Rahmen tut Kritik mal weh, mal gut. Fotos und Anordnungen entstanden in einem komprimierten visuellen Dialog zum Titelthema des Hefts.


msi
amazon prime
DREAMBOAT

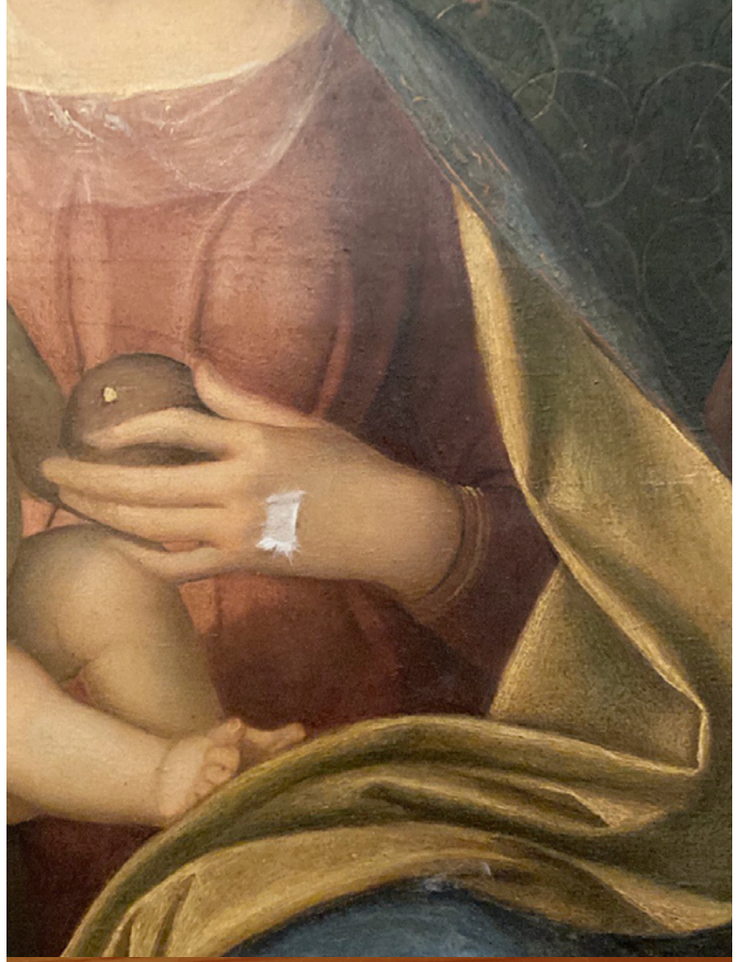

RINN
macht ein guter Stein.
022254









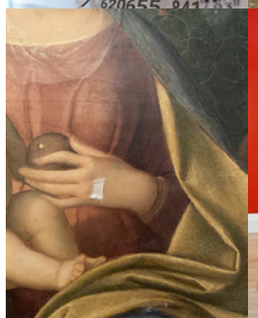



Easy Care
Little effort is needed to keep your sofa clean. Most common stains can be easily and quickly removed from NOAH fabrics. Our straight-forward care instructions show how to easily care for your sofa—and enjoy the long life that ALEX was designed for.
Care instructions
Scan me

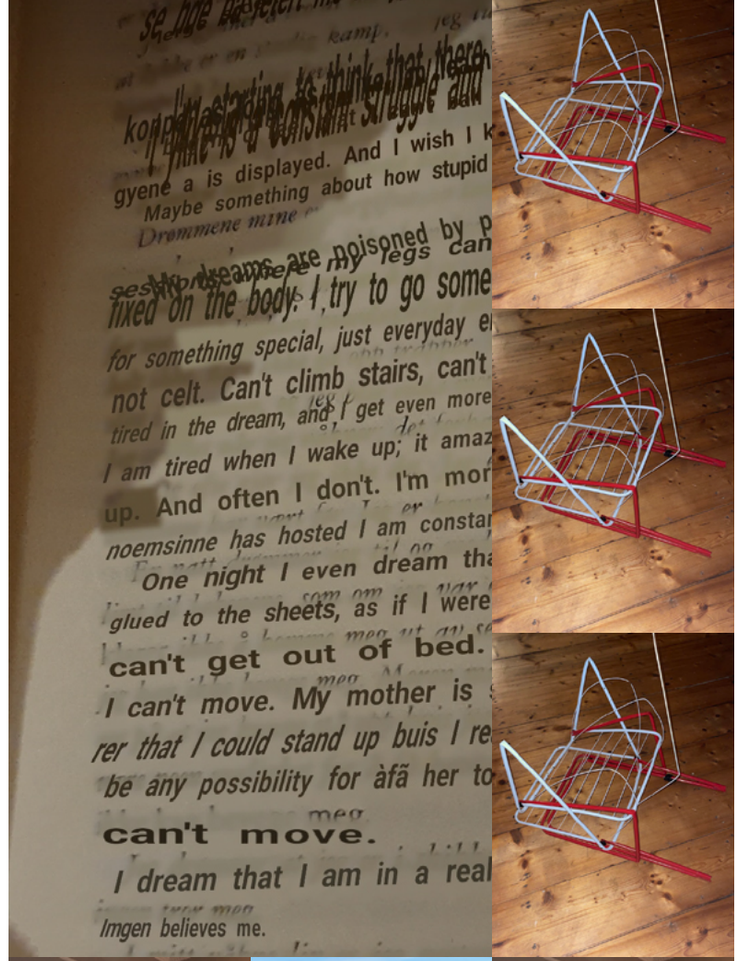

VORWERK
Kobold EB 351

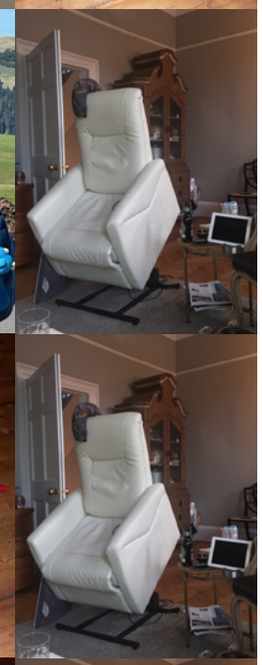


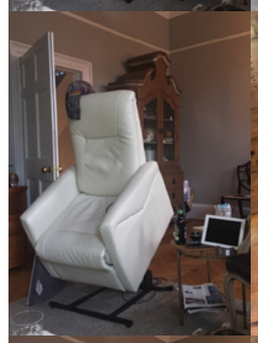

koster fiber
12.0 g
protein
14:19
Salt
0,09
beta glukan
4,0 g
2,49
OPPBEVARING: Tørt og kjølig.
Norgesmøllene AS
facebook.com/mollerens.no
www.mollerens.no

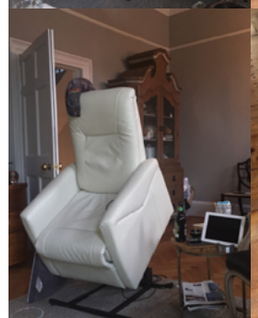




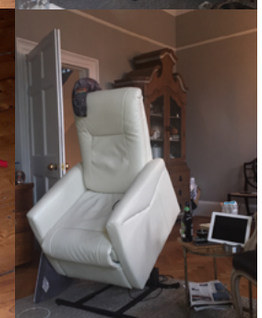

gyene a is displayed. And I wish I k
Maybe something about how stupid
fixed on the body. I try to go some
for something special, just everyday e
not celt. Can't climb stairs, can't
tired in the dream, and I get even more
I am tired when I wake up; it amaz
up. And often I don't. I'm mor
noemsinne has hosted I am constar
One night I even dream tha
glued to the sheets, as if I were
can't get out of bed.
I can't move. My mother is
rer that I could stand up buis I re
be any possibility for àfã her to
can't move.
I dream that I am in a real
Imgen believes me.





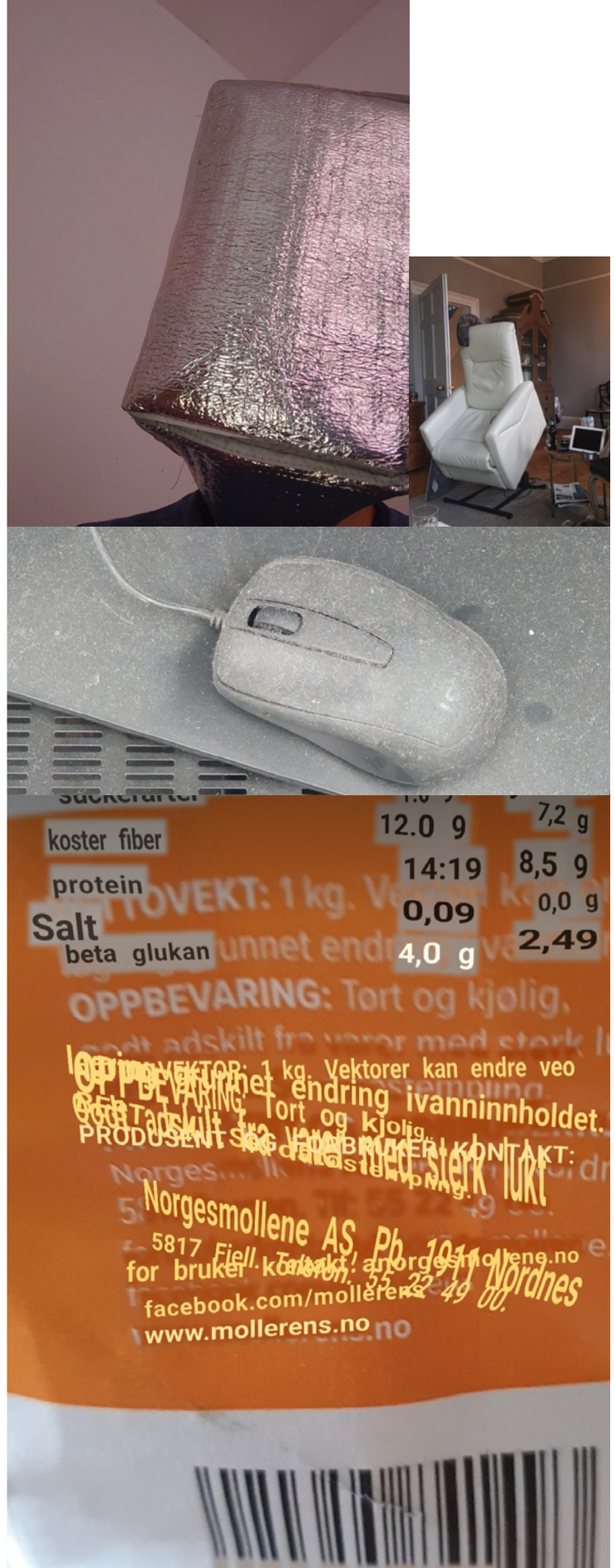






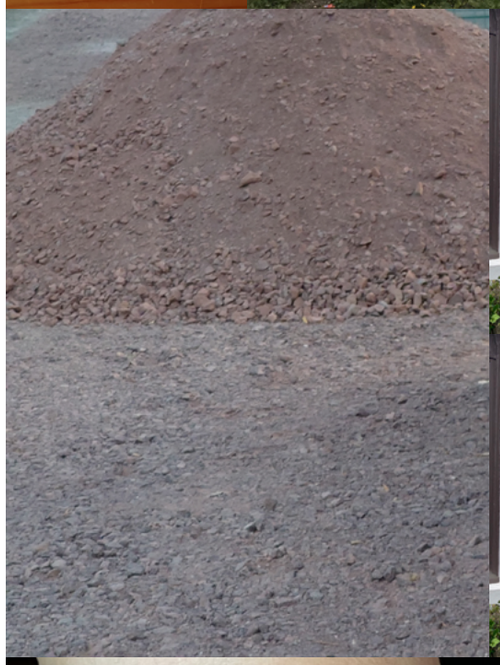

Ein Bild, das Text enthält.
Automatisch generierte Beschreibung


Bolt
Bolt


koster fiber
12.0 9
7,2 g
protein
14:19
8,5 9
Salt
0,09
0,0 g
beta glukan
4,0 g
2,49
OPPBEVARING: Tørt og kjølig,
VEKTOR: 1 kg. Vektorer kan endre veo
endring ivanninnholdet.
OPPBEVARING: Tørt og kjølig.
PRODUSENT
KONTAKT:
Norgesmollene AS Pb. 191
5817 Fjell
for bruker
facebook.com/mollerens
www.mollerens.no
Nordnes


Easy Care

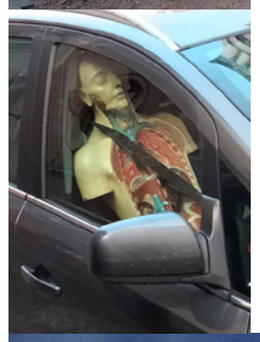


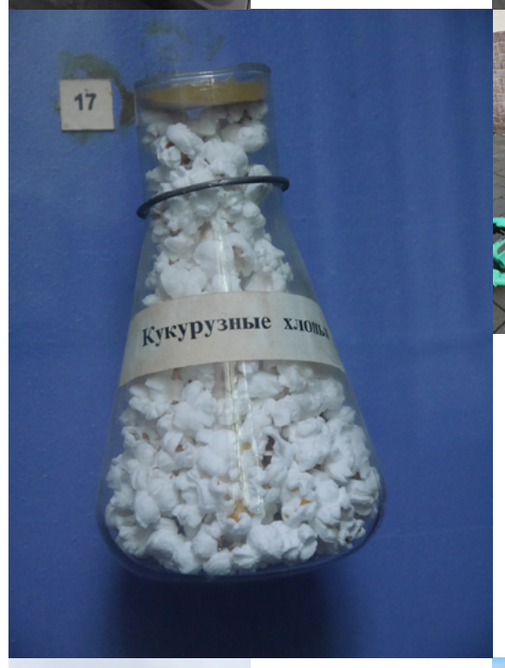


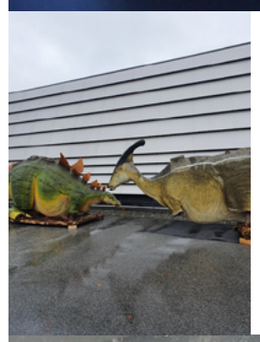






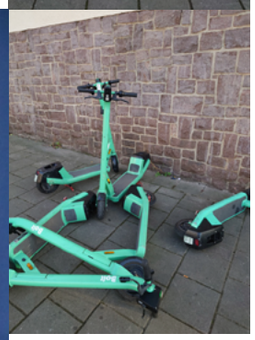



17
Кукурузные хлопья







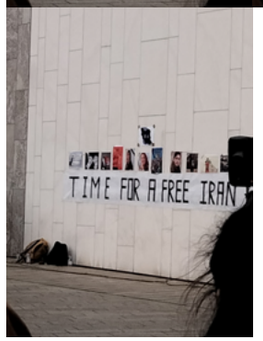




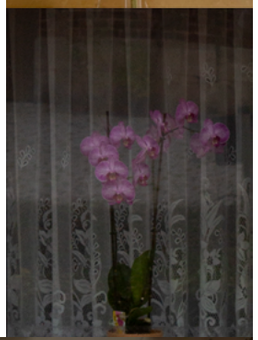


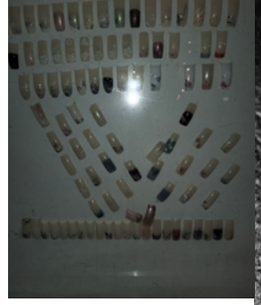

TIME FOR A FREE IRAN

TIME FOR A FREE IRAN


TIME FOR A FREE IRAN

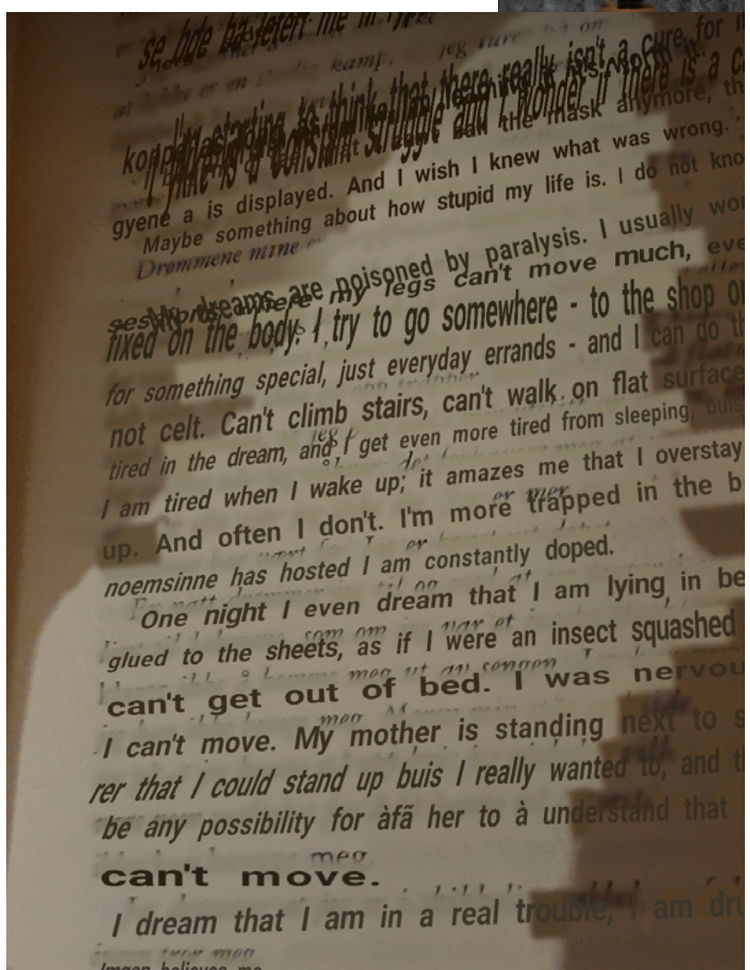


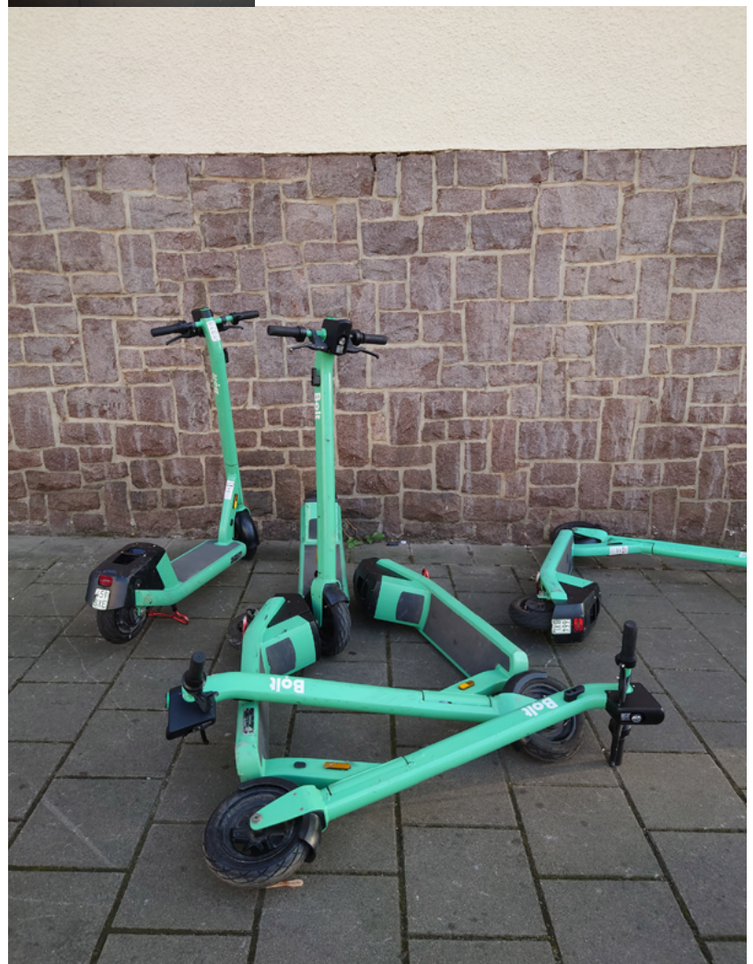









se hoe bestemt me in
kamp
gyene a is displayed. And I wish I knew what was wrong.
Maybe something about how stupid my life is. I do not kno
Drømmene mine
My dreams are poisoned by paralysis. I usually wo
fixed on the body. I try to go somewhere - to the shop o
for something special, just everyday errands - and I can do t
not celt. Can't climb stairs, can't walk on flat surface
tired in the dream, and I get even more tired from sleeping, but
I am tired when I wake up; it amazes me that I overstay
up. And often I don't. I'm more trapped in the b
noemsinne has hosted I am constantly doped.
One night I even dream that I am lying in be
glued to the sheets, as if I were an insect squashed
can't get out of bed. I was nervou
I can't move. My mother is standing next to s
rer that I could stand up buis I really wanted to, and t
be any possibility for àfã her to à understand that
can't move.
I dream that I am in a real trouble, I am dru


Bolt
Bolt

Angenommen, der erste Schrei
war voller Wissen, kein Ton vom Übergang,
wie aus Optimistenmund,
Gottes Wort in keinem Ohr,
das man sich nicht auch zuhalten könnte,
das man nicht singend übertönen könnte,
mit geschlossenen Lidern die hohen Lieder
zwischen Zähnen aus wenig Zeit,
die deshalb nie zum Zweifeln bleibt.

Stefan Taubner

Der Krieg aller gegen alle: Liberali-sierung und Fortschritt

JULIAN DUSCHEK

Mit »Mehr Fortschritt wagen« überschrieb die neue deutsche Bundesregierung ihren Koalitionsvertrag. Ein Wahlspruch der Hoffnung macht, weckt er doch Assoziationen an liberale und revolutionäre Verheißungen einer besseren Welt. So zielte Fortschritt nach Adam Smith (1723–1790) auf die Herstellung eines Zustandes, in dem nicht nur einige, sondern alle Nationen reich sind. Dieser allgemeine Wohlstand sollte »bis in die untersten Schichten des Volkes« reichen (Smith 1776a, S. 17). Die freie Konkurrenz zwischen freien und gleichen Wirtschaftssubjekten stellte das Mittel solchen Fortschritts zum *wealth of nations* dar. Analog betrachtete Immanuel Kant (1724–1804) die »ungesellige Geselligkeit des Menschen« als Mittel des Fortschritts (Kant 1784, S. 9). Dieser zielte auf die Verwirklichung des *ewigen Friedens* zwischen Staaten und Individuen und der Aufhebung des kriegerischen Naturzustandes durch kosmopolitische Freiheit und Gleichheit (vgl. Kant 1795, S. 10–22).

Stellt sich die Bundesregierung nun in die Tradition solcher utopischen Entwürfe allgemeinen Friedens und Wohlstands? Auch sie gibt im Koalitionsvertrag (SPD/Grüne/FDP 2021) an, Fortschritt mittels freier Konkurrenz entfesseln zu wollen, indem sie »ein Regelwerk« schafft, »das den Weg frei macht für Innovationen«, das »Hürden […] aus dem Weg« räumt, »faire Wettbewerbsbedingungen«, »Anreize für private Investitionen […] und Raum für unternehmerisches Wagnis« schafft (ebd., S. 5). Auch Arbeitnehmer sollen vor den Karren des Fortschritts gespannt und dazu ermutigt werden, »Neues zu wagen« (ebd., S. 6). Es soll Raum entstehen für Neues, Riskantes, Innovatives und »kreative Ideen« (ebd., S. 8). Die Regierungsparteien geben auch das Ziel solchen Fortschrittes an: Er soll »[u]nseren Wohlstand in der Globalisierung […] sichern« (ebd. S. 5). Darüber hinaus werden die ›Herausforderungen unserer Zeit‹ benannt, gegen die der Wohlstand zu sichern ist:

> **»Die Welt ist am Beginn eines Jahrzehnts im Umbruch, deshalb können wir nicht im Stillstand verharren. […] Deutschland und Europa müssen angesichts eines verschärften globalen Wettbewerbs ihre ökonomische Stärke neu begründen. Im internationalen Systemwettstreit gilt es, unsere Werte entschlossen mit demokratischen Partnern zu verteidigen […]« (ebd., S. 4).**

Dreierlei ist bemerkenswert am Fortschrittsbegriff der Regierungskoalition: Erstens ist dem Fortschritt der utopische Charakter abhandengekommen: Er zielt nicht mehr auf das Erreichen einer anderen, besseren Gesellschaft, sondern auf die Sicherung der bestehenden Ordnung – unseres Wohlstands. Die ihm einst anhaftende Universalität scheint durch Partikularität ersetzt: Es geht allein um die Sicherung *unseres* Wohlstands und nicht mehr darum, den Wohlstand aller Nationen herbeizuführen. Zweitens liegt hier ein Zirkel vor: Während Wettbewerb sein primäres Mittel ist, zielt der Fortschritt auf die Behauptung in ebendiesem ›Wettstreit‹ auf internationaler Ebene. Zweck und Mittel des Fortschritts fallen zusammen. Drittens erscheint Fortschritt nun als anonymer Sachzwang, um ›unseren Wohlstand‹ durch ›ökonomische Stärke‹ zu ›verteidigen‹. ›Im Stillstand zu verharren‹ bedeutet dagegen Untergang. Fortschritt wird zum Mittel der Selbsterhaltung. Der ›verschärfte globale Wettbewerb‹ nimmt die Form eines Kampfes ums Überleben an.

Der Fortschrittsbegriff der Bundesregierung entspricht dem neoliberalen Katechismus. So ist auch Friedrich Hayek (1899–1992) zufolge »Zivilisation Fortschritt und Fortschritt Zivilisation« (Hayek 1960, S. 49). Die Basisinstitution der Gesellschaft sei die »spontane Ordnung« des Marktes (Hayek 1973, S. 70). Ihre Spontaneität erhalte sie als Produkt eines dauerhaften Fortschrittsprozesses. In der Staatsgewalt liege die »wesentliche Bedingung für die Erhaltung jener Gesamtordnung« (ebd., S. 71; vgl. S. 57–79). Doch lasse sich Fortschritt aufgrund seines »experimentellen Charakter[s]« nicht rational planen (Hayek 1960, S. 47). Er bestehe stattdessen in einem ungelenkten und kumulativen, »organische[n], langsame[n], halb unbewußte[n] Wachstum« (ebd., S. 69). Weil die Freiheit der Einzelnen die Grundvoraussetzung des Fortschritts ist, darf die Staatsgewalt sie nicht beschneiden. Sie habe sich stattdessen darauf zu beschränken, »ein dauerndes gesetzliches Rahmenwerk« durchzusetzen, in welchem »der Einzelne mit einem gewissen Vertrauen planen kann und die menschliche Unsicherheit so gering wie möglich wird« (ebd., S. 287; vgl. S. 40). In der Sprache der Bundesregierung soll ein ›Regelwerk‹ geschaffen werden, ›das den Weg frei macht für Innovationen‹. Während also Fortschritt die neoliberale Marktordnung produziert, evoziert diese wieder Fortschritt und reproduziert sich damit selbst. Aufgabe des Staates ist es, über die Bedingungen dieser Reproduktion zu wachen. Mittel und Zweck des Fortschritts sind damit identisch: »Fortschritt ist Bewegung um der Bewegung willen« (ebd., S. 52f.).

Spontane Ordnung ist laut Hayek das »Ergebnis anpassender Entwicklung« (ebd., S. 72). Deshalb ist der Kern des Fortschritts ein evolutionärer Entwicklungsprozess: Die erfolgreichste Anpassungsleistung an die gesellschaftlichen Umweltbedingungen werde sich langfristig gegen die weniger erfolgreichen durchsetzen. Indem dann »die Einzelnen die Erfolgreicheren nachahmen«, vollziehe sich Fortschritt durch »selektive Ausmerzung« (ebd., S. 37; S. 34). Eine Überlebenschance haben daher nur jene Anpassungs- und Verhaltensweisen, die sich als zweckmäßig erweisen, indem sie »sich im Wettbewerb mit anderen Prinzipien, denen andere Individuen und Gruppen folgen, bewähren« (ebd., S. 46; vgl. S. 34–37, S. 73f.). Wer oder was sich dagegen nicht bewährt, wird ›ausgemerzt‹. Ewige Setzung und Voraussetzung des Fortschritts ist damit die Spaltung der Gesellschaft in Unten und Oben, Arm und Reich, Entbehrung und Überfluss: »Vor allem müssen wir verstehen, dass wir frei und zugleich elend sein können« (ebd., S. 24; vgl. S. 53–59).

Neoliberaler Fortschritt vollzieht sich demnach nicht wie bei Kant und Smith durch Freiheit und Gleichheit, sondern durch Freiheit und Ungleichheit. Er gipfelt nicht im *ewigen Frieden* und im *wealth of nations,* sondern in »einem offenen oder pazifizierten Gesellschaftskrieg« (Stapelfeldt 2012, S. 352): Mittel und Zweck neoliberalen Fortschritts bestehen in einem nach sozialdarwinistischem Muster ablaufenden Konkurrenzkampf ums Überleben: einem *bellum omnium contra omnes* (Hobbes). Von den großartigen Fortschritts-Utopien des 18. Jh. scheint nur noch das neoliberale *survival of the fittest* übriggeblieben. Wie ist es dazu gekommen?

Von den großartigen Fortschritts-Utopien des 18. Jh. scheint nur noch das neoliberale *survival of the fittest* übriggeblieben. Wie ist es dazu gekommen?

Um diese Frage zu klären, bedarf es zunächst der Auseinandersetzung mit dem Fortschritt im Liberalismus selbst. Deshalb rekonstruiere ich im vorliegenden Beitrag historisch seinen Gehalt, seinen Aufstieg und seine Selbstaufhebung. Im Zentrum der Rekonstruktion steht dabei das Verhältnis von Fortschritt und *bellum omnium contra omnes.* Sie intendiert damit die kritische und erinnernde Bestimmung des Kampfs ums Überleben, der heute allgegenwärtig geworden zu sein scheint.[1]

Methodisch setze ich voraus, dass die Ideengeschichte Ausdruck der Gesellschaftsgeschichte ist, als Kritik jedoch über sie hinauszuweisen vermag. Inhaltlich greife ich auf meine Überlegungen über das Verhältnis des logischen Gehalts und des historischen Erfahrungshintergrunds des Hobbesschen Begriffs vom *bellum* zurück: Im begrifflich unmittelbaren Zusammenhang von Gewalt, Konkurrenz und autodestruktiver Irrationalität, aus dem sich die Notwendigkeit der politischen Integration durch den Leviathan ergibt, drückt sich die politisch-ökonomische Wirklichkeit des Merkantilismus aus (vgl. Duschek 2021, S. 37).

Ausgehend von der Krise des Merkantilismus beschäftigt sich die vorliegende Untersuchung mit dem Prozess der Liberalisierung des *bellum,*

1 Der vorliegende Beitrag stellt den zweiten Teil einer Reihe von Untersuchungen dar, die den historisch-spezifischen Strukturwandel des *bellum* zum Gegenstand hat und auf die Entfaltung des Erkenntnispotenzials des Hobbesschen Naturzustandsbegriffs für eine Kritik des Neoliberalismus zielt. Da zwischen dem Erscheinungsjahr des Leviathan – 1651 – und heute mehr als 370 Jahre liegen, bleibt dieses Projekt auch mit der vorliegenden Untersuchung unabgeschlossen.

in dessen Zuge Konkurrenz, Gewalt und Irrationalität auseinanderzutreten schienen und der *bellum* zum Motor gesellschaftlichen Fortschritts avancierte. Für kurze Zeit schien es, als ob der *bellum* sich im Fortschritt selbst aufhebe, bis er, auf dem Höhepunkt seiner Liberalisierung, die bürgerlichen Utopien verdrängte und selbst zum Ziel des Fortschritts wurde. Indem sich so der Fortschritt im *bellum* aufhob und zum affirmativen Selbstzweck wurde, zementiert er heute die sozialdarwinistische Ordnung. In Kapitel 1 rekonstruiere und kritisiere ich die liberalistische Kritik am merkantilistischen *bellum* anhand von »*An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*« (1776) von Adam Smith. In Kapitel 2 betrachte ich den Prozess der Liberalisierung des *bellum* gesellschaftsgeschichtlich.[2] Davon ausgehend untersuche ich in Kapitel 3 die Selbstaufhebung des Fortschritts.

1. LIBERALISTISCHE KRITIK DES *BELLUM*

Die primäre Sphäre kapitalistischer Bereicherung war im Merkantilismus der Außenhandel gewesen, demgegenüber die Produktionssphäre noch eine untergeordnete Rolle spielte. Von grundlegender Bedeutung war das Dogma positiver Handelsbilanz, welches Thomas Mun (1571–1641), Direktor der *East India Company* so formuliert hatte: »The ordinary means therefore to encrease our wealth and treasure is by *Forraign Trade,* wherein wee must ever observe this rule; to sell more to strangers yearly than wee consume of theirs in value« (Mun 1664, S. 7)[3]. Mit politisch-administrativen sowie militärischen Mitteln wurden solche Exportüberschüsse forciert: Ausfuhrprämien zur Förderung des Exports, Einfuhrverbote und hohe Zölle zur Beschränkung des Imports, exklusiver Handel mit den eigenen Kolonien zur Sicherung profitabler Rohstoff- und Absatzmärkte in Übersee. Die 1651 in Kraft getretene Navigationsakte stellte sich dabei als das zentrale Instrument zur merkantilistischen Bereicherung Großbritanniens heraus. In ihrer ursprünglichen Fassung richtete sie sich vor allem gegen die damals den Welthandel dominierenden Niederlande und provozierte unmittelbar mehrere Seekriege mit diesen. Aus diesen ging England siegreich hervor und stieg in der Folge zur führenden Wirtschaftsnation auf. Die aggressive Außenhandelspolitik Englands schuf die Voraussetzungen, die zur Industriellen Revolution ab ca. 1765 führten. Der in den Kolonien »direkt durch Plünderung, Versklavung und Raubmord erbeutete« Reichtum floss als Schatz nach England zurück, verstärkte dort die Kapitalkonzentration und verwandelte sich in industrielles Kapital: Den »aufschießenden Manufakturen sicherte die Kolonie Absatzmarkt und eine durch das Marktmonopol potenzierte Akkumulation« (Marx MEW 23, S. 781).

Der unmittelbare Zusammenhang von *Konkurrenz* und *Gewalt* nahm im merkantilistischen *bellum* also im Bereich des Außenhandels die Gestalt des Zusammenhangs von Krieg und Handel an. *Irrational* war dieser Zusammenhang, weil die Quellen des Reichtums außerhalb des Systems lagen und die Form seiner Aneignung in außerökonomischer Gewalt bestand. Folglich geriet der Zusammenhang von Krieg und Handel im Zuge der Industriellen Revolution in eine Krise: Als mit der Amerikanischen Revolution (1775–83) das größte koloniale Monopol Englands wegbrach, andere Kolonien durch den an ihnen betriebenen Raubbau immer weniger in der Lage waren, englische Industrieprodukte zu kaufen, und die Kriege gegen das revolutionäre und napoleonische Frankreich (1793–1815) den Handel mit Kontinentaleuropa einschränkten, entstand für die sich rasch entwickelnde britische Industrie zunehmend ein Absatzproblem. Als Hemmnis der fortgesetzten Kapitalakkumulation wurde der Zusammenhang von Krieg und Handel fraglich. Auf die sich abzeichnende Krise des Merkantilismus reagierte das Bürgertum des 18. Jh. mit Kritik: Es forderte die *Liberalisierung des bellum.* An die Stelle des Zusammenhangs von Krieg und Handel sollte der von Handel und Frieden treten. Besonders prägnant wurde dieser durch Immanuel Kant formuliert:

> **»Es ist der Handelsgeist, der mit dem Kriege nicht zusammen bestehen kann […]. Weil nämlich unter allen, der Staatsmacht untergeordneten, Mächten (Mitteln) die Geldmacht wohl die zuverlässigste sein möchte, so sehen sich Staaten […] gedrungen, den edlen Frieden zu befördern, und, wo auch immer in der Welt Krieg auszubrechen droht, ihn durch Vermittelung abzuwehren, gleich als ob sie deshalb im beständigen Bündnisse ständen« (Kant 1795, S. 29).**

Doch es war Adam Smith, welcher 1776 die artikulierteste und prominenteste zeitgenössische Kritik des merkantilistischen *bellum* vorlegte. Den merkantilistischen *bellum* kritisierte er als einen irrational-autodestruktiven Zusammenhang, in welchem staatliche Gewalt die freie Konkurrenz deformiere und dadurch den Fortschritt hemme. Entsprechend forderte er die Liberalisierung des *bellum*: das Auseinandertreten von Konkurrenz, staatlicher Gewalt und Irrationalität. Freihandel und freie Konkurrenz stellten für ihn den Motor des Fortschritts der liberalen, kosmopolitischen Menschenrechtsökonomie dar – ein Fortschritt zur Vernunftutopie des *wealth of nations.* Im Folgenden wird die Smithsche Kritik rekonstruiert und kritisiert.

Zunächst kritisiert Smith (1776b) den Zusammenhang von Krieg und Handel anhand des Dogmas der positiven Handelsbilanz. Dieses konstituiere ein Verhältnis, in welchem sich die Handelsnationen gegenseitig den Fortschritt verstellen:

> **»Durch derartige Grundregeln wurde den Nationen jedoch beigebracht, daß ihr Interesse darin bestehe, alle ihre Nachbarn zu Bettlern zu machen. Jede Nation ist dahin gebracht worden, das Gedeihen aller anderen Nationen, mit denen sie Handel treibt, mit einem neidischen Auge zu betrachten und deren Gewinn als ihren eigenen Verlust anzusehen. Von Natur aus sollte der Handel zwischen Nationen wie zwischen einzelnen Menschen ein Band der Einheit und Freundschaft sein. Er ist jedoch die fruchtbarste Quelle von Feindschaft und Zwietracht geworden« (ebd., S. 264f.).**

Die Lehre der positiven Handelsbilanz begründe ein Verhältnis ungleichen Tausches: Was des einen Gewinn, ist des anderen Verlust. Darin liege die selbstzerstörerische Irrationalität des Zusammenhangs von Krieg und Handel: »Indem die heutigen Grundsätze des Außenhandels darauf abzielen, alle unsere Nachbarn arm zu machen, tendieren sie insoweit, als sie fähig sind, diese beabsichtigte Wirkung zu erzeugen, dazu, eben diesen Handel unbedeutend und verächtlich zu machen« (ebd., S. 267). Wenn alle Nachbarn verarmt sind, können auch keine Waren mehr dorthin exportiert werden. So tendiert die primäre Sphäre merkantilistischer Bereicherung – der Außenhandel – langfristig dazu, sich selbst zu zerstören (vgl. auch: Hume 1758, S. 252–54).

Smith kritisiert das merkantilistische Dogma, Reichtum bestünde im sinnlichen Naturstoff von Gold und Silber, als Voraussetzung des Zusammenhangs von Krieg und Handel: Die merkantilistischen Handelsnationen strebten mittels Handelsbeschränkungen danach, den Abfluss der Edelmetalle zu beschränken und ihren Zufluss zu fördern. Smith kritisiert diesen Edelmetall-Fetischismus, indem er die Unterscheidung von nominellem und realem Preis einführt. Das Geld – Gold und Silber – stellen den nominellen Preis einer Ware, die Arbeit aber ihren realen Preis dar. Daran anknüpfend formuliert Smith seine Arbeitswerttheorie: »Nicht mit Gold oder Silber,

Auf die sich abzeichnende Krise des Merkantilismus reagierte das Bürgertum des 18. Jh. mit Kritik: Es forderte die *Liberalisierung des bellum.*

2 Wie auch in der vorhergehenden Untersuchung (Duschek 2021) beschränkt sich die historische Betrachtung auf Großbritannien. Dies begründet sich einerseits darin, dass der Hobbessche Begriff des *bellum* auf englische Verhältnisse referiert. Andererseits entwickelte sich England in dieser Zeit zum Zentrum der bürgerlich-kapitalistischen Weltgesellschaft und dominierte als Pionier der Industrialisierung bis zum Ende des 19. Jh. die kapitalistische Weltwirtschaft.

3 Ins Deutsche übersetzt: »Der normale Weg, um unsern Reichtum und unsere Schätze zu vermehren, ist der Außenhandel, wobei wir folgende Regel immer beachten müssen; jährlich mehr Werte an Ausländer zu verkaufen, als wir von ihnen verbrauchen«

sondern mit Arbeit wurde der gesamte Reichtum der Welt ursprünglich erworben« (Smith 1776a, S. 41; vgl. S. 40–61; vgl. auch: Hume 1752, S. 183). Die wirkliche Sphäre der Wertschöpfung sei demnach die Produktion.

Smiths Arbeitswertlehre macht also die Emanzipation der Produktionssphäre vom merkantilistischen Primat des Außenhandels notwendig. Erst hierdurch wird Fortschritt ermöglicht. Bei Smith bedeutet dieser vor allem die durch freie Arbeitsteilung ermöglichte »Steigerung der produktiven Kräfte der Arbeit« (Smith 1776a, S. 9). Die so »in allen Zweigen vervielfältigte Produktion« führe »in einer gut regierten Gesellschaft zum allgemeinen Wohlstand« (ebd., S. 17). Vor diesem Hintergrund kritisiert er die politischen ›Maßregeln‹ der Ökonomie im Merkantilismus. Diese zielen zwar auf die Vermehrung des Nationalreichtums, haben stattdessen aber einen gegenteiligen Effekt: Sie sind Hemmnisse des Fortschritts, weil sie »einen bestimmten Teil des Gewerbefleißes des Landes in einen weniger vorteilhaften Kanal als den [...] zwingen, in den er aus eigenem Antrieb geflossen wäre« (Smith 1776b, S. 292). Als solche begründen sie ein weiteres irrationales Moment des merkantilistischen *bellum*. Um den Fortschritt in Richtung des vernünftigen Zustandes des *wealth of nations* zu entfesseln, fordert Smith die Liberalisierung des *bellum*: die Befreiung des Handels, die Befreiung der Kolonien und die Befreiung der Arbeit selbst. Dies wird im Folgenden skizziert.

Um eine positive Handelsbilanz zu erreichen, verschaffe der merkantilistische Staat seinen Kaufleuten und Manufakturunternehmern einen Vorteil, den sie ohne ihn nicht hätten. So besteht die Unfreiheit des Handels laut Smith in der Förderung des Exports mit Prämien und der Beschränkung des Imports mit hohen Zöllen und Verboten. Dadurch würden Unternehmer jedoch zu weniger vorteilhaften oder sogar nachteiligen Investitionen angehalten, wodurch der Fortschritt der Gesellschaft gehemmt werde (vgl. ebd., S. 217f.; S. 279f.; S. 292). Nach Smiths Überzeugung vermögen jedoch die einzelnen Unternehmer aus ihrer »örtlichen Situation heraus viel besser zu beurteilen, als es irgendein Staatsmann oder Gesetzgeber« für sie tun kann, wo und wie sie ihr Kapital am gewinnbringendsten investieren können (ebd., S. 216). Würde deren egoistischem Profitstreben im *bellum* freien Lauf gelassen, so würde der gesellschaftliche Vorteil viel effektiver gefördert als durch staatliche Eingriffe. Denn indem jeder danach strebt, seinen Profit und seine Sicherheit zu erhöhen,

> **»arbeitet er notwendigerweise darauf hin, das jährliche Einkommen der Gesellschaft so groß zu machen, wie er es vermag. Allerdings strebt er im allgemeinen weder danach, das öffentliche Interesse zu fördern, noch weiß er, in welchem Maße er es fördert. [...] Er wird hierbei wie in vielen anderen Fällen durch eine unsichtbare Hand geleitet, einen Endzweck zu fördern, der keinen Teil seiner Zielstellungen ausgemacht hatte« (ebd.; vgl. S. 438).**

Durch die bewusstlose Integration der *invisible hand* vermag nach Smith der *bellum* zum Motor gesellschaftlichen Fortschritts zu avancieren. Das übersinnliche Prinzip soll die Ordnungsfunktion des sinnlichen Leviathans übernehmen. Doch solange der merkantilistische Staat durch sein Eingreifen die freie Konkurrenz deformiert, verbleibt der *bellum* in autodestruktiver Irrationalität und der Fortschritt wird gehemmt. Smith fordert daher die Liberalisierung des *bellum*: als Restitution einer als natürlich und ursprünglich vorgestellten freien Konkurrenz; als Zurücktreten der Gewalt des Staates; als Entfesselung des Fortschritts, durch welchen der irrationale Zustand des *bellum* in den vernünftigen des *wealth of nations* übergehen soll.

Smith kritisiert weiterhin den unter der Navigationsakte von 1651 in Kraft getretenen monopolistischen Kolonialhandel. Dieser hatte zu einer

4 Die folgende Rekonstruktion bezieht sich lediglich auf Smiths Argumente gegen den durch die Navigationsakte geprägten Kolonialhandel, weil dieser für das merkantilistische England bedeutsamer war als der durch Handelskompanien geprägte. Zum Nachvollzug der Smithschen Argumente gegen die Handelskompanien siehe Smith 1776b, S. 438–452.

Steigerung des englischen Wohlstandes geführt. Smith argumentiert, dass das Monopol[4] den Briten jedoch nur relative Vorteile verschaffe. Diese beruhten lediglich darauf, den Fortschritt der vom Kolonialhandel ausgeschlossenen Nationen sowie den der Kolonien zu hemmen, anstatt den eigenen anzukurbeln. Um mit der durch das Kolonialmonopol gesteigerten Profitrate mitzuhalten, seien englische Kaufleute nicht-monopolistischer Handelszweige dazu gezwungen, ihre Waren zu höheren Preisen zu verkaufen, als sie es sonst tun würden. Das führe im Inland zu einer geringeren Konsumtion und im Ausland dazu, dass sie durch Kaufleute anderer Nationen leichter unterboten würden. Langfristig führe das Kolonialmonopol zum Absterben fast aller nicht-monopolistischer Handelszweige (vgl. ebd., S. 393–399). Durch diese Vereinseitigung des Exports werde er in eine fast irreversible Abhängigkeit vom kolonialen Monopol gebracht, wodurch »das gesamte System der Gewerbetätigkeit und des Handels Großbritanniens unsicher gemacht« werde (ebd., S. 405). Smith macht die selbstdestruktive Irrationalität des kolonialen Monopols deutlich:

> **»Sogar die Maßregeln, durch welche jede Nation versucht, sich den exklusiven Handel mit ihren eigenen Kolonien zu sichern, schaden jenen Ländern häufig mehr, zu deren Gunsten sie erlassen werden, als denjenigen, gegen die sie sich richten. Die ungerechte Unterdrückung der Gewerbetätigkeit anderer Länder fällt [...] auf die Häupter der Unterdrücker zurück und schädigt deren Gewerbefleiß mehr als den anderer Länder« (ebd., S. 434).**

Um im *bellum* zu triumphieren, implementiere der merkantilistische Staat Maßnahmen, die ihn – statt ihn zu stärken und zu bereichern – schwächen und verarmen. Die Wirkung dieser Monopole sei kontra-intentional und insofern autodestruktiv. »[N]icht mit Hilfe des Monopols, sondern trotz des Monopols« sei der gegenwärtige Kolonialhandel für Großbritannien noch vorteilhaft (ebd., S. 411). Wieder ist es für Smith die staatliche Gewalt, welche die freie Konkurrenz auf dem Weltmarkt deformiert und die Bildung von Monopolen protegiert. Die Forderung der Liberalisierung des *bellum* implizierte die Forderung nach dem Ende des kolonialen Monopols – die Befreiung der Kolonien. Diese Forderung war im Jahre 1776 revolutionär: Rund vier Monate nach Erscheinen von *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations* wurde die Unabhängigkeit der Vereinigten Staaten proklamiert.

Die Forderung der Liberalisierung des *bellum* implizierte die Forderung nach dem Ende des kolonialen Monopols – die Befreiung der Kolonien. Diese Forderung war im Jahre 1776 revolutionär.

> **»Der Vorschlag, Großbritannien solle freiwillig die gesamte Herrschaft über seine Kolonien aufgeben [...] liefe auf eine Maßregel hinaus, die bisher von keiner Nation der Welt angenommen worden ist und auch niemals angenommen werden wird. [...] Solche Opfer dürften zwar häufig in Übereinstimmung mit dem Interesse der Nation stehen, kränken aber immer ihren Stolz« (ebd., S. 420f.).**

Durch den Wegfall des Monopols stünde dem Fortschritt der Kolonien nichts mehr im Wege: Bald wären sie nicht nur politisch, sondern auch ökonomisch dem ehemaligen Mutterland ebenbürtig (vgl. ebd., S. 433). Nach merkantilistischer Dogmatik wäre dies unbedingt zu verhindern. Die liberalistische Lehre aber setzt an die Stelle des Zusammenhangs von

Krieg und Handel, durch welchen des einen Vorteil des anderen Nachteil ist, den Zusammenhang von Handel und Frieden: Der Freihandel sei ein System gegenseitigen Vorteils, wodurch sowohl die Utopie des *wealth of nations* als auch die des *ewigen Friedens* hervorscheint. Er verschaffe den »überflüssigen Dingen« der miteinander handeltreibenden Nationen

> **»einen Wert, indem sie für etwas anderes ausgetauscht werden, das einen Teil ihrer Bedürfnisse zu befriedigen und ihre Freuden zu vermehren vermag. Der auswärtige Handel bewirkt, daß die Beengtheit des heimischen Marktes in keinem Handwerks- oder Manufakturzweig die Entwicklung der Arbeitsteilung zur höchsten Vollkommenheit verhindert. Durch die Öffnung eines ausgedehnten Marktes [...] ermutigt er die Verbesserung der produktiven Kräfte und die höchstmögliche Steigerung des jährlichen Produkts und hierdurch wiederum die Erhöhung des realen Einkommens und Reichtums der Gesellschaft« (ebd., S. 205f.).**

Gegenüber dem relativen Vorteil kolonialer Monopole wäre der absolute Vorteil des Freihandels einer, der sowohl den Kolonien als auch allen anderen Handelsnationen zugutekäme. Er würde den Grad des Fortschritts, den England bislang durch sein koloniales Monopol erreichte, noch weiter steigern.

Schließlich kritisiert Smith die Unfreiheit der Arbeit, denn er weiß, »daß die von freien Menschen verrichtete Arbeit letzten Endes billiger als die von Sklaven ist« (Smith 1776a, S. 106). Um die Produktion zu rationalisieren und den Fortschritt zu beschleunigen, fordert er deshalb die Befreiung der Arbeit. Statt jedoch eine Kritik der Sklaverei und des Sklavenhandels zu formulieren, gilt seine Kritik staatlichen Beschränkungen der Lohnarbeit. Das Niederlassungsgesetz[5] und das städtische Zunftwesen würden die freie Mobilität der Arbeitenden beschränken, sowohl physisch als auch zwischen den Branchen. »Was den freien Verkehr der Arbeit [...] hemmt, behindert den des Kapitals gleichermaßen, weil die Kapitalmenge, die sich in irgendeiner Geschäftsbranche anlegen läßt, sehr stark davon abhängt, wieviel Arbeit dort beschäftigt werden kann« (ebd., S. 176). So hemmen die staatlichen Beschränkungen der Lohnarbeit den Fortschritt der Produktionssphäre (vgl. ebd., S. 156–161; S. 176–186). Vor diesem Hintergrund fordert Smith mit revolutionärem Gestus die Befreiung der Arbeit:

> **»Man stelle die gleiche natürliche Freiheit, ein beliebiges Gewerbe auszuüben, für alle Untertanen seiner Majestät [...] wieder her; das heißt, man reiße die exklusiven Zunftprivilegien nieder und hebe das Lehrzeitgesetz auf, die beide tatsächliche Eingriffe in die natürliche Freiheit sind, außerdem schaffe man das Niederlassungsrecht ab, so daß ein armer Arbeiter, wenn er aus der Beschäftigung in einem Gewerbe oder an einem bestimmten Ort hinausgeworfen wird, woanders danach suchen kann, ohne eine Verfolgung oder Vertreibung befürchten zu müssen« (Smith 1776b, S. 235).**

Durch den freien Verkehr der Arbeit soll die *Freiheit* der arbeitenden Bevölkerung gesteigert und die Un*gleichheit* innerhalb dieser abgebaut werden. Unter der Voraussetzung der *Knappheit* von Beschäftigungsmöglichkeiten führt dies zur Entfesslung freier Konkurrenz zwischen den Arbeitenden. So werden sie zu Subjekten des Fortschritts im liberalisierten *bellum* erhoben. Gleichzeitig bedeutet dies eine reale Steigerung der Freiheit der Unternehmer: Sie können einerseits aus einem größeren Angebot an billigerer Arbeit auswählen und andererseits viel einfacher ihr Kapital von einem Geschäft zum anderen transferieren. Dies führt zu einer immer größer werdenden Ungleichheit zwischen der Klasse der arbeitenden Bevölkerung und der der Unternehmer. Hiervon wird im nächsten Kapitel noch die Rede sein.

5 Das erstmals 1601 erlassene Niederlassungsgesetz verpflichtete jede Gemeinde dazu, für den Unterhalt ihrer Armen zu sorgen. »Es wurde deshalb zu einer ziemlich bedeutsamen Frage, wer zu den Armen eines jeden Kirchspiels zu rechnen war« (Smith 1776a, S. 178). Während die Gemeinden einerseits darauf erpicht waren, ihre Armen an andere Gemeinden loszuwerden, sträubten sie sich gleichzeitig, neue aufzunehmen. Folglich wurden restriktive Bestimmungen erlassen, wie ein von Wohltätigkeit abhängiger Mensch das Niederlassungsrecht einer Gemeinde erlangen konnte. Wer an einem Ort seine Beschäftigung verlor, konnte dadurch woanders keine neue Arbeit suchen (vgl. ebd., S. 178–186).

Adam Smiths revolutionäre Kritik des merkantilistischen *bellum* bezieht sich wesentlich auf den Zusammenhang von Konkurrenz, staatlicher Gewalt und Irrationalität. Die Staatsgewalt deformiere die freie Konkurrenz: Auf dem Binnenmarkt schützen Importbeschränkungen und -verbote heimische Manufakturen vor ausländischer Konkurrenz; Zunftgesetze hemmen die Konkurrenz der Arbeitenden; das Niederlassungsgesetz schränkt die freie Konkurrenz der *working poor* an einem Ort ein und steigert sie an einem anderen Ort. Auf dem Weltmarkt schränkt das staatlich protegierte koloniale Monopol die freie Konkurrenz ein; die Exportprämie steigert die Konkurrenz über ein ›natürliches‹ Maß hinaus.

Solche deformativen *Maßnahmen* begründen schließlich das selbstdestruktiv-irrationale *Verhältnis* des merkantilistischen *bellum,* das durch den Zusammenhang von Krieg und Handel, Staatsgewalt und Konkurrenz charakterisiert ist: Wenn alle Handelspartner zugrunde gerichtet sind, bleibt niemand mehr übrig, an dem man sich bereichern könnte.

Während Hobbes den *bellum* selbst als ein autodestruktiv-irrationales Verhältnis bestimmte und daraus die Notwendigkeit seiner staatlichen Integration ableitete, ist es nach Smith ebendiese staatliche Integration, die dem *bellum* erst seine selbstzerstörerische Irrationalität verleiht. Smiths revolutionäre Forderung der Liberalisierung des *bellum* zielt demnach auf die Befreiung der Konkurrenz von den Deformationen durch die Staatsgewalt. Die wirklich freie Konkurrenz führe von selbst zu einem selbstregulierten und insofern selbstreproduktiven System (vgl. Smith 1776a, S. 129). An die Stelle der Integration durch die Staatsgewalt solle daher die bewusstlose Integration der *invisible hand* treten. Dadurch verliere der *bellum* seinen autodestruktiv-irrationalen Charakter und avanciere zum Motor gesellschaftlichen Fortschritts in Richtung des vernünftigen Zustands des *wealth of nations.*[6]

Smith kritisiert einzig die Gewalt des Staates und die der staatlich garantierten Monopole. Das Gewaltverhältnis des *bellum* selbst – der permanente Kampf aller gegen alle bei Gefahr des Untergangs, der heute den Kern neoliberalen Fortschritts darstellt – bleibt unaufgeklärte Prämisse seiner Kritik. Der liberalisierte *bellum* erscheint ihm als *»fair play«* (Smith n. Neumann 1937, S. 564). So kommt er gleich im ersten Kapitel seiner Untersuchung auf den Eigennutz zu sprechen. Er schließt aus diesem jedoch nicht auf den *bellum,* sondern auf ein Verhältnis der Kooperation, das durch Arbeitsteilung und Warentausch vermittelt ist:

> **»Aber der Mensch braucht fast ständig die Hilfe seiner Mitmenschen, und er wird sie vergeblich allein von ihrer Wohltätigkeit erwarten. Er kommt viel eher zum Ziel, wenn er ihre Eigenliebe an seinem Vorteil interessiere und ihnen zeigen kann, daß es ihr eigener Nutzen ist, das für ihn zu tun, was er von ihnen fordert. Jeder, der einem anderen irgendein Tauschgeschäft anbietet, schlägt vor: Gib mir, was ich wünsche, und du wirst das bekommen, was du verlangst! [...] Wir erwarten unser Essen nicht von der Wohltätigkeit des Fleischers, Brauers oder Bäckers, sondern davon, daß sie ihre eigenen Interessen wahrnehmen. Wir wenden uns nicht an ihre Menschlichkeit, sondern an ihre Eigenliebe und sprechen mit ihnen nie von unseren Bedürfnissen, sondern von ihren Vorteilen« (Smith 1776a, S. 21f.).**

Smith verdrängt die Gewaltgeschichte, welche auch in diesem harmonischen Verhältnis bürgerlichen Warentausches fortwirkt, indem er es in die graue Vorzeit alter Jäger- und Hirtenkulturen projiziert: Durch seine Robinsonaden verdrängt er die ursprüngliche Akkumulation (vgl. ebd., S. 22f.).

6 *Neoliberaler* Fortschritt kassiert diese liberale Wendung wieder. Er zielt nicht auf einen vernünftigen Gesellschaftszustand, sondern verewigt die herrschende Gewalt und Irrationalität. Mit Hayek lässt sich der *bellum* wieder als ein Verhältnis fassen, das der staatlichen Integration bedarf. Die Charakterisierung als irrational und potenziell autodestruktiv erfährt jedoch nicht wie bei Hobbes eine kritische, sondern eine apologetische Wendung. So hat der neoliberale Staat den *bellum* auch nicht vollends zu befrieden, sondern einen Rahmen zu schaffen, innerhalb dessen er toben kann. Insofern hebt er den *bellum* nicht auf, sondern schafft nur die Bedingungen seiner Reproduktion.

7 Manchester und nicht die City of London war das Zentrum der Industriellen Revolution.

Entsprechend setzt er Krieg und Handel, Gewalt und Ökonomie dogmatisch als einander äußerliche, getrennte Sphären voraus. Am bemerkenswertesten stellt sich dieser Umstand dar an seiner kritischen Würdigung der Navigationsakte als »vielleicht die weiseste von allen Handelsbestimmungen Englands« (Smith 1776b, S. 227). Denn obzwar sie ein Hemmnis für Freihandel und Fortschritt darstelle, habe sie durch »die Verminderung der Seemacht Hollands, der einzigen Seemacht, welche die Sicherheit Englands gefährden konnte«, entscheidend zur Verteidigung Großbritanniens beigetragen (ebd., S. 226). Die sich ökonomisch nachteilig auswirkende Navigationsakte verschaffte England also einen militärischen Vorteil. Ebendiese Trennung von Gewalt und Ökonomie setzt Smith auch bei der Beurteilung der Tonnageprämie auf den Fischfang voraus, wenn er schreibt: »[D]er Reichtum einer benachbarten Nation, obgleich im Krieg und in politischen Angelegenheiten gefährlich, ist sicher für den Handel vorteilhaft« (ebd., S. 266).

Smith verdrängt die Gewaltgeschichte, welche auch in diesem harmonischen Verhältnis bürgerlichen Warentausches fortwirkt, indem er es in die graue Vorzeit alter Jäger- und Hirtenkulturen projiziert: Durch seine Robinsonaden verdrängt er die ursprüngliche Akkumulation.

Diese Trennung stellt die Grundlage und den Maßstab der liberalistischen Kritik am merkantilistischen Zusammenhang von Gewalt und Konkurrenz dar: Weil beide von Natur aus getrennt sind, ist ihr realer Zusammenhang im Merkantilismus ›unnatürlich‹. Sie müssen Getrennte bleiben und dürfen nicht zusammenhängen: eine Tautologie. Da Smith die Trennung beider Sphären dogmatisch voraussetzt und ihren inneren Zusammenhang im *bellum* nicht reflektiert, bleibt ihre Entgegensetzung abstrakt.

Entsprechend setzte sich die irrationale Gewaltgeschichte im liberalisierten *bellum* fort. In dieser Kontinuität bestand die gesellschaftsgeschichtliche Voraussetzung des Umschlags bürgerlichen Vernunft-Fortschritts in irrationale Ordnung, von der der Koalitionsvertrag der Bundesregierung noch immer zeugt. Für kurze Zeit war mit dieser Kontinuität zugleich aber auch die Möglichkeit der revolutionären Radikalisierung des bürgerlichen Fortschrittversprechens verbunden. Sie wird im folgenden Kapitel skizziert.

2. DIE LIBERALISIERUNG DES *BELLUM*

Im Zuge der Erosion des Merkantilismus im 18. Jh. wurde der *bellum omnium contra omnes liberalisiert:* Konkurrenz, Gewalt und Irrationalität schienen auseinanderzutreten. Das durch den unmittelbaren Zusammenhang von Krieg und Handel hervorgerufene Absatzproblem der britischen Industrie evozierte zwei miteinander verbundene gesellschaftliche Prozesse, welche den *bellum* liberalisierten: Einerseits wurde der Zusammenhang von Krieg und Handel durch den von Handel und Frieden verdrängt. Das System des Freihandels beendete formal die einseitige Ausbeutung bestimmter Weltregionen und integrierte diese als Subjekte in den Weltmarkt. Andererseits wurde im Zuge der Industriellen Revolution die Produktion vom merkantilistischen Primat des Außenhandels emanzipiert, wodurch sie dem Kapitalverhältnis subsumiert und rationalisiert wurde.[7] Dies implizierte die Befreiung der Lohnarbeitenden von unmittelbarer Herrschaft, wodurch sie zu formal freien Subjekten des Arbeitsmarktes erhoben wurden.

Wie es die Liberalen gefordert hatten, schien die partikularistische Irrationalität des merkantilistischen *bellum* der universalistischen Vernunft kosmopolitischer Freiheit und Gleichheit zwischen den Nationen und zwischen den Individuen zu weichen. Die Utopien des *ewigen Friedens* und des *wealth of nations* schienen praktisch zu werden. Mit der Verdrängung der Praxis ungleichen Tausches und der Einführung des Äquivalenzprinzips in der Sphäre der Produktion wie in der des Außenhandels schien der *bellum* seine autodestruktive Irrationalität verloren und einen selbstreproduktiven Charakter gewonnen zu haben. Obgleich der englische Staat eine konstitutionelle Monarchie blieb, fielen die politischen Deformationen freier Konkurrenz: Die »adäquate Verkehrsweise des Kapitals« wurde entfesselt, die bewusstlose Herrschaft des Kapitals konsolidiert (Marx 1857/58, S. 543).

Doch die Liberalisierung des *bellum* vollendete sich nicht in dessen Aufhebung. Die von außerökonomischer Gewalt bereinigte Konkurrenz zeitigte neue – ökonomische – Formen der Gewalt.

So setzte sich die irrationale Gewaltgeschichte durch die Liberalisierung des *bellum* hindurch sowohl im internationalen Freihandelssystem als auch in der Produktion des absoluten Mehrwerts fort. Der für die Liberalisierung des *bellum* charakteristische Umschlag von Befreiung in Gewalt zeigt sich sowohl in der Sphäre des Außenhandels als auch in der Produktion.

2.1 AUSSENHANDEL

Die Liberalisierung des *bellum* im Bereich des Außenhandels vollzog sich als Paradigmenwechsel: Das merkantilistische Dogma positiver Handelsbilanz wich dem liberalistischen Dogma ausgeglichener Handelsbilanz. Durch die Praxis ungleichen Tausches war immer mehr Reichtum von den Kolonien nach Europa geflossen, wodurch deren Zahlungsfähigkeit immer weiter geschmälert wurde. So verloren seit Mitte des Jahrhunderts »die westindischen Inseln an Bedeutung, weil ihre Sklaven und [...] Plantagenbesitzer keinen nennenswerten Markt für britische Produkte darstellten« (Hill 1967, S. 189). Was aber mit den Kolonien geschehen war, drohte auch anderen bürgerlichen Handelsnationen zu widerfahren, zu denen eine positive Handelsbilanz angestrebt wurde. Nachdem die Industrie unter dem Schutz merkantilistischer Handelsbeschränkungen ausreichend entwickelt und auf kaufkräftige ausländische Absatzmärkte angewiesen war, verschob sich ihr Interesse deshalb vom ungleichen Tausch zum Äquivalententausch, vom Zusammenhang von Krieg und Handel zu dem von Handel und Frieden. Der freie Handel zwischen gleichberechtigten Handelspartnern zum beiderseitigen Vorteil sollte dies realisieren. So wurde das System allgemeinen Freihandels sukzessive verwirklicht.

Nachdem die Industrie unter dem Schutz merkantilistischer Handelsbeschränkungen ausreichend entwickelt war, verschob sich ihr Interesse vom Zusammenhang von Krieg und Handel zu dem von Handel und Frieden.

Der Frieden von Paris 1783, durch den die siegreiche Amerikanische Revolution ratifiziert wurde, markierte einen »Wendepunkt für die englische Kolonialpolitik. Von nun an wurden die Kolonien in erster Linie als Märkte angesehen und nur noch in zweiter Linie als Rohstoffquellen« (ebd., S. 188). Das führte zum Ende kolonialer Monopole – 1813 verlor auch die *East India Company* ihr Monopol auf dem Subkontinent –

und zumindest formell das Ende kolonialer Herrschaft. Wie begrenzt dieser liberale Antikolonialismus jedoch in Wirklichkeit war, hat Arendt (1951) hervorgehoben:

> **»Der gesamte englische Liberalismus, der nachträglich mit der amerikanischen Revolution sympathisierte, verfocht das Prinzip der Freiheit für die ›Kolonien‹, aber als Kolonie galt nur ein von Engländern befreites Territorium, das die Einführung spezifisch englischer politischer Institutionen gewährleisten würde. Das neunzehnte Jahrhundert in England unterschied drei Arten überseeischen Besitzes: die Niederlassungen, Pflanzungen oder Kolonien wie Australien oder Kanada; Handelsplätze oder Besitzungen wie Indien; und Flotten- und Militärstützpunkte wie das Kap der Guten Hoffnung, das für den Seeweg nach Indien von Bedeutung war« (ebd., S. 230).**

Dennoch wurde der *bellum* zwischen den Handelsnationen immer weniger durch kriegerische, räuberische oder protektionistische Mittel ausgetragen. Die Briten gingen nach 1815 mit ihrem geschlagenen Hauptkonkurrenten Frankreich ein »tiefgehendes Bündnis ein« (Wallerstein 2011, S. 35). Polanyi (1944) spricht sogar etwas zu überschwänglich von der Zeit des »hundertjährigen Frieden[s]« in Europa bis 1914, die er auf den »Triumph eines pragmatischen Pazifismus« zurückführt (ebd., S. 22). Die Überproduktionskrisen von 1841/42 und 1847 verschärften das pragmatische Interesse der Industrie am Freihandel noch. Mit der Abschaffung der *Corn Laws* 1846 und der Navigationsakte 1849 fielen schließlich die letzten Residuen merkantilistischer Handelsbeschränkungen und der Freihandel wurde als allgemeine Maxime des Welthandels praktisch realisiert.

Der Zusammenhang von Krieg und Handel schien gebannt. Dass aber aus dem Freihandel einige einen größeren Vorteil zögen als andere, hatte bereits Smith (1776b) mehrfach betont (so etwa: ebd., S. 206; S. 259). Während mit Ausnahme Belgiens alle anderen bürgerlichen Nationen sich erst in den Anfängen der Industrialisierung befanden und die ehemaligen Kolonien noch nicht einmal damit begonnen hatten, war Großbritannien bereits in die zweite Phase der Industriellen Revolution eingetreten: Statt ausschließlich Konsumwaren herzustellen, wurden nun auch Produktionsmittel produziert und exportiert. Die praktische Voraussetzung dieses industriellen Vorsprungs war die Gewalt des merkantilistischen *bellum*. Diese Überlegenheit führte dazu, dass Großbritannien den freien Welthandel dominieren konnte. Mit vielen ehemaligen Kolonien tauschte es britische Fabrikerzeugnisse gegen Rohprodukte. Dies brachte die noch wenig entwickelten Ökonomien in neue Abhängigkeiten von der britischen Wirtschaft. Auch die in der Industrialisierung begriffenen bürgerlichen Nationen waren abhängig von Großbritannien, weil sie auf dessen Kapital, Maschinen und technische Fachkenntnisse angewiesen waren.

So stellte der Freihandel für Großbritannien die Fortführung des *bellum* mit liberalisierten Mitteln dar: Die Waffen waren nun rein ökonomischer Natur und zielten auf Marktmacht. Das Gewaltverhältnis perpetuierte sich auf dem Weltmarkt. Die britische Dominanz des Welthandels währte jedoch nur so lange, wie es die industriellen Schwellenländer nötig hatten, sich von Großbritannien industrialisieren zu lassen. War ein gewisser Grad an Industrialisierung erreicht, griffen sie auf protektionistische Maßnahmen zurück, um die Entwicklung der eigenen Industrien vor der überlegenen britischen Konkurrenz zu schützen. Darin lag ein autodestruktives Moment des liberalisierten *bellum:* Die Ära des verallgemeinerten Freihandels unter britischer Dominanz war von vornherein zeitlich befristet. Sie endete mit der Großen Depression 1873/79, als es auch der Schutz der Landwirtschaft war, der die Re-Implementierung von Zöllen notwendig machte (vgl. Hobsbawm 1968, S. 138–143; Wallerstein 2011, S. 49f.).

2.2 PRODUKTION

Weil der Außenhandel vor dem Hintergrund amerikanischer Unabhängigkeitsbestrebungen, der Kriege mit Frankreich und kolonialer Liquiditätsprobleme immer unzuverlässiger darin wurde, Absatzmärkte zu erschließen und zu sichern, sah sich die britische Industrie zunehmend auf den Binnenmarkt zurückgeworfen. Dieser bot im Gegensatz zum Weltmarkt aufgrund seiner geringeren Dynamik eine größere Sicherheit für langfristige Kapitalinvestitionen. Zunächst waren dem ab der ersten Hälfte des 18. Jh. einsetzenden Wachstum der Binnennachfrage enge Grenzen gesetzt, denn die für die erste Phase der Industriellen Revolution charakteristische Produktion absoluten Mehrwerts basierte auf Arbeitszeitausdehnung und Lohnsenkungen. Diese Grenzen fielen in der zweiten Phase der Industriellen Revolution ab 1846/49: Die Produktion relativen Mehrwerts basierte auf Produktivitätssteigerungen der Arbeitskraft durch den vermehrten Einsatz von Maschinen und rationalisierten Formen der Arbeitsorganisation (vgl. Marx MEW 23, S. 532 f.; Hobsbawm 1968, S. 46f.). Auch wenn die Produktion für den Export im gesamten 18. und 19. Jh. überwog, eröffnete die Produktion für den Binnenmarkt der Industrie die Möglichkeit, sich sukzessive von ihrer Abhängigkeit vom Außenhandel zu lösen.

Durch den Prozess der Emanzipation der Produktion wurde diese ins Kapitalverhältnis integriert. Unter dem Primat des Außenhandels war sie noch weitgehend traditionalistisch organisiert gewesen. Nun erfuhr sie eine Rationalisierung, indem den Arbeitenden Freiheitsrechte zugestanden wurden. Im Sinne der Smithschen Erkenntnis, dass die Arbeit von freien Menschen produktiver sei als die von unfreien, wurde das ehemals unmittelbare Herr-Knecht-Verhältnis sukzessive durch unpersönliche Marktmechanismen vermittelt, vor denen die Beteiligten rechtlich gleichgestellt waren: als Besitzer der Ware Arbeitskraft und als Besitzer des Geldes, um diese für eine bestimmte Zeit zu kaufen (vgl. Marx MEW 23, S. 181–183). Erstmals 1757 wurde die Praxis politisch-administrativer Lohnfestsetzung durch Friedensrichter in der Textilindustrie gänzlich abgeschafft und durch eine ökonomisch-monetäre Bestimmung abgelöst; ihr folgten bald weitere Branchen (vgl. Hill 1967, S. 217). 1795 wurde auf Initiative der Fabrikanten das Niederlassungsgesetz, das die physische Bewegungsfreiheit der Arbeiter behinderte, im *Speenhamland system* aufgehoben (vgl. Polanyi 1944, S. 189). Mit dem 1807 beschlossenen *Slave Trade Act* wurde der Sklavenhandel, mit dem 1833 verabschiedeten *Slavery Abolition Act* auch die Sklaverei selbst im britischen Empire abgeschafft. 1814 wurde das Zunftwesen aufgehoben und die Gewerbefreiheit eingeführt.

So wurde durch die sukzessive Implementierung von Freiheit und Gleichheit innerhalb der Produktionssphäre auch zwischen den Arbeitenden freie Konkurrenz eingeführt: Ein ›freier‹ Arbeitsmarkt entstand. Von ihren Herren konnten die Arbeitenden nicht mehr als unmittelbare Momente ihrer Produktionsmittel gesetzt werden. Die Ware Arbeitskraft musste gegen ihr Lohnäquivalent getauscht werden, bevor sie Reichtum in Form von Mehrwert produzieren konnte. Durch die Potenz der Arbeit, Reichtum zu schaffen, sowie die genuin ökonomische Form seiner Aneignung durch Warentausch, lagen die Quellen des Reichtums nun innerhalb des Systems und nicht mehr außerhalb (vgl. Stapelfeldt 2001, S. 554).

Doch die Befreiung der *working poor* war eine doppelte: Die Befreiung aus ihrer unmittelbaren Einheit mit den Produktionsmitteln implizierte zugleich auch eine Freiheit von den Mitteln, die eigene Arbeitskraft zu verwirklichen und die eigene Subsistenz zu sichern. Daraus entstand der Zwang, die eigene Arbeitskraft zu verkaufen, um zu überleben (vgl. Marx MEW 23, S. 181–183). Eine »neue absolute und unkontrollierte Macht der Arbeitgeber über ihre Arbeiter« war die Folge (Hill 1967, S. 215).

Diese hatte ihre rechtliche Basis in Gesetzen wie dem *Master and Servant Act* 1823, nach welchem Lohnarbeitende wie bereits im Merkantilismus bei Vertragsbrüchigkeit »ausgepeitscht, zu Gefängnis oder zu

Zwangsarbeit verurteilt werden« konnten, während »ihre Herren [...] nur mit Geldbußen« belegt wurden (Gerstenberger 2017, S. 74f.; Hobsbawm 1968, S. 86). Durch die Praxis der Produktion absoluten Mehrwerts mussten die Arbeitenden ihr Existenzminimum durch »unablässige Schwerarbeit« verdienen, »ohne Geld zu haben für etwas, das sie länger von der Arbeit hätte fernhalten können, als zum Essen, Schlafen und [...] zum Beten am Sonntag nötig war« (Hobsbawm 1968, S. 86). Die Gewalt gegen die *working poor* wurde durch den *Poor Law Amendment Act* 1834 weiter verschärft. Es hat wohl »kaum jemals unmenschlichere Gesetze gegeben« als dieses *poor law,*

> **»welches jedwede Hilfe ›weniger erstrebenswert‹ machte als den niedrigsten Lohn, sie auf das gefängnisartige Armenhaus (›work house‹) beschränkte, dabei Männer, Frauen und Kinder zwang, sich voneinander zu trennen, die Armen für ihr Elend bestrafte und sie von der gefährlichen Versuchung abzuhalten versuchte, noch weitere Paupers zu zeugen« (ebd. S. 90).**

Das Gewaltverhältnis des liberalisierten *bellum,* dessen Subjekte nun formal auch die *working poor* waren, übersetzte sich in die Gewalt der Produktion, deren Objekte sie blieben. Um dem Fortschritt zu dienen, wurden die als faul und bequem stigmatisierten Paupers mit Gewalt zur Arbeit angetrieben. Dass heute viele Arbeitnehmer nur noch dazu ermutigt werden müssen, ›Neues zu wagen‹, zeugt vom langen Internalisierungsprozess der Gewalt der Produktion. Das Prinzip des Förderns und Forderns hat seine historische Voraussetzung in der doppelten Befreiung der *working poor.*

Das Gewaltverhältnis des liberalisierten *bellum,* dessen Subjekte nun formal auch die *working poor* waren, übersetzte sich in die Gewalt der Produktion, deren Objekte sie blieben.

Friedrich Engels (1820–1895) dokumentierte das soziale und ökonomische Elend des Proletariats in England um 1845 als Schattenseite des ökonomischen Fortschritts. Er kritisierte die Zustände in den Elendsvierteln von London als einen »soziale[n] Krieg [...] Aller gegen Alle« (Engels MEW 2, S. 257). Wie Hobbes stellte Engels die Frage nach der gesellschaftlichen Einheit:

> **»Überall barbarische Gleichgültigkeit, egoistische Härte auf der einen und namenloses Elend auf der anderen Seite, überall sozialer Krieg, das Haus jedes einzelnen im Belagerungszustand, überall gegenseitige Plünderung unter dem Schutz des Gesetzes, und das alles so unverschämt, so offenherzig, *daß man [...] sich über nichts wundert als darüber, daß das ganze tolle Treiben überhaupt noch zusammenhält*« (ebd.; Hervorh. J.D.).**

Das im *bellum* angelegte *Recht der Stärkeren* dränge zur Klassenbildung, »und es kommt dabei heraus, daß der Stärkere den Schwächeren unter die Füße tritt und daß die wenigen Starken, das heißt die Kapitalisten, alles an sich reißen, während den vielen Schwachen, den Armen, kaum das nackte Leben bleibt« (ebd.). Der Zustand der Ungewissheit und Todesfurcht, den Hobbes für den Naturzustand noch als einen allgemeinen bestimmt hatte, gilt Engels zufolge im liberalisierten *bellum* nur für dessen unterlegene Subjekte: »Da in diesem sozialen Kriege das Kapital [...] die Waffe ist, mit der gekämpft wird, so ist es einleuchtend, daß alle Nachteile eines solchen Zustandes auf den Armen fallen« (ebd., S. 258).

Die gesellschaftliche Einheit des liberalisierten *bellum* war also nach wie vor prekär: Denn einerseits lag das proletarische Klasseninteresse in der Aufhebung des *bellum* und koinzidierte mit dem von Marx formulierten kategorischen Imperativ, »alle Verhältnisse umzuwerfen, in denen der Mensch ein erniedrigtes, ein geknechtetes, ein verlassenes, ein verächtliches Wesen ist« (Marx MEW 1, S. 385). Andererseits hatten die Lohnarbeitenden nichts zu verlieren: »Er weiß, daß, wenn er heute leben kann, es sehr ungewiß ist, ob er dies auch morgen kann« (Engels MEW 2, S. 259). Im Elend der arbeitenden Klassen fanden die Gewalt und die autodestruktive Irrationalität des liberalisierten *bellum* ihren Kristallisationspunkt. Erst durch die Rationalisierung der Produktion war das industrielle Proletariat entstanden. Die liberale Arbeitswertlehre hatte sie zu Schöpfern gesellschaftlichen Reichtums erkoren. Gleichzeitig musste ihr Interesse darin bestehen, der Gewalt der Produktion zu entkommen. Wäre dieses Interesse verwirklicht worden und der »mehr oder minder versteckte [...] Bürgerkrieg innerhalb der bestehenden Gesellschaft [...] in eine offene Revolution« umgeschlagen, wäre dies der Selbstzerstörung des liberalisierten *bellum* gleichgekommen (Marx/Engels MEW 4, S. 473).

Der Verwirklichung des revolutionären proletarischen Interesses stand jedoch die Bewusstlosigkeit des Kapitalverhältnisses entgegen. Dieses reproduzierte sich in der Vermittlung des liberalisierten *bellum* als ein Zusammenhang, der sich gegenüber den Sich-Verhaltenden verselbständigte und sie – scheinbar unabhängig von ihnen – beherrschte (vgl. Marx 1857/58, S. 545). Indem die Vereinzelten gegeneinander ihre egoistischen Ziele verfolgten, reproduzierten sie unintendiert, wie durch eine unsichtbare Hand, das Kapitalverhältnis: »Kapital existiert und kann nur existieren als viele Kapitalien und seine Selbstbestimmung erscheint daher als Wechselwirkung derselben aufeinander« (ebd., S. 317). Dieselbe »Wirkung der einzelnen Kapitalien aufeinander bewirkt eben, daß sie als Kapital sich verhalten müssen; das scheinbar unabhängige Wirken der Einzelnen und ihr regelloses Zusammenstoßen ist grade *das Setzen ihres allgemeinen Gesetzes*« (ebd., S. 559).

Diese Bewusstlosigkeit der Verhältnisse ist zugleich eine Bewusstlosigkeit der Sich-Verhaltenden, zu denen auch die *working poor* als neue Subjekte des liberalisierten *bellum* gehörten. Da sie aber gleichzeitig Objekte der Gewalt der Produktion blieben, war die Möglichkeit der Kritik nicht verstellt. Das bewusstlose Kapitalverhältnis produzierte aus sich heraus immer wiederkehrende Krisen, die den Prozess fortschreitender Kapitalakkumulation ins Stocken brachten. Diese Krisen wurden in der Phase der Produktion absoluten Mehrwerts durch weitere Gewalt gegenüber denen überwunden, die im *bellum* unterlagen. Die Krisen des liberalen Industriekapitalismus wurden flankiert von einer Vertiefung des proletarischen Elends. In ihnen trat das irrationale Gewaltverhältnis des *bellum* so deutlich zutage, dass die Bewusstlosigkeit der Verhältnisse brüchig wurde. Hier ergab sich ein *Zusammenhang von Krise und Kritik,* der das potenziell selbstzerstörerische Moment des liberalisierten *bellum* darstellte, indem er den bürgerlichen Fortschritt in revolutionärer Absicht radikalisierte.

Das irrationale Gewaltverhältnis des liberalisierten *bellum* reproduzierte sich also entgegen liberaler Prätentionen vor allem mit Hilfe der Gewalt des Staates: Sie hielt ›das ganze tolle Treiben‹ zusammen.

Die reale Möglichkeit der Revolution wurde von den einen als Chance, von den anderen als Bedrohung angesehen. Das gesamte 19. Jh. war geprägt durch Streiks, Aufstände und deren staatliche Niederschlagung (vgl. Hobsbawm 1968, S. 14). Das irrationale Gewaltverhältnis des liberalisierten *bellum* reproduzierte sich also entgegen liberaler Prätentionen vor allem mit Hilfe der Gewalt des Staates: Sie hielt ›das ganze tolle Treiben‹ zusammen. So bemerkte Franz Neumann (1937) einmal,

dass das Ideal des liberalen Staates zwar in seiner Negativität gelegen habe, diese aber nicht mit Schwäche verwechselt werden sollte:

> **»Der liberale Staat war immer so stark, wie die politische und soziale Situation und die bürgerlichen Interessen es erforderten. Er führte Kriege und schlug Streiks nieder, er schützte seine Investitionen mit starken Flotten, er verteidigte und erweiterte seine Grenzen mit starken Heeren, er stellte mit der Polizei ›Ruhe und Ordnung‹ her. Er war stark genau in den Sphären, in denen er stark sein musste und wollte« (ebd., S. 542).**

Als ›unparteiischer Dritter‹ sollte der Staat zwar nicht in den ›Spielverlauf‹ eingreifen, aber doch über die Einhaltung der ›Spielregeln‹ wachen. Dabei war das Mittel der Wahl die Repression. So wurden 1799 die *Anti-Combination Acts* erlassen, welche die Bildung von Gewerkschaften verboten. Die Bewegung der Maschinenstürmer wurde 1814 mit Hilfe des Militärs niedergeschlagen – zahlreiche Ludditen wurden hingerichtet oder deportiert. Als Reaktion auf den Handweberaustand von Pentrich 1817 wurde das *habeas corpus* außer Kraft gesetzt und die mutmaßlichen Rädelsführer gehenkt. Zwei Jahre später kam es in Manchester zum ›Massaker von Peterloo‹, als Soldaten gegen eine Großdemonstration vorgingen. Kurz darauf wurden die ›sechs Gesetze‹ erlassen, welche u. a. das Presse- und Demonstrationsrecht einschränkten und polizeiliche und juristische Repression weiter erleichterten (vgl. Wallerstein 2011, S. 37–61).

Im Prozess seiner Liberalisierung wurde der *bellum* nicht aufgehoben. Das Auseinandertreten von Konkurrenz, Gewalt und selbstdestruktiver Irrationalität zeitigte ihr Wiederzusammenfallen auf anderer Ebene. Hier liegen die Grenzen des bürgerlichen Fortschritts. Die Befreiung von staatlicher Gewalt führte zur Entfaltung ökonomischer Gewalt durch freie Konkurrenz. Diese wurde zur bewusstlosen Vermittlungsweise eines gesellschaftlichen Zusammenhangs, dessen Autodestruktivität im Zusammenhang von Krise und Kritik bestand. Wieder war es die staatliche Gewalt, welcher die Funktion gesellschaftlicher Integration zukam, indem sie die Gefahr der Revolution abwehrte. Indem sich das irrationale Gewaltverhältnis im Liberalismus perpetuierte, war es möglich, dass das Mittel des Fortschritts – der *bellum* – in sein Ziel umschlug.

3. FORTSCHRITT OHNE UTOPIE

Der Prozess der *Liberalisierung des bellum* erreichte seinen Peak in der Mitte des 19. Jh. – der *liberalisierte bellum* schien Wirklichkeit geworden zu sein. Das Ideal allgemeinen Freihandels, des Zusammenhangs von Handel und Frieden, war realisiert. Mit der Revolutionierung der Produktionsmittelproduktion vermochte die Industrie »Maschinen durch Maschinen [zu] produzieren« und dadurch ihre eigenen Voraussetzungen zu reproduzieren: Sie industrialisierte sich selbst (Marx MEW 23, S. 405). Die autodestruktive Irrationalität des *bellum* schien damit vollends der Selbstreproduktivität des »automatische[n] System[s] der Maschinerie« zu weichen (ebd. S. 402). Der bürgerliche Fortschritt hatte sich in einer neuen Ordnung vollendet. Das Bürgertum hatte gesiegt und verspürte kein Verlangen nach weiteren Revolutionen. Als der *liberalisierte bellum* praktisch wurde, verlor er seinen kritisch-utopischen Gehalt. Das perpetuierte irrationale Gewaltverhältnis wurde rationalisiert, individualisiert und naturalisiert (vgl. Stapelfeldt 2005, S. 455–457).

Zwischen 1848/50 und 1857 stieg das Preisniveau in England um ca. ein Drittel. Anders als heute bedeutete eine solch massive Inflation in Verbindung mit billigem Kapital einen wirtschaftlichen Boom, denn die hohen Preise bedeuteten hohe Profite (vgl. Hobsbawm 1975, S. 47). Weil ein Mittel freier Konkurrenz darin liegt, seine Konkurrenten zu unterbieten, führte die Liberalisierung des *bellum* dagegen langfristig zu einer Deflation. Die enormen Produktivitätssteigerungen im Rahmen der zweiten Phase der Industriellen Revolution verstärkten diese Tendenz noch (vgl. Hobsbawm 1968, S. 145). Dieser allgemeine Preisverfall führte zu einer allgemeinen Verringerung der Gewinne. Im Verlauf der Großen Depression 1873/79 fielen dann weltweit die Profite der Industrie und vor allem der Landwirtschaft ins Bodenlose. Um sich vor ausländischer Konkurrenz zu schützen und so die Preise hochzuhalten, griffen Staaten wie Deutschland, Italien, Frankreich und die USA wieder zu protektionistischen Maßnahmen. Allein Großbritannien hielt an seiner Freihandelspolitik fest (vgl. Hobsbawm 1987, S. 52–58). Das internationale Freihandelssystem brach zusammen und die Epoche des Liberalismus ging in die Epoche des Imperialismus über. In ihrem Verlauf verlor Großbritannien seine Führungsrolle an die aufstrebenden Nationalökonomien Deutschlands und der USA.

Die dominante gesellschaftliche Dynamik dieser Zeit bestand in zwei miteinander verwobenen Prozessen: der repressiven Befriedung des *bellum* innerhalb der nationalen Ökonomien durch ökonomische und politische Macht sowie in dessen umso brutalerer Entfaltung auf erweiterter Stufenleiter zwischen ihnen durch ökonomische, politische und militärische Mittel. Damit einher ging die Befriedung des Klassenkampfes durch die materielle, politische und nationalistische Integration des Proletariats. Der Zusammenhang von Krise und Krieg substituierte den von Krise und Kritik (vgl. Stapelfeldt 2005, S. 462). Analog setzte sich auch der Zusammenhang von Handel und Krieg wieder durch. Der weltgesellschaftliche *bellum* fand zunächst seinen Ausdruck im *Scramble for Africa* ab den 1880er Jahren und entlud sich schließlich im Ersten Weltkrieg 1914/18 (vgl. Hobsbawm 1987, S. 52–66).

Die Liberalisierung des *bellum* schlug im Übergang zum Imperialismus in dessen Verdinglichung um: Er erschien sukzessive sowohl als gesellschaftliche als auch als menschliche *Naturgesetzlichkeit*.[8] Vor diesem Hintergrund verlor die Idee gesellschaftlichen Fortschritts ihr utopisch-transzendentes Moment: Wenn der *bellum* eine uneinholbare Prämisse menschlichen Zusammenlebens war, mussten die liberalen Utopien verworfen werden. An ihre Stelle trat die Apologie von Gewalt und Irrationalität.

Dem liberalisierten *bellum* war einmal die Funktion zugekommen, Motor eines Fortschrittes zu sein, der das irrationale Gewaltverhältnis transzendieren sollte. Er war Mittel zum Zweck der Verwirklichung der liberalen Vernunft-Utopien gewesen. Durch die Verdinglichung des *bellum* wurde das Mittel zum Zweck: Der Fortschritt, angetrieben durch den *bellum,* wurde zur Waffe, um sich im naturgesetzlichen *bellum* durchzusetzen. Was vom Fortschritt blieb, war der Imperativ ökonomischen Wachstums und technologischen Fortschritts, um die bestehende irrationale Ordnung des Krieges zu reproduzieren. Dass die neue Bundesregierung nun den ›Fortschritt‹ beschwört, um ›nicht im Stillstand zu verharren‹ und um die eigene ›ökonomische Stärke im verschärften globalen Wettbewerb neu zu begründen‹, bezeugt, dass sich daran bis heute nichts substanziell geändert hat.

Mit dem Scheitern des Prozesses der Liberalisierung des *bellum* und dem Ausblick auf dessen Verdinglichung schließen die vorliegenden Ausführungen. Die weitere Rekonstruktion des historisch-spezifischen Strukturwandels des *bellum* wird Gegenstand weiterer Untersuchungen sein. Fortsetzung folgt.

8 Symptom dieser Entwicklung war die Popularisierung des Darwinismus und dessen Transformation in den rassistischen Sozialdarwinismus in der zweiten Hälfte des 19. Jh.

Literatur

Arendt, Hannah (1951): *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft.* München: Piper 1991.

Duschek, Julian (2021): Der Krieg aller gegen alle. Oder: Social Distancing als Grundmotiv bürgerlicher Vergesellschaftung. In: *Distanz-Magazin* Nr. 6/2021.

Engels, Friedrich (MEW 2): Die Lage der arbeitenden Klasse in England (1845). In: *Marx-Engels-Werke Band 2.* Berlin: Dietz 1981. S. 347–377.

Gerstenberger, Heide (2017): *Markt und Gewalt. Die Funktionsweise des historischen Kapitalismus.* Münster: Verlag Westfälisches Dampfboot 2018.

Hayek, Friedrich A. von (1960): *Die Verfassung der Freiheit.* Tübingen: Mohr 1971.

Hayek, Friedrich A. von (1973): *Recht, Gesetzgebung und Freiheit. Band 1: Regeln und Ordnung.* München: mi-Verlag Moderne Industrie 1980.

Hill, Christopher (1967): *Von der Reformation zur Industriellen Revolution. Sozial- und Wirtschaftsgeschichte Englands 1530–1780.* Frankfurt am Main/New York: Campus-Verlag 1977.

Hobsbawm, Eric (1968): *Industrie und Empire I. Britische Wirtschaftsgeschichte seit 1750.* Frankfurt am Main: Suhrkamp 1972.

Hobsbawm, Eric (1975): *Das lange 19. Jahrhundert. Die Blütezeit des Kapitals. 1848–1875.* Darmstadt: WBG 2017.

Hobsbawm, Eric (1987): *Das lange 19. Jahrhundert. Das imperiale Zeitalter. 1875–1914.* Darmstadt: WBG 2017.

Hume, David (1752): Über die Handelsbilanz. In: ders.: *Politische und ökonomische Essays. Teilband 2.* Hamburg: Felix Meiner 1988. S. 232–250.

Hume, David (1758): Über den Argwohn im Handel. In ders.: *Politische und ökonomische Essays. Teilband 2.* Hamburg: Felix Meiner 1988. S. 251–254.

Kant, Immanuel (1795): *Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf.* Berlin: Holzinger 2016.

Marx, Karl (MEW 1): Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung (1843/44). In: *Marx-Engels-Werke Band 1.* Berlin: Dietz 1981, S. 378–391.

Marx, Karl/Engels, Friedrich (MEW 4): Manifest der kommunistischen Partei (1848). In: *Marx-Engels-Werke Band 4.* Berlin: Dietz 1977. S. 459–493.

Marx, Karl (1857/58): *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie.* Wien: Europäische Verlagsanstalt 1967.

Marx, Karl (MEW 23): Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Erster Band (1867). In: *Marx-Engels-Werke Band 23.* Berlin: Dietz 1965.

Mun, Thomas (1664): *England's Treasure by Forraign Trade.* London/New York: Macmillan and Co 1895.

Neumann, Franz (1937): Der Funktionswandel des Gesetzes im Recht der bürgerlichen Gesellschaft. In: *Zeitschrift für Sozialforschung,* Jg. 6, München - 1980.

Polanyi, Karl (1944): *The Great Transformation. Politische und ökonomische Ursprünge von Gesellschaften und Wirtschaftssystemen.* Frankfurt am Main: Suhrkamp 2019.

Smith, Adam (1776a): *Eine Untersuchung über das Wesen und die Ursachen des Reichtums der Nationen. Erster Band.* Berlin: Akademie-Verlag 1963.

Smith, Adam (1776b): *Eine Untersuchung über das Wesen und die Ursachen des Reichtums der Nationen. Zweiter Band.* Berlin: Akademie-Verlag 1975.

SPD/Grüne/FDP (2021): *Mehr Fortschritt wagen. Bündnis für Freiheit, Gerechtigkeit und Nachhaltigkeit. Koalitionsvertrag zwischen SPD, Bündnis 90/Die Grünen und FDP.* Berlin: 2021. URL: https://www.bundesregierung.de/resource/blob/974430/1990812/04221173eef9a6720059cc353d759a2b/2021-12-10-koav2021-data.pdf?download=1

Stapelfeldt, Gerhard (2001): *Der Merkantilismus. Die Genese der Weltgesellschaft vom 16. bis zum 18. Jahrhundert.* Freiburg: ça ira 2006.

Stapelfeldt, Gerhard (2005): *Der Liberalismus. Die Gesellschaftstheorien von Smith, Ricardo und Marx.* Freiburg: ça ira 2018.

Stapelfeldt, Gerhard (2012): *Neoliberaler Irrationalismus. Aufsätze und Vorträge zur Kritik der ökonomischen Rationalität II.* Hamburg: Dr. Kovač 2012.

Wallerstein, Immanuel (2011): *Der Siegeszug des Liberalismus (1789–1914). Das moderne Weltsystem IV.* Wien: Promedia 2012.

Retten Sie uns den Arsch! Bitte.



Nun müssen auch wir blankziehen. Denn noch weit schneller als der Meeresspiegel steigen die Kosten für die Produktion der »Jungle World«. Miete, Papier, Druck, Versand – eine Flut von Preiserhöhungen spült unsere Kassen leer. Auf Dauer können wir nicht abtauchen, wenn wir in Rechnungen zu ertrinken drohen.

Deshalb brauchen wir Ihre Unterstützung! Mit dem Rettungsring-Abo helfen Sie uns, oben zu bleiben. jungle.world/abo

JUSTIN MONDAY

Die Expansion des Weltkapitals

Überlegungen zum Ende des Imperialismus anlässlich des Ukraine-Kriegs

Better stick with the devil you know, oder Hauptsache, wir nennen es Imperialismus. So in etwa lässt sich die Stimmung beschreiben, die die Linke seit dem Angriff Russlands auf die Ukraine ergriffen hat. Mehr als eine Stimmung, die mit der zunehmenden Verunsicherung um sich greift, ist das aber selbstverständlich nicht, denn eine auch nur halbwegs einheitliche Vorstellung davon, wie der Begriff des Imperialismus auf die Realität des Krieges zu beziehen ist, besteht nicht. Ganz im Gegenteil scheint er nicht trennscharf und daher zur Beurteilung der aktuellen Situation weitgehend nutzlos zu sein, denn er kann auf Basis ansonsten vollkommen konträrer Einschätzungen verwendet werden. Für die einen heißt Imperialismus, dass auch in diesem Fall die USA und die NATO der Quell allen Übels sein müssen. Für andere wiederum scheint Imperialismus bloß ein denunziatorischer Fachbegriff für eine aggressive Außenpolitik zu sein, die alle Staaten an den Tag legen können bzw. müssen, wenn sie kapitalistisch regiert werden. Im Fall des Angriffs auf die Ukraine ist dann Russland der Imperialist, weswegen letztere Fraktion in der aktuellen Situation wenigstens der tatsächlichen Genese des Kriegs gerecht wird und diese nicht mit viel Verdrängung, Selbstbetrug und Propaganda derealisieren muss.

Allerdings fällt es schwer, diese politische Differenz zum Kriterium für die Antwort auf die Frage zu machen, ob der Begriff nicht doch trennscharf ist und ob das Problem vielleicht nur darin besteht, dass eine Seite ihn falsch verwendet. Dass dies nicht der Fall ist, zeigt sich daran, dass die scheinbar angemessenere Verwendung nur erfolgen kann, nachdem er zuvor um ein entscheidendes Moment reduziert worden ist. Bräuchte es nur einen Terminus zur Charakterisierung staatlicher Machtpolitik mit einer starken militärischen Komponente, ließe sich z. B. auch – viel eingängiger – von Militarismus reden. Der Begriff des Imperialismus hat aber durchaus einmal eine Antwort auf die hierüber hinaus weisende Frage geben sollen, welche Bedingungen die Politik formen, die die Staaten betreiben. Woher stammen die Ziele, die sie sich dabei geben, und welche Mittel kommen ihnen dabei zu? Aus eigener Machtvollkommenheit, aus Überlegenheit des Wesens der eigenen Nation oder ähnlichem stammten diese Elemente staatlicher Macht nur im Selbstverständnis des imperialistischen Personals selbst. Tatsächlich versteht es sich aber ganz und gar nicht von selbst, dass die UntertanInnen der imperialistischen Staaten sich überhaupt als Angehörige von Nationen begreifen, die sich ihrer aus vorgeblich eigenem Interesse als Kanonenfutter bemächtigen dürfen. Auch sollte es nicht als selbstverständlich hingenommen werden, dass den Staaten zuverlässig fließende Finanzquellen zur Verfügung stehen, mit denen sich stehende Heere unterhalten lassen. Und auch die Kosten, die entstehen, wenn tatsächlich ein Krieg geführt wird, lassen sich nicht einfach so begleichen.

Damit Kriege nicht nur als Ausdruck der Launen und der Propaganda des Herrschaftspersonal erscheinen, die aus eigennützigem Interesse legitime Mittel der Landesverteidigung zweckentfremden, hat gesellschaftskritische Theorie mehr und Plausibleres zu bieten als bloß deskriptive Terminologie. Hervorzuheben ist in diesem Zusammenhang insbesondere die Theorie Rosa Luxemburgs, die ihre Darstellung der »Akkumulation des Kapitals« im gleichnamigen Buch mit einer Theorie der internationalen Machtverhältnisse beendet hat, die unter anderem erklären sollte, welche Wesensmerkmale der kapitalistischen Produktionsweise im Expansionsdrang der Kolonialstaaten zum Ausdruck gekommen sind. Ihre Charakterisierung der Kolonialpolitik war daher Teil des Begriffs, nicht aber sein ganzes Wesen. Vor allem kam es ihr bei der Bildung des Begriffs weniger auf die Charakterisierung der den Kolonien gegenüber angewendeten Herrschaftstechniken an. Vielmehr reagierte der Begriff Imperialismus darauf, dass sich im 19. Jahrhundert das Verhältnis der Kolonialstaaten zueinander gewandelt hatte. Die ansatzweise Institutionalisierung der aus der Periode der britischen Dominanz stammenden Freihandelsideologie war zugunsten nationaler Machtpolitik zurückgetreten, mit der sich die Konflikte unter den Nationalstaaten verschärft haben. Dies hat sich im 1. Weltkrieg zugespitzt, und Karl Liebknechts berühmter Slogan »Der Hauptfeind steht im eigenen Land« hat sich sehr präzise auf diese historische Konstellation bezogen.

Damit Kriege nicht nur als Ausdruck der Launen und der Propaganda des Herrschaftspersonal erscheinen, die aus eigennützigem Interesse legitime Mittel der Landesverteidigung zweckentfremden, hat gesellschaftskritische Theorie mehr und Plausibleres zu bieten als bloß deskriptive Terminologie.

Die fast nur definitorische Verwendung des Begriffs, die es problemlos erlaubt, Russland als imperialistisch zu bezeichnen, verkürzt den Imperialismusbegriff also sowohl um seine historischen als auch um seine

wesenslogischen Momente. So ist er verzichtbar, weil er nichts zur Zwangslage sagt, die ein Land zu einer Kriegserklärung motivieren kann. Allerdings kann die Gegenseite, die die USA und/oder NATO als Übersubjekt inszenieren, im Gegenzug auch nicht punkten, denn kurioserweise agiert in deren Weltbild nur Russland unter Zwang, während die NATO aus Machtvollkommenheit zu agieren scheint, auf die Russland nur reagiert. In diesem Lager ist also noch weniger klar, was Imperialismus einmal war. Gleichzeitig glaubt man dort allerdings, dass der historische Boden, auf dem er einmal gegolten hat, nie verlassen worden ist, weswegen die Möglichkeit, dass er einer inzwischen vergangenen Epoche angehören könnte, vehement zurückgewiesen wird.

Exemplarisch kann hierfür eine Reaktion Rolf Surmanns gelten, der in »konkret« 5/22 versucht hat, eine von mir in der vorangegangenen Ausgabe zugegeben mehr angedeutete als durchgeführte Historisierung des Imperialismus zu kontern. Ich hätte, lautet der Vorwurf, »ein« Zitat Luxemburgs »hervorgezaubert«, um den Imperialismusbegriff fallen zu lassen. Die Magie der Schwerkraft, die ich dabei offenbar angewendet habe, hat aber einfach nur darin bestanden, für wahr zu halten, was Luxemburg über ihre Zeit gesagt hat, nämlich dass »der Imperialismus [...] der politische Ausdruck des Prozesses der Kapitalakkumulation in ihrem Konkurrenzkampf um die Reste der noch nicht mit Beschlag belegten nichtkapitalistischen Weltmilieus« (Luxemburg 1912, S. 361) ist. Nichts liegt angesichts dieser präzisen Bestimmung näher als die Annahme, dass es keinen Imperialismus mehr geben kann, wenn das, worum in ihm konkurriert wird, nicht mehr existiert. Ebenfalls fragwürdig wird die Bestimmung, wenn offenbar ist, dass sich die ehemaligen Kolonialstaaten, die sich einst untereinander mit Kriegen drohten, inzwischen in der NATO zu einem Militärbündnis zusammengeschlossen haben, zu dem von den alten imperialistischen Staaten nur Russland nicht gehört.

Surmann steckt hier gemeinsam mit anderen VerteidigerInnen eines ahistorisch still gestellten Imperialismusbegriffs in einer selbstverschuldeten Zwickmühle. Einerseits spielt er sich als Verteidiger des klassischen Imperialismusbegriffs auf und kann dementsprechend schlecht die Unwahrheit dieser Klassiker behaupten. Andererseits zwingt der Wortlaut dieser Klassiker so eindeutig zur Historisierung, dass abweichende Interpretationen schnell peinlich werden. Dementsprechend hat Surmann das Zitat auch nicht mit einem anderen Schluss, den er daraus vielleicht ziehen könnte, entkräftet, sondern weder dessen Inhalt noch meinen Schluss aus ihm auch nur erwähnt. Stattdessen hat er mir einfach vorgeworfen, dass ich »Luxemburgs Position in der Imperialismus-Debatte« nicht reflektiert hätte – auch dies, ohne zu verraten, zu welchem anderen Ergebnis eine solche Reflexion seiner Ansicht nach führen würde. Auch das wohlweislich, denn der Zwickmühle, in der er sich befindet, entkäme er auch dann nicht, wenn er statt Luxemburg einfach den anderen Klassiker der Imperialismusdebatten heranzöge, nämlich Lenin, der ihm vermutlich lieber ist als Luxemburg.

Dabei verrät bereits der Titel von Lenins Schrift »Der Imperialismus als höchstes Stadium des Kapitalismus« die für die antiimperialistische Geschichtsphilosophie und Revolutionstheorie grundlegend gewesene Ansicht, dass der Imperialismus ein Stadium des Kapitalismus ist. Ahistorisch war die Kategorie bei Lenin also nicht. Allerdings hat mit diesem Titel auch eine typische Überbetonung des Politischen gegenüber den ökonomischen Umständen begonnen, denn was bei Luxemburg nur politischer Ausdruck war, also ein einzelnes Moment des Ganzen, war für Lenin der Begriff des ganzen Stadiums. Dass er den Imperialismus für das letzte Stadium des Kapitalismus gehalten hat, weil er mit der Weltmacht die Weltrevolution heranreifen sah, bedeutet aber nicht, dass die innerkapitalistische Geschichte still gestanden hat, seit die Weltrevolution ausgeblieben oder – je nach

Standpunkt zur Frage, ob es Sozialismus in einem Land geben kann – gescheitert ist. Auch ein – Simsalabim! – weiteres Lenin-Zitat macht Surmanns Verlegenheit daher nicht geringer:

> **»Der Imperialismus ist der Kapitalismus auf jener Entwicklungsstufe, wo die Herrschaft der Monopole und des Finanzkapitals sich herausgebildet, der Kapitalexport hervorragende Bedeutung gewonnen, die Aufteilung der Welt durch die internationalen Trusts begonnen hat und die Aufteilung des gesamten Territoriums der Erde durch die größten kapitalistischen Länder abgeschlossen ist.« (Lenin 1917, S. 271)**

Diese Formulierung ist ein klein wenig besser mit heutigen antiimperialistischen Vorstellungen vereinbar als die Bestimmung Luxemburgs, denn sie eröffnet die Möglichkeit, statt von einer Konkurrenz um die Inbeschlagnahme nichtkapitalistischer Weltmilieus von einer um die *»Neuaufteilung«* zu reden. Lenin hat das explizit getan, und das ist auch der Strohhalm, an den sich diejenigen klammern, deren Antiimperialismus nicht ausschließlich aus antiamerikanischer Stereotypie und reaktionärem Nationalismus besteht. Aber auch das trägt nun wirklich nicht bis in die Gegenwart, denn die Herrschaft der Monopole und des Finanzkapitals kann sich ja nicht ewig herausbilden, und der Beginn der Aufteilung der Welt durch Trusts ist auch irgendwann einmal vorbei.

So bestimmt, hätte der Imperialismus nur wenige Jahre später geendet, als mit Luxemburg angenommen werden muss. Allerdings läge dieses Ende dann auf jeden Fall hinter dem Ende des Zweiten Weltkriegs. Das hätte wiederum zur Folge, dass der Nationalsozialismus entweder als Ausbruch aus der historischen Entwicklung des Kapitalismus begriffen werden muss oder auch noch als Ausdruck des Imperialismus. Beides ist unangemessen, Genaueres muss in diesem Zusammenhang aber nicht geklärt werden, denn die verschiedenen angemesseneren Faschismustheorien geben nur verschiedene Antworten auf die Frage, welche Rolle die Eigenarten des Faschismus bei der Herausbildung der postfaschistischen Epoche gespielt haben. Die Notwendigkeit zur Historisierung des Imperialismus stellt keine von ihnen in Frage. Das Problem weist aber darauf hin, dass der Antiimperialismus die Faschismustheorie in Richtungen entwickelt hat, die der Verdrängung Vorschub leisteten. Dagegen muss vehement Einspruch erhoben werden.

DIE NACHKRIEGSORDNUNG

Wie aber wäre der Imperialismus Lenins Anhaltspunkten zufolge zu historisieren? Je nachdem, welche der aufgezählten Kriterien für ausschlaggebender erachtet werden, ergäben sich leichte Variationen bezüglich des historischen Endpunkts. Der Internationale Währungsfonds (IWF), die Weltbank und die Rolle der geldpolitischen Institutionen nach dem Ende des Goldstandards (ab 1944) haben dem Finanzkapital neue Formen gegeben. Die Monopolkontrolle und die Prinzipien der ordo- und neoliberalen Wettbewerbspolitik der 1950er Jahre, die mit der Welthandelsorganisation (WTO) und deren 1948 in Kraft getretenem Vorläufer GATT Einzug in die politische Organisation der Handelsbeziehungen gehalten haben, haben die Macht der Trusts neu geformt. Damit läge das Ende des Imperialismus nach Lenins Kriterien recht kurz nach dem Ende des Zweiten Weltkriegs.

Zu diesem Ergebnis käme man auch, würde man die Gründung der NATO (1949) zum Anhaltspunkt nehmen, die Lenin für unmöglich gehalten hat:

> **»›Interimperialistische‹ oder ›ultraimperialistische‹ Bündnisse sind daher in der kapitalistischen Wirklichkeit, und nicht in der banalen Spießerphantasie englischer Pfaffen oder des deutschen ›Marxisten‹ Kautsky, notwendigerweise nur ›Atempausen‹ zwischen Kriegen – gleichviel, in welcher Form diese Bündnisse geschlossen werden, ob in der Form einer imperialistischen Koalition gegen eine andere imperialistische Koalition oder in der Form eines allgemeinen Bündnisses aller imperialistischen Mächte.« (ebd. S. 301)**[1]

1 Und nein, bei Kautsky finden sich keine besseren Begriffe für die heutigen Verhältnisse.

1917 war das eine legitime Diagnose, und zum Gründungszeitpunkt der NATO konnte man dieser auf dieser Grundlage vielleicht noch ihr baldiges Scheitern prophezeien. Inzwischen ist die »Atempause« aber doch recht lang geraten und hat auch das Ende des Staatssozialismus deutlich überdauert – weswegen es auch nicht der Sowjetunion als Verdienst zugeschrieben werden kann, dass sich die NATO-Staaten wegen der Systemkonkurrenz zum Staatssozialismus keine Kriege untereinander leisten konnten.

Etwas später läge das Ende des imperialistischen Stadiums, wenn die Dekolonisierung für ausschlaggebender erachtet wird. Mit ihr wurde das Prinzip der nationalen Selbstbestimmung einerseits so institutionalisiert, dass es zu einer Hürde für die permanente Neuaufteilung geworden ist, und andererseits so, dass Neuaufteilungen niemandem in den Kram passen. Dies zu erklären, fällt nicht schwer, denn in der gleichen Epoche hat sich durch die Transnationalisierung der Produktionsverhältnisse und in Fortentwicklung der internationalen Trusts das Weltkapital herausgebildet. Dieses handelt auf dem Weltmarkt nicht nur, sondern produziert verteilt über die verschiedenen Staaten und drängt daher darauf, nicht nur vermittels einer Kolonialmacht, sondern sozusagen von allen Seiten her in die nationalisierten postkolonialen Ökonomien eingebunden zu werden und diese an sich zu binden. Die nationalisierten Ökonomien werden so als »Standorte« funktionalisiert und deterritorialisiert.

Die Ansprüche, die das Weltkapital stellt, werden von den aufgezählten internationalen Institutionen und den Verfassungen der Freihandelszonen erfüllt, deren Bildung sie forcieren, und andere werden von keiner relevanten Macht gestellt. Die militärische Aneignung von Territorien ist jenseits von Grenzstreitigkeiten zwischen Nachbarstaaten längst anachronistisch geworden. Nach 1945 hat es keinen Krieg gegeben, in dem einem westlichen Staat auch nur unterstellt worden ist, ihn zu führen, um ein Territorium neu zu unterwerfen. Noch am ehesten ins Muster der Konkurrenz um Kolonien lassen sich diejenigen Kriege pressen, die üblicherweise als Stellvertreterkriege zwischen Ost und West kategorisiert werden. Dafür muss man aber die Sowjetunion und/oder China auch vor 1990 als imperialistische Staaten betrachten, was den antiimperialistischen Geschmack so gar nicht trifft. Aber auch hier ging es immer um die Frage, welchem der Blöcke sich der jeweilige Staat anschließen soll, um wirklich national unabhängig zu sein. Auch ist eine Kolonie, die für den kolonisierenden Staat kämpft, doch eine recht eigenwillige Konstruktion. Imperialistisch ist hier also höchstens der Terminus »Stellvertreterkrieg« selbst, soweit er unterstellt, dass die Regierungen der Stellvertreterstaaten nur auf Geheiß und nicht aus der eigenen gesellschaftlichen Lage heraus und damit mit eigenem Antrieb gekämpft haben. Diesbezüglich stellt sich gegenwärtig höchstens die Frage, ob Russland ignorant und anachronistisch, und damit nach heutigen kapitalistischen Maßstäben irrational agiert, weil es möglicherweise tatsächlich die Eroberung des Territoriums beabsichtigt, auf dem sich die Ukraine befindet. Es wäre dann der einzige verbliebene Imperialist, was den Imperialismus auch nicht gerade zu einem System macht.

All diese Entwicklungen legen es nahe, anzunehmen, dass die Rede davon, dass es bei militärischen Operationen der Großmächte (zu denen Russland nach 1989 nur noch aufgrund seines Atomwaffenbesitzes gehört) um »Stabilisierung« und um »Interventionen« gehe, ernst zu nehmen ist. Das klingt zwar zunächst nach beschönigenden Synonymen für einen Krieg.

Die Redeweise könnte aber auch, und das wird sich in der folgenden Betrachtung des ökonomischen Zusammenhangs von Kapitalismus und Krieg auch bestätigt finden, der ideologische Ausdruck davon sein, dass es keine absolute räumliche Ausdehnung kapitalistischer Staatlichkeit mehr geben kann, seit es keine noch nicht in Beschlag genommenen »nichtkapitalistischen Weltmilieus« mehr gibt. Zwar ist Kapital nach wie vor darauf angewiesen, dass es expandiert. Der Modus dieser Expansion muss sich aber geändert haben. Der Schwerpunkt der ökonomischen Betrachtung muss daher auf der Frage liegen, wie das Kapital damit klargekommen ist, dass es nur noch dorthin expandieren kann, wo es bereits ist. Räumliche Expansion war nach dem 2. Weltkrieg nur noch durch institutionelle Integration möglich. Notwendig ist also eine ökonomische Begriffsbildung, die auch erklärbar macht, wie und warum die selbständige nationale Formierung der ehemals kolonisierten Territorien außerhalb der Weltmarktzentren als Teil dieses Prozesses erscheinen kann. Denn diese Formierung hat sich, sehr zum Leidwesen der dem Selbstbild nach antiimperialistischen UnterstützerInnen vergangener nationaler Befreiungskämpfe, nicht als Zugeständnis an die jeweilige Bevölkerung entpuppt, sondern ist die affirmative Sackgasse dieser Kämpfe gewesen. Die selbstbestimmten Nationen sind zu den politischen Formen des Kapitalismus zu zählen und sie sind zu den politischen Subjekten der Institutionen des Weltkapitals geworden.

Die selbstbestimmten Nationen sind zu den politischen Formen des Kapitalismus zu zählen und sie sind zu den politischen Subjekten der Institutionen des Weltkapitals geworden.

Eine historisierende Anknüpfung an die Kernthesen von Luxemburgs Imperialismustheorie wird dabei nützlich sein. Lenin hat hingegen den Blick auf die ökonomischen Zusammenhänge verstellt und gleichzeitig eine Entwicklung in eine ganz andere Richtung diagnostiziert und ist somit nicht nur zu historisieren, sondern als Theoretiker für seine Zeit auch zu verwerfen. Zwar kannte er »verschiedenartige Formen der abhängigen Länder, die politisch, formal selbständig« sind. »In Wirklichkeit« seien die »aber in ein Netz finanzieller und diplomatischer Abhängigkeit verstrickt«, und nur »Übergangsformen« neben den »beiden Hauptgruppen von Ländern – die Kolonien besitzenden und die Kolonien selber« (ebd., S. 267). Hier ist das Verhältnis der Länder in Analogie zu dem der Klassen in der Klassentheorie konzipiert, der zufolge der Kapitalismus fortschreitend nur noch die beiden Hauptklassen übrig lässt, also Bourgeoisie und Proletariat, und so den Klassenkampf zuspitzt. Die Entwicklung nach dem Zweiten Weltkrieg verlief aber genau gegenteilig. Die »Hauptgruppen« sind zugunsten der vermeintlichen »Übergangsformen« verschwunden. Politische Agitation, in der nationale Selbstbestimmung einen Gegensatz zur eigenen Abhängigkeit bedeutet, ist daher kontraproduktiv und geht an der Realität vorbei. Die Nation erscheint nicht zufällig immer als mythologische Einheit von Schicksal und Freiheit, weswegen nationale Selbstbestimmung im Außenverhältnis als verantwortliche Handhabe der eigenen Abhängigkeit von Welthandel und Weltkapital zu bestimmen ist. Oder, um es ein bisschen vorsichtiger zu formulieren, war dies zumindest bis zum Eintritt der gegenwärtigen Krise so.

Das Verhalten der Ukraine, das Russland als legitimen Grund für einen Angriffskrieg betrachtet, bildet hier keine Ausnahme und kann relativ unspektakulär als Versuch beschrieben werden, die sie betreffenden, aber vermutlich nicht als solche begriffenen Krisenfolgen zu mildern, indem sie sich aus dem russischen Einflussbereich löst und sich in den westlichen begibt. Wie erfolgversprechend eine solche Aktion sein kann, kann erst beurteilt werden, wenn klar ist, welche polit-ökonomischen Zusammenhänge einen solchen Einflussbereich im Allgemeinen konstituieren. Gleiches gilt für die Frage, wie schwerwiegend und real dabei auf die gleiche Weise konstituierte Interessen Russlands berührt werden, so dass das Motiv, einen Angriffskrieg zu führen, zumindest im rekonstruierenden Sinn »verstehbar« wäre. Aber auch daraus ergäbe sich selbstverständlich noch immer keine Parteinahme für Russland, sondern vielmehr die Notwendigkeit zur Kritik einer Produktionsweise, die aus ökonomischem Sachzwang Kriegsgründe schafft.

Bereits vorab, also schon nach diesem kursorischen Blick auf die oberflächliche Ordnung der internationalen Machtverhältnisse, lässt sich aber sagen, dass es keine Notwendigkeit gibt, den Versuch der Ukraine als Folge eines Plots zu phantasieren, in dem diese vollkommen unselbständig agiert und zum Objekt ausschließlich fremder Interessen und damit zum Spielball der NATO in einem Konflikt um die Weltherrschaft gemacht wird. Zu einer solchen Einschätzung können nur diejenigen kommen, die, aus welchen Gründen auch immer, mit Lenin auf der Ansicht beharren, dass es die üblichen Staatssubjekte gar nicht geben kann, weil die imperialistische Übermacht alles im Griff hat. Sie befördern damit nichts anderes als die Kernphantasie aller populistischen Souveränitätsnot, nach der Abhängigkeit ein Hinweis darauf ist, dass die formale Selbstständigkeit nur vorgetäuscht ist.

ZIRKULATION UND REPRODUKTION I

So lange die Profitinteressen der mächtigen Kapitalfraktion im Mittelpunkt der Betrachtung stehen, was in antiimperialistischen Darstellungen durchgehend der Fall ist, lässt sich die ökonomische Seite dieser politischen Verhältnisse allerdings nicht darstellen. Vielmehr muss es um die Zwangslagen gehen, die sich aus der Notwendigkeit der Reproduktion des gesellschaftlichen Gesamtkapitals ergeben. Was das bedeutet, wird im Folgenden erörtert werden, wobei ich hier allerdings keine vollständige Darstellung leisten kann. Insbesondere die unter anderen Aspekten wesentliche Unterscheidung zwischen der Produktion von Konsumtions- und der von Produktionsmitteln wird übergangen werden.

Marx hat die »Reproduktion und Zirkulation des gesellschaftlichen Gesamtkapitals« im zweiten Band von »Das Kapital« verhandelt, der den Titel »Der Zirkulationsprozess des Kapitals« trägt. Mit heutiger volkswirtschaftlicher Terminologie im Hinterkopf liest sich das so, als ginge es dabei um den Markt, also um die Zirkulationssphäre. Zu erwarten wären dann z. B. Überlegungen der Art, nach welchen Gesetzen Aktien gehandelt werden, denn die gehen ja in einer Reihe von Verkäufen und Käufen von Hand zu Hand, wechseln dabei den Preis usw. So ließe sich sagen, dass sie zirkulieren. Allerdings wird mit dieser Perspektive und mit dieser Terminologie das Wesentliche verfehlt. Sie ermöglicht nicht, die Zwangslagen zu verstehen, die aus der Notwendigkeit der Reproduktionen entstehen. Es ist daher nötig, ein wenig grundsätzliche Begriffsklärung zu betreiben, die dem positivistischen ökonomischen Denken, dem auch der Antiimperialismus anhängt, widerstrebt.

Tatsächlich wird alle Zirkulation durch Warentausch, also Käufe und Verkäufe, vermittelt. Der Aktienhandel ist also Teil des Zirkulationsprozesses. Der Handel mit Bananen aber ebenso. Entscheidend für die Zuordnung zur Zirkulation ist daher nicht, dass etwas immer weitergegeben wird, denn das unterscheidet Aktien ja von den Bananen, die irgendwann gegessen werden oder vergammelt sind. Es sind also nicht die Waren, die im Zirkulationsprozess zirkulieren, sondern Kapital bzw. dessen Wert. Kapital ist akkumulierter Wert, der sich zwar zeitweise auf dem Markt befindet, nämlich entweder als Geld beim Kauf von Rohstoffen, Maschinen oder Arbeitskraft, oder als Ware nach erfolgter Produktion. Diese beiden Formen von Kapital heißen Geldkapital und Warenkapital. Wenn diejenigen, die Geld investieren und Waren verkaufen, nicht unmittelbar als ProduzentInnen auftreten,

kann es sich auch noch um Finanzkapital oder Handelskapital handeln. Bananen und Aktien unterscheiden sich voneinander also dadurch, dass in ihnen Kapital in unterschiedlichen Formen zirkuliert. Die Banane ist Warenkapital, die Aktie ist Finanzkapital.

Wichtig ist dabei zu vergegenwärtigen, dass unterschiedliche Formen trotzdem zu einem Kapital gehören können. Das Kapital eines Bananenkonzerns besteht aus Plantagen, Erntemaschinen, Bananen und auch Aktien des eigenen Unternehmens. Der Grund dafür, dass alle diese Formen als Kapital bezeichnet werden, liegt darin, dass Kapital kein abstrakter Oberbegriff wie z. B. Gemüse ist. Tomaten und Zucchinis z. B. haben zwar ein paar Eigenschaften gemeinsam, gehen aber nicht auseinander hervor. Es gibt keine Gemüsigkeit als solche, die heute die Form der Tomate und morgen die der Zucchini annimmt. Der Wert des Kapitals ist aber genau so ein Fall, er ist die Gemüsigkeit aller ökonomischen Gegenstände. Marx nennt die Wechsel der Form auch Metamorphosen, die vonstattengehen können, weil die verschiedenen Formen in einem inneren Zusammenhang stehen. Sie sind vergegenständlichte Arbeit und folgen einer gemeinsamen Wesenslogik.

Es gibt keine Gemüsigkeit als solche, die heute die Form der Tomate und morgen die der Zucchini annimmt. Der Wert des Kapitals ist aber genau so ein Fall, er ist die Gemüsigkeit aller ökonomischen Gegenstände.

Wenn der Wert eines Kapitals zirkuliert, nimmt also ein und dasselbe Kapital heute die Form des Geldkapitals und morgen die des Warenkapitals an. Im gleichen Tausch wird eine Form des Werts durch ein gleich großes Quantum in einer anderen Form ersetzt. Ein und dieselbe Wertmenge ist zuerst Geld, dann Arbeitskraft, dann wird produziert. Dabei entstehen Waren, die mehr Wert enthalten als die ursprüngliche Wertsumme, diese Waren werden verkauft und damit ist tatsächlich ein Profit in Geld gemacht worden. Anschließend geht es wieder von vorne los.

Und dieses »es geht wieder von vorne los« ist der erste Hinweis auf die Notwendigkeit, nicht nur vom Produktionsprozess des Kapitals zu sprechen, sondern auch von der Reproduktion. Gerade das, was nach marktfixierter Terminologie der Zirkulation am nächsten kommt, das ewige Weitergeben der Aktie, ist bereits rein sprachlich keine Zirkulation, denn es bildet sich ja kein Kreis, sondern eine Kette. Der Kreis bildet sich zwar auch bei der Aktie, aber dadurch, dass das in sie investierte Geld in Form von Dividenden stückweise zurückkommt. Wesentlich ist also, dass der Wert durch die Zirkulation an seinen Ausgangspunkt zurückkehrt.

Am Einzelkapital dargestellt, ergibt diese Bewegung die berühmte Formel »G – W – G'« bzw. genauer »G – W ... P ... W' – G'«.

Ausgeschrieben:
Geld – Ware ... produktives Kapital/Produktion ... Mehrware – Mehrgeld

Kapital ist also etwas, was notwendig durch die Produktion hindurch zirkulieren muss. Das Gesamtkapital ist dabei zunächst einmal (!) als die Gesamtheit all dieser Kreisläufe von Einzelkapitalien vorstellbar. Allerdings ist es auch zwingend mehr als die Summe der Einzelkreisläufe, denn die können nicht unabhängig voneinander existieren. Jede Metamorphose spielt auch eine Rolle in einem weiteren Kreislauf. Damit ein Kapital die Metamorphose G – W durchmachen kann, muss ein anderes Kapital im

Stadium W' – G' sein. Die Reproduktion ergibt sich aus der Verselbständigung der Verschlingung dieser Kreisläufe.

Die meisten Imperialismustheorien lassen sich bereits mit diesen wenigen Bestimmungen zurückweisen, denn zumeist werden die internationalen Beziehungen ohne die Betrachtung dieser Verschlingungen analysiert. Dies geht nahezu immer auf Lenin zurück, denn das imperialistische Stadium des Kapitalismus zeichnet sich ihm zufolge durch eine Übermacht des Finanzkapitals aus. Das lasse alle Zirkulationsformen des Kapitals ineinander »verschmelzen«. So hat er die dem Zirkulationsprozess immanenten Widersprüche zum Verschwinden gebracht und behauptet, dass die Formen der Zirkulation mächtigen Willen zur Verfügung stünden. Der Macht des Finanzkapitals hat Lenin die Möglichkeit zugesprochen, alle in der Zirkulation zutage tretenden Widersprüche des produktiven Kapitals tendenziell aufzulösen. Sein historischer Horizont war der technokratische Planstaat, der für ihn in der Konsequenz schon fast der ganze Sozialismus war: »In seinem imperialistischen Stadium führt der Kapitalismus bis dicht an die allseitige Vergesellschaftung der Produktion heran, er zieht die Kapitalisten gewissermaßen ohne ihr Wissen und gegen ihren Willen in eine Art neue Gesellschaftsordnung hinein, die den Übergang von der völlig freien Konkurrenz zur vollständigen Vergesellschaftung bildet.« (ebd., S. 209) Mit anderen Worten: So wie heute die Banken werden morgen die planwirtschaftlichen Institutionen und die Politbüros nicht nur Charaktermasken ökonomischer Sachzwänge sein, sondern wirklich »frei verfügen« können.

In einer so konzipierten Realität entwickeln die ökonomischen Beziehungsformen keine widersprüchliche Eigenlogik mehr, die das Ganze zu mehr als der Summe seiner Teile machen. Ökonomischer Profit entsteht dann als Resultat möglichst machtvollen Handelns in der Konkurrenz, und dementsprechend laufen alle antiimperialistischen Erklärungen der »imperialistischen Kriege«, darauf hinaus, dass es sich bei diesen um besonders brutale und rücksichtslose Formen der Aneignung in der Konkurrenz um Rohstoffe, Absatzmärkte und billige Arbeitskraft handelt. Auch dieser, im Folgenden die antiimperialistische Dreifaltigkeit genannte Gedanke, lässt sich leicht entkräften, denn die Behauptung, dass ein siegreicher Krieg profitablere Produktionsbedingungen schafft, ist alles andere als plausibel.

Allerdings – dies noch kurz vorweg – findet sich diese Behauptung nur bei allen mehr oder weniger marxistischen Imperialismustheorien. Es gibt auch noch jene Theorien, die implizieren, ein Sieger im Krieg bereichere sich um Land oder um die auf dem Land befindlichen Rohstoffe. Das ist aber noch größerer Kokolores. Das Russland Weizen und anderes Zeug aus der Ukraine abtransportiert hat, ist bloß ein Fall von »Gelegenheit macht Diebe«. Kaufen wäre billiger gewesen. Auch besitzt ein kapitalistischer Staat sein Hoheitsgebiet nicht. Das tun die privaten EigentümerInnen, deren Hoheit er ist. Zusätzliches Land bedeutet für einen kapitalistischen Staat zwar auch zusätzliche Steuereinnahmen, aber auch zusätzliche Ausgaben für Infrastruktur usw. Auch wird das eroberte Land ja nicht enteignet und anschließend anderen EignerInnen überschrieben. Insgesamt wird hier also bereits ignoriert, dass Kapital Profitbedingungen im Allgemeinen bereits dann vorfindet, wenn im anderen Land auch eine kapitalistische Rechtsordnung existiert.

DIE ANTIIMPERIALISTISCHE DREIFALTIGKEIT IN DER ZIRKULATION

Wie also kommt die antiimperialistische Dreifaltigkeit, um zu deren Erörterung zurückzukommen, im Kreislauf der Einzelkapitale vor? Da sind zunächst einmal die Rohstoffe, die zweierlei sein können. Wenn das Profitinteresse darin bestehen soll, mit ihrer Produktion bzw. Förderung Profit zu machen, sind sie W'. Alternativ können sie auch Teil von W sein. Dann wird

unterstellt, dass Importmöglichkeiten erkämpft werden, weil alle W brauchen. Arbeitskräfte sind eine andere Form des ersten Ws. Auch die werden von allen gebraucht, und alle wollen sie möglichst günstig. Absatzmärkte sind die Möglichkeit, W' loszuwerden.

Das erste Problem entsteht hierbei, weil die Kriegskosten nie als zusätzliches G betrachtet werden, das den Profit verkleinert, oder als Abzug von G'. Vielmehr wird so getan, als zahle der Staat sie aus Quellen, die er einfach so hat. Ein stehendes Heer entzieht dem Kapital aber Arbeitskraft und wird mit Steuern finanziert, die ansonsten nicht erhoben werden müssten. Die Größe der Militärhaushalte selbst in Friedenszeiten zeigt also, dass die zusätzlichen Profite enorm hoch sein müssten, damit sich das lohnt. Oder sie müssten für sehr lange garantiert bleiben, was aber der These vom dauernden Konkurrenzkampf widerspricht, der zufolge sie immer wieder anfallen. Im tatsächlichen Kriegsfall vermehren sich die Kosten noch einmal enorm. Das ist selbst dann der Fall, wenn auf fremdem Territorium gekämpft wird, also nicht einmal eigene Produktionsanlagen zerstört werden.

Nicht besser wird die Sache mit der Annahme, dass ein Sieg im Krieg die Profitmöglichkeiten für eine bestimmte Branche tatsächlich enorm verbessert, denn dann stellt sich die Frage, warum die anderen Kapitalfraktionen keinen Einspruch erheben. Wenn z. B. der Irak-Krieg geführt worden wäre, damit texanische Ölfirmen in die Ölförderung im Irak einsteigen können – warum hat die Holzindustrie da nichts dagegen? Die zahlen die Steuern, die das finanzieren, ja schließlich auch. Wie also schafft es das Kapital, unter sich Einigkeit sowohl über die Notwendigkeit sowohl einer Armee als auch eines Krieges herzustellen?

Aber selbst, wenn sich ein Krieg für eine ausreichend große Menge inländischer Einzelkapitale tatsächlich rechnen würde, wäre das noch keine Erklärung, denn damit das wirkt, müsste nach dem Sieg ein Mechanismus implementiert werden, der diese Segnungen auf das Kapital des finanzierenden Staats beschränkt. Diejenigen, die sich nicht am Krieg beteiligt haben, müssten weiterhin die hohen vorherigen Preise aufgebrummt bekommen. Sonst entstünde der Horror aller VWLerInnen, nämlich »Wettbewerbsverzerrung«. Solche Institutionen werden aber nie eingerichtet. Ganz im Gegenteil ist die Internationalisierung der Staatsfunktionen in Institutionen wie der WTO und durch die Freihandelszonen immer weiter vorangeschritten.

Im Hinblick auf die Arbeitskraft passiert sogar offensichtlich das Gegenteil. Krieg produziert in anderen Staaten Flüchtende, die dort dequalifizierte, also günstige Arbeitskraft sind, d. h. diese Kriegsfolge kommt unmittelbar nur der Konkurrenz zugute. Dieses Argument gilt in der Realität allerdings nur, wenn die geflüchtete Arbeitskraft z. B. dem Kapital im aufnehmenden Land vorher nicht zur Verfügung gestanden hat. Das ist zumeist nicht der Fall, aber das ist hier nicht Thema.

Bei den Absatzmärkten stellt sich schließlich die Frage, wer eigentlich warum die Fähigkeit hat, auf diesen Märkten im notwendigen Umfang zu kaufen, denn die sollen nach antiimperialistischer Auffassung ja in Staaten erkämpft werden, die von den ImperialistInnen um allen Reichtum gebracht werden. Daher ist bereits die Bezeichnung »Absatzmarkt« irreführend, denn auf keinem Markt kann nur abgesetzt werden. Das Kapital und die Bevölkerung eines Staats, der mit Gewalt zum Verkauf seiner Produkte aus Rohstoffförderung oder Industrie unter ihrem Wert gezwungen wird, wird anschließend kaum in der Lage sein, Produkte abzunehmen, die den Mehrwert enthalten, der in den imperialistischen Staaten produziert worden ist.

Die Dreifaltigkeit geht also vorne und hinten nicht auf. Jeder Versuch, Kriege durch Nachvollzug von Profitinteressen der Einzelkapitale zu erklären, muss zu dem Schluss kommen, dass der Kapitalismus eine unglaublich friedensstiftende Angelegenheit sein muss, wie es die liberalen Theorien, die auch nur aus der Produktions- und Handelsperspektive argumentieren, ja auch behaupten.

Jeder Versuch, Kriege durch Nachvollzug von Profitinteressen der Einzelkapitale zu erklären, muss zu dem Schluss kommen, dass der Kapitalismus eine unglaublich friedensstiftende Angelegenheit sein muss.

KEIN IMPERIALISMUS OHNE KOLONIEN

Dass der Begriff Imperialismus überhaupt einmal sinnvoll war, liegt daher daran, dass der bei Luxemburg im Mittelpunkt stehende Kolonialismus aus heutiger Perspektive eine Ausnahme war, die nur in der Geschichte der Konstitution des Kapitals eine Rolle spielen konnte. Zwar hat auch die Kolonialpolitik die Metropolen nicht mit billiger Arbeitskraft versorgt, denn mit der Kolonisierung war die Auswanderung von in Europa überflüssigem Proletariat in die Kolonien verbunden, was schon Luxemburg polemisch festgehalten hat, denn auch zu ihrer Zeit war die rassistische Angst vor »Fremdarbeitern« bereits virulent. (Heute geht die Migration tendenziell in die andere Richtung, aber das tut sie, weil die Arbeitskraft inzwischen weltweit überflüssig ist. Günstig verfügbar wäre sie fürs Kapital auch in den Herkunftsländern, was kein Ergebnis imperialistischer Gewalt, sondern simples Resultat der inzwischen kapitalistischen Verfassung dieser Gebiete ist.) Auch ist die Pointe an Marx' Erklärung der Ausbeutung ja gerade die, dass die Löhne immer nur so hoch sind, dass sie zur Wiederherstellung der Arbeitskraft reichen. Billiger kann die Arbeitskraft nie werden, denn wenn dieser Preis dauerhaft nicht gezahlt wird, stirbt das Proletariat. Um billige Arbeitskraft muss niemand Kriege führen. Selbst der frühkapitalistische – also vor der imperialistischen Epoche liegende – Sklavenhandel lässt sich so nicht erklären, denn daraus, dass SklavInnen keinen Lohn erhalten haben, folgt ja nicht, dass ihr Unterhalt nichts gekostet hat. Die rassistische Deklassierung bestand vielmehr darin, dass den Versklavten die Subjektivität verweigert worden ist, die wesentlich zur Existenz als kapitalistische Arbeitskraft gehört. Die Sklaverei war dort, wo es keine direkten Voraussetzungen zur Produktion doppelt freier Lohnarbeit gab, ein Mittel zur Durchsetzung der Arbeit als Prinzip der praktischen Naturbeherrschung und damit einer der brutalsten Teile des Kapitalisierungsprozesses der Welt, war aber nicht profitabler als die Lohnarbeit.

Wie die Sklaverei hat die Kolonisierung nicht-kapitalistischer Weltgegenden aber, bis in den Imperialismus hinein, Profitmöglichkeiten überhaupt erst entstehen lassen. Auch konnten in den Kolonien Rohstoffe gefördert werden, die es in Europa gar nicht gab. Daher ist es nicht völlig abstrus, die Kosten der kolonialen Eroberungen als eine Art kollektive Investition zur Erschließung dieser Möglichkeiten zu betrachten. Und tatsächlich waren die ersten Kolonien z. B. in Nordamerika staatlich protektionierte Initiativen privater Zusammenschlüsse. Zudem sorgte die enge Anbindung der Kolonien an die Kolonialstaaten dafür, dass die Vorteile nicht allen anderen kapitalistischen Staaten zugleich zugute kamen. Auf den »Absatzmärkten« in den Kolonien fehlte auch noch nicht zwingend Kaufkraft, wenn dort in relevantem Umfang Subsistenzproduktion betrieben wurde, die Überschüsse erzeugt. Diese Überschüsse konnten als Waren in den Zirkulationsprozess eintreten, ohne dass die Arbeitskraft, die sie produziert, aus ihm versorgt werden muss. So ließ sich in Europa produzierter Mehrwert realisieren. Auch waren die Kriegsgegner der europäischen Staaten im Kolonialismus keine nationalstaatlich verfassten Sozialverbände. Sie verfügten nicht über Armeen mit Ausrüstungen auf dem historischen Stand der Produktivität, weswegen Kriege gegen sie sehr viel billiger zu führen waren als solche mit ausschließlich kapitalistischer Beteiligung.

Die Imperialismustheorien nach Luxemburg haben aber eine Erklärung der Kriege der Zeit danach beansprucht, weswegen sie auf diese Argumente nicht bauen können. Die Konkurrenz um Kolonien kann nicht einfach durch Konkurrenz um andere Insignien der Macht ersetzt werden. Auch die Neuaufteilung der gleichen Objekte erfüllt die erforderliche Funktion nicht, denn die sind eben nicht gleich geblieben. Je erfolgreicher ein Landstrich kolonisiert werden konnte, desto mehr ist auch der nichtkapitalistische Charakter des Objekts der Begierde zum Verschwinden gebracht worden, denn der Kapitalismus hat alle Produktionsformen untergraben, die er vorgefunden hat.

Der Objektcharakter, der den Kolonien im kolonialen und auch imperialistischen Denken zukam, ist also weder als Diskurseffekt aus diesem heraus zu erklären, noch aus der materiellen Überlegenheit der kapitalistischen Mächte, denn je mehr diese bis zur heutigen Macht der Militärmaschinerie der NATO und der anderen Mächte mit Atomwaffen angewachsen ist, desto mehr ist er zugunsten der prekären dekolonisierten Staatssubjekte geschwunden. Er war nicht das Resultat einer absoluten Degradierung durch eine Übermacht, sondern vielmehr der blinde Reflex eines Denkens, dem alles Nicht-Kapital als bloße Natur erschienen ist, weil es dem bürgerlichen Naturzustand nicht entsprach. Der einfache Umstand, dass in nicht-kapitalistischen Gesellschaften kein eigenständiges Staatssubjekt entstehen konnte, weil die Voraussetzungen dafür nicht im Wesen des Menschen liegen, sondern in der gesellschaftlichen Organisation der Produktion, konnte auf dieser Basis nur rassistisch artikuliert werden.

Das antiimperialistische Denken mit marxistischem Anspruch, das die Länder der Welt implizit noch immer nur in die beiden »Hauptgruppen« teilt, schreibt diese ursprüngliche koloniale Deklassierung fort, indem es so tut, als gäbe es jenseits der Metropolen noch immer keine prekären Staatssubjekte, die sich – durchaus unter Zwang – von ihren nichtkapitalistischen Naturvoraussetzungen emanzipiert haben. Der imperialistische Zwang soll deren Bildung im Gegenteil permanent verhindern. Es hält an dieser fixen Idee fest, weil der Schluss vermieden werden soll, den die liberale Öffentlichkeit hieraus zieht: Dass die Lage der Weltmarktverlierer am Ende doch im strengen Sinne hausgemacht ist, weil nationale Subjektivität eben auch Eigenverantwortung bedeutet. Gleichzeitig teilt es dieses Bild der Nation aber und ist genauso auf die Betrachtung der Produktions- und Handelsinteressen der Einzelkapitale beschränkt wie das liberale ökonomische Denken. Aus dieser Zwickmühle kommt es nicht heraus, weil sonst die geplante sozialistische Fortführung der kapitalistischen Wertproduktion undenkbar wird. Daher zieht es sich auf bloße Hinweise auf geopolitische Fuchteleien zurück. Irgendwelche Interessen werden da wohl dahinterstehen. Jeder realen Analyse weicht es aus. So schwindet auch die Differenz zu den von vornherein nur nationalistisch motivierten Formen des Antiimperialismus, die nicht zur Erklärung von Kriegen, sondern nur zu Kriegserklärungen taugen.

ZIRKULATION UND REPRODUKTION II

Wie erklärt sich die permanente Kriegsbereitschaft, die in der Welt der Nationalstaaten herrscht, also dann? Wovon existiert weder in den liberalen, noch in den antiimperialistischen Vorstellungen des Kapitalismus ein Begriff? Weiterhin ist zu fragen, wie diese sich begriffslos vollziehenden, aber gerade so realen Zwang ausübenden Momente des Kapitalismus sowohl in den allgemeinen Mythos der Nation als auch in die jeweiligen nationalen Mythen integriert werden. Dies ist nötig, weil ein Großteil der Motive, den Zwang nicht abzuschaffen, sondern opferbereit als Schicksal zu verdoppeln, durch Identifikation der Einzelnen mit dem mythologischen nationalen Subjekt und dessen Gewaltgeschichte entsteht, und nicht durch rationale Übersetzung von Interessen in Machtpolitik. Die Interessen sind nicht nur

widersprüchlich, sondern selbst mit der Irrationalität des gesellschaftlichen Ganzen behaftet, weswegen die Analyse dieses Vorgangs in den Bereich der Ideologie- und Subjektkritik fällt und im Folgenden nur gestreift werden kann. Es wird stattdessen nur um eine Antwort auf die Frage gehen, was in den nationalen Erzählungen mythologisiert wird.

Dafür ist der Begriff der Reproduktion weiterzuentwickeln und es ist notwendig, noch einmal auf das Interesse an Rohstoffen zurückzukommen. Die Sache sieht schon etwas anders aus, wenn dieses Interesse keins an Profiten aus deren Produktion ist, sondern weil andere Branchen sie brauchen. Das kommt der Sache ein wenig näher, denn dieser Bedarf entspringt tatsächlich aus der Notwendigkeit der Reproduktion, wenn auch noch aus der Perspektive aller Einzelkapitale und noch nicht aus der des Gesamtkapitals.

Reproduktion ist wörtlich die Wiederherstellung der Produktionsbedingungen, und wenn Rohstoffe gebraucht werden, die nicht mehr zur Verfügung stehen, ist diese Wiederherstellung nicht möglich. Wenn also die Verfügbarkeit bestimmter Waren der Reproduktion dient, stellt sich sofort die Frage, was dann der Unterschied zur Investition ist, denn investiert wird ja, um anschließend produzieren zu können. An diesem Punkt sind Investition und Reproduktion tatsächlich noch nicht voneinander geschieden. Die Antwort rückt so aber trotzdem näher, denn so betrachtet haben nicht mehr einige wenige Kapitale ein Interesse am Krieg, sondern sehr viele. So könnte die sich regelmäßig einstellende nationale Einheit im Kriegsfall erklärbar sein. Potenziell konsensfähig könnten Kriege sein, wenn sie solchen Investitions- bzw. Reproduktionsinteressen zugutekommen.

Trotzdem ist diese Überlegung nur ein kleiner Schritt, denn das Interesse ist in einem solchen Fall ja deutlich weniger intensiv. Alle brauchen diese Waren ja nur unter anderem, und für gewöhnlich werden sie ihnen auf dem Markt angeboten – ein Umstand, der im antiimperialistischen Weltbild mit der Phantasie negiert wird, dass in der nationalstaatlichen Konkurrenz mit so harten Bandagen gekämpft werde, dass alle allen anderen alles vorenthalten. Zur Not wird das auch jenseits aller Realität behauptet. »Der Westen«, so hat sich die Redaktion der »konkret« die Motivlage der NATO in Sachen Russland zurechtgelegt, »sieht in diesem von Russland begonnenen Krieg die erhoffte Chance, jenes Regime loszuwerden, das sich bis heute weigert, ihm seine Märkte und Ressourcen zur freien Verfügung zu überlassen.« (konkret 5/22) Ganz so, als sei der drohende Öl- und Gasmangel in der EU und anderswo nicht gerade darauf zurückzuführen, dass insbesondere Deutschland davon ausgegangen ist, weiterhin aus Russland beliefert zu werden. Es gibt keine mit deutscher Industrie konkurrierende russische Industrie, die die Rohstoffe für sich beansprucht, und wenn es eine gäbe, die mit der Produktivität der Konkurrenz mithalten könnte, könnte diese die marktgängigen Preise auch zahlen. Konkurrenzfähigkeit stellt sich nicht durch billige Bezugsquellen her, sondern durch die Produktivität des eigenen Kapitals.

Konkurrenzfähigkeit stellt sich nicht durch billige Bezugsquellen her, sondern durch die Produktivität des eigenen Kapitals.

NICHT KONKURRENZ, SONDERN ABHÄNGIGKEIT

Konkurrenz ist daher als Ursache von Kriegen ganz auszuschließen, denn der kleine Fortschritt in der Erklärung hat sich an dieser Stelle ja mit der Einsicht ergeben, dass es sich um gegensätzliche Interessen aus Abhängigkeit voneinander handelt. Überhaupt wird in den ganzen Kapitalkreisläufen keine Konkurrenz, sondern immer eine formal freiwillige Geschäftsbeziehung verhandelt. Ein Kapital steht ja primär nicht zu seinen LieferantInnen und KundInnen in Konkurrenz, sondern zu denjenigen, die das Gleiche

produzieren wie es selbst. Konkurrenz besteht wesentlich darin, dass alle Seiten die Produktivität ihrer unabhängig voneinander erbrachten Leistungen mittelbar aneinander messen, und nicht im Streit um Dinge, an denen es mangelt. Zwar stehen alle Einzelkapitale letztlich auch mit ihren GeschäftspartnerInnen in Konkurrenz um die Aneignung des gesamtgesellschaftlich produzierten Mehrwerts. Aber in dieser Konkurrenz können sie unmöglich gewinnen, indem sie ihren LieferantInnen die Möglichkeit zur Produktion nehmen. Das gesamte Welthandelssystem ist darauf ausgerichtet, allen die bestmöglichen Beziehungen zu allen zu ermöglichen. Das geht nicht zufällig mit dem Ideal der Marktöffnung bei möglichst gleichen Regulationsformen einher. Wäre es anders, ließe sich kaum erklären, warum bei der Ausübung der transnationalen Staatsfunktionen enormer Wert darauf gelegt wird, die deterritorialisierten unabhängigen Nationen permanent wieder »wettbewerbsfähig« zu machen. Die Konkurrenz ist eine in der Linken deutlich überbetonte Eigenschaft des Kapitalismus. Auf sie werden alle Widersprüche abgewälzt, die in den Organisationsformen des Kapitals selbst liegen. Darüber möchte man aber nicht so genau nachdenken, denn die eigenen Reformoptionen sollen Zweckentfremdungen dieser Organisationsformen im Namen von »Solidarität« sein – so wie bei Lenin die Macht des Finanzkapitals.

WAS IST AKKUMULATION?

Eine zu allgemeine Vorstellung von Akkumulation bedarf ebenfalls der Kritik, denn es geht dabei um Spezifischeres als darum, dass »die Reichen immer reicher werden«. Die Definition dieses Begriffs scheint zunächst einmal klar zu sein. Akkumulation ist Anhäufung von Reichtum und sie geschieht, weil all das G' in der Tasche der Einzelkapitale landet. Wenn vor diesem theoretischen Horizont in einem antiimperialistischen Text steht, dass es den imperialistischen Mächten darum gehe, die Akkumulationsbedingungen des Kapitals zu verbessern, ist das also eine Zusammenfassung der Dreifaltigkeit. Es akkumuliert mehr, wenn die Profite höher sind, und die Profite sind höher, wenn die Konkurrenz um Rohstoffe, Absatzmärkte und Arbeitskräfte zum eigenen Vorteil ausgegangen ist.

Die Bedingungen der Akkumulation sind aber nicht bereits dann gegeben, wenn Einzelkapitale sich reproduzieren können, denn Akkumulation ist nicht Aneignung, sondern Kapitalisierung von Mehrwert. Kapital akkumuliert nicht in jeder beliebigen, sondern nur in einer seiner Formen, nämlich in Produktionsmitteln, nachdem zumindest ein Teil der Differenz von G und G' im nächsten Produktionszyklus zur Erweiterung der Produktion verwendet wird. Akkumulation ist also gegeben, wenn in der Reihe

G – W ... P ... W' – G' – W' ... P'... W''

P' erreicht ist, und die Bedingungen dafür, dass dauerhaft P' anfällt, kommen in der antiimperialistischen Dreifaltigkeit gar nicht vor.

Kapital akkumuliert nicht in jeder beliebigen, sondern nur in einer seiner Formen, nämlich in Produktionsmitteln.

Da ist zunächst die Notwendigkeit, dass alles W' KäuferInnen gefunden haben muss. Dafür muss also außerhalb des eigenen Kreislaufs Kapital existieren, das ebenfalls akkumuliert. Es darf nicht niederkonkurriert worden sein. Wenn der Maschinenbau mehr Fließbänder für die Autoproduktion produziert hat als im Jahr zuvor, muss es auch mehr Autoindustrie geben, die die kaufen will. Das Ergebnis sind dann auch mehr Autos.

Subjektiv gönnen sich die Kapitale die damit verbundene Aufteilung des Mehrwerts zwar nicht, weswegen sie den Staat brauchen, der die Bedingungen ihres Wachstums garantiert und zur Angelegenheit der Nation macht. Dies kann ihm allerdings nur durch Zuspitzung des Problems gelingen, denn nun muss geklärt werden, wie diese Bedingungen für das Gesamtkapital eines Staats – also für das »nationale Kapital« – geschaffen werden können. Die Bedingungen der Reproduktion liegen nicht nur außerhalb des Kreislaufs des eigenen Einzelkapitals, sondern vermittelt durch den nationalen Staat auch außerhalb des eigenen Reproduktionszusammenhangs, den ein nationales Kapital zunächst einmal für sich bildet.

FIXES KAPITAL

Noch deutlicher wird der Charakter des Reproduktionsprozesses, wenn die Rolle von W im Kreislauf der Kapitale so reflektiert wird, dass klar ist, warum Investition und Reproduktion auseinanderfallen. Identisch wären sie nur, wenn das gesamte Kapital in jedem Umschlag neu erworben würde. Die Produktionsmittel, aus denen Kapital besteht, sind aber Gebrauchswerte, die in vergangenen Umschlägen W waren. Einmal gekauft, werden z. B. Maschinen über längere Zeit zur Produktion verwendet. Deren Wert zirkuliert, indem er sich schrittweise auf die mit ihm produzierten Waren überträgt. Aller noch nicht übertragene Wert bildet in dieser Zeit »fixes Kapital«. Das ist der Gegenbegriff zum zirkulierenden Kapital, und die Bildung von fixem Kapital ist das zentrale Merkmal des in Produktionsmitteln akkumulierenden Kapitals. Fixes Kapital ist der wesentliche Ursprung des Inhalts ökonomischer Interessen. Während das Profitinteresse unbestimmt abstrakt ist, zwingt fixes Kapital seine EignerInnen zu ganz bestimmten Forderungen an den Reproduktionsprozess, also zum Beispiel die Senkung von Importzöllen auf ganz bestimmte Waren. Die Wirtschafts-, Finanz-, Handels- und Sozialpolitik bewegen sich nahezu ausschließlich um solche Forderungen, und hieraus ergibt sich die Bindung des Kapitals an den Staat.

Motiviert ist diese Politik also von der Abhängigkeit von vergangenen Entscheidungen, die nicht mehr rückgängig gemacht werden können. Die Reproduktion hat gegenüber der Investition eine eigenständige Bedeutung, weil sie dazu dient, den Wert des noch fixen Kapitals zu erhalten. Wenn es z. B. unmöglich ist, eine Autofabrik mit Motoren zu versorgen, resultiert daraus nicht nur ein Verlust des Mehrwerts, der beim Verkauf der Autos als Profit entstanden wäre. Vielmehr geht auch der Wert der Fabrik selbst verloren. Entscheidend ist also, dass der Wert von W, der im Normalfall weit unter dem des Kapitals P liegt, permanent den Wert des bereits bestehenden Kapitals reproduzieren muss. Oder, nicht ganz so absolut gedacht: Wenn sich der Preis der Motoren verdoppelt und die Preise der Autos dementsprechend erhöht werden müssen, können weniger abgesetzt werden. Ein Teil des Werts der Fabrik konnte in diesem Fall also nicht reproduziert werden. (Oder erst später. Das kommt einem Verlust des Zinses gleich, den das nicht reproduzierte Kapital alternativ hätte erzielen können, wenn es in Geldform auf der Bank geblieben wäre.) Kapitalistischer Reichtum erhält sich nur im Prozess.

Quantitativ betrachtet ist der größte Teil des Gesamtkapitals jeweils fix, und weil es um gegenwärtige Auswirkungen vergangener Entscheidungen geht, unterliegen die Staatsfunktionen, die die Reproduktion regulieren, keinem souveränen Herrschaftswillen. Auch geht es hier um Summen in Größenordnungen, die in Relation zu den Kriegskosten relevant sind. Nur geht es hier eben nicht um Profit, der in der Zukunft gemacht werden kann, sondern um den Erhalt von Kapital, das sich in der Vergangenheit gebildet hat. Wenn ein Krieg aus solchen Gründen geführt wird, soll er den Wert vergangener Profite erhalten, indem er ihn vor Entwertung schützt.

Kapitalistischer Reichtum erhält sich nur im Prozess.

NATIONALES KAPITAL UND DER WIDERSPRUCH DER INTEGRATION

So lässt sich begreifen, was überhaupt ein nationales Kapital ist. Mit der Staatsangehörigkeit der BesitzerInnen hat das nichts zu tun. Der Sitz an einem bestimmten Ort, der Steuerpflichten an einen bestimmten Staat mit sich bringt, kommt der Sache schon näher. Letztlich ist es aber die Zugehörigkeit zum gleichen Reproduktionszusammenhang. Für Marx und Luxemburg umfasste – mehr oder weniger implizit – jeder Staat seinen eigenen Reproduktionszusammenhang. Konflikte darum, welcher Staat auf welchem Territorium Souverän ist, also in der Lage, die Rechtsordnung zur Regulation der Reproduktion zu schaffen, sind dann eine Folge davon, dass zwei Reproduktionszusammenhänge verschieden auf das umstrittene Gebiet angewiesen sind. Angewiesen heißt dabei nicht nur, dass auf dem anderen Gebiet akkumulierendes Kapital existiert. Ginge es nur darum, wäre bloßer internationaler Handel eine alle Seiten zufrieden stellende Lösung. Potenziell kriegerische Konflikte um die Ausübung der Souveränität bräuchte es nicht. Die entstehen erst, wenn das Interesse an gleichen rechtlichen und institutionellen Bedingungen auf dem umstrittenen Territorium entstanden sind, weil die friedlichen Mittel zur Regulierung des Verhältnisses zum anderen Reproduktionszusammenhang, also z. B. Zölle oder Subventionen, störend wirken. Die potenziellen Kriegsparteien krachen dann aus widersprüchlichen gemeinsamen Abhängigkeiten aufeinander.

Dass die Entwicklung zum Weltkapital solche widersprüchlichen Abhängigkeiten vermehrt haben muss, ist offenkundig, und um diese zu bannen, sind die Reproduktionskreisläufe institutionell integriert worden. Die dafür nötigen Staatsfunktionen erfüllen z. B. die Freihandelszonen und für den Großteil des europäischen Kapitals die EU. Auch die postimperialistischen Machtverhältnisse beinhalten also eine expansive Logik. Profitmöglichkeiten werden dabei aber nicht erweitert. Vielmehr geht es um die Sicherung bestehender Profitmöglichkeiten durch Integration, weswegen es ist nicht bloß demagogisch ist, dies als »Stabilisierung« und als »Intervention« zu bezeichnen. Das Bild von den Einflusssphären, in die sich niemand »raumfremdes« einzumischen habe, knüpft dagegen an faschistische Souveränitätsvorstellungen im Auflösungsprozess des Imperialismus an. Im Kern dieses Bildes wirken irreale Omnipotenz- und Autarkiephantasien, die darauf zielen, die immer auch von außen mitkonstituierte eigene Produktionsmacht und Leistungsfähigkeit politisch autonom zu reproduzieren und als Wesen des eigenen Volkes zu behaupten. Allerdings war dieses Außen bereits im Faschismus nicht mehr nichtkapitalistisch, und daher auch nicht, wie in den Nazi-Phantasien, als »Lebensraum« eroberbar.

Dies gilt heute umso mehr, denn der realitätsgerechte Grund für die Erweiterungswünsche liegt in einem Widerspruch, der mit der vorangegangenen Integration einhergegangen ist. Dieser entsteht, wenn das Kapital eines integrierten Territoriums zu einem Teil des Gesamtkapitals des integrierenden Reproduktionszusammenhangs wird. Da dieser von unabhängiger äußerer Akkumulation abhängt, verliert das integrierte Kapital mit der Integration die Funktion für das integrierende Kapital. Es ist kein Außen mehr. Vielmehr hat es das Gesamtkapital vergrößert, das im Prozess gehalten werden muss, weswegen zu dessen Reproduktion neue Akkumulation im Außen gefunden werden muss.

Das gilt aber nur für die Sache des nationalen Staates, also für das Gesamtkapital. Für die Einzelkapitale hat die ökonomische Abhängigkeit einerseits auf die politische Integration gedrängt. Sie ist ihr also vorausgegangen. Andererseits ist es in einem bestimmten Umfang möglich, dass Einzelkapitale sich in einem Reproduktionszusammenhang befinden, der nach politischen Kriterien nicht der ihre ist. Das sorgt für ständige, aber unwesentliche Reibung. Wesentlich ist dagegen der grundsätzliche Widerspruch, der sich so

Bastian Bredtmann (Hg.)

Widerspruchsgeist

Beiträge zur kritischen Gesellschaftstheorie Gerhard Stapelfeldt zum 75. Geburtstag

ca. 370 Seiten, ca. 20 Euro, erscheint voraussichtlich im Dezember 2022



Bastian Bredtmann liefert einige einleitende Bemerkungen zu Gerhard Stapelfeldts dialektischer Kritik der ökonomischen Rationalität.

Julian Duschek fragt nach den Voraussetzungen der Kritik des Neoliberalismus. Thema ist der historische Strukturwandel des bellum omnium contra omnes.

Heinrich Hofer untersucht die Vorgeschichte der Verabsolutierung des Alltags. Er diskutiert die religiösen Grundmuster und deren junghegelianische Kritik.

Karina Korecky versammelt Elemente einer Naturgeschichte der Imagination des Weiblichen. Dabei wird unter Natur nicht Biologie, sondern Mythos verstanden.

JustIn Monday reagiert auf die Debatten über Islam und Islamismus innerhalb der Linken. Er konfrontiert sie mit einer Rekonstruktion des historisch spezifischen Gehalts der Religionskritik der Aufklärung.

Björn Oellers zeigt, dass der Begriff der Anerkennung für eine kritische Theorie kaum brauchbar ist. Nicht ist der Gesellschaft eine Norm entgegenzusetzen, sondern ihre Normen sind immanent zu kritisieren.

Hanno Plass geht der Frage nach, ob die antisemitischen Formulierungen von J.A. Hobson Übertreibungen, Fehlinterpretationen oder konstitutives Element der Imperialismustheorie sind.

Veith Selk entwickelt die These, dass sich gegenwärtig eine neue Form konformer Rebellion beobachten lässt: die moralistische Revolte.

Paul Stegemann diskutiert die Fallstricke bürgerlicher Emanzipation anhand der zeitgenössischen Kritik der französischen Revolution von Babeuf.

EDITION
KRITIK
www.edition-kritik.de

geltend macht. Er besteht zwischen allen Einzelkapitalen und dem Gesamtkapital. Für alle Einzelkapitale werden die integrierten Einzelkapitale sicherere Quellen ihrer jeweils eigenen Reproduktion. Für das Gesamtkapital wird die Reproduktion schwerer, der Staat verliert, wie allseits populistisch beklagt, Souveränität.

Daraus folgt auch, dass die mächtigsten Staaten bzw. deren supranationale Institutionen nicht die unabhängigsten sind, die mit der Welt anstellen können, was sie wollen. Vielmehr sind sie die abhängigsten, weil ihr Gesamtkapital zunehmend weniger Reproduktionsmöglichkeiten hat. Gleichzeitig sind die Einzelkapitale der mächtigeren Gebilde die reproduktionsfähigsten, denn sie setzen den Maßstab für Produktivität und können sich so den unproduktiven Staatskonsum, mit dem die Bedingungen ihrer Existenz gesichert werden, überhaupt leisten. Ihre Profitmöglichkeiten sind ebenfalls besser, aber gerade dafür brauchen sie die integrative Expansion nicht. Überdurchschnittlich viel Mehrwert ist ihnen offenbar auch schon unter der Bedingung reiner Außenhandelsbeziehungen zugeflossen, denn sonst wären sie nicht in der Position, in der sie sind.

Dieser Modus der Expansion des Weltkapitals dorthin, wo es bereits ist, schafft also vor jeder politischen Betätigung »Einflusssphären«. Kein Territorium der Welt muss mehr in diese hineingezwungen werden. Vielmehr gilt, dass die im Krisenprozess abgekoppelten Regionen nichts sehnsüchtiger wünschen, als einer solchen anzugehören. Die Situation der Ukraine, der 2014 ein Sphärenwechsel in die EU möglich zu sein schien, ist im Vergleich zu anderen Weltregionen fast schon luxuriös gewesen, weswegen ihre Verteidigung nun auch so umfassend unterstützt wird. Sie war und ist weit davon entfernt, sich vom unselbständigen Anhängsel einer russischen Großmacht zu selbigem der EU zu machen, denn wenn ein solcher Wechsel tatsächlich vollzogen würde, würde die EU sich selbst schaden, wenn sie dieser die Vorteile einer EU-Mitgliedschaft vorenthalten würde. Vielmehr müsste eine integrierte Ukraine in gleichem Maß ein eigenständiges nationales Subjekt bleiben wie die anderen Teile der EU, und die bislang an Russland gebundenen Kapitalkreisläufe müssten eine neue Funktion bekommen. Ein zur Akkumulation unfähig gemachtes ukrainischen Kapital wäre für die EU eine funktionslose Last. Das erklärt wiederum, warum das Interesse der Ukraine am Westen größer sein kann als dessen Interesse an ihr, denn seit der Eskalation der Krise 2007/08 ist letzterer sich der eigenen Integrationskraft nicht mehr sicher. Blühende postsowjetische Landschaften verspricht niemand mehr.

Der wirkliche Affront Russland gegenüber besteht also nicht in dessen Einkreisung durch die NATO, sondern darin, dass es nicht integriert werden konnte. Das ist versucht worden, dem Weltkapital in der Krise mangelt es aber an der Integrationskraft, die Osteuropa 1990 versprochen worden ist. (Ob Russland dem auch gezielt entgegengewirkt hat, weil dies seinem Selbstbild als unabhängiger Weltmacht widersprochen hat, sei hier dahingestellt.) An Integrationskraft mangelt es wiederum, weil die Kämpfe, die nicht »um Einflusssphären« geführt werden, sondern in ihnen, zunehmend nicht mehr nur von den Widersprüchen des Integrationsprozesses bestimmt sind. Vielmehr werden sie von den in ihnen vertretenen Mächten gegen die desintegrierenden Folgen der gegenwärtigen Krise ausgefochten, wenn auch weitgehend ohne Bewusstsein von diesem Umstand. Bereits der Zerfall der Sowjetunion ist hierzu zu zählen. Die Entwertungsdrohung, die aus den Widersprüchen der Reproduktion folgt, ist partikular und kann daher durch nationalstaatliche Grenzziehung und handelspolitische Maßnahmen reguliert werden. Zumindest prinzipiell wäre das möglich, auch wenn das auf die Interessen der Einzelkapitale bezogene volkswirtschaftliche Wissensregime nahezu unfähig ist, diese Grenzen angemessen zu ziehen. Daher ergeben sich auch dessen TrägerInnen für gewöhnlich dem

nationalen Schicksal. Auf die universelle Entwertung, die mit der Krise droht, wird so aber von vornherein unangemessen reagiert. Daher sind die souveränitätsversessenen Populismen, die hier noch uneinsichtiger sind als der Rest, so dysfunktional, und daher hat die Anrufung der nationalen Subjekte nur disziplinierende Wirkung. Sie übt nur das Opfer.

Wenn sie nicht mit Gewalt vollzogen wird bzw. nicht von Regimen ausgeht, die mit autoritäreren Herrschaftspraktiken regieren als das lokale Regime, geht für die Bevölkerungen der prekären Nationen daher von der vermeintlich imperialistischen Integration keine größere Bedrohung aus. Die im nationalen Mythos gebannten Zwänge des Weltkapitals exekutiert auch schon das lokale Regime, und Mittel, sie im nationalen Rahmen auszusetzen, hat es nicht. Das linke Minimalprogramm unter diesen Umständen müsste also die Zurückweisung der disziplinierenden nationalen Mythen sein, und weil Westintegration entgegen den antiimperialistischen Gerüchten kein Vaterlandsverrat ist, kann auch diese nicht als fortschrittlich betrachtet werden. Auch im Westen existiert keine Tendenz, den allseitigen Souveränitätsverlust als Bedingung der Möglichkeit der Befreiung vom Staatssubjekt Kapital zu begreifen, und der vielbeschworene mögliche Gewinn an bürgerlich liberalen Freiheitsrechten wird im »westlichen Einflussbereich« genauso erkämpft werden müssen wie außerhalb. Zu deren Absicherung sind sowohl die Militärapparate als auch die politökonomischen Institutionen des Weltkapitals weder geeignet, noch stehen sie dafür zur Verfügung.

Das linke Minimalprogramm unter diesen Umständen müsste also die Zurückweisung der disziplinierenden nationalen Mythen sein, und weil Westintegration entgegen den antiimperialistischen Gerüchten kein Vaterlandsverrat ist, kann auch diese nicht als fortschrittlich betrachtet werden.

Literatur:

Kurz, Robert (2005): *Das Weltkapital. Globalisierung und innere Schranken des modernen warenproduzierenden Systems.* Berlin: Edition Tiamat 2005.

Lenin, Wladimir Iljitsch (1917): *Der Imperialismus als höchstes Stadium des Kapitalismus.* Berlin: Dietz 1960.

Luxemburg, Rosa (1912): *Die Akkumulation des Kapitals.* Frankfurt am Main: Neue Kritik 1970.

Marx, Karl (1885): Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Buch II: *Der Zirkulationsprozess des Kapitals,* MEW Band 24. Berlin: Dietz 1981.

NORMAN BÖTTCHER

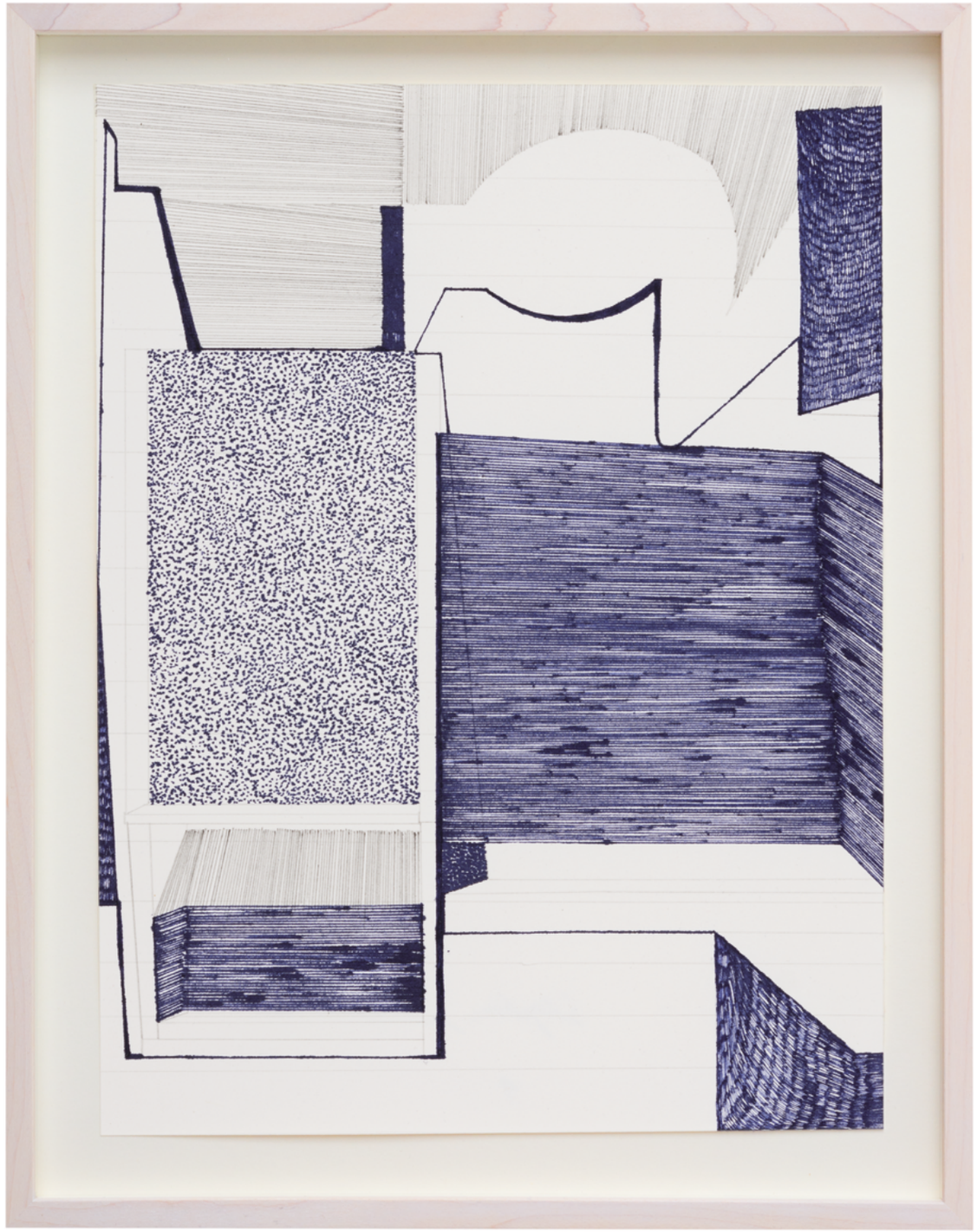
bade-latschen 2

flip-flops und adiletten schmücken rechts wie links bunt den strandaufgang, manche liegen auch als stolperfallen mitten auf dem weg. auf ihnen steht »rechts« und »links«, sie stehen seitenverkehrt. fun ist ein strandbad, die latschen sein wegweiser. nach einigen metern nimmt die badelatschendichte ab, das paradies naht. die unberührte düne mitsamt ihren langsam wehenden gräsern gibt eine leise ahnung von abgeschiedenheit. am meer angekommen, bleibt das gefühl noch für einen moment bestehen. der erste blick geht in die ferne: passagierschiffe am horizont, auf halber distanz einige segelboote. alle ziehen in idyllischer gleichförmigkeit dahin – immer entgegengesetzt, doch ohne zusammenprall. nur geglättete wogen schlagen mit leisem plätschern am strand auf.

die bunten banner, fahnen und gummiaccesoires der parade entpuppen sich als strand- und badespielzeug, vor allem aber als sicht- und windschutzzäune: während kinder sandburgen bauen, sichern erwachsene mit ihnen ihr herrschaftsgebiet – nicht nur symbolisch.

einige meter vor mir durchkreuzt eine frau in türkisen flip-flops und mit dunkelrot lackierten fußnägeln quer eine sandburg, die gerade von einem mädchen mit muscheln und steinen dekoriert wird. unterm arm trägt sie zwei blaue, mit lachenden sonnen bedruckte sichtschutzzäune (gesamtlänge 6 m). erster pfahl. das mädchen jammert. die frau setzt den nächsten pfahl. das mädchen schreit. wären die kräfteverhältnisse nicht so klar verteilt, gälte hier wohl unmittelbares faustrecht. der vater des mädchens, der seit tagen mit ihm allein diesen strandabschnitt aufsucht, eilt seinem kind schnurstracks zur hilfe. mit seiner glatze, dem kantigen gesicht, dem trainierten körper und dem verblassenden tribal am oberarm erinnert er an einen in die jahre gekommenen raver, aber die loveparade ist schon lange geschichte. wer nur diese sequenz, das aufeinandertreffen der beiden erwachsenen, mitbekäme, würde wohl sofort der frau beiseite springen, um sie vor dem heranjoggenden aggressor zu schützen. plötzlich aber die verzerrung des bildes. detailaufnahme, langzeitbelichtung: der vater redet behutsam erst mit seiner tochter, fragt dann mit ebenfalls ruhigem ton die frau, warum sie ausgerechnet durch die sandburg seiner tochter ihren schutzwall errichten müsse, wo doch in jede richtung noch mindestens zwanzig meter platz wären (keine übertreibung). langzeitunterbelichtung: »ich lege mich hin, wo ich will. man kann den strand ja nicht mit sandburgen reservieren.« im hintergrund rücken ihr mann und die zwei söhne an, beide etwa im gleichen alter des mädchens, allesamt peinlich berührt. ein ende der kinderfreundschaft noch vor dem ersten aufzug. der techno-oldie, sichtlich entsetzt von solcher boshaftigkeit, beendet bedient das gespräch: »lass dieses strahlende wesen einfach an ihrer eigenen hitze verglühen und bau deine burg einfach in die andere richtung, die der wirklichen, weniger schadenden sonne.« dem mädchen ist jede lust vergangen. sie schnappt des vaters hand und schlappt mit ihm zurück zur strandmuschel.

an die sandburg erinnern am ende des tages nur noch zwei kleine haufen, aus denen einige muscheln und stöcke ragen. die burgen am strand schützen heute nicht mehr ihre erbauer, sie fordern vielmehr die totale strandgesellschaft heraus, in deren, von sicherheitszäunen geschützten, bunten pädagogischen provinzen die wahren relikte feudaler verhältnisse zu finden sind.



↗
Stephan Schieritz
O. T. W2.1
Graphit & Zeichentusche auf
Papier, 2020
26,5 × 20 cm (Blattmaß)
31 × 24,5 cm (Rahmenmaß)

»Fortschritt heißt, Spaltungen aufzu-heben«

Ilse Bindseil im Gespräch über das Ende und die Wiederkehr der Geschichtsphilosophie, das Subjekt des Denkens und Fortschritt in der Philosophie.

1999 veröffentlichte Ilse Bindseil ihren Aufsatz mit dem Titel »Zehn Thesen gegen Geschichtsphilosophie« erstmals auf der Website des Freiburger Instituts für Sozialkritik. Wir haben diesen Aufsatz zum Anlass genommen, mit ihr über zentrale Begriffe wie Geschichtsphilosophie, Erkenntnistheorie und die Bedeutung des Subjekts ins Gespräch zu kommen, die sich auch in ihren anderen Publikationen finden lassen, beispielsweise in der Abhandlung »Es denkt« (1995) oder in ihren Aufsätzen über »Psychoanalyse als Subjekttheorie« (1979) und »Zur gesellschaftlichen Fabrikation weiblicher Subjektivität« (1985). Im September 2022 führten Natalja Starosta und Marcus Beisswanger mit ihr das folgende Interview in Berlin, um die genannten Begriffe in eine Konstellation zu einem dialektischen Verständnis von Fortschritt zu bringen.

MARCUS BEISSWANGER:
Zum Einstieg möchten wir Sie gern bitten, die Entstehungsgeschichte der *»Zehn Thesen gegen Geschichtsphilosophie«* zu rekonstruieren. Was war der Anlass und in welcher Zeit sind sie entstanden?

ILSE BINDSEIL:
In der zweiten Hälfte der 90er Jahre ballen sich bei mir auf einmal erkenntniskritische Texte, die vorher überhaupt nicht existierten. Da hat es für mich eine Art Wende gegeben. Da habe ich mich von der emphatischen Geschichtsphilosophie, die ich genauso mitgemacht habe wie jeder Achtundsechziger, verabschiedet, ohne es in dem Sinne zu realisieren. Ich habe ja Literaturwissenschaft studiert und hatte ein leidenschaftliches Vertrauen in das, was man ›Explication de texte‹ nannte. Es war ein unumstößliches Vertrauen darin, dass, wenn ich nur genau genug auf den Text blicke, ich herausfinde, was er bedeutet. Ich habe nie daran gedacht, mal in die Bibliothek zu gehen und etwas nachzuschlagen. Diese ›Explication de texte‹-Leidenschaft ist quasi die Vorform von Erkenntniskritik, von Erkenntnistheorie: Ich muss ganz genau hingucken und was dabei herauskommt, ist in irgendeiner Form die Wahrheit – ohne großartig vor mir rechtfertigen zu müssen, was nun die Wahrheit ist. Gleichzeitig habe ich bei der Abhandlung ›Es denkt‹ zum ersten Mal erlebt, dass sich der Gedanke entwickelt, ohne dass ich einen Text vor der Nase habe. Es ist ein unglaubliches Geschenk, wenn es einem gelingt, dass der Gedanke sich entwickelt, ohne dass man darin als Subjekt ›herumfuhrwerkt‹. Das ist so etwas wie ein Abschied vom Subjekt, denn das Subjekt wäre ja das gewesen, was stört. Wenn das einmal weg ist, dann ist es, nach meinen engen Maßstäben, ein perfekter Text. Ein Text, in den ich mich nicht eingemischt habe.

Ich glaube, ihr fragt auch nach den praktischen Dimensionen der Kritik und nach der Idee des Fortschritts. Ich will nicht verschweigen, dass mein erster Impuls war: Wie alt ist sind die geschichtsphilosophischen Thesen? Das ist ein Text, der 25 Jahre alt ist. Die Frage, ob ein Text sich selber hält und stimmig ist und noch zu interessieren vermag, passt nicht in eine lineare Vorstellung von Fortschritt. Sonst müsstet ihr nicht so weit zurückgehen. Schon hierdurch wird die Fortschrittsidee angekratzt. Für mich gehört der Text auch als Reaktion auf den Nationalsozialismus in die Zeit der Achtundsechziger. Wir, die erste Nach-Nazi-Generation, haben ja angeknüpft an Leute, die seit dem NS nicht mehr zur Sprache gekommen waren. Es hatte einen Bruch gegeben, der dazu führte, an einer linearen Geschichte, an der Möglichkeit einer irgendwie optimistischen Geschichtsphilosophie, sei sie noch so skeptizistisch verpackt, zu zweifeln.

MARCUS BEISSWANGER:
Kann man davon sprechen, dass die Entwicklung der geschichtsphilosophischen Thesen sich eigentlich als ein fortlaufender Prozess ab 68 bis 99 darstellt?

ILSE BINDSEIL:
Ja, das ist ganz wichtig, in dieser Zeit, hat sich etwas weiterentwickelt. Mit affirmativeren Bewegungen, zum Beispiel mit der Friedensbewegung, hatte ich gar nichts zu tun. Auch die neue Gender-Bewegung sehe ich nicht als Nachfolger von 68, auch hier sind Brüche. Sie haben andere Vorgänger, als man so denkt, wenn man denkt: »Ach, jetzt kommen *die* schon wieder und jetzt kommen sie in *dem* Gewand.«

Irgendwann dann, sehr spät, wollte man ja auch an der Wiedergutmachung oder an der Bewältigung des Faschismus teilhaben, sodass der Schein entstehen konnte: Wären wir alle aufgeklärte Menschen, dann gäbe es oder hätte es den Faschismus nicht gegeben. So eine Trivial-Geschichte. – Dann habe ich gedacht: »Das ist ja komisch, der Holocaust ist doch nach der, nicht vor der Aufklärung gewesen. Da stimmt doch was nicht.« Nun hat Adorno ja längst Rationalitätskritik betrieben. Sie war ein bösartiger Zwischenruf und hat der Sache mit der Geschichtsphilosophie einen scheinbar endgültigen Schlag versetzt. Jetzt, seit dem 24. Februar, merke ich, dass aber auch diese vermeintliche Endgültigkeit der Geschichtsphilosophie an ein Ende kommt. Jetzt sieht man überall, wo man hinsieht, den Neubeginn von Geschichtsphilosophie. Höre ich Putin zu, staune ich über das Entstehen einer Geschichtsphilosophie. Zuerst sprach er von einer Spezialoperation, das ist ja ein bisschen wenig, ein bisschen dürre, damit kann man kein Buch füllen, und jetzt polstert es sich auf, wirkt gar nicht zynisch, verliert sogar an Zynismus und gewinnt die dostojewskische Dimension einer Geschichtsphilosophie. Mit Erkenntniskritik kommst du da nicht weiter. Jetzt kann man erneut hingucken. Es muss noch mal bedacht werden.

NATALJA STAROSTA:
Inwiefern, würden Sie sagen, blockiert die Geschichtsphilosophie die Erkenntnistheorie? Und ich meine rauszuhören, dass die Erkenntnistheorie selbst blockiert, aber was eigentlich?

ILSE BINDSEIL:
Die Pointe ist, jede Theorie – Erkenntnistheorie vielleicht noch mehr als andere, weil sie denkt, sie hat's nicht nötig – muss ihren Gegenstand finden. Und den Gegenstand findet man, indem man sich selbst begrenzt. Diese Eingrenzung, das ist eigentlich die entscheidende Form des Nachdenkens und nicht das, was nach dem Thema kommt, was man sich ausdenkt, sondern das, was vor dem Thema kommt und was die ständige begleitende Frage ist, die einen selber infrage stellt.

MARCUS BEISSWANGER:
Würden Sie also sagen, dass die Betrachtung der geschichtlichen Voraussetzungen selbst zur Erkenntnistheorie gehört? Geht es darum, ideengeschichtlich danach zu fragen, was eigentlich die historischen Voraussetzungen einer bestimmten Erkenntnis sind?

ILSE BINDSEIL:
Absolut, man kann es nicht deutlicher sagen: Geschichtsphilosophie heißt, wenn sie irgendeinen Sinn hat, nach vorne gucken, ein Versprechen geben. Doch der Ort der Geschichte ist rückwärtsgewandt – er zwingt, zurückzublicken und nicht nach vorne. Und das, denke ich, geht nicht in der alltäglichen fortlaufenden Praxis, indem wir etwa eine Gedenkstätte oder ein Museum besuchen. Es geht nur als sich wiederholende Hemmung, dieses: »Was mache ich da?«, das zum Weiterdenken auffordert und hoffen lässt, dass es mich eingrenzt, mich am Größenwahn hindert.

Ich denke immer, wenn man sehr viel beschäftigt ist mit Nachdenken und dann auch andere Leute quasi nötigt zur Lektüre, dann hat man eine große Verantwortung fürs Denken. Man möchte doch mal zeigen, was Denken ist. Und vor dem Ding, vor dem Denkergebnis, sind immer Voraussetzungen. Die wichtigsten Ergebnisse des Denkens sind eigentlich die Reflexion dieser Voraussetzungen. Es ist diese Vorhölle – nicht das, was dann kommt, sondern das, was davor ist. Das ist eigentlich das, wofür ich mich seit Ende der Neunzigerjahre interessiere. Es ist ein Gebiet, das, wenn man es nicht beackert, nicht existiert. Es wird nicht vermisst. Man kann es nur sichtbar machen, aber man kann nicht vorher mit dem Finger drauf zeigen. Da ist es nämlich gar nicht. Fortschritte in der Philosophie führen in die Abstraktion. Man kann nur die Lust an der Abstraktion ein bisschen erweitern oder den Horror davor vermindern.

MARCUS BEISSWANGER:
Aber wenn Sie sagen, der Fortschritt der Philosophie ergibt sich quasi durch das gemeinsame Philosophieren, wenn ich das richtig verstanden habe …

ILSE BINDSEIL:
Es gibt keinen Fortschritt, ja, es gibt einfach keinen Fortschritt – für die Philosophie, fürs Nachdenken. Man kann es zwar als Fortschritt bezeichnen, aber es gibt nur ein befriedigenderes Feststellen dessen, was ist. Das ist ja kein Rückwärts, insofern könnt ihr es auch als Fortschritt bezeichnen. Ich versuche festzustellen, was ist, und dann nehme ich mich mit hinein. Wenn ich sage, wie ich in »Es denkt« versucht habe, zu zeigen, dass wir primär

gesellschaftliche Wesen sind, würde jeder mitgehen. Doch wenn ich sage, wir sind primär abstrakte Wesen, das würde nicht jeder teilen. Das versuche ich dann zu realisieren oder darzustellen. Wenn mir das gelingt, kannst du sagen: »Oh, sie hat einen Fortschritt gemacht mit dem, was sie sagen will.« Aber es bezieht sich nur auf das, was ist, was untergründig ist. »Untergründig« nur in dem Sinne, dass wir irgendwie nicht willens sind oder nicht imstande, es wahrzunehmen oder zu akzeptieren. Stattdessen leben wir von Spaltungen, wenn wir sagen: »Die sind so und wir sind anders und jetzt decken wir das mal auf.« – wir können nur wahrnehmen durch Spalten. Dann gehen wir auf die Straße und hauen auf die anderen drauf. Das ist was anderes, aber mehr Fortschritt ist es nicht.

MARCUS BEISSWANGER:
Das heißt, Fortschritt ist nur so zu denken, dass man immer genauer oder immer tiefer erkennt, was ist oder auch was gewesen ist, aber rückwärtsgewandt, also man kann nicht vorwärts denken.

ILSE BINDSEIL:
Man kann nicht vorwärts denken, nein. Fortschritt heißt, Spaltungen aufzuheben. Also insofern ist Fortschritt auch Selbstreflexion, weil die Spaltung hat immer ein Theoretiker gemacht, niemand sonst. Die Spaltungen müssen wir aufheben, damit wir sehen, was ist. Analyse ist nicht imstande, irgendeinen Satz zu sagen, der nicht eine Aufteilung enthält. Diese Aufteilung ist praktisch ganz toll – ich muss ja auch mal was ablehnen können. Ich muss mich ja auch mal weigern können, muss für eine Sache in den Tod gehen können, aber fürs Denken ist das was anderes. Im Denken ist es ein Fehler. Ich muss es aufheben können. Das ist die Denkleistung. Wir können keinen Satz vernünftig denken, der nicht eine analytische Aussage aufhebt. Also insofern ist Theorie Selbstkritik und hat auch keinen anderen Gegenstand als Theorie.

NATALJA STAROSTA:
Inwiefern ist Fortschritt denn dann als gesellschaftliche Bewegung überhaupt denkbar, wenn Fortschritt selbst nicht denkbar ist?

ILSE BINDSEIL:
Die Frage taucht ja nur auf, weil die Bedingungen für eine gesellschaftliche Bewegung so problematisch sind. Wären sie nicht problematisch, würdest du die Frage gar nicht stellen. Wie sind jetzt die Spielräume für gesellschaftliche Bewegung? Dieses Problem hatten die Achtundsechziger überhaupt nicht. Das verdanken sie dem Faschismus. Der stellte eine Aufgabe: mit ihm fertig zu werden. Das ergab sich von alleine. Die Emphase war sozusagen geschenkt. Sie war auch ein bisschen geborgt. Sie war ja von dem geborgt, was vorher war. Mit Marx hast du einmal noch einen Blick aufs Ganze gehabt und das war sozusagen der letzte Blick aufs Ganze. Die geschichtsphilosophischen Erben sind heute wackeliger. Dann haben wir sozialistische Staaten gehabt, was daran zumindest erinnerte oder was irgendwie damit zu tun hatte oder was irgendwie Theorie und Praxis in einen, wenn auch zweifelhaften, Zusammenhang brachte. Wenn man sich heute als gesellschaftliche Bewegung bestimmen möchte, stellt sich die Frage, ob man es nicht einfach über Praxis versucht, weil die Theorie hilft da wenig. Man kann sich auch den Begriff der gesellschaftlichen Bewegung

Stattdessen leben wir von Spaltungen, wenn wir sagen: »Die sind so und wir sind anders und jetzt decken wir das mal auf.« – wir können nur wahrnehmen durch Spalten. Dann gehen wir auf die Straße und hauen auf die anderen drauf.

vorknöpfen, über den kann man auch nachdenken. Im Prinzip ist man verpflichtet, in dem Moment, in dem man ihn benutzt, mehr noch, in dem man was mit ihm machen möchte, über ihn nachzudenken. Damit ist man noch nicht weg von ihm, hat ihn noch nicht verraten, aber man sieht, er hat Beschädigungsmerkmale. Deshalb kam ich vorhin nicht zufällig auf Putin. Heute meint man, so viele Spiegeleffekte wahrzunehmen, dass man sich denkt, die Argumentationen gleichen sich. Wenn ich Selenskyj und Putin als Strukturalistin zuhöre, dann denke ich: »Komisch, alle strukturell ähnlich.« Da muss ich schon auf vorvorgängige Zwecke kommen, auf fundamentale Unterschiede, um wieder sortieren zu können. Ansonsten könntest du die Rede vom einen auch dem anderen borgen, wenn dem gerade die Worte fehlen. So fing das mit der AfD im Osten ja auch an, dass ich jetzt mit meinem Alter sagte: »Ja dieser Gestus, den haben die doch von uns.« Zwischendurch war er weg, denn es gibt ja auch keine Achtundsechziger mehr, aber bei der AfD taucht er wieder auf. Damit könnte man sich beschäftigen und sich noch mal fragen: »Was haben wir denn damals eigentlich geredet?« Wenn man diese rhetorischen Formen so übernehmen kann, brauche ich gar nicht über die AfD zu reden, sondern kann über mich reden, also nachdenken. Auch wenn das in vieler Hinsicht Scheinfragen sind und man sofort merken würde, das sind nicht die richtigen Fragen. Aber es sind die, die die Unmittelbarkeit zurücknehmen.

MARCUS BEISSWANGER:
Braucht man also gar keine Theorie, um die Notwendigkeit praktischer Veränderung zu erkennen, und sei diese noch so reformerisch?

ILSE BINDSEIL:
Ja, wenn ich auf die Schaffung materiellen Reichtums gucke als ein in praktischer Hinsicht ganz untätiger Mensch, sehe ich mühelos, gerade weil ich nicht so involviert bin, dass jeder Fortschritt mit einem ungeheuren Verlust bezahlt wird. Das ist ja so! Der Universalismus oder die Globalität zeigt es uns noch deutlicher, weil man es ja im Fernsehen sehen kann. Der Fortschritt, der allen etwas gebracht hätte, der wäre noch zu erfinden. Stattdessen weiß man heute auch, dass man den Fortschritt kleinkriegen müsste, damit alle etwas davon haben. Weil das so unglaublich teuer ist, was wir machen; was wir investieren in einen Einzelnen. Aber wir haben eine Rechenart, eine Fortschrittsart, die eins zu eins mit dem Klimawandel und der Klimakatastrophe aufgewogen wird. Beziehungsweise was dabei rauskommt, ist ja nicht einmal eins zu eins, sondern es ist die rasant andere Richtung: Jeder Fortschritt, den wir schaffen, wird mit einem enormen Rückschritt woanders bezahlt. Im Prinzip haben wir überhaupt noch keinen materiellen Fortschritt gesehen. Wir haben einen Fortschritt gesehen in der Konfiguration des Individuums, denn das Individuum hat es vorher nicht gegeben. Jetzt gibt es das Individuum und das macht Fortschritte. Aber es ist ja unglaublich ausgrenzend, weil es so teuer ist. Es verlangt unglaublich viel und schafft ständig einen Ausstoß: das, was nicht Individuum sein kann oder nicht sein darf. Wir schaffen nicht, jemanden so lange an die Schläuche zu hängen im Krankenhaus, wie wir es tun, wenn wir die Zahl derer, mit denen wir es machen, nicht rigoros begrenzen. Wir schaffen es nicht. Es gibt einen technischen Fortschritt außerhalb von uns. Also man könnte, man kann den Einzelnen lange, lange am Leben erhalten. Aber die Bedingung ist, er ist der Einzelne. Im Begriff des Individuums und in dem, wie weit man damit kommt, hat es Fortschritte gegeben. Aber das ist ein Fortschritt an einem Partikel. Ich brauche gar nicht alle armen Menschen der Welt zu beschwören. Auch bei mir allein haut es nicht hin. Ich habe lange geglaubt, dass es immer etwas geben wird, was die Gefahren konterkarieren oder soeben in der Waage halten wird, allein schon,

Jeder Fortschritt, den wir schaffen, wird mit einem enormen Rückschritt woanders bezahlt.

damit ich in Ruhe nachdenken kann. Aber auch das ist jetzt sehr zweifelhaft und jedenfalls würde man die Zukunft als Aufgabe eher dem gesunden Menschenverstand überantworten, als der Philosophie. Die Philosophie kann wirklich Gutes sagen, indem sie nachweist, dass sie das nicht kann. Soziale Bewegungen, da sind auch nicht die Philosophen auf der Straße – Gott sei Dank. Meinen Gedanken sieht man auch an, dass ich schon lange nicht mehr auf der Straße war.

NATALJA STAROSTA:
Ich würde gern noch einmal vertiefen, warum der Fortschritt des Einzelnen kein eigentlicher ist.

ILSE BINDSEIL:
Die Konstruktion des Individuums hat nur dazu geführt, anderen Leuten den Status des Individuums abzusprechen. Der Begriff löst sich bei näherem Hinsehen auf, und so geht es mir mit manchen Begriffen, mit denen ich enorm viel verbunden habe, zum Beispiel mit dem Fortschrittsbegriff. Ich gehe auf die Barrikaden, um zu zeigen, dass es keinen gibt, und bin mit ihm also doch irgendwie verbunden. Aber die Anknüpfungspunkte, das, wofür ich diese Begriffe gehalten habe, sind verschwunden. Nach der Nazizeit gab es Anknüpfungspunkte noch und noch. Man konnte die Eltern betrachten und hoffen, dass sie keine große Schuld tragen. Man konnte es besser machen. Aber irgendwann hat diese Perspektive, dass man es besser machen kann, ihr historisches Schicksal erlitten, denn sie ist dem Verschleiß genauso ausgesetzt wie alles andere. Ich habe die documenta-Geschichten nur als höheren Trash wahrgenommen. Ich konnte gar nichts dazu sagen. Ich konnte es nur verfolgen, aber mich hatte geärgert, dass die Reaktionen auf den Antisemitismus immer »polizeilicher« werden, zensurmäßiger, immer weniger diskursiv. Erst dachte ich, das ist doof. Aber dann habe ich gedacht: Nein, es ist ein verzweifelter Kampf gegen den historischen Verschleiß. Es ist ein Versuch, den Holocaust als etwas zu bewahren, was der Geschichte enthoben ist, und das kann nicht gutgehen. Man hat sich geeinigt, der Holocaust war einzigartig. Als Erkenntnistheoretikerin würde ich sagen: »Einzigartig in der Geschichte, das geht nicht.« Wir wollen, aber es geht nicht. Dann kann ich auch verstehen, dass die Reaktionen so armselig sind, weil es ein Kampf ist, der nicht zu gewinnen ist. Das hat mich dann irgendwie versöhnt mit der ganzen Sache. Man kann Geschichte auch nicht geschichtsphilosophisch betrachten. Das betrachten, was sie eigentlich als Begriff enthält und was sie einem beibringt, auch wenn man es gar nicht möchte, wenn man es anders haben möchte. Damit sind wir gewissermaßen zum Ausgangspunkt zurückgekommen.

Man kann Geschichte auch nicht geschichtsphilosophisch betrachten.

MARCUS BEISSWANGER:
Am Beispiel des Antisemitismus an der documenta, macht man es sich also zu einfach, dass man streng voneinander scheidet oder sagt, es gibt den Faschismus, der streng getrennt ist von einer liberal demokratischen Ordnung? Sie schreiben jedoch sehr prägnant: »Wenn Faschismus ist, dann ist eben Faschismus.« Das wird vielleicht auch in diesem documenta-Beispiel deutlich, dass man diese Gesellschaftsordnungen nicht einfach voneinander trennen kann – in dem Sinne etwa, dass sie geschichtlich unterscheidbar aufeinander folgen.

ILSE BINDSEIL:
Sonst hätten wir nicht immer Angst vor dem Kippmoment. Jetzt herrscht ja wieder eine enorme Angst vor dem Kippen. Das Kippen stünde ja gar nicht im Raum, wenn der Faschismus nicht ein Bestandteil unserer ganz normalen Realität wäre. Ein Bestandteil ist ja nicht notwendig ein harmloser Bestandteil. Aber ein integrierter Bestandteil ist was anderes als ein ausgegrenzter Bestandteil. Als

ausgegrenzter ist er ja richtig gefährlich, ist er ja richtig böse. Gegenüber dem integrierten hingegen gibt es vielleicht Modi, mit ihm fertig zu werden, Modi, die uns gar nicht mehr bekannt sind, weil wir immer ausgrenzen. Was im Faschismus sichtbar wird, sind wir, bloß in einem anderen Aggregatzustand. Wenn Adorno über bestimmte Formen der Rationalität spricht, dann sind die ja benannt. Das Vernichtungslager ist ein einzigartiger Gegenstand, um etwas über unsere Normalität zu erfahren. Denn es ist eben nicht die Barbarei von Unzivilisierten, sondern von Zivilisierten gewesen. Daher kann ich das Wort zivilisiert nicht auflösen, doch ich kann es studieren. Das sind wir, bloß in einer Form, in der man sagt: »So genau wollte ich es nicht wissen.« Oder: »Das ist mir jetzt aber wirklich zu viel.« Oder: »Da fühle ich mich nicht betroffen. Das ist so anders, da fühle ich mich nicht betroffen.« Aber als Theoretikerin muss ich sagen: »Ich kann dir zeigen, du bist betroffen oder wir sind betroffen oder zumindest ich bin betroffen.« Es muss sich nicht jeder darin wiedererkennen. Aber wer Theorie macht, kann nicht anders. Der muss etwas wiedererkennen und es kann immer nur das Eigene sein, das man wiedererkennt.

MARCUS BEISSWANGER:
Doch wie erkennt man es wieder auf der Theorieebene, wie kann man es sich geschichtsphilosophisch als einen Prozess vorstellen? Bei Benjamin gibt es ja auch das Motiv, und ich höre bei Ihnen immer wieder raus, dass man bei der geschichtlichen Entwicklung letztlich immer nur eine Wiederkehr findet. Oder müsste man nicht den Griff zur Notbremse wagen? *Kurzum,* wäre das revolutionäre Eingreifen nicht ein Fortschritt, dass man den geschichtlichen Wiederholungszwang aufhebt?

ILSE BINDSEIL:
Vielleicht für die Wiederholung … In Zeiten des Jugoslawienkriegs habe ich mich mit Gerhard Scheit in die Haare gekriegt, weil Fischer sagte: »Wir haben aus Auschwitz gelernt, und das darf nicht wieder passieren. Deshalb fliegen wir jetzt nach Jugoslawien und werfen Bomben ab.« – Als Lernprozess. Das ist eine lineare Figur: Damals war es so, jetzt haben wir's kapiert und jetzt lassen wir das Böse sich nicht entwickeln. Lassen wir das nicht zu und machen wir das, was man damals hätte machen müssen, damit Auschwitz nicht passiert wäre. Dagegen kommt dann das zirkuläre Argument, die Wiederholung. Indem man es verhindern will, fängt man eigentlich das Gleiche von vorn wieder an. Da sagt man: Wie kann das sein? Wie kann man die Wiederholung brechen? Man kann die Wiederholung sicher nicht brechen. Gescheiter wäre es, man würde diese halbgaren Analysen, diese quasitheoretische Begleitung der Ereignisse unterlassen, denn die perfektionieren den Zirkel. Es fängt an mit der Art, wie man lernt. Wir lernen aus Auschwitz. Und normale, aufgeklärte Leute sagen, daraus lernen wir, und jetzt machen wir es besser. Das wird der Sache überhaupt nicht gerecht. Es führt in die und entpuppt sich als Rationalisierung. Die Vorstellung, man könne aus Auschwitz lernen, hat eine Voraussetzung, die in die Irre führt: Aus Bösem wird Gutes. Das ist Totem und Tabu. Wir bringen einen um und dann reichen wir uns die Hände. In Auschwitz ist ein gewisses Know-how angewendet und entwickelt worden. Es ist gezeigt worden, dass es geht, dass man es machen kann. Und das ist ein Teil unseres gesellschaftlichen Wissens. Das ist jetzt in der Welt. Es ist so in der Welt wie die Newtonsche Formel. Es verschwindet nicht wieder. Durch bloße Erkenntnis wird es nicht beseitigt. Sondern es ist da. Ich sage immer, aus Bösem kommt Böses, weil es eine Existenzform hat. Man hat es schon mal gewusst, da haben wir das schon mal gemacht. Jetzt können es andere nachmachen. Oder wir noch einmal, wir etwas später, weil es doch traumatisch ist. Aber es ist da, es ist Wissen, es ist vorhanden und deshalb ist das vielleicht auch keine zirkuläre Bewegung, sondern es gliedert sich in den Fortschritt ein. Es ist ein Teil dessen. Es ist nicht ein Rückfall. Es ist Wissen.

NATALJA STAROSTA:
Ist es dann möglich, Utopie zu denken? Also wenn die Wiederholung nicht gebrochen werden kann und aus Bösem Böses kommt, wie kann ich Utopie dann denken?

ILSE BINDSEIL:
Also, ich finde es enorm befreiend, wenn man einen Gedanken sich entwickeln lassen kann, ohne ihn mit persönlichen Absichten zu verbinden. Ich finde utopisch, was im Begriff des Lassens steckt. Da sind Dimensionen drin, die wir überhaupt nicht ahnen, also die wir überhaupt nicht realisieren, weil wir sie andauernd nicht zulassen.

NATALJA STAROSTA:
Also ist es die teleologisch ausgerichtete, konkretistische Utopie, die die Praxis eigentlich verhindert?

ILSE BINDSEIL:
Eine Stelle in den Thesen gegen Geschichtsphilosophie hat mich erinnert an etwas, das ich später entwickelt habe. Hier heißt es, nicht erst das Kapital, auch das Einmaleins ist abstrakt. In einem Aufsatz in *Phase 2* habe ich berichtet, und das mag nicht sehr gesellschaftskritisch sein, mit welcher Freude Kinder Geld zählen, mit Geld umgehen. Man kann das Geld einfach auch mal annehmen als etwas, was ein Teil von einem ist. Dass man sagt: »Wie bin ich als abstraktes Wesen?«, und nicht immer: »Ich, der konkrete stoffliche Mensch gegen das Abstrakte, die Konzerne.« Man muss sich zur eigenen Abstraktheit bekennen. Das wäre ein Fortschritt. Meiner Ansicht nach wäre das übrigens auch eine Möglichkeit, den Antisemitismus ad acta zu legen.

MARCUS BEISSWANGER:
Wäre »Fortschritt im Denken« also wortwörtlich aufzufassen als Aufmerksamkeit gegenüber dem, was im Denken passiert?

ILSE BINDSEIL:
Wenn du gefragt wirst, inwiefern bist du links, was sagst du dann? Wenn ich mich als Linke bezeichne, bin ich doch verpflichtet zu sagen, was ich mir darunter vorstelle. Was meine ich damit? Meine ich Feminismus oder Erkenntnistheorie? Meine ich etwas Drittes? Ich denke an den einen Satz bei Kant in der ›Kritik der reinen Vernunft‹: *»Das: Ich denke, muss alle meine Vorstellungen begleiten können; denn sonst würde etwas in mir vorgestellt werden, was gar nicht gedacht werden könnte, welches ebenso viel heißt, als die Vorstellung würde entweder unmöglich oder wenigstens für mich nichts sein.«* Das heißt für mich: Bei allen meinen Vorstellungen muss ich trainieren, zu empfinden, dass ich denke. Was ich denke, ist keine Tatsache, es ist eine Vorstellung, die immer eine Vorgeschichte hat. Wenn du einen Begriff übernimmst, dann erbst du etwas. Früher hätte ich gesagt: Nein, es kommt darauf an, was ich damit mache. Nein, ich erbe, da steckt was drin und das muss bedacht werden. Das hemmt den Denkprozess enorm. Also ich bin von meinen Skrupeln in Anspruch genommen, die kann ich explizieren. Das ist der Gang beim Denken – bei der Reflexion. Fortschritt ist immer toll, also für Cholera das richtige Medikament zu finden, das ist doch einfach toll. Da würde keiner sagen: »Jetzt erst mal über die Ideologie nachdenken.« Aber wenn etwas problematisch wird, dann muss ich vom Verstand zur Reflexion kommen und zurückgehen.

Man muss sich zur eigenen Abstraktheit bekennen.

MARCUS BEISSWANGER:
›Psychoanalyse als Subjekttheorie‹ ist ein anderer Text von Ihnen, der sich für die Subjektivierung oder Subjektwerdung interessiert. Das betrifft gar nicht so stark die geschichtsphilosophischen Thesen, aber in anderen Texten und auch vielleicht in ›Es denkt‹ gibt es einen bestimmten Begriff von Subjekt, einen, der einerseits eine Kritik an bürgerlichen Subjektvorstellungen übt, andererseits einen emphatischen Begriff von Subjekt oder Subjektivierung enthält/bewahrt. So habe ich es zumindest verstanden und das fällt auch ganz gut mit dem zusammen, was wir unter Negation verstehen. Wie bringt man die widersprüchlichen Vorstellungen von bürgerlicher Subjektivität eigentlich zusammen? Dass in der Frauenbewegung eine Aneignung von bürgerlicher Subjektivität stark gemacht wurde, was aber auch wiederum in seine Widersprüche führt, war der Gedanke, den ich bei Ihnen rausgelesen hatte und den ich auch interessant finde. Aber dann habe ich überlegt, wo führt das hin, wenn man das tradierte gesellschaftliche Subjekt, die tradierte gesellschaftliche Subjektivität erst einmal negieren muss, auch von sich weisen muss, um in einen fortschrittlichen Gedankengang zu gelangen oder vielleicht auch praktisch etwas zu bewegen? Könnten wir das vielleicht noch einmal aufgreifen? Zu was führt es denn eigentlich, wenn man solche Kategorien negiert?

ILSE BINDSEIL:
Wenn man jetzt aus der Entfernung guckt, wenn man nicht ganz ad acta legt, was Adorno über den kulturindustriellen Komplex sagt, also über die industrielle Verfertigung des Subjekts, über den Adressaten der Waren: Wen braucht die Ware, die verkauft werden soll? Wen braucht sie als Abnehmer? Wer soll sie kaufen? Wer wird da fabriziert, damit er sie kauft? Dann kommst du von da zu keinem haltbaren Subjekt mehr. Ausgeschlossen. Du kommst immer zu einem fabrizierten Subjekt, das sich in gleichzeitig fruchtbarem und reflexhaftem Austausch mit den Waren befindet. Wenn du einmal von der Ware her gedacht hast und jetzt nicht vom bürgerlichen Gedankenproduzenten oder vom tüchtigen Ingenieur her, sondern vom wahren Adressaten her, fasst du keinen Subjektbegriff mehr, auf den du dich verlassen kannst. Deshalb macht mich diese Tatsachenform oder die Seinsform, in der die heutige Genderbewegung argumentiert, wahnsinnig. Bei allem Streit, der sich ja innerhalb der Bewegung fortsetzt, es ist eine Tatsachengläubigkeit entstanden, die ich gar nicht verstehen kann, die ich gar nicht mitmachen kann. Wo ist das haltbare Subjekt?

MARCUS BEISSWANGER:
In diesem ›Es denkt‹-Büchlein auf der letzten Seite bist du dann auch so, wie soll man sagen, fast schon demütig. Das fand ich dann auch ganz interessant, weil sich wiederum Gerhard Scheit in einem seiner Bücher daran gestört hatte. Du hast quasi dazu aufgerufen, dass man dieses Gerümpel der Theorie ein Stück weit hinter sich lässt, dass man sich manchmal so aus dem Weg räumen muss.

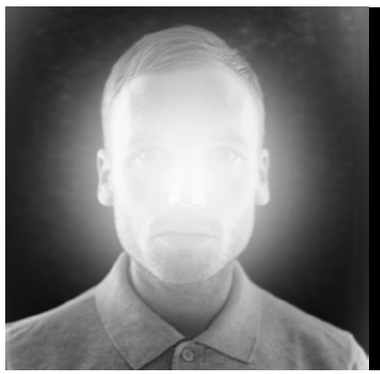
ILSE BINDSEIL:
Genau, genau. Und man muss auch wirklich wissen, dass man dann nicht mehr wegräumt als das, dass man eben wirklich nicht der Ersatzrevolutionär ist. Es ist wirklich ein Ziel, sich normal zu verhalten. Ich kenne viele Leute, die können das ohne so große Anstrengung, wie ich sie mache. Die können das einfach. Die Voraussetzungen sind halt verschieden. Ich hasse das 19. Jahrhundert oder die spezifische Form des deutschen Bürgertums, weil ich biografisch davon vielleicht noch mehr als andere geprägt bin. Ich empfinde sie als lähmend und als ein absolutes Hindernis bei dem Versuch, sich normal zu verhalten.

MARCUS BEISSWANGER:
Weil dieser Gestus der Negation bei Ihnen so stark ist – Negation auch der weiblichen Subjektivität – könnte eine Abschlussfrage sein: Lässt sich die Negation auch auf Geschichtsphilosophie wenden? Wie kommt eigentlich dieses Wörtchen »gegen« in den Titel Ihrer Thesen? Muss man sich sozusagen von Geschichtsphilosophie generell verabschieden oder nur von der bürgerlichen? Oder muss man auch diese Haltung und Denkform negieren? Und wäre das vielleicht auch etwas Fortschrittliches?

Nicht nur die jeweilige Geschichte, auch die Geschichtsphilosophie ist ein historisches Ereignis und hat ihre Zeit.

ILSE BINDSEIL:
Heute ist es so, wenn du die bürgerliche Geschichtsphilosophie nicht hättest, könntest du die geschichtsphilosophischen Neuauflagen, die in der jetzigen Kriegssituation entstanden sind, gar nicht einordnen. Du kannst sie sicher wiedererkennen. Ob es nun Oswald Spengler ist oder die Gegenversion, das ist erst einmal Geschichtsphilosophie. Aber was man heute ja eigentlich doch sofort weiß, und das war damals 68 nicht so, nicht nur die jeweilige Geschichte, auch die Geschichtsphilosophie ist ein historisches Ereignis und hat ihre Zeit. Und wenn sie einmal angefangen hat und in eine Zeit gehört hat, dann musst du suchen, wo sie aufgehört hat. ›Gegen‹ ist ein Versuch, das Aufhören nachzuzeichnen. Es hat ein bisschen einen Einzelkämpfergestus, aber es ist ein Versuch zu sehen, hier hört etwas auf. Nachträglich weiß ich gar nicht mehr, wie ich auf dieses Wort kam, wahrscheinlich wollte ich damals den Widerspruch stark machen. Heute würde ich ›gegen‹ eher so verstehen, dass ich bloß feststellen wollte. In den 90ern hört Geschichtsphilosophie als ein tragendes Erklärungsmodell auf. Das hat natürlich auch etwas mit Denkgewohnheiten und Theorieschulen zu tun. Wir hier in Berlin haben damals ja alle Religionsphilosophie bei Klaus Heinrich studiert und das war etwas ganz Großes. Aber ähnlich wie vielleicht bei Adorno hat es uns daran gehindert, die sogenannten Franzosen wahrzunehmen, stand doch Verrat im Raum. Aber irgendwie ist es doch durchgesickert, und ich mit meiner primären Begeisterung für ›Explication de texte‹ habe darin sehr viel von mir wiedergefunden. Sagen wir, ich sehe die begrifflichen Komplikationen an einer Sache viel schneller als die geschichtsphilosophischen.

Dass man, ohne etwas zu tun, denkt, das geht nicht. Dann verzweifle ich. Ich muss doch jetzt etwas tun. Und das, was man tut, soll doch einen … nicht einen Mehrwert, es geht ja an die Existenz, aber es soll ja eben noch einen Sinn haben, der über das Bloße, das man jetzt noch lebt, hinausgeht. Vielleicht so? Also im bürgerlichen Bewusstsein früher hat man im Alltag verharrt, weil man wusste, das Ganze stimmt und andere sorgen dafür. Also jetzt, sage ich mal, ganz früher oder so, die bürgerliche Vorstellung. Im Interieur habe ich was gemacht, weil das Exterieur gesichert war. Dann kam das mit dem Krieg und die alltagsweltliche Selbstverständlichkeit ging den Bach hinunter, aber hierfür war man natürlich nicht verantwortlich. Heute stellt sich die Frage, ob das Interieur (noch) reicht. Jetzt ist es so, dass das Interieur nicht reicht, dass man dem nicht trauen kann, wenn man nicht ein bisschen auch denkt, wie es im Ganzen geht. Es existierte ja auch immer die Vorstellung um die Weltkriege herum, jeden Tag zu leben, als ob es der letzte wäre. Gab es ja auch. Haben die Leute auch mit gelebt. Aber geht es darum, etwas im Ganzen zu befördern? Oder dass man sagt, dann weiß ich nicht mehr recht weiter, wenn ich diese Vorstellung aufgeben muss, dass ich etwas im Ganzen befördern kann. Das frage ich Sie. Es ist eine Frage an Sie. Was ist jetzt der Punkt, der besonders kränkt und der besonders schlimm ist?



Ästhetik & Kommunikation
Tiefes Erzählen

ISBN 978-3-9822591-4-7
ISSN 0341-7212

Nr. 186/187
51. Jahrgang, 2022

NATALJA STAROSTA:
Unabhängig von allen philosophischen Erörterungen habe ich das Gefühl, dass sich eine neue Notwendigkeit ergeben hat, ein Positionierungszwang, der sich im öffentlichen Diskurs breit macht. Ich ganz persönlich, und ich glaube viele andere auch, frage mich, wie richtig das im Ganzen ist. Ich habe das Gefühl, dass dieser Positionierungszwang sich direkt aus dem Individuum herleitet, das sich nicht mal mit einem Gegenstand beschäftigen, sondern sich zu ihm nur ganz unmittelbar verhalten möchte. Also ich habe ganz oft das Gefühl, dass die Handlungen, die daraus entstehen, falsch sind und um das zu beurteilen, brauche ich das Ganze.

ILSE BINDSEIL:
Das lässt mich wieder an die documenta-Situation in Kassel denken. Da war ich unheimlich traurig, weil immer rational argumentiert wurde. Das war für mich so etwas wie ein Missbrauch des Verstandes. Es ging einfach um etwas anderes. Aber so ist Gesellschaft. Das Wahre und das Falsche sind hoffnungslos gemixt und es fehlt mir an Hartnäckigkeit, auch an Optimismus, Karl-Kraus-mäßig die untergründigen Widersprüche von Diskursen aufzudecken. Beispiel Bundestag: erst die Resolution zum armenischen Völkermord, dann die gegen den BDS. Und dann sitze ich hier wie die englische Queen, nämlich durch und durch konstitutionell orientiert, und frage mich: Der Bundestag, was darf er eigentlich beschließen? Politische Entscheidungen sind seine Aufgabe. Hier gibt es eine Differenz zur Sachentscheidung. Bei diesen Entscheidungen merke ich, er hat sich gar keine Gedanken über sich als Subjekt der Entscheidungen gemacht. Das wäre aber vielleicht wichtiger, als über das Objekt nachzudenken. Also, das ist mir sehr nahegegangen.

MARCUS BEISSWANGER:
Es ist ja auch eigentlich paradox, dass man sozusagen eine Einstufung von geschichtlichen Ereignissen wie dem Völkermord an den Armeniern durch demokratische Mehrheitsbeschlüsse entscheidet.

ILSE BINDSEIL:
Durch Mehrheitsbeschlüsse, das war das Wort, was mir fehlte, durch Mehrheitsbeschlüsse. Schaut man sich den in die politischen Institutionen gelangten und dort entschiedenen Kampf um Benennungen an, dann muss man sagen, das ist der Geist von heute. Ein merkwürdiger Geist.

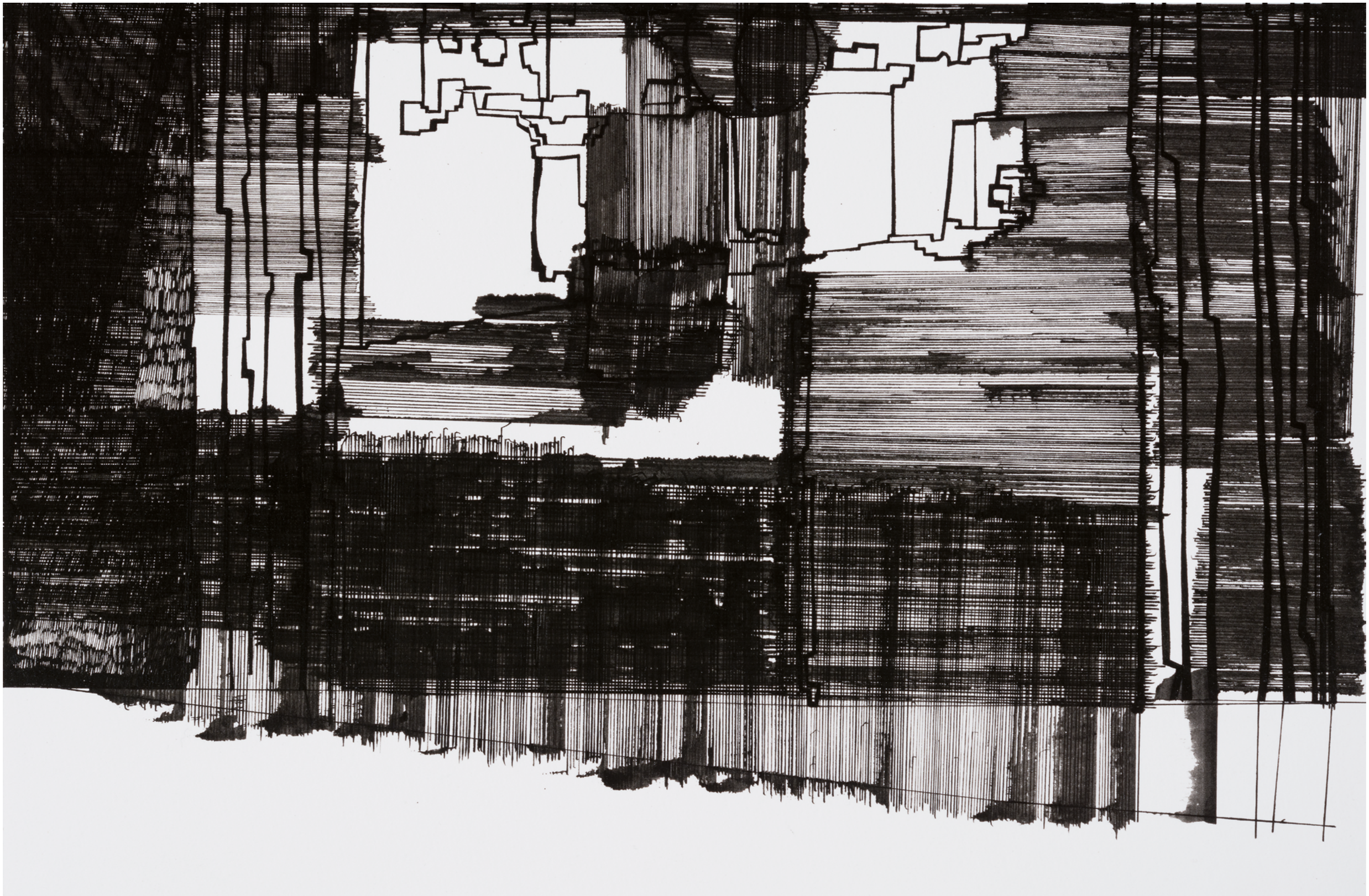
Zum Weiterlesen:

Bindseil, Ilse (1979): Psychoanalyse als Subjekttheorie. In: H. Kurnitzky (Hg.): *Psychoanalyse und Theorie der Gesellschaft (Notizbuch I).* Berlin: Medusa-Verlag Wölk & Schmid. S. 11–27.

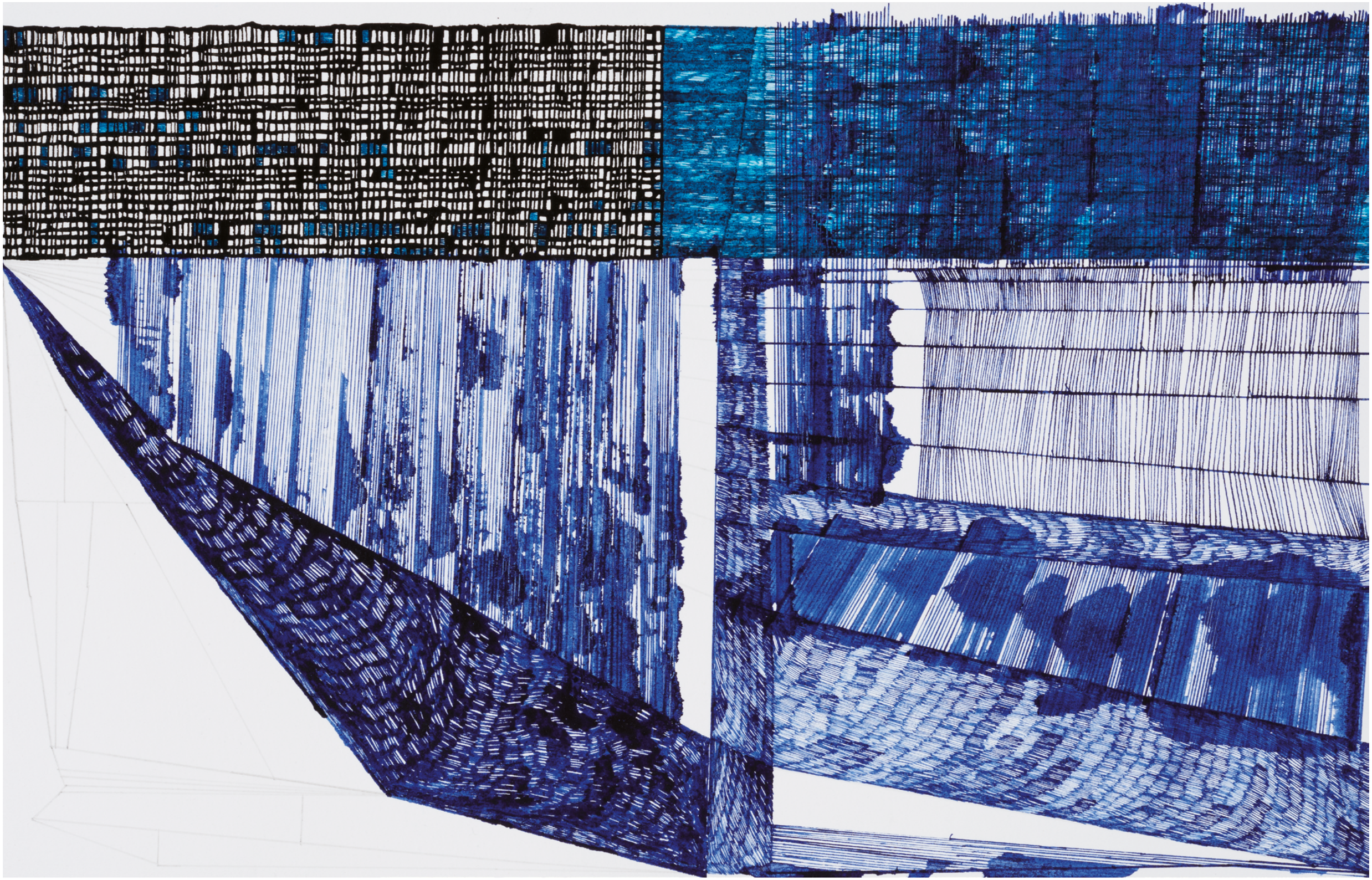
Bindseil, Ilse (1991): Zur gesellschaftlichen Fabrikation weiblicher Subjektivität. In: dies.: *Elend der Weiblichkeit, Zukunft der Frauen.* Freiburg: ça ira. S. 13–33

Bindseil, Ilse (1995): *Es denkt. Für eine gesellschaftliche Definition des Geistes und einen Verzicht auf die Definiton des Körpers.* Freiburg: ça ira.

Bindseil, Ilse (1999): Zehn Thesen gegen Geschichtsphilosophie. Online abrufbar unter: http://www.ilsebindseil.de/pdf/txt9.pdf.



↗
Stephan Schieritz
Kahn III
Acryltusche & Graphite auf Papier,
2021
22,5 × 33 cm



↗
Stephan Schieritz
Kahn I
Acryltusche & Graphite auf Papier,
2021
22 × 34 cm

Ballade der Revolution

RADA HANANA

Bumm Bumm Bumm

Und Münder explodierten mit der Wahrheit

Bumm Bumm Bumm

Und nichts wird mehr so sein wie früher ...

Unsere Allee zeichnete ewige Narben auf meiner Haut, und ich, das Kind, hüpfte zwischen den vergehenden Tagen. Das Klavier spielte mich in dem kleinen Zimmer und mein Vater erzählte eine Geschichte. Die dunklen Schatten werden kommen, wir haben die Zeichen aus der Ferne wahrgenommen und dann vergessen. Die Straßen zeichneten alle unsere Narben auf, sie sind ewige Pfade. Sie führten uns wie eine Mutter, die mit ihren Kindern auf den Schultern sorglos schreitet, aber wir fielen einer nach dem anderen. Die Schatten sind gekommen.

Bumm Bumm Bumm

Alles brach zusammen ...

Ich blickte zurück, war immer noch am Fuße des Berges. Keine Ausrüstung, kein Essen, kein Mantel, um die Nacht zu überstehen. In diesem Traum, den ich vorhin gesehen habe, gab es einen Schneesturm und ich kletterte ziellos herum. Als ob es mein Schicksal wäre, das mich ruft. Der Wüstenwolf tauchte auf und rettete mich vor mir selbst. Die Verheißung eines Wunders, das morgen geschehen würde, wenn ich weitermachen würde. Ein Kampf, um die verbliebenen Stücke zu retten. Und die Musik wurde zum Gott des Lichts, mein Ziel ist es, für immer in seinem zarten Geist zu liegen. Ich werde niemals aufgeben.

> **»Der Vogel kämpft sich aus dem Ei. Das Ei ist die Welt. Wer geboren werden will, muß eine Welt zerstören. Der Vogel fliegt zu Gott. Der Gott heißt Abraxas.« (Hermann Hesse, Demian)**

Ein Kampf, zwei Kämpfe, drei und mehr. Es gelang mir, einen Spalt zu öffnen und die Sonne zu sehen. Eine wunderbare Wärme drang in das Ei, als ob Gott mir ein Seil zum Festhalten reichte. Der Kampf geht weiter und der Spalt wächst, während ich mit den Bäumen um die Wette in die Berge klettere, und ich werde niemals aufhören.

Bam Boom Boom

And mouths exploded with the truth

Bam Boom Boom

And nothing will ever be the same again ...

Our alley drew eternal scars on my skin, and I the child, was jumping among the passing days, the piano playing me in the small room and my father telling a story. The dark shadows will come, we sensed the signs from afar and then forgot. The streets drew on all our scars, they drew eternal paths. They guided us like a mother treading sanguinely with her children on her shoulders, but we fell one by one. The shadows have come.

Bam Boom Boom

It all collapsed ...

I looked back, I was still at the foot of the mountain. No gear no food, no coat to cover up the night. I'm living a dream I saw before, there was a snow storm and I was climbing aimlessly. As if this was my fate calling me. The desert wolf showed up and saved me from myself. The promise of a wonder happening tomorrow if I were to go on. A struggle to save the pieces left, and music became the God of light, and my aim is to lay in his delicate spirit forever. I will never give up.

> **»The bird fights its way out of the egg. The egg is the world. Who would be born must first destroy a world. The bird flies to God. That God's name is Abraxas.« (Hermann Hesse, Demian)**

A struggle, two struggles, three and more. I managed to crack a fissure and see the sun. A beautiful warmth entered the egg, as if God was stretching out to me a rope to cling to. The struggle continues and the crack grows as I race the trees to the top of the mountains, and I will never stop.

https://www.radahanana.com/
https://www.instagram.com/rada_hanana/

Ballade der Revolution

Rada Hanana
2021



©RH.IndependentMusicRecords

25

Pn.

f

28

Pn.

30

Pn.

32

Pn.

34

Pn.

ff

fz

38

Pn.

8va

8va

8va

pp *rubato*

f *a tempo*

43

Pn.

45

Pn.

47

Pn.

49

Pn.

51

Pn.

mf

cresc.

53

Pn.

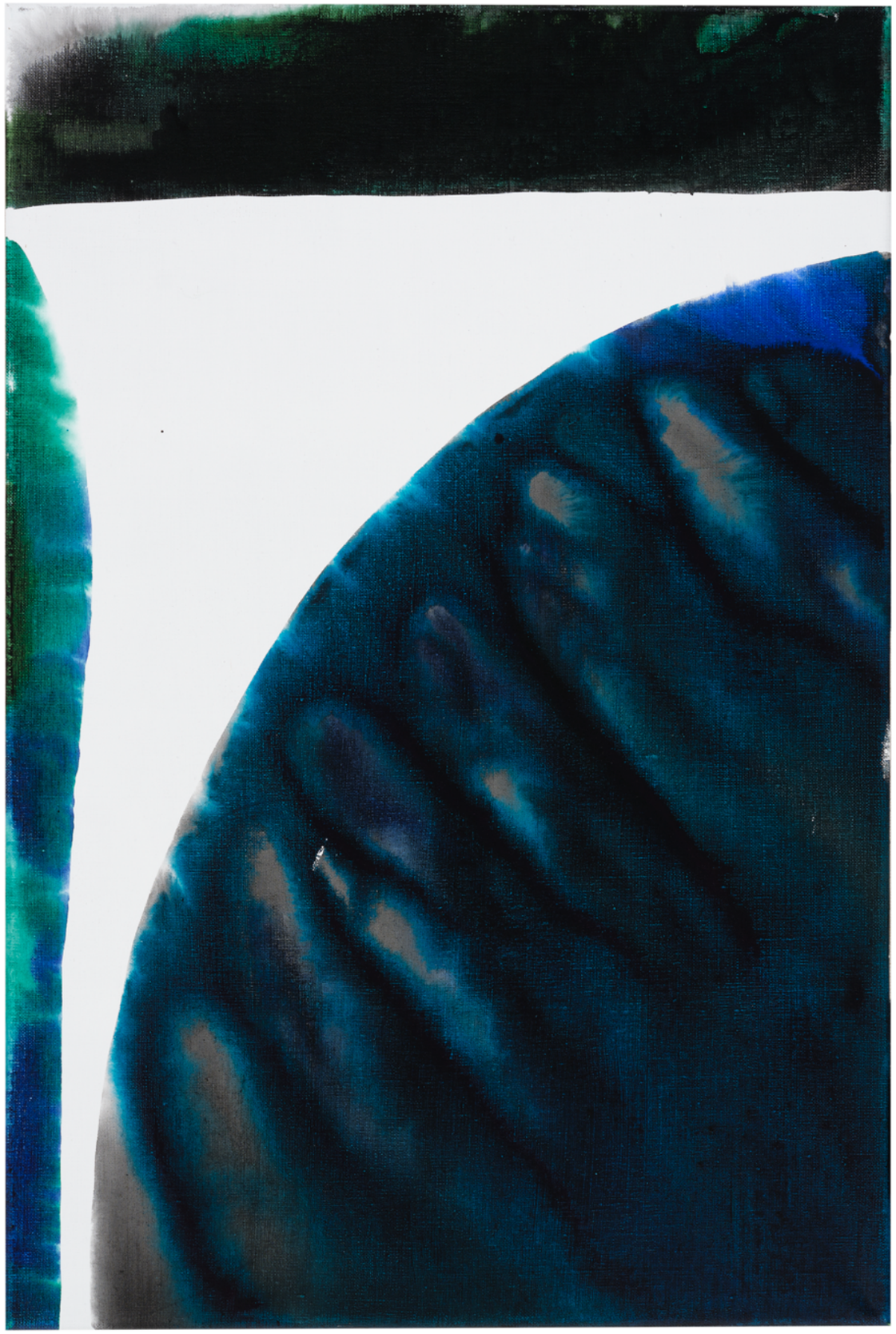
f

55
Pn.
rit.
57
Pn.
pp
a tempo
59
Pn.
61
Pn.
p
63
Pn.
65
Pn.
mf
67
Pn.
f
69
Pn.
71
Pn.
cresc.
73
Pn.
75
Pn.
ff
rubato
78
Pn.
dim.





↗
Stephan Schieritz
O. T. (3)
Acryltusche auf Leinen, 2020
60 × 40 cm



↗
Stephan Schieritz
O. T. (4)
Acryltusche auf Leinen, 2020
60 × 40 cm

Deutsche Sozialpäda-gogen, werft eure sozialen Schrullen ab!

NORMAN BÖTTCHER

Harry Maòrs[1] Verhältnis zur ›progressiven‹ Sozialen Arbeit in der postnationalsozialistischen Gesellschaft

Im Wintersemester 1968/69 ereignete sich an der Ruprecht-Karls-Universität in Heidelberg ein Vorfall, der in anekdotischer wie gleichsam konzentrierter Weise postnationalsozialistische Problem- und Verdeckungszusammenhänge offenlegt. Er macht deutlich, dass gerade die – wie vielerorts nachdrücklich behauptet – wichtigste Episode der Bundesrepublik hinsichtlich gesellschaftspolitischer und kultureller Umbrüche mitsamt ihren Sozial- und Bildungsreformen von jüdischen Linken alles andere denn als eindeutig progressiver Aufbruch erlebt wurde. Im Rahmen eines interfakultativen Seminars wurde Harry Maòr zusammen mit seinem Doktorvater Erich Mühlmann zu einem Vortrag über den »gefährdeten Menschen in der Soziologie« eingeladen. Dieser kam jedoch nicht zustande, weil ihn der SDS mit einem Go-In zu unterbrechen wusste, um damit auf die NS-Vergangenheit Mühlmanns hinzuweisen. Dass dabei die protestierenden Studenten (es waren der Überlieferung nach ausschließlich dominant und aggressiv auftretende Männer) im besten Fall unwissentlich eine Person unterbrachen, die selbst einst ins Visier des Nationalsozialistischen Hochschulbundes (NSHB) geraten war und die aufgrund dessen das ›Deutsche Reich‹ in Richtung Palästina verließ, wird im Vorwort des Bandes, in dem der abgebrochene Vortrag zumindest abgedruckt erhalten geblieben ist, so kommentiert: »Daß es ausgerechnet ein Israeli deutscher Herkunft war, der ihnen in höchster Erregung Widerpart bot und sie anfuhr, daß er ein solches, allen guten Sitten widersprechendes Verhalten von den Störtrupps des NS-Studentenbundes noch in allzu lebendiger Erinnerung habe, war ebenso einleuchtend wie beschämend.« (Krimm 1970, S. 9) Dass der soziologische Vortrag primär von Maòr verfasst wurde, der darin eine Kritik an jenen Formen der Sozialarbeit zu formulieren versuchte, die »im Dienste der Anpassung des Einzelnen« vollzogen werde, eine Kritik also, die sich ganz im Geiste einer linken Gesellschaftskritik verstand, konnten die Studierenden zwar nur schwer ahnen. Das Go-In komplettierte und komprimierte jedoch nur jene Widersprüche, in denen sich linke Juden seinerzeit bewegten. Zur Ironie dieser Geschichte gehört auch, dass nach der erfolgreichen Vertreibung Mühlmanns von seinem Heidelberger Lehrstuhl ausgerechnet Maòr der einzige (und zwar genau von diesem) Habilitierte am dortigen ›Institut für Soziologie und Ethnologie‹ war. Somit wurde Maòr nach der geltenden Prüfungsordnung zum alleinig Befugten, um die Abschlussarbeiten derselben Studenten abzunehmen, die erst kurz zuvor seinen Vortrag zu unterbinden wussten. Es scheint einzig Maòrs gelassener Haltung und seinem Sinn für Humor zu verdanken gewesen sein, dass dies keine Auswirkungen auf ihre Uni-Abschlüsse hatte. Dennoch war dieser Vorfall hinsichtlich der politischen Beurteilung alles andere als eindeutig und spiegelt nur die schwierige Situation wider, in der sich Juden und vor allem linke jüdische Intellektuelle seinerzeit befanden. Als im Jahr 1963 ein israelischer Schriftsteller in einem Zeit-Interview darauf aufmerksam machte, dass Mühlmann seine antisemitischen Texte aus dem Nationalsozialismus weiterhin als Seminargrundlage benutzte, entbrannte anschließend eine Leserbrief-Kontroverse, in welcher auf vielfache Weise die Vorwürfe gegen Mühlmann bestätigt wurden und dieser sich selbst erneut antisemitisch äußerte: »Ausländische Studenten jüdischer Abkunft kommen manchmal zu uns, um mit dünnen Manuskripten auf billige Art an einer deutschen Universität zu promovieren. Wenn sie damit kein Glück haben, klagen sie über Antisemitismus.« (Mühlmann zit. n. Eisheuer 2011) Trotz dessen, dass die Aussage womöglich auch Maòr galt, sah dieser sich in der Debatte veranlasst, einen Verteidigungsbrief für Mühlmanns ›Charakter‹ zu schreiben. Zwar musste Mühlmann im Zuge dessen auf der Höhe seiner Reputation noch im selben Jahr von seiner Kandidatur für den Vorsitz der Deutschen Gesellschaft für Soziologie Abstand nehmen – stattdessen wurde der Posten Theodor W. Adorno übertragen (vgl. Becker 2022, S. 224–226). Dennoch (oder genau deswegen) bot Mühlmann, nachdem er schon Maòrs Dissertation 1960 in Mainz betreut hatte, diesem auch noch Ende der 1960er Jahre in Heidelberg die Möglichkeit zur Habilitation, was wiederum nicht einzig mit Mühlmanns

1 Ich möchte an dieser Stelle Maimon Maòr und Eleonor Michael, den sich inzwischen selbst längst im Rentenalter befindlichen Kindern Harry Maòrs, für die ausführlichen Gespräche und die Bereitstellung des Privatnachlasses danken. Dank gebührt zudem seinem Enkel Julian Levinson, auf dessen biografische Ausführungen in ›Die jüdische Wanderschaft des Harry Maòr‹ (2006) der vorliegende Text maßgeblich zugreift.

›Persilschein‹-Suche begründet werden kann. Denn zwischen beiden bestand ein merkwürdiges, d. h. zugleich halb-distanziertes, aber auch fast schon ins Freundschaftliche reichende Verhältnis. Der ganze Skandal von 1963 um Mühlmann führte allerdings noch nicht dazu, dass dessen Biografie genauer unter die Lupe genommen wurde. Dies wiederum geschah erst im Zuge der 68er, die ihn letztlich zum Rücktritt von seinem Heidelberger Lehrstuhl zwangen. Maòrs Enkel, Julian Levinson (2015), resümiert zu diesem Vorfall, dass die Studentenproteste, die zur zeitweisen Schließung des Heidelberger Instituts führten, letztlich auch ausschlaggebend für Maòrs vorübergehende Ausreise nach Kanada waren. Trotz seiner großen Sympathie für linke Bewegungen sei Maòr enttäuscht von den 68ern gewesen. »Er fand ihre Aggressionen fehlgeleitet und ihre Taktiken ineffizient. Sicherlich war es eine schmerzhafte Ironie, dass er von ihnen als Repräsentant des deutschen Autoritarismus angesehen wurde.« (ebd.) Wenn der Protest deutscher Linker im Jahr 1968 dazu führt, dass ein linker Jude vorübergehend nach Kanada auswandert, lohnt es sich, einmal genauer hinzuschauen.

»Sicherlich war es eine schmerzhafte Ironie, dass er von ihnen als Repräsentant des deutschen Autoritarismus angesehen wurde.« (Levinson)

Wie lassen sich diese Ereignisse einordnen und was könnte die politische Linke daraus heute ›lernen‹? Ich möchte versuchen das, was man gemeinhin als Postnationalsozialismus (Messerschmidt 2018) und dabei als Verdrängungs- und Verdeckungszusammenhang bezeichnet, anhand der gleichermaßen eindrücklichen wie beeindruckenden Biografie Maòrs zu rekonstruieren. Dabei geht es mir vor allem darum, seine theoretische Reflexion als Folge einer vielschichtigen und bisweilen paradoxen Konfliktkonstellation aufzuzeigen.

HARRY MAÒR – EINE DURCH DEN NATIONALSOZIALISMUS GEPRÄGTE UND RASCH VERGESSENE BIOGRAFIE

Maòr, 1914 als Harry Obermayer in München geboren, war seit seiner Jugend an einer Synthese von Marxscher Gesellschaftstheorie, Freudscher Psychoanalyse und den historischen wie aktuellen Bedingungen des Judentums interessiert, ohne dabei je, was naheliegend wäre, der Kritischen Theorie nahegestanden zu haben.[2] Bereits in seiner späten Jugend scheiterte seine Ausbildung an der jüdischen Lehrerbildungsanstalt in Höchberg (Bayern) letztlich an seiner an Marx und Trotzki geschulten, sozialrevolutionären Haltung. Ohne Abitur zurück in München, hörte er schwarz Vorlesungen an der dortigen philosophischen Fakultät der Universität. Seine Wortgefechte mit den Nazis (insbes. dem nationalsozialistischen Hochschulbund und der nationalsozialistischen Betriebszellen-Organisation) brachten ihn frühzeitig in deren Visier, weshalb er nach zehntägiger Haft im Jahr 1933 und auf Anraten seiner zionistischen Freunde entschied, eine einjährige ›Hachscharah‹ auf einem Bauernhof in der Slowakei zu absolvieren, um so die Bedingungen für die Einwanderung nach Palästina zu erfüllen. Im britischen Mandatsgebiet angekommen, war er zunächst in einem Kibbuz tätig, bevor es ihn in die Buchhandlungen und Kaffeehäuser Haifas (und später Tel Avivs) verschlug. So lernte er 1939 im Café Atara auch seine Frau Gila kennen, die, aus einer jüdisch-orthodoxen Familie im vogtländischen Plauen stammend, eine sehr ähnliche politische Sozialisation durchlaufen hatte. Zu dieser Zeit war er bereits in der Sozialarbeit mit unterschiedlichen Migrationsgruppen tätig und nutzte diese Kontakte zugleich, um weitere Sprachen zu lernen. Zudem unterhielt er in

Maòrs Ausbildung an der jüdischen Lehrerbildungsanstalt scheiterte an seiner sozialrevolutionären Haltung.

2 Maòr traf sogar, als er nach Promotionsmöglichkeiten suchte, Adorno im Kolloquium des Instituts für Sozialforschung. Seinem Sohn Maimon Maòr zufolge schreckte ihn aber die Atmosphäre und der Gestus der Anwesenden des Kolloquiums zu sehr ab.

dieser ersten Phase auf dem Boden des späteren Staates Israel einen engen Austausch mit Wilhelm Reich, von dessen Sozialpsychologie er sich jedoch abwandte, als dieser mit der sog. Orgon-Energie in Esoterik versank. Trotz aller Dankbarkeit erlebte Maòr die Staatsgründung Israels dennoch mit gemischten Gefühlen, da sich für ihn frühzeitig abzeichnete, dass die von ihm einst präferierte bi-nationale Lösung in weite Ferne rückte und er zugleich die in vielen Bereichen fehlende Trennung von Staat und Religion skeptisch beobachtete. So holte er das Abitur letztlich auf Zypern im dortigen britischen Konsulat nach, das die Prüfung der London University abnahm. Darin kam auch sein Protest dagegen zum Ausdruck, dass er an der Hebräischen Universität Jerusalems hierfür eine Kippa hätte tragen müssen.

Nachdem Maòr schon seit 1951 als freier Mitarbeiter der Jüdischen Allgemeinen Wochenzeitung (dem Vorgänger der heutigen Jüdischen Allgemeinen) arbeitete und dafür mehrmals die BRD und die DDR bereiste, nahm er 1953 das Angebot an, für die Zeitung als fester Redakteur arbeiten zu können. Arnold Zweig, damals Präsident der Deutschen Akademie der Künste der DDR, konnte ihn mit den Worten »Wenn du nicht in Sibirien landen willst, komme nicht her!« davon abbringen, in die DDR überzusiedeln. Stattdessen ging Maòr nach Düsseldorf. Ab 1955 wurde er erster Jugendreferent der Zentralwohlfahrtsstelle der *Juden in Deutschland* (ZWST) mit Sitz in Frankfurt/Main, engagierte sich beim und forschte im Zuge seiner Dissertation zum ›Wiederaufbau der jüdischen Gemeinden in Deutschland‹ (1961), verfasste zahlreiche Artikel über die Gegenwart des Judentums (v. a. in Emuna, dem Organ der Gesellschaft für deutsch-israelische Zusammenarbeit) und übersetzte zeitlebens – ›ganz nebenbei‹ – über 60 Bücher aus verschiedenen Sprachen ins Deutsche (darunter etwa Isaac Deutschers dreibändige Trotzki-Biografie sowie dessen Werke ›Die unvollendete Revolution‹ und ›Reportagen aus Nachkriegsdeutschland‹, Erich Fromms ›Jenseits der Illusionen‹ oder auch in Teilen Raul Hilbergs ›Die Vernichtung der europäischen Juden‹). Nach seiner Dissertation in Mainz und einer Stelle als außerplanmäßiger Realschullehrer in Frankfurt zog er 1963 wieder nach Israel, wo er in der Kleinstadt Gedera ebenfalls als Lehrer arbeitete. Intellektuell unterfordert und zugleich enttäuscht, dass er keine adäquate Stelle im jungen jüdischen Staat finden konnte, siedelte er 1966 dann erneut nach Deutschland über. Hier war er zunächst bis 1967 als Religionslehrer der jüdischen Gemeinde Stuttgart tätig und unterrichtete bei den im Ländle verstreut lebenden jüdischen Familien vielfach sogar in Privathaushalten. Danach wurde die vierköpfige Familie durch sein Habilitationsstipendium, das er über Mühlmann in Heidelberg erhielt, und die Kinderpflegestelle seiner Frau Gila versorgt. Da sich Maòr lange Zeit kaum um den akademischen Betrieb und eine wissenschaftliche Karriere scherte, fand er zunächst auch in Deutschland keine wissenschaftliche Anstellung – und das trotz einiger bemerkenswerter Publikationen und Vorträge.[3] So folgte Maòr zunächst einem Ruf nach London in Kanada, bevor er bereits 1971 wiederum nach Deutschland zurückkehrte, um bis 1972 zunächst nur als wissenschaftlicher Angestellter an der Pädagogischen Hochschule Göttingen zu arbeiten. Erst im Sommersemester 1972 wurde er unter der Denomination ›Soziologie der Sozialarbeit‹ als Lehrkraft im Angestelltenverhältnis an der kurz zuvor gegründeten Gesamthochschule Kassel eingestellt. Nie erhielt er aufgrund seiner brüchigen Biografie und späten Berufung eine reguläre Professur. Zeitlebens blieb Maòr, wofür auch der abgebrochene Vortrag zusammen mit Mühlmann steht, der Sozialen Arbeit verbunden. In seiner Kasseler Zeit verfasste er schließlich die heute vollständig in Vergessenheit geratene Schrift ›Soziologie der Sozialarbeit‹ (Maòr H., 1975), welche in Grundzügen auf dem besagten Vortrag aufbaut und eine einzige Kritik der deutschen Sozialarbeitsgeschichte bis in seine Gegenwart darstellt. Überdies war er Mitherausgeber – und dabei zu gut einem Drittel selbst Autor – des ersten Lexikons seines Fachs (Deutscher, Fieseler & Maòr 1978). Trotz allem ist er fach- wie gesellschaftsgeschichtlich – und zwar sowohl im allgemeinen gesellschaftlichen Gedächtnis der BRD als auch im

3 Viele davon betrafen die Geschichte des Judentums, die seinerzeit jedoch in Deutschland noch auf wenig Interesse stieß. Die zahlreichen Vortragsskripte (etwa über ›Golda Meir – Last great figure in Israel‹, ›Die Jüdischen Wurzeln der Psychoanalyse‹, ›Die Gott-ist-tot-Hypothese im Judentum‹ oder ›Messianismus und Zionismus‹) überdauern (bisher) nur in zumeist handschriftlicher Form im Privatnachlass seiner Kinder in Tel Aviv und etwa seine Aufsätze ›Der glaubenslose Jude‹ (Maòr, H. 1969a) in Emuna oder ›Eine religiöse Separatistenbewegung im deutschen Judentum‹ (Maòr, H. 1969b), der in einer Festschrift anlässlich von Mühlmanns 65. Geburtstag erschienen ist, versanken beide im Strudel der damaligen gesellschaftlichen Auseinandersetzungen. Während seit 1968 die ohnehin erst jüngst aufgekeimten deutsch-israelischen Beziehungen, die sich Emuna zur Aufgabe gemacht hatte, brüchig wurden, kam Mühlmanns Festschrift zu einer Zeit heraus, in der dieser endgültig aufgrund seiner NS-Verstrickungen in Ungnade fiel. In beiden Texten befasst sich Maòr religionssoziologisch damit, dass »im Judentum eine Art ›religiöse Anarchie‹«, also eine »mangelnde[] Bekenntniseinheit« (1969a, S. 148) vorherrsche – gewissermaßen eine Folge der notwendigen Diesseitsorientierung der »Synagoge im Exil« (1969b, S. 283). Von Maòrs Habilitationsschrift über ›Säkularisierung und Repristination im deutschen Judentum des 19. Jahrhunderts‹ ist (trotz intensiver Recherche) höchstwahrscheinlich kein einziges Exemplar mehr erhalten geblieben (nur die Gutachten von Mühlmann und Reinhart Koselleck liegen noch vor). Ein Ende der 1970er Jahre lange Zeit vom Zentralrat für den jüdischen Unterricht geplantes Schulbuch, das Maòr übersetzte und editierte, zeigt wie kaum eine andere Begebenheit auf, wie sich der Konflikt zwischen orthodoxem und liberalem Judentum im Bildungssektor auswirkte. Maòr legte Wert darauf, dass – ganz seiner persönlichen und pädagogischen Haltung gemäß – darin »jede aufdringliche Lehrbuchhaftigkeit [...] vermieden werden« (Maòr nach Springborn 2021, S. 243) sollte und nahm am Ende einen »Gang nach Canossa« (ebd., S. 247) auf sich, um die Herausgabe des Lehrbuches nicht zu gefährden. Er ergänzte schließlich selbst über 100 Seiten, über 50 davon zur Geschichte des Antisemitismus (Katz & Hershko 1976). Das Buch wurde nur einmal publiziert, die für 1982 angedachte Neuauflage kam nicht zustande (Springborn, 2021, S. 240ff.).

subkulturellen Gedächtnis der Linken – bis heute (fast) vollständig vergessen.

Welche Gründe hierzu führten, ist freilich nur schwer zu rekonstruieren. Gewiss werden sein unprätentiöses und wenig ›karrieristisches‹, dabei aber vielfach vom Nationalsozialismus gezeichnetes Leben (häufige Wohnort- und Landeswechsel, spät erhaltene Professur, relativ wenige Fachpublikationen) sowie sein viel zu früher Tod (1982) eine wichtige Rolle gespielt haben. Es bleibt allerdings auch zu vermuten, dass sein vielfach unbequemes, dabei aber zugleich analytisches Denken mindestens gleichermaßen relevant ist. Seine Theorie zeichnete sich, wie Sabine Hering (eine der wenigen Disziplinhistorikerinnen innerhalb der Sozialen Arbeit, die sich etwas intensiver mit ihm befasste) schreibt, »vor allem dadurch aus, dass sie viel zu differenziert ist, um eingängig zu sein und viel zu klug, um die Leser von einem bestimmten Standpunkt überzeugen zu wollen.« (Hering 2006, S. 179) Das öffentliche ›Vergessen‹ seiner Person (insbesondere als Fachvertreter der Sozialen Arbeit) kann auch gewiss nicht mit der fraglos existierenden gesellschaftlichen Abwertung von Care- und Bildungsarbeit begründet werden, denn das beträfe die gesamte Sozialpädagogik, die allerdings genau zu dieser Zeit einen Ausbau sondergleichen erfuhr (Bildungsreform, Akademisierung, breite Institutionalisierung, Professionalisierungsschub etc.) – und zwar allen Widrigkeiten zum Trotz (insbesondere die wohlfahrtsstaatlichen Folgeerscheinungen der Ölkrise, wie Jugendarbeitslosigkeit oder Sparmaßnahmen der jüngst aufgelegten Sozialreformen). Auch stießen beispielsweise der Historiker Dan Diner, bis heute intellektueller Vordenker ›der‹ Antideutschen und zugleich zeitgenössischer Vertreter des Linkszionismus, oder, auf der anderen Seite des Szenespektrums, der jüngst verstorbene Rolf Verleger im Gegensatz zu Maòr auf deutlich mehr Resonanz innerhalb der zeitgenössischen Linken. Interessanterweise wurden sowohl Diner als auch Verleger stark durch Maòr, der beide als Jugendpädagoge in den 50er und 60er Jahren förderte, geprägt. So gab Maòr dem jugendlichen Rolf Verleger im schwäbischen Ravensburg Privatunterricht.[4] Diner, der übrigens 1946 ebenfalls in München geboren ist, machte seine ersten jüdischen Kollektiverfahrungen auf den Machane (Ferienfreizeiten) der ZWST – damals unter der Leitung ihres Jugendreferenten Maòrs. Noch lange Zeit besuchte Diner Maòr regelmäßig zu Hause, etwa um mit ihm über den linken Arbeiterzionismus Ber Borochovs zu diskutieren. Diner verfasste unmittelbar im Vorfeld des Historikerstreits (1986/87), in den er sich selbst stark einbrachte und der letztlich zum Ausgangspunkt einer breiten NS-Aufarbeitung wie gleichsam seiner bis heute (völlig zu Recht) anhaltenden Popularität wurde, einen Aufsatz, der in kürzester Zeit an mindestens drei Stellen publiziert wurde. Unter dem Titel ›Negative Symbiose – Deutsche und Juden nach Auschwitz‹ (Diner 1986) führt er aus, dass als »Ergebnis der Massenvernichtung [...] eine Art von gegensätzlicher Gemeinsamkeit [...] [entstanden war]. Deutsche und Juden sind durch dieses Ereignis neu aufeinander bezogen worden.« (ebd., S. 243) Im Verlauf der bundesrepublikanischen Geschichte und dem Wiedererstarken Deutschlands entsteht dabei ein für Juden zunehmend ungünstiges Kräfteverhältnis, das Diner für das Jahr der Publikation wie folgt beschreibt:

> ***»Je deutscher Deutschland wurde [...], desto stärker werden die Juden auf die Geschichte gestoßen, die sie auf so schreckliche Weise mit den Deutschen verbindet, bzw. sie von ihnen trennt.*** **[...] Die Juden in Deutschland, von den Juden in der Welt ihrer Anwesenheit in diesem Lande wegen herabgesetzt und verfemt, scheinen sich hier deshalb aufzuhalten, weil sie durch größtmögliche Nähe zum Tatort und zum Täterkollektiv der Vergangenheit am stärksten**

Sowohl Dan Diner als auch Rolf Verleger wurden stark durch Maòrs Pädagogik geprägt.

4 Ich gehe im weiteren Verlauf des Textes nicht weiter auf Verleger ein, denn wie so oft verbiegt er auch in Bezug auf Maòr kräftig die Realität (vgl. https://practical3mancipation.wordpress.com/2019/11/05/von-schustern-haubern-und-verlegern-das-grobe-handwerk-verbiegt-die-realitaet/). In seinem Buch ›Israels Irrweg – Eine jüdische Sicht‹ (2010) schreibt Verleger über Maòr, dieser sei »in der Tat ein besonderer Mann« (ebd., S. 99, FN: 50) gewesen. In Verlegers inhaltlichen Ausführungen heißt es: »Mein jüdischer Religionslehrer hatte leider Recht, als er 1967 sagte: Bisher seien jüdische Religion und Zionismus [...] sogar in Gegnerschaft verharrt [...]. Nun aber, da der zionistische Staat durch militärische Mittel die Klagemauer [...] in jüdische Hände gebracht habe, [...] bestehe die Gefahr, dass sich Nationalismus und rückwärtsgewandte Teile der Orthodoxie zusammenschlössen und [sich] eine klerikal-faschistische Ideologie herausbilde.« (ebd., S. 99) Was Maòr selbst zu jener Zeit schrieb, führe ich weiter unten aus. Bei aller Kritik am und Sorgen um den Staat Israel hätte Maòr in diesem Kontext nie mit solchen Begriffen hantiert. Ohne Verleger seine einstige Erinnerung streitig machen zu wollen, ist hier historisch-kritisches Bewusstsein, das über den reinen Subjektivismus hinausgeht, gefragt, denn Verleger projiziert offenbar seinen über 40 Jahre aufgestauten eigenen Hass auf die Vergangenheit. Maòr hätte sonst wohl kaum, um nur ein Beispiel aus dieser Zeit zu erwähnen, die UN-Resolution vom 10. November 1975, die den Zionismus mit der südafrikanischen Apartheidspolitik gleichsetzte, noch schärfer verurteilt, als es sogar sein lebenslanger Freund und damaliges Zentralratsmitglied Hans Lamm tat (vgl. Springborn 2021, S. 244).

verbunden bleiben. [...] Hier ist ihre Erinnerung am stärksten, hier fordert ihre ständige Anwesenheit das Kollektiv der Täter heraus, sich die Tat zu vergegenwärtigen – als ob in Deutschland durch die Deutschen das Verlorene sich wiederfinden ließe. *Solche Verklammerung macht die negative Symbiose, das Verhältnis von Deutschen und Juden nach Auschwitz mit zunehmender Distanz konfliktträchtiger [...]. Vor allem dann, wenn sich die nunmehr seit Jahrzehnten [...] anhaltende passive Normalität in Deutschland in eine aktive Normalisierung der Deutschen als Deutsche verwandelt* – der Sehnsucht nach Versöhnung mit den Eltern wegen, ein Phänomen, das sich in der politischen Kultur dieses Landes als Forderung nach positiver nationaler Identität niederschlägt. [...] Es ist zu vermuten, daß die Realisierungsabsicht dieser Sehnsucht sich an der *absoluten Schranke Auschwitz* stoßen wird, mit dem Ergebnis, daß Auschwitz nicht nur in seiner Bedeutung als massenhafter Judenmord, sondern auch als Zivilisationsbruch beiseite geschoben oder durch Historisierung abgetan werden wird. Die Tendenzen, die in eine solche Richtung weisen, sind unübersehbar.« (ebd. 255f.; Herv. N. B.)

Die Vorboten der geschichtspolitischen Debatten im Zuge des Historikerstreits scheinen für Juden in Deutschland schon mehr als deutlich gewesen zu sein. Und auch vor dem Hintergrund der aktuellen Auseinandersetzungen um den sog. zweiten Historikerstreit, in den Diner sich gegen allzu simplifizierende, postkoloniale wie antiimperialistische Lesarten des zweiten Weltkriegs und der Shoa engagiert (Diner 2021 & 2022), lesen sich seine damaligen Worte noch immer mit höchster Aktualität und Brisanz. Allerdings sind einige seiner Grundgedanken keinesfalls neu gewesen. Schon bei seinem Lehrer und politischen Vordenker Maòr, dem Diner, wie er selbst mehrfach betonte, sehr viel zu verdanken habe, finden sich zahlreiche ähnliche Theoretisierungsversuche zur Geschichte und Gegenwart des Judentums. Während allerdings Diner etwa ab Mitte der 1980er Jahre seinen wissenschaftlichen Durchbruch nun auch außerhalb kleiner jüdischer Kreise erlebte, blieb dem kurz zuvor verstorbenen Maòr eine auch nur ansatzweise vergleichbare Bekanntheit seiner Theorien bis heute verwehrt. Nun ist es nicht nur müßig, ›Motive‹ für das ›Vergessen‹ im postnationalsozialistischen Deutschland zu rekonstruieren; ein solcher psychologisierender Zugang ginge selbstredend auch an der Sache vorbei. Das geringe Interesse, das Maòr zuteilwurde, war letztlich vor allem Ausdruck einer gesellschaftlichen Konstellation, die zwar nicht allein *die Linke in Deutschland* betraf, die hier jedoch eine besondere Form annahm. Und diese Konstellation wiederum spiegelte sich auch in der postnationalsozialistischen deutschen Sozialen Arbeit wider, in deren Debatten sich Maòr einbrachte.

1968 UND DER AUFBRUCH IN DIE ›PROGRESSIVE‹ SOZIALE ARBEIT

In den späten 1960er und frühen 70er Jahren trat die Soziale Arbeit an, wahlweise eine progressive und ›offensive *Sozialpädagogik*‹ (Giesecke 1973) oder ganz und gar antikapitalistische *Sozialarbeit* (Hollstein & Meinhold 1973) zu werden.[5] In jedem Fall stand sie dabei unter den Leitbegriffen Autonomie und Emanzipation (Mollenhauer 1968) sowie Solidarität und Selbstorganisation (etwa bei Helmuth Lessing, Manfred Liebel, Udo Maas, Christian Marzahn, Diethelm u. v. a.). Der Protestwelle

In den 1960ern wandelte sich die Soziale Arbeit in Richtung eines progressiven und antikapitalistischen Selbstbildes.

5 Inzwischen ist man sich fachlich weitestgehend darin einig, den sog. Konvergenzbegriff Soziale Arbeit akzeptiert zu haben.

folgend wurde dabei »politische[] Bildung als politische Aufklärung« (Mollenhauer 1968) begriffen. Die Frage, ob »Emanzipation [...] nur ein pädagogisches Schlagwort« (Giesecke 1969) sei, wurde klar damit beantwortet, sie als Leitziel der Sozialpädagogik auszuweisen (vgl. Giesecke 1971). In seiner Ego-Histoire schreibt Klaus Mollenhauer, bis heute zentraler Vordenker (akademischer) Sozialpädagogik, rückblickend auf diese Epoche, dass hier »zwischen Politik und Pädagogik [...] ein lehrbarer Zusammenhang« entstand, der sich mit der Jugendarbeit entwickelte – »ein Erfahrungsfeld, das nun [...] zum praktischen Prototyp moderner Sozialpädagogik aufrücken konnte.« (Mollenhauer 2006, S. 151) Und Michael Winkler, der wiederum Ende der 1980er Jahre einen der letzten großen sozialpädagogischen Theorieentwürfe vorgelegt hat (Winkler 1988), bemerkte erst jüngst dazu, dass die Zeit um 1968 gerade deshalb einen »Marker« darstellt, »weil dieses Geschehen als Spektakel dramatisiert [...] werden konnte« (Winkler 2020, S. 172) und dies wiederum nur gelingen konnte, weil die junge Generation ihre vorgeblich jugendspezifischen Themen insbesondere aufgrund einer durch sie stark mitgeprägten neuen Medienöffentlichkeit und Bildungslandschaft zu popularisieren wusste. Wenn also jene Jahre der Sozialen Arbeit fast unisono von bis heute wortführenden Protagonisten als ›kritische Wende‹ sowie als »›Aufstieg‹ und Konturierung« innerhalb des »sozialpädagogischen Jahrhunderts« (Füssenhäuser & Thiersch 2015, S. 1741) bezeichnet werden, das vermeintlich erst mit Einzug des Neoliberalismus weitestgehend zum Erliegen gekommen sei, so ist dieser Umstand m. E. genauso mit zu reflektieren wie das, was daraus folgt: nämlich eine zumindest in Teilen erfolgte Mythenbildung. Winkler ist dabei einer der wenigen, die den »Mythos 68« für die Soziale Arbeit aus einer dezidiert linken und dialektischen Perspektive infrage stellen. Seine »Kritik angesichts von historischen Veränderungen, die man zumindest auch als Wirkungen der 68-Programmatik lesen kann« ist, dass zugleich »Geister gerufen [wurden], die zu Dämonen geworden sind, mit dem Effekt, dass manches heute in Gestalt von Zombies auftritt. Not tut eine Reflexion, die der möglichen Dialektik sich vergewissert, die in allen sozialen Praktiken doch immer enthalten ist.« (Winkler 2020, S. 173) Sein Bonmot hierzu lautet, dass »die 68er Bewegung möglicherweise sogar an ihrem vermeintlichen Erfolg [scheiterte].« (ebd., S. 181)[6]

Blickt man nun unter diesem retrospektiven Vorzeichen auf die damals entwickelten Theorien zur sich nun dezidiert politisch gerierenden Jugendarbeit, so wurde im gesamten Bildungssektor, also weder auf Seiten der Jugendlichen selbst noch ihrer neuen Speerspitze, der Pädagogen, zumindest verbal an Munition gespart. Fraglos ist also, dass nicht nur die Jugend sich im Zuge der Revolten zur gesellschaftlichen »Produktivkraft« (Liebel 1976) aufschwang, auch ihre Pädagogen versuchten ihr in nichts nachzustehen und überschlugen sich alsbald mit neuen Konzeptionsentwürfen. Einem, mit einigem Vorlauf, ersten Aufschlag zu einer Theorie der Jugendarbeit von Müller, Kentler, Mollenhauer und Giesecke (1964), die ihrem Ansatz noch das Label »progressiv« anhefteten – und Giesecke (1973), der später in der Hochphase der Debatte einen Aufsatzband sogar mit »offensiv« betitelte –, folgten kurzerhand zahlreiche andere. Im Zuge der sukzessiv aufgeheizten Debatten wurden diese frühen »emanzipativen« Ansätze (Mollenhauer 1968, Giesecke 1971) bereits wegen ihres »sozialintegrativen Charakter[s]« der Bürgerlichkeit überführt und sogleich zugunsten einer dezidiert »antikapitalistischen Jugendarbeit« (Liebel 1970) verabschiedet. Hier war etwa von ›Schülerselbstbefreiung‹ (Liebel & Wellendorf 1969) und der Emanzipation der ›Gefesselte[n] Jugend‹ (Autorenkollektiv 1971), oder von »Entinstitutionalisierung und Vergesellschaftung« beim ›Konflikt im Jugendhaus‹ (Marzahn, Schütte & Kamp 1975, S. 138f.) die Rede. Nur wenig später wurde teils von denselben neomarxistischen Protagonisten, die sich dadurch von der Marxschen Orthodoxie und ihren formaldemokratischen wie stalinistischen Tendenzen abwendeten, in Bezug auf die Jugendarbeit primär von

6 Anhand von sozialpädagogischen Dauerbrennern – etwa der Sexualität, der zum Habitus verkommenen Kritik, die »zwar total [wird], aber nur als reflexionsfreie Kritik« daherkomme, oder der antiautoritären Erziehung sowie der »hypertrophen Vorstellung von Emanzipation und Freiheit [...] einer emanzipatorischen Pädagogik« – kann er den engen »Zusammenhang zwischen den Denk- und Handlungsmustern von 68 und dem, was heute als Neoliberalismus durchgesetzt wird« (ebd., S. 179), aufzeigen. Zusammenfassend bemerkt Winkler, fungiere der Mythos 68 für »die einen als negative Projektion und für andere als Tröstungsinstanz in aller Verzweiflung.« (Winkler 2020, S. 171) Als einer der Wenigen gesteht er dabei ein, dass das undialektische Bildungsverständnis »einen Ursprung eben auch in einer ziemlich verkürzten und oberflächlichen Lektüre von Texten der Kritischen Theorie« (ebd., S. 181) hat.

Solidarität (Liebel 1978), Selbstverwaltung und -organisation (Maas, Maas & Schwarz 1977) geschrieben. Andere unternahmen im Zuge dessen den Versuch, die anfänglich noch antikapitalistische Grobschlächtigkeit um den »subjektiven Faktor« zu ergänzen, wodurch die Begriffe »Bedürfnis« (Damm 1975) und »Erfahrung« (Belardi 1975) der (Arbeiter)Jugendlichen in den Fokus rückten. Wieder andere versuchten es mit Synthesen zwischen »progressiver« (bzw. »emanzipativer«) und »antikapitalistischer« Jugendarbeit und gelangten dabei zu einer »kritisch-emanzipative[n] Theorie der Jugendarbeit« (Bierhoff 1974), welche allerdings am Ende kaum mehr als einen an Habermas orientierten Diskursformalismus anzubieten hatte.[7] Ohne all das hier weiter ausführen zu wollen, verwundert bei diesen terminologischen wie konzeptionellen Finessen zunächst doch sehr, dass es einer der damaligen ›Erfolge‹ (Winkler) war, dass die Bühne des Schauspiels doch recht einseitig ausgeleuchtet wurde – und zwar in Vergangenheit wie Gegenwart.

Zum (eingeschränkten) Blick in die Vergangenheit gehörte dabei, dass nach Antworten auf die Probleme der »Industriegesellschaft« und ihrer »Konsum-« oder »Massenkultur« primär in jener geschichtlichen Epoche gesucht wurde, die bis zum Sündenfall – nämlich dem ›Faschismus‹ – zumindest noch so lange halbwegs intakt gewesen sei, bis sich Sozialismus und Sozialdemokratie voneinander schieden: in den Anfängen der Weimarer Republik. Es ist fast überflüssig, zu erwähnen, dass bei dieser Reflexion die historische Spezifik des Nationalsozialismus weitestgehend außen vor blieb. Während der rasch als bürgerlich verschriene Giesecke, der von besagter offensiver und progressiver Sozialpädagogik ausgehend als einer der ersten und wenigen überhaupt die Erziehungsverhältnisse und die Jugendarbeit im Nationalsozialismus in den Blick nahm, blieb die Spezifik der NS-Zeit bei den Marxisten und Linksradikalen zunächst ein blinder Fleck. So widmete Nowicki in der damaligen ›Bibel‹ kritischer Sozialarbeiter, in der er selbst eine »sogar für bürgerliche Wissenschaft bemerkenswerte analytische Hilflosigkeit gegenüber dem Phänomen Faschismus in den Abhandlungen über diesen Zeitabschnitt« (Nowicki 1973, S. 83f.) beklagt, dem Nationalsozialismus weniger als fünf Textseiten. Und im damaligen Standardwerk kritischer Jugenderzieher, der o. g. ›Gefesselte[n] Jugend‹, in welchem die Geschichte der Fürsorgeerziehung weitestgehend von niemandem geringeren als Christian Marzahn, später zum Professor für Sozialpädagogik an der gern als ›rote Kaderschmiede‹ bezeichneten Uni Bremen berufen, geschrieben wurde, sucht man die Epoche des Nationalsozialismus vergebens. Um ein letztes Beispiel zu wählen: Die zuweilen bis heute recht instruktive Zeitschrift ›Erziehung und Klassenkampf‹, die durch ihren undogmatisch-neomarxistischen Zugang dem Post-Stalinismus wie der DDR-Affirmation der formaldemokratischen DKP gleichermaßen eine Absage zu erteilen wusste, kam nie über jenen abstrakten Faschismusbegriff, der im Kern weder Sinowjew noch Dimitroff überstieg, hinaus. Dass hier Sozialfaschismus- und Sozialdeprivationsthese nicht allzu weit auseinanderliegen, ist dabei ebenso wenig überraschend, wie dass die Sozialpädagogik ihrem Begriff nach in erster Linie Armuts- und Verelendungsprobleme bearbeitet. Und dass hierfür die Marxsche Kritik der politischen Ökonomie hilfreiche, ja teils sogar ganz praktische Bearbeitungsangebote liefert, ist ebenfalls kaum verwunderlich. Allerdings gilt auch für die Sozialpädagogik wie für jede andere gesellschaftliche Institution, dass, wenn das Ganze das Unwahre ist, sie nur schwerlich als Hebel zum Umsturz des Zwangssystems stilisiert werden könne. Schon in Adornos ›Theorie der Halbbildung‹ findet sich jener Grundgedanke, auf den Winkler insistiert, wenn er schreibt, dass inzwischen »längst die Inhalte [fehlen], die sich bildende Subjekte zueignen könnten.« (Winkler 2020, S. 179) Pädagogik bzw. Bildung hat ihre Grenze in der falschen Totalität der Gesellschaft, also in dem, wie sich ›das Soziale‹ als Herrschaftszusammenhang konstituiert. Dass es sich dabei nicht einfach durch eine veränderte Bewusstseinsbildung in ein wahres Soziales überführen lässt, dass also Sozialpädagogik nicht ohne Weiteres in eine ›Pädagogik des Sozialen‹ umgemünzt werden kann, die ›von unten‹ her den Spieß umdreht, lehrt schon der (inzwischen auch historisch) bestätigte Pessimismus der Kritischen Theorie gegenüber der Pädagogik (vgl. Keckeisen 1984, S. 91; vgl. auch Schneider 2015), ein Pessimismus, der nicht nur bei der Kritischen Theorie, sondern, wie ich noch aufzeigen werde, gewissermaßen auch bei Maòr mit Blick auf die Fachleute und die Adressaten der Sozialen Arbeit vorherrschte. Der besagte eingeschränkte Blick in die Vergangenheit hat dabei zugleich Folgen für die Gegenwart. Denn die simplifizierende These der Dichotomie von oben und unten (bzw. von innen und außen) reproduziert sich in fast jeder sich als links, progressiv oder emanzipatorisch verstehenden Sozialpädagogik – und zwar bis heute –, etwa wenn sie sich auch in ihrer Historiografie nicht der Schwächen bemächtigt, die bereits in der Vergangenheit aufgetreten sind. Bis heute hat, um dies zu visualisieren, die disziplinäre Befassung mit dem Nationalsozialismus eine Schieflage, etwa indem vorwiegend dessen erbbiologisch-rassistische Selektion von, im NS-Jargon, ›minderwertigen‹ Adressatengruppen fokussiert wurde, die von der nationalsozialistischen Maschinerie als ›untauglich‹ ausgesondert und ermordet wurden. Durch diese disziplingeschichtliche Aufarbeitung ist zwar inzwischen glücklicherweise die enorme Involviertheit Sozialer Arbeit in das nationalsozialistische T4-Programm recht gut erforscht, jedoch besteht gegenüber dem (Vernichtungs-)Antisemitismus noch immer immenser Nachholbedarf. Während – ganz analog zur allgemeinen politischen und kulturellen Entwicklung – auch in der jungen Disziplin der Sozialen Arbeit überhaupt erst in den späten 1980er Jahren allmählich damit begonnen wurde, die eigenen Anteile an der nationalsozialistischen Verfolgungspraxis gegenüber Juden in den Blick zu nehmen, dauerte es noch bis in die 2000er Jahre hinein, um – angestoßen durch einzelne Fachvertreter und den Arbeitskreis jüdische Wohlfahrtspflege – die jüdische Geschichte der Sozialen Arbeit (wieder) sichtbar zu machen. Bis heute sind dabei – von wenigen Ausnahmen abgesehen – vorwiegend die Anfänge im Kaiserreich, die vermeintlich symbiotische Zeit der Weimarer Republik und die Zerstörung im Nationalsozialismus selbst in den Fokus gerückt. Die Zeit des ›Postnationalsozialismus‹ (Messerschmidt) bleibt bis heute stark vernachlässigt. Welche Folgen aber hat es, dass nicht bereits in den 1970er Jahren, während der ›kritischen Wende‹ der Sozialen Arbeit, die jüdische Geschichte des Fachs mit aufgearbeitet wurde? Und wie wurde mit den wenigen jüdischen Fachvertretern, die etwa im postnationalsozialistischen Deutschland jüdisches Leben wieder aufbauten, disziplinhistorisch umgegangen? Welche Konsequenzen ergeben sich daraus, dass zwar diese ›kritische Wende‹ bis heute hoch gelobt, dabei aber nicht ausreichend auf die Details dieser Kritik geschaut wird? Nochmal: Dass Sozialpädagogik in erster Linie auf Armuts- und Verelendungsprobleme abzielt, liegt in ihrer Sache selbst und es macht sie glücklicherweise für »idealistische Nebelbildungen« (Marx) weniger anfällig als zahlreiche andere Disziplinen. Besonders deutlich wird dies etwa daran, dass sie auch den Einzug des Neoliberalismus wesentlich früher auf dem Radar hatte – nämlich bereits mit den ersten Anzeichen der Jugendarbeitslosigkeit Mitte der 1970er Jahre – als andere gesellschaftliche wie wissenschaftliche Bereiche, für die das Ende der Prosperität zu dieser Zeit noch kaum absehbar war. Dennoch sind soziale Deprivation und Verelendung (resp. die einhergehenden Projektionen von ›Asozialität‹ und ›Minderwertigkeit‹) nur ein Moment sozialer Exklusion. Ein anderes ist eben das antisemitische Ressentiment, welches sich m. E. selbstredend in Deutschland nach 1945 kaum mehr in Form offener Vernichtung(sdrohung) artikulierte – wenngleich dies, wie etwa bereits Ende 1959 bei der sog. ›antisemitischen Schmierwelle‹ ersichtlich (vgl. Schönbach 1961), durchaus weiterhin geschah. Aber selbst solche Formen des Antisemitismus fanden unter

Jüdische Geschichte wie Gegenwart wurden damals auch von linken Sozialarbeitern weitestgehend ignoriert.

7 Während heute innerhalb der Disziplin fast einhellig die enorme Wichtigkeit dieser Epoche für die Gegenwart hervorgehoben wird, werden die damaligen Theorieentwürfe – wenn sie überhaupt noch in den Blick genommen werden – fast nur noch enorm verkürzt dargestellt. Besonders auffällig ist etwa, in welcher Weise einige Ursprünge dieser marxistischen Tradition der (antikapitalistischen) Jugendarbeit heute der Orthodoxie bezichtigt werden, was offensichtlich nur noch zu ihrer Diskreditierung geschieht. Dabei haben Manfred Liebel und Manfred Kappler, die beide noch heute vereinzelt publizistisch aktiv sind und für jene antikapitalistische bzw. neomarxistische Tradition stehen, ihre Konzeptionen schon damals mehrfach überarbeitet und an die gesellschaftliche Situation angepasst. Sie selbst hatten sich dabei gegen entsprechende Reduktionismen zur Wehr gesetzt, wie z. B. gegen solche, die die realexistierenden Arbeiterjugendlichen unisono lieber als Revolutionssubjekte projizierten, als ihnen ungezwungene und freie Entwicklungsmöglichkeiten einzuräumen. Sie entwickelten bspw. – ganz entgegen des Haupt-Neben-Widerspruchs-Denkens der Marxschen Orthodoxie – ihre sozialräumlich orientierten Jugendarbeitskonzepte vor allem in den stark migrantisch geprägten Vierteln Berlins weiter. Heute wird die antikapitalistische Jugendarbeit allerdings allzu schnell ›historisiert‹, d. h. als unzeitgemäß abgetan, während die einst vernünftige Kritik (etwa von Maòr) erst gar nicht wirklich im Fachdiskurs ankam.

8 Die einzige, wenn auch folgenlose Ausnahme war hier der später aufgrund seiner Sexualpädagogik zurecht in Verruf geratene Helmut Kentler. (vgl. Kentler 1962)

den Jugendpädagogen seinerzeit kaum Beachtung.[8] Vielmehr wurden jüdische Lebenswelten und -perspektiven lange Zeit schlicht ignoriert und marginalisiert. Ein solcher ›eingeschränkter Blick auf die Vergangenheit‹ führte also seitens der linken Sozialen Arbeit zwangsläufig auch zu blinden Flecken beim Blick auf die Gegenwart: Das ›Soziale‹ hat also stets seine Außen- und Schattenseiten. Da es m. E. nach auch hier falsch wäre, primär individualisierend-psychologisierende Erklärungsmuster zu Rate zu ziehen, komme ich nun auf Maòr und seine soziologisch-sozialpsychologischen Analysen zurück, die zugleich Ausdruck jener gesellschaftlichen Konstellation sind, in welcher sein Leben, Handeln und Denken stattfand.

NEGATIVE IDENTIFIKATION ALS KENNZEICHEN JÜDISCHER LEBENSWELTEN IM POSTNATIONALSOZIALISMUS

In der gesellschaftlichen Konstellation selbst liegt wiederum die Tatsache, dass die ›Wiedergründung der jüdischen Gemeinde in Deutschland‹, so zugleich Titel und Thema von Maòrs bis heute übrigens unveröffentlichter, von Mühlmann betreuter Dissertation aus dem Jahr 1961, eine Paradoxie par excellence war: Denn die meisten ›in Deutschland gestrandeten‹ Juden waren osteuropäischer Herkunft, ihre Lebensbedingungen waren zunächst aufgrund der alliierten Besatzung und der sich anschließenden Westintegration der BRD sicherer als in ihren Herkunftsländern (man denke hier nur an die Pogrome in Polen oder die spätstalinistischen Säuberungen in Ungarn), sie lebten teils mehr als zwei Jahrzehnte ›auf gepackten Koffern‹, und das relativ isoliert bis weit in die Jahre der Bundesrepublik hinein (teilweise sogar in territorialer Hinsicht: das letzte DP-Camp in Föhrenwalde bei München wurde erst 1956 aufgelöst). Dazu kam die Zusammensetzung dieser jüdischen Gemeinden, die Maòr als vernichtungsbedingte »Gesetzmäßigkeiten der Regeneration und Rehabilitation eines entstellten Sozialkörpers« bezeichnete. Der verhältnismäßig hohe Anteil von Angehörigen der älteren und der jüngeren Generation, die während der Shoa ermordet wurden – auch als Generationenbruch bezeichnet –, und die ökonomischen Folgen von Vertreibung und Vernichtung, wie etwa Besitzverluste und Berufsumschichtungen, führten innerhalb der neu gegründeten jüdischen Gemeinden Deutschlands aus Maòrs soziologischer Sicht zu enormen »Strukturverzerrungen« mitsamt sozialen wie psychischen Folgeerscheinungen. Maòr begreift und erlebt dabei – und hier liegt bspw. eine inhaltliche Nähe zu Diner – das Judentum stets als streng historisches Phänomen, das vor allem von einer Art *Negativer Identifikation* mit seinem Umfeld geprägt sei. In seiner Dissertation bemerkt er daher, dass entgegen zahlreicher Widerstände aus der jüdischen Welt wie aus der deutschen Umwelt die Wiedergründer »ein lebendiges Mahnmal ihrer [der Deutschen] Schuld«, eine »Erinnerung als stechender Schmerz ihrer Seele« sein wollten. Gerade in der theoretischen Reflexion am Ende dieser Schrift unternimmt er dann den Versuch der »soziologischen Bestimmung einer so offenen Minderheitsgruppe wie der jüdischen« (Maór 1961, S. 138) in Deutschland. Dies geschieht anhand eines zentralen Vorläufers der später popularisierten Konfliktsoziologie, die wiederum in den 1960er Jahren auch für die Sozialpädagogik zur zentralen Referenz wurde (freilich ohne um diese Ursprünge zu wissen), nämlich Kurt Lewins Schrift ›Die Lösung sozialer Konflikte‹ (1953), die u. a. anhand des Beispiels der jüdischen Minderheit im amerikanischen Exil verfasst wurde.[9] Leider haben bis heute weder die Konfliktsoziologie noch die sog. konfliktorientierte Soziale Arbeit, die beide immer wieder Konjunkturen erleben, von diesen Ursprüngen Kenntnis genommen. Anders Maòr: Er überträgt Lewins sozialpsychologischen Kerngedanken auf das Judentum im Postnationalsozialismus. Zentrales Argument ist, dass dabei den Identifikationsmöglichkeiten für das Überleben der jüdischen Gruppe eine hohe theoretische und praktische Bedeutung zukommt. Dabei werde der Mangel an Identifikationsmöglichkeiten der Juden innerhalb der Bundesrepublik selbst wiederum als ›Identifikation‹ erlebt, also ihr Gebrochen-Sein und ihre Unbestimmtheit zum zentralen Charakteristikum. So wird für Maòr genau jene Nicht-Identifikation des Judentums, ausgelöst insbesondere durch den fortbestehenden Antisemitismus (und zwar nicht erst nach der Shoa), zur zentralen Triebfeder seiner Existenz (und nicht etwa eine kulturelle oder religiöse Besonderheit, die, wie er vielfach nachweist, ihren Inhalten nach selbst einem ständigen Wandel unterliegt). Dabei gehöre es »zur soziologischen Charakteristik der jüdischen Minoritätsgruppe, daß man es bei ihren Angehörigen dauernd mit Menschen zu tun hat, für die Identifizierung mit jüdischen Haltungen und Ansichten eben just das Problem ist.« (ebd., S. 139) Explizit verweist er daauf, dass Deutsche und Juden etwas anderes als das Glaubensbekenntnis trennt. Nachdem Maòr für den Post-Nationalsozialismus *de facto* eine Abkehr des Judentums in Deutschland vom klassischen Status religiöser Kultusgemeinden aufzeigt, schreibt er in seinen Schlussbetrachtungen, deren Folgen für die Sozialpädagogik ich an späterer Stelle noch nachgehe, folgendes:

> **»Die Dynamik der neuen Gemeinden ist eine ganz andere. Sie verdanken ihren Ursprung weit eher dem so modernen Prinzip einer *Interessengemeinschaft von Geschädigten*. Da diese Schädigung jedoch *weit über das rein materielle hinausging,* vielmehr menschliches Leben, geistige und seelische Werte im Zuge einer Judenverfolgung vernichtet wurden, haftet dem Interessengemeinschaftlichen der Gruppe *ein stark affektiver Charakter[] [an],* der als ›erlittenes Judenschicksal‹ seinen Weg ins Bewußtsein der Betroffenen nehmen konnte. […] Offensichtlich kann die Selbstbezeichnung ›Jude in Deutschland‹ nur bedeuten, daß sich die heutigen Juden, ob sie nun deutsche Staatsangehörige sind oder nicht, von ihren ›nichtjüdischen Mitbürgern‹ durch noch etwas anderes als das Bekenntnis getrennt fühlen. *Dieses ›Andere‹ ist die Entfremdung des Juden vom Deutschen,* die infolge der nationalsozialistischen Ereignisse noch nachwirkt. In der Tatsache, daß Juden in Deutschland leben, vor allem aber in der großen Zahl alter und neuer Mischehen, wird diese ›Entfremdung‹ freilich zum Widerspruch. Dies und die faktische Geringfügigkeit und Bedeutungslosigkeit des religiösen Lebens der Religionsgemeinden stellt sich dem soziologischen Beobachter so dar, als ob die jüdische Gemeinschaft auf einer ›Lebenslüge‹ aufgebaut wäre, die bis in die Wipfel dieser Gemeinschaft hinaufreicht und ihr zusammen mit rein soziologisch zu betrachtenden Gesetzmäßigkeiten, wie der geringeren Zahl, der Inhomogenität, der Zerstreuung, der Alten- und Berufsstruktur einen ungemein unentschiedenen und unausgeglichenen Charakter als Sozialkörper verleiht, sie in der Tat zu einem Gebilde s u i g e n e r i s macht.« (Maór 1961, S. 153f.; Herv. N. B.)**

9 Horkheimer bemerkt übrigens im Vorwort zur ersten und (trotz aller sonstiger Popularität des Autors) einzigen deutschen Übersetzung, dass »[i]nnige Bezüge« auch zu seinen eigenen Forschungen bestehen und dass Lewins Arbeit »notwendig auch der deutschen Wissenschaft Impulse geben« (ebd., S. 8.) sollte.

Nach Maòr wird der Mangel an Identifikationsmöglichkeiten der Juden innerhalb der Bundesrepublik selbst wiederum als (negative) Identifikation erlebt, also ihr Gebrochen-Sein und ihre Unbestimmtheit zum zentralen Charakteristikum.

Maòr leitet also ein der Negativen Symbiose sehr ähnliches Ideologem nicht primär, wie Diner, sozialpsychologisch, sondern auch streng soziologisch anhand der materiellen und sozialen Gegebenheiten her und weist es zugleich als Kennzeichen jüdischen Lebens im postnazistischen Deutschland aus. Die Negative Identifikation durchzieht dabei Maòrs Gesamtwerk. Er konkretisiert es anhand unterschiedlicher historischer Darstellungen, bspw. in zwei Artikeln vom Übergang der 1960er in die frühen 70er Jahre, die in der Zeitschrift Emuna, dem Organ der Gesellschaft für christlich-jüdische Zusammenarbeit, erschienen sind. Im ersten Aufsatz mit dem Titel ›Der glaubenlose Jude‹ (1969) führt Maòr aus, wie die

> **»im Judentum dominierende Tendenz zur ›Diesseitigkeit‹ sehr früh zu einem humanistischen Deismus [führte], der im Judentum also keineswegs mit der Aufklärung und Emanzipation seinen Einzug hält. Vom Standpunkt des Judentums war jedenfalls die Zubilligung der bürgerlichen Rechte keinesfalls die Voraussetzung für den Eintritt der Juden in die europäische Zivilisation. *Ihre Anpassung ging ihrer Aufnahme voraus*.« (ebd., S. 149; Herv. N.B.)**

Unter Verweis auf den jüdischen Aufklärungsphilosophen Moses Mendelssohn zeigt Maòr dabei auf, wie die Mauer des jüdischen Gettos (bei allen sonstigen Nachteilen) zuvor sogleich ein freieres Denken beförderte. Somit war nach Maòr, als Mitte des 18. Jahrhunderts allmählich die Ideen der Aufklärung in Europa reiften, erstmals überhaupt eine Kompatibilität von jüdischer Tradition und Außenwelt hergestellt: »Gewiß, der Sieg war nicht den Juden zuzuschreiben, aber als die Idee der Gerechtigkeit über die Idee des Gottesgnadentums, […] die reine Vernunft und das Wissen über die historischen und irrationalen Mächte siegten, fanden die Juden in der europäischen Außenwelt diese ihnen verwandten und vertrauten Ideen wieder und eben deshalb traten sie freiwillig in diese Außenwelt ein.« (ebd., S. 150) Während sich damit erstmals für die Juden die Option eröffnete, an der Formung der Welt zu partizipieren, ohne dabei die eigenen Ideen preisgeben zu müssen, also aus jüdischer Perspektive nicht wirklich die sog. Säkularisierung durchlaufen zu müssen, war auch in dieser Hinsicht die Shoa für Maòr eine paradoxe Zäsur (die übrigens sein Schüler Verleger stets beflissentlich übergeht): Für ihn ist es nämlich »sehr wahrscheinlich, daß die Katastrophe und das Entstehen des Staates Israel zusammen erst die Säkularisierung des Juden und die Möglichkeit seiner Glaubens- und Religionslosigkeit vollendeten. Bis zu diesem Zeitpunkt mußte der Jude gewissermaßen Jude bleiben, sei es aus äußerem oder innerem Zwang.« (ebd., S. 149) Hieran wird deutlich, dass besagtes Moment der Nicht-Identifikation (und mit ihr letztlich der Konflikt mit der nichtjüdischen Umwelt) stets auch die religiösen Bestimmungen wie die jüdische Identität insgesamt kennzeichneten, was letztlich nur historisch begründet werden könne. Im zweiten Emuna-Artikel über ›Jüdisch-deutsche Transmigration‹ (Maòr 1970) knüpft Maòr an seine Dissertation an, wenn er konstatiert, dass für die Juden in Deutschland gelte: »[D]as Atypische, statistisch schlecht Erfaßbare ist die Regel. […] [S]ie sind noch immer eine stumme Irridentia.« (ebd., S. 3) Eindrücklich schildert er hier in historischer Rückschau die Paradoxien jüdischen Lebens im Nachkriegsdeutschland: Die »notorische[] Statusunsicherheit« und das »eklatante[] soziale[] Spaltungsirresein der jüdischen Minderheit« (ebd.), die mit dem Leben in einem Land einherging, welches seitens des restlichen Judentums mit einem ›Großen Bann‹ belegt war; das damit einhergehende Selbstverständnis als »Durchwanderer, die auf gepackten Koffern saßen« (ebd., S. 6); sowie die innerjüdischen Differenzen der drei Hauptgruppen (ebd., S. 3–6; gemeint sind in Deutschland verbliebene, osteuropäische und aus Israel remigrierte Juden). Der in der »Selbstbezeichnung ›Jude in Deutschland‹ zum Ausdruck« gebrachte »Minderheits- oder Sonderstatus« verweise zugleich auf eine »hypostasierte[] Entfremdung«, die »zu einem psychologisch und soziologisch gefährlichen Widerspruch« (ebd., S. 4) führte. »Bedenkt man die geringe Zahl der über ganz Deutschland verstreut lebenden Juden, ihre kulturelle Inhomogenität, die anomale Altersschichtung (die Alterspyramide steht verkehrt)[,] so kann man sich vorstellen, was ein solcher Widerspruch für fatale Folgen für einen so geschwächten und lädierten Sozialkörper haben muß.« (ebd., S. 4f.) Resümierend kommt Maòr dabei nun auf den innerjüdischen Kulturkonflikt zurück und gelangt darüber zu Einsichten, die die seiner zehn Jahre zuvor erschienenen Dissertation maßgeblich übersteigen: »Man würde annehmen, daß die offensichtlich noch ungenügende Integration in die Gesellschaft ihrer deutschen Umgebung und das Gefühl der eigenen Fremdheit zu einem kompensierenden engeren Zusammenschluß in den Ortsgemeinden führen müßte.« (ebd., S. 7) Dem sei jedoch nicht so, denn das soziologisch Atypische, etwa die mangelnde Stratifizierung aufgrund der verstreut und teils atomisiert lebenden Juden in Deutschland, die zu geringen Querverbindungen zwischen west- und ostjüdischen, zwischen liberal-religiösen, konservativen und orthodoxen Mitgliedern oder zwischen Einheimischen, Rückwanderern und Durchwanderern, aber auch der Mangel an Intellektuellen unter ihnen, führe dazu, dass sie nicht »die notwendige Vorbildung für soziale, kulturelle und erzieherische Tätigkeiten besitzen«, weshalb »vielen Veranstaltungen ein überaus künstlicher und brüchiger Charakter an[hafte].« (ebd.) Dass Maòr dabei kein Verfechter von auf Homogenität oder Ursprünglichkeit zielenden Kulturkonzepten ist, wird an vielen Stellen deutlich. Diese gesellschaftsgeschichtliche und gewissermaßen ›sub-kulturelle‹ Entwicklung ließ die jüdische Jugendarbeit in den fünfziger und 60er Jahren höchst bedeutsam werden: Erst als mit der Konsolidierung jüdischen Lebens in Deutschland in den 1960er Jahren die Bleiben-oder-gehen-Frage

> **»akut wurde, nahm auch ihre jüdische Identifizierung zu und wurde die Befriedung der dadurch erst geweckten religiösen, kulturellen, erzieherischen Bedürfnisse zu ihrer eigenen Sache. Die von der Auflösung bedrohten Gemeinden sahen angesichts einiger tausend jüdischer Kinder und Jugendlicher noch einmal die Möglichkeit und die Notwendigkeit, sich aus ›Liquidationsgemeinden‹ in ›Aufbaugemeinden‹ zu verwandeln […]. Es begann die nach dem Nachwuchs orientierte Phase.« (Maòr, H. 1970, S. 6)**

Nachdem in den Anfangsjahren eine jüdische Sozialarbeit als kollektiv organisierte Kranken- und Altenversorgung stattfand, die zunächst (noch vor den sog. Wiedergutmachungsleistungen) mit sehr schmalen Mitteln und weitestgehend ohne ausgebildetes Personal zu bewerkstelligen war, wurde kurzerhand die Jugendarbeit »eine ernste Notwendigkeit. Es war fast eine Frage des ›Zweiten Ueberlebens‹.« (Maòr 1963) Dass damit ein allmählicher institutioneller Aufwuchs der jüdischen Sozialarbeit verbunden war, wird allein dadurch bezeugt, dass ab 1960 neben der Jugendreferentenstelle in der ZWST, die zuvor Maòr innehatte, zudem eine Stelle für Jugendfürsorge geschaffen wurde. Nun spiegelten sich auch in der pädagogischen Ausrichtung nach Maòr diese Paradoxien jüdischen Lebens im Postnationalsozialismus wider:

Für Maòr ist es nämlich »sehr wahrscheinlich, daß die Katastrophe und das Entstehen des Staates Israel zusammen erst die Säkularisierung des Juden und die Möglichkeit seiner Glaubens- und Religionslosigkeit vollendeten. Bis zu diesem Zeitpunkt mußte der Jude gewissermaßen Jude bleiben, sei es aus äußerem oder innerem Zwang.«

»Die Einstellung war doch nahezu allgemein, daß die jüdischen Kinder ›anders‹ seien, daß sie trotz besten Einvernehmens mit ihrer gleichalterigen Umwelt doch immer wieder als Minorität den Boden unter den Füßen verlieren können.« (Maòr)

»Es hatte sich die Vorstellung durchgesetzt, daß die in Deutschland heranwachsenden Kinder die *Wahl zwischen einem jüdischen Leben in Deutschland oder (vornehmlich) in Israel* haben sollten, eine Entscheidung, die sie freilich erst später als junge Erwachsene treffen können würden. Was immer auch die Identifikationen der Erwachsenen mit dem Judentum waren und wie immer diese Erwachsenen auch selbst mit dem Problem ihrer Rückkehr nach Deutschland fertig geworden sein mochten […], *die Einstellung war doch nahezu allgemein, daß die jüdischen Kinder ›anders‹ seien, daß sie trotz besten Einvernehmens mit ihrer gleichalterigen Umwelt doch immer wieder Gefahr laufen könnten, als Außenseiter, als Minorität den Boden unter den Füßen zu verlieren.* Die Entwicklung dieser Gruppe läßt sich als *eine fortgesetzt kulturelle Anpassung an die deutsche Umwelt* beschreiben, die jedoch durch die Indoktrination eines spezifischen jüdischen Selbstbewußtseins […] vor der vollendeten Assimilation zurückschreckt und sich als ›jüdisch-deutsche‹ Gruppe etabliert (im Gegensatz zur Gründergruppe, die sich als deutsch-jüdisch verstand).« (Maòr 1970; Herv. N.B.)

In diesem Erziehungsverhältnis kondensiert m.E. die gesamte Problematik jüdischen Lebens in Deutschland, vor allem die Wahrnehmung der Andersartigkeit jüdischer Jugendlicher, nicht nur der deutschen Außenwelt, sondern auch der Elterngeneration gegenüber, und die unbewusste kulturelle Anpassung (sog. sekundäre Sozialisation) an eine deutsche Umwelt, die mit dem neuen, nun stark vom Zionismus geprägten jüdischen Selbstbewusstsein mindestens unbewusst konfligiert:

> **»Normalerweise erfolgt die Übermittlung der Werte einer Gruppe auf dem Wege des unbewußt verlaufenden kulturellen Sozialisierungsprozesses, die Kinder ahmen die Eltern nach und nehmen an ihren Aktivitäten teil. In Deutschland erfolgt dieser Prozeß viel zu bewußt und in der Form der Indoktrination. Die Eltern akzeptieren vielfach gar nicht die Dinge, die da im jüdischen Kindergarten, im jüdischen Religionsunterricht, auf jüdischen Jugendveranstaltungen vermittelt werden. Damit wird natürlich der Übermittlungsprozeß selbst gestört und die Aufnahme durch die junge Generation etwas Zwiespältiges.« (ebd.)**

Auch in diesen von Widersprüchen gekennzeichneten Sozialisationsbedingungen taucht also Maòrs Leitgedanke der Nicht-Identifikation auf, der seine gesamte Erziehungstheorie bestimmt: Jüdische Kultur werde zwar (kognitiv) *gelernt,* jedoch nur marginal (oder im Elternhaus sogar ablehnend) *erlebt,* während es sich mit der kulturellen Assimilation an die deutsche Umwelt genau entgegengesetzt verhält: Sie wird zwar – nun sowohl aus jüdisch-assimilierter wie zionistischer Erziehungsperspektive – negativ bewertet, aber dafür von den Kindern und Jugendlichen inzwischen – wir befinden uns in den späten 1960er Jahren – vielfach positiv erlebt, etwa durch außerfamiliäre erwachsene und gleichaltrige Vorbilder in Schule, Politik und Medien sowie durch den materiellen wie kulturellen Reichtum des Landes, der erst im Zuge des in den späten 1970er Jahren allmählich aufkommenden Neoliberalismus zu bröckeln beginnt. Schon strukturell bedingt entsteht hierdurch ein »innerer Konflikt«, der zugleich ein solcher zwischen Kognition und Emotion ist. So bestehe trotz zahlreicher Bemühungen institutioneller jüdischer Erziehung in den Gemeinden die »Ambivalenz der Eltern […] in einer Ambivalenz der Kinder« (ebd.) fort und deshalb ist die von Maòr attestierte frühe Bewusstseinsbildung der jüdischen Jugendlichen Fluch und Segen zugleich. Denn sie bedeutete nicht nur die vielfach beschriebenen sozialen und psychischen Spannungen, sondern zugleich eine entsprechend frühzeitige intellektuelle Bildung und Konfliktkompetenz in sozialer wie politischer Hinsicht. Maòr trägt dieses Moment jüdischer Selbstermächtigung dabei stets nur als vorsichtige Hoffnung vor, die ihn allerdings bereits während seiner Zeit als Jugendreferent ab Mitte der 1950er Jahre prägte (Maòr 1956). Auch jetzt, im Jahr 1970, formuliert er demnach nur eine negative Bestimmung von bestehenden Erziehungszielen und Zukunftsaussichten:

> **»Der Fall der heutigen Juden in Deutschland zeigt nur zu klar, wohin ein Mißverhältnis zwischen Zielen und Mitteln führt: zu Enttäuschungsreaktionen und zur Flucht in eine Scheinrealität oder eine sozial irrelevante Privatwelt; zum Rückzug von sozialen, privaten, kulturellen und religiösen Verpflichtungen, wie er in der Indifferenz gegenüber der Umwelt und dem Mangel an Interesse sowohl am Dasein der eigenen Minderheits- als auch der fremden Mehrheitsgruppe zutage tritt; zum Kampf auf sämtlichen Nebenkriegsschauplätzen des Lebens statt an den entscheidenden Fronten; zur Ideologie eines Lebens für den heutigen Tag allein; zu einem falschen jüdischen Protest. Nur die Furcht vor dem Leben in Deutschland wird die Juden zur Selbstaufgabe zwingen, während ihr Mut zum Leben in Deutschland ihnen ein Maximum an Selbstbehauptung sichern kann. Hic Germania, hic salta!« (Maòr 1970, S. 8f.)**

Mit der Entwendung eines lateinischen Sprichwortes, was hier so viel bedeutet wie, dass man in Deutschland lebe und demnach sich auch hier zu bewegen (»springen«) habe, plädiert er auch an dieser Stelle ganz klar sowohl für ein Ende des sozialen wie ›geistigen Gettos‹ als auch für ein politischeres Auftreten vor Ort, für die Aufnahme des politischen Kampfes in Deutschland und gegen dessen wiedererstarkenden Nationalismus. Gewissermaßen kann dieser Artikel, der weder vor Selbstkritik am Judentum noch vor Kritik an den deutschen Zuständen zurückschreckt, einerseits selbst als ein Versuch zur politischen Artikulation innerhalb der ›Diskussionen über Israel und das Judentum‹ – so der Untertitel der Zeitschrift – aufgefasst werden. Anderseits wird aber auch die Ablehnung gegenüber einer Flucht in jene Formen zionistischer Ideologie deutlich, die, wie etwa jene in der Frühphase der Zionistischen Jugend Deutschlands (ZJD), einzig auf die Aliyah (also die Ausreise nach Israel) und damit auf einen Rückzug in das vermeintlich harmonisch-konfliktarme Erez Israel ausgerichtet war.

Die ZJD gründete sich im Jahr 1960 in der Tradition der jüdischen Jugendbewegungen. Sie war eine vorwiegend von israelischen Linkszionisten, die im Zuge des Nationalsozialismus aus Deutschland geflohen waren und in Israel zumeist entweder Ichud oder Hashomer Hatzair nahestanden, gegründete Organisation. Als in Deutschland der Antizionismus innerhalb der deutschen Linken zur außenpolitischen Dominante wurde, erlebten die seinerzeit jungen, linken Juden hier[10], nachdem sie sich im Zuge des wiedererstarkten Rechtsradikalismus, etwa in Form der sog. antisemitischen Schmierwelle 1959/60 (Schönbach 1960; vgl. Becker 2020) oder des

10 Die heute wohl prominentesten Vertreter dieser auf Israels Linkszionismus ausgerichteten Traditionslinie der ZJD sind etwa Micha Brumlik (einst Professor für Sozialpädagogik in Frankfurt und noch heute Autor von Taz über die ›Blätter‹ bis hin zur Jungle World), Cilly Kugelmann (ehemalige Leiterin des Jüdischen Museums Berlin), Doron Kiesel (ebenfalls emeritierter Professor für jüdische Sozialarbeit in Erfurt, heute Bildungsbeauftragter des Zentralrats der Juden in Deutschland) oder Lena Inowlocki (mit einer Professur für Soziologie der Sozialarbeit an der Hochschule in Frankfurt beauftragt).

vorübergehenden Aufstiegs der 1964 gegründeten NPD, im antifaschistischen Kampf zunächst inhaltliche Berührungspunkte fanden, sogleich lebensweltliche Brüche (exemplarisch: Brumlik 1996). Der kurze Aufschwung der ZJD ab Mitte der 1960er Jahre ist also gleichermaßen Ausdruck einer Politisierungsphase innerhalb der jüdischen Jugend als auch jener sie umgebenden bundesrepublikanischen Konstellation. Als jedoch spätestens mit Beginn der 1970er Jahre in Israel der Linkszionismus ins Wanken kam und sich Auflösungserscheinungen der Kibbuz-Bewegung in Israel selbst zeigten, wo zahlreiche einst an der KPdSU orientierte Kibbuzim ihren inneren Zusammenhalt verloren und es zu Spaltungen und ersten Privatisierungsphänomenen kam, geriet damit auch die ZJD in eine tiefe Krise. Während es sich hierbei jedoch ›nur‹ um eine Krise handelte und beide Formen der jüdischen Jugendarbeit, sowohl die der ZJD als auch die der ZWST, im Zuge des Sechstagekrieges 1967 und des ersten Libanonkrieges 1972 ihre Solidarität mit dem gefährdeten jüdischen Staat unter Beweis zu stellen wussten, wurde genau dieser Aspekt innerhalb der Linken zum manifesten Konflikt. Israel wurde für die meisten Linken (sowohl der sozialliberalen Regierung als auch der außerparlamentarischen Opposition) als Bündnispartner und als bis dato utopisch-sozialistisches Vorzeigemodell (v. a. in Form der sozialistischen Kibbuz-Bewegung) untauglich. Während hier jedoch ›nur‹ von einer Krise gesprochen werden kann, zerbrachen auf Seiten der Linken in Deutschland gänzlich die sozialistisch-utopischen Projektionen. Teilweise wendeten sie sich gar ins antisemitische Ressentiment – der diesjährige Eklat zum fünfzigjährigen Gedenken an das Attentat bei den olympischen Spielen in München ist nur symbolischer Höhepunkt dieser traurigen Geschichte. (vgl. Buske 2022)

»PRODUKTIVIERUNG DURCH SOZIALARBEIT WAR VÖLLIG UNMÖGLICH« – MAÒRS ›VERGESSENE‹ KRITIK AN DEN THEORIEN DER SOZIALEN ARBEIT IN DEN 1970ER JAHREN

Maòr wiederum erhielt nach seinem kurzen Ausflug ins kanadische London in den letzten Jahren seiner beruflichen Laufbahn ab 1972 einen Ruf an die, im Zuge der Bildungsreformen neu gegründete, Gesamthochschule Kassel. Sein Hauptwerk, das gewissermaßen als Fortsetzung des einleitend erwähnten Vortrags mit Mühlmann begriffen werden kann, trägt dabei wie seine Denomination den Titel ›Soziologie der Sozialarbeit‹. In dieser Schrift leitet er ebenfalls, um nun abschließend den Bogen zur Sozialarbeit und -pädagogik zurückzuschlagen, alle fachlichen Analysen streng historisch her, so auch die Spezifik jüdischer Sozialarbeit in der Diaspora (auch nach der Shoa):

> **»Bei allen Ähnlichkeiten zwischen rabbinischen und kirchlichen Auffassungen von Wohlfahrtspflege und ihrer mittelalterlichen Praxis bestanden doch und bestehen noch heute sehr wesentliche soziologische Unterschiede, die mit der eigenartigen Position der Juden als Gastvolk inmitten eines Wirtsvolks, als einer oft verfolgten religiösen und ethnischen Minderheit inmitten der christlichen Gesellschaft des Abendlandes zusammenhängen.« (Maòr 1975, S. 56)**

Auch hier entwickelt Maòr seine Ausführungen ausgehend von der bürgerlichen Emanzipation der Juden, die seiner Ansicht nach, wie erwähnt, eine Angleichung an jüdische Grundprinzipien war. Indem das bürgerliche Ideal innerhalb des Judentums dazu führte, dass eine materielle und soziale Anhebung sowie Regeneration der einstigen Gettobewohner stattfand, war die »Emanzipation [...] innerjüdisch gesehen ein riesiger sekundärer Sozialisationsprozess, der im Rahmen von Umschulungsprozessen aller Art vor sich ging. Kulturarbeit war Sozialarbeit geworden.« (ebd.) D. h., während die Identifizierung der Juden mit ihrer Kultur sich vormals über die Religionsgesetze vollzog, wurde der religiöse Aspekt als Privatsache nicht nur zunehmend unsichtbarer, sondern die Arbeit in den Gemeinden wurde

auch immer stärker geprägt von sozialen Aktivitäten, die dem Zwecke dienten, die Juden als ›normale‹, also weder abgesonderte noch verarmte Bürger ansehen zu können. Die Juden seien dabei ihrer Religion wie dem bürgerlichen Ideal insofern gleichermaßen verhaftet geblieben, als dass sie an die Worte der Propheten von der zukünftigen »Wandlung des Menschen« (ebd. S. 58) glaubten – also schlicht an den bürgerlichen Fortschrittsoptimismus. Die letztlich doch nie ganz vollzogene Assimilation, die Maòr eben primär auf die nie vollkommen erfolgte Anerkennung der Juden zurückführt,

> **»ging auch noch dem ›entfremdetsten‹ Juden spätestens zur Zeit Hitlers mit unheimlicher Deutlichkeit und Unentrinnbarkeit auf. Die hier erörterte Problematik jüdischer Identifizierung [...] hat für den Charakter, die Rolle und die Inhalte der jüdischen Sozialarbeit unmittelbare Relevanz. Die jüdische Sozialarbeit ist sozusagen ›jüdischer‹ als die christliche ›protestantisch‹ oder ›katholisch‹ ist. Der Christ kann aus seinem Christentum heraus und bleibt dann immer noch Deutscher, Engländer, Franzose etc.** [...] **[Die Implikationen jüdischer Sozialarbeit] sind nicht mehr oder nicht nur religiöser Art; sie richten sich auf das Überleben der jüdischen Gruppe überhaupt.** ***Das jüdische an der jüdischen Sozialarbeit ist also keine Sache spezifischer jüdischer Werte allein, sondern eine Sache der Erhaltung und Bewahrung der jüdischen Gruppe und aller in ihr ablaufenden Lebensprozesse.*** [...] **Die jüdische Sozialarbeit konnte nie irgendein anderes ›System‹ als eben nur die ganze jüdische Gruppe stabilisieren, in der der reiche Jude letztlich genauso bedroht war wie der arme.** [...] **An dieser Anomalie [der jüdischen wirtschaftlichen Existenz] mußte jede ›normale‹ Sozialarbeit zuschanden werden.** [...] **Produktivierung durch Sozialarbeit war völlig unmöglich.** [...] **Es ging hier nicht um übliche, bekannte Mißstände und Krisen, wie sie die normale Sozialarbeit annimmt und behandelt, sondern um** ***ein Judenschicksal in der Diaspora schlechthin.*** **Es besteht eine** ***grundsätzliche Wesensverschiedenheit zwischen der jüdischen und nichtjüdischen Armutskonzeption, weil die Armut oder die soziale Not der Juden eben andere Ursachen hatte*** **als die bekannten subjektiv für die Juden natürlich ebenfalls zutreffenden Ursachen wie sie im Individuum als reaktiv erworbene, negative Eigenschaften vorliegen; es sind auch nicht die in äußeren, sozialen Unzulänglichkeiten schlechthin begründeten Ursachen wie Krankheit, Invalidität, Tod des Ernährers, Arbeitslosigkeit etc.** [...] ***Die jüdische Sozialarbeit ist daher*** **immer** ***weit davon entfernt gewesen, das Elend ihrer Klienten als Einzel-, Schicht- oder Klassenschicksal zu begreifen, sondern verstand es vorwiegend als jüdisches Volksschicksal.*** **[...] Daß ›ganz Israel Brüder‹ sind, ist deshalb ›wahrer‹, als daß ›alle Menschen Brüder sind‹, weil sich die ›jüdischen Brüder‹ tatsächlich in allgemeiner und von jedem Juden genau verstandenem Sinn in ›Not‹ befanden.**

»Die jüdische Sozialarbeit konnte nie irgendein anderes ›System‹ als eben nur die ganze jüdische Gruppe stabilisieren, in der der reiche Jude letztlich genauso bedroht war wie der arme.« (Maòr)

Als Hitler kam, mußte auch ein Albert Einstein oder Sigmund Freud, mußten auch die reichen Juden gehen oder um ihr Leben bangen. *Jüdische Wohlfahrtspflege und Sozialarbeit wäre mit den herkömmlichen Mitteln der Lösung des Armuts- und Elendsproblems [...] nicht gerecht geworden, wenn sie nicht öffentlich-jüdische ›Sozialpolitik‹ geworden wäre.* [...] *Im Mittelpunkt* ihrer Bemühungen stand daher folgerichtig die Aufgabe, die soziale Judenfrage [...] durch [...] Erleichterung der *Ab- und Auswanderung* und die Ansiedlung in überseeischen Ländern sowie dem [...] heutigen Staat Israel einer Lösung zuzuführen.« (ebd. S. 59–61; Herv. N. B.)

Während Maòr hier verdeutlicht, dass jüdische Sozialarbeit eben nicht in der klassischen Ideologie des Produktivismus, sei er nun letztlich idealistisch-bürgerlicher oder reduktionistisch-materialistischer Provenienz, begriffen werden kann und dass das antisemitische Ressentiment auch nicht einzig auf diesen zurückgeführt werden könne, markiert er m. E. zugleich die Sollbruchstelle gegenüber der seinerzeit modernen, d. h. progressiven Sozialpädagogik. Denn indem er mit der jüdischen »Gebrochenheit und Pathologie« u. a. darauf insistiert, dass die jüdische Sozialpädagogik anderes und mehr zu leisten habe, als sich (wie dort) auf ökonomische Sicherheit, auf Konsumbedürfnisse und letztlich defizitäre Kultur- bzw. Werteentwicklung zu fokussieren, wird gleichsam deutlich, warum sich die deutsche Sozial- und Jugendpädagogik nach der Shoa, für die die soziale wie geistige Isoliertheit jüdischen Lebens (Negative Identifikation) nie auch nur ansatzweise Thema wurde, derart schwer mit den Überlegungen und Analysen Maòrs tat. Sie lagen – und liegen noch heute – fernab ihres typischen und tradierten Begriffsapparats. Während in den 1970er Jahren zumindest einige Versuche unternommen wurden, den Zusammenhang von Herrschaftsgeschichte und Individualschicksal (beispielsweise etwa der Kanalisierung von Aggressionen) psychoanalytisch herzuleiten, hat auch in der Sozialen Arbeit (wie überhaupt in der Wissenschaft) die Psychoanalyse keinen besonders guten Stand.

Nun wurde die ›deutsch-jüdische Disziplinsymbiose‹ noch dadurch erschwert, dass Maòrs Hauptwerk im Aufkommen der Professionalisierungs- und Spezialisierungsdebatten eine einzige Kritik an nahezu allen bestehenden Sozialarbeitskonzeptionen lieferte – so auch an den seinerzeit populären linken Ansätzen. Sie ist dabei Ausdruck seiner eigenen ›Negativen Identifikation‹. Bei der Kritik an der linken Sozialarbeit unterscheidet Maòr zwei Strömungen: Bevor er unter dem Titel ›Vulgärmarxismus und Pseudosozialarbeit‹ (ebd. S. 112–123) eine Kritik an den orthodox-marxistischen Ausprägungen, wie in Hollsteins und Meinholds ›Sozialarbeit unter kapitalistischen Produktionsbedingungen‹ (1973) formuliert (die bereits erwähnte ›Bibel‹ der Sozialen Arbeit), wendet er sich unter der Überschrift ›Sozialarbeit als sozialistisches Trauma‹ (Maòr 1975, S. 100–112) und unter dem Begriff der ›Antisozialarbeit‹ zunächst jenen Theorien zu, die die ›Neuen Sozialen Bewegungen‹ (NSB) am entscheidendsten prägten (und denen er sich bei aller Differenz offensichtlich innerhalb der Linken noch am ehesten zugehörig fühlte). Den Begriff der Antisozialarbeit entlehnt er dabei der sog. Antipsychiatrie. Nach Maòr blenden beide ›marxistische‹ Strömungen die Sozialarbeit der realsozialistischen Länder (im besten Fall der NSB) entweder aus oder sie werden im schlechteren Falle (der Vulgärmarxisten) idealisiert:

»Da Sigmund Freud im Umkreis des Sowjetismus seit Ende der zwanziger Jahre tabu ist, steht die Psychoanalyse nicht hoch im Kurs bei den marxistischen Kritikern. Aber auch die psychoanalytisch orientierten Antisozialarbeiter tun sich mit dem Freudismus, besonders dem Neofreudismus, schwer, der aus

vielerlei Gründen in Deutschland [...] der Antisozialarbeit in jedem Fall als verdächtig gilt, weil diese Theorien aus Amerika nach Deutschland kamen. [...] ***Es dürfte sich bei der resentimentalen Kritik an der ›amerikanischen Sozialarbeit‹ um die inzwischen ja weithin eingetretene Verdrängung durch die jüngere Generation der deutschen Vorkriegsgeschichte handeln, also um einen ›deutschen Affekt‹.*** **Deutschland wurde nach dem Krieg von der amerikanischen Sozialarbeit weder überrumpelt noch überschwemmt. [...] Die Argumentation des ›deutschen Affekts‹ ist inzwischen längst verklungen und verschollen und kehrte als ›sozialistischer Affekt‹ wieder.« (Maòr 1975, S. 102; Herv. N. B.)**

Die unbewusste Übertragung der Haltung der älteren, im Nationalsozialismus sozialisierten Generation (»deutscher Affekt«) auf die nachfolgende (»sozialistischer Affekt«) zeige sich dabei teilweise sogar in der Sprachwahl. So zitiert Maòr hier drei junge ›Antisozialarbeiter‹, die konsequent lieber von »Umerziehung« als von Re-Education schreiben. Er konkretisiert seine Kritik am Beispiel des »eindringlichsten Propheten« (ebd., S. 104) nicht nur der studentischen Protestbewegung, sondern auch der Antisozialarbeiter, nämlich Herbert Marcuses. Maòr würdigt ihn zunächst dafür, dass dieser »das Problem der ›Anpassung‹ erneut in den Mittelpunkt aller sozialpsychologischen Diskussion gestellt« habe und so »die psychologischen und soziologischen Implikationen der ›Anpassung an die Gesellschaft‹ [...] Hauptinhalt der Theorie und Praxis der Antisozialarbeit« (ebd.) wurden. Dabei habe er es allerdings »auf die Spitze der Absurdität« (ebd.) getrieben und so das dialektische Moment seinerzeit aktueller Anpassungsprozesse verkannt. Während Marcuse primär die fordistische Gesellschaft im Blick habe, geht Maòr viel mehr auf die, spätestens seit den Demokratisierungsprozessen der 1960er und 70er Jahre veränderte gesellschaftliche Situation ein, die soziale Konflikte – ganz im Sinne Dahrendorfs – nicht mehr unterdrückt, sondern reguliert und institutionalisiert und sie als Anspruch errichtet. Er analysiert daher nicht primär die Unterdrückungsmechanismen gegenüber den Verhaltensweisen und der Triebstruktur, sondern welchem Verlangen und Bedürfnis die realen Reaktionsbildungen jener entsprechen, die in Marcuses Randgruppentheorie (resp. durch ihre Apologeten) als zumindest potenziell revolutionäre Subjekte insinuiert wurden.

Die Antisozialarbeiter taten sich mit der ›verdächtigen‹ amerikanischen Psychoanalyse schwer.

»Es spricht sehr viel dafür, daß die Mitglieder der Gesellschaft sehr oft allen Konflikten in der ständig geforderten Auseinandersetzung innerhalb der Gesellschaft [...] aus dem Wege gehen, um sich die damit verbundene Pein zu sparen und sie könnten noch dafür belohnt werden. [...] Da sie aufgehört hätten, Konflikte auszutragen, wären sie die eigentlichen Verlierer und indem sie dem gesellschaftlichen Prozeß [durch ihren Entzug vor dem geforderten Konflikt; Anm. N. B.] Fesseln angelegt hätten, wären sie selbst Gefesselte, ohne es auch nur zu ahnen.« (ebd., S. 105f.)

Für Maòr sind dabei die psychischen Bearbeitungsweisen entscheidend, denn gerade die kontinuierliche Forderung der Konfliktaustragung, die zwar als Werte und Normen idealisiert, jedoch in der Realität der Menschen somit immer unerreichbarer werden, führen nach ihm zu Nicht-Identifikation und Anpassungsverweigerung. Die einhergehende Entpolitisierung ist dabei Nebenfolge derselben, neuen bürgerlichen Ideologie, welche sich allerdings aufgrund der tief ins Unbewusste eingeschriebenen Angst davor,

kein Mitglied dieser Gesellschaft mehr zu sein, und der Pein, resultierend aus der Unfähigkeit zur Anpassung, reproduziert. Diese Negativität wird, anstelle von Protest, zumeist gegen sich selbst gewendet und damit ins eigene Innere (»angepaßter Kranker«, Patient bzw. Klient) oder unkanalisiert ins Außen (»dissozialisierter Klient« etc.) verlagert, bis »innerhalb der Gesellschaft über keine Kampfpositionen mehr verfügt« (ebd., S. 106) wird. Kurzum: Dort, wo Marcuse also das beflügelte Wort der ›großen Weigerung‹, also den Entzug von den institutionalisierten Lebensweisen wie Konfliktarenen propagierte, weil er davon ausging, dass Bewusstwerdung der und Freisetzung von Unterdrückungsmechanismen fast automatisch über (kognitive) Anrufung bewerkstelligt werden könnte, ist für Maòr diese Konfliktvermeidung genau aufgrund der gegenteiligen Anrufung bereits am Werk und zeitigt apathische Folgen. Maòr kritisiert demnach auch Marcuse für seinen einfachen Dualismus aus »Anpassung = Krankheit« vs. »Nichtanpassung = Gesundheit«, welcher verkenne, dass die Adressaten Sozialer Arbeit immer auch Träger »reproduzierter soziopathogener Strukturen« und damit immer auch »die Verkörperer dieser Struktur« (ebd., S. 108f.) sind. Bei alldem verfalle Marcuse »in den Fehler der ›Dämonisierung‹, der für die ganze Antisozialarbeit so charakteristisch ist. Das heißt, er geht von der fixen Annahme aus, die Gesellschaft würde um keinen Preis von ihrer ›Normalität‹ abweichen wollen« (ebd., S. 107), was allerdings ihren seinerzeit längst von sozialem Wandel und (geforderten und institutionalisierten) sozialen Konflikten geprägten Charakter verkenne. »Der von *Marcuse* aufgestellte Begriff einer ›normal‹ funktionierenden Gesellschaft ist eine Anthromorphisierung der Gesellschaft. Was sich heute als ›Norm‹ erweist, ist morgen keine mehr.« (ebd.) Im Gegensatz zur Dahrendorfschen Konflikttheorie, die immer bereits nach sozialer Einhegung bzw. Lösung der Konflikte in Form ihrer Institutionalisierung strebt, ist Maòrs Position demgegenüber eine, die soziale Konflikte als unabdingbar erklärt, weil sie aus gesellschaftlichen Widersprüchen und unvermeidlichen Interessengegensätzen resultieren. Und wo Marcuse primär die ›Repressive Toleranz‹ in den gesellschaftlichen Institutionen und ihrer Ideologie beklagt und im Rahmen seiner Randgruppentheorie viel weniger die Subjektivität der Unangepassten und sozial Geschädigten in den Blick nimmt, sie teilweise sogar recht undialektisch zu den eigentlich Gesunden stilisiert, sorgt sich Maòr zunächst genau um diese Beschädigungen (»Regressive Anpassung«): »Die Klienten der Sozialarbeit rekrutieren sich aber vielfach aus jenen Menschen, die diesen in jedem Fall sehr schwierigen Weg einer neuerlichen Anpassung nicht mehr von sich aus gehen können. Die Antisozialarbeit sieht mit seltsam unmarxistischem Blick ausgerechnet den trägen und beharrlichen Aspekt der Anpassung, nicht den dynamischen« (ebd., S. 109). Maòrs finale Diagnose zu Marcuse: Er »hatte sich da im Vergleich zu Marx und Engels geirrt, das Sozialarbeitsklientel ist keine dynamische und potentiell revolutionäre Gefolgschaft. Mit welchen Mitteln auch immer die marxistischen Sozialarbeiter diese Klientelschichten emanzipieren wollen, es können schwerlich die klassischen Methoden der Arbeiteremanzipation sein.« (ebd., S. 110) Maòr spricht sich daher für eine »Nacherziehung« dieser Schichten aus, was dem Gedanken der Re-Education doch sehr nahekommt. Während die Antisozialarbeit in diesem Zusammenhang die rationalen Methoden (insbesondere für ihre amerikanische Provenienz, die eigentlich vielfach eine exil-deutsche war) dämonisiere, spricht er sich eben zunächst für deren Rationalisierung aus, von der aus erst eine Überwindung jener Logik der bestehenden instrumentellen Rationalität gefordert werden könne.

Nach Maòr hatte sich Marcuse geirrt: »Das Sozialarbeitsklientel ist keine dynamische und potentiell revolutionäre Gefolgschaft.«

»Das Paradox der Antisozialarbeit ist es nun, daß sie gerade die bessere Sozialarbeit für die schlechtere hält; denn jede Verbesserung und humane Sozialisierung der Gesellschaft würde mit der bekannten Scharfsinnigkeit paranoiden Denkens nur ›systemstabilisierend‹ oder ›alibifunktional‹ sein. Obwohl die Dialektik […] Widersprüche weder ignoriert noch weg[streicht], weil hier ein Maximum an […] wechselseitigen Konfliktaustragungen möglich ist (alle übrigen Formeln laufen entweder auf Kompromisse oder auf Sezession und Separation hinaus, atomisieren das Momentum des gemeinsamen Konflikts), wählte die Antisozialarbeit offenbar aus Gründen eigener Ohnmacht die allerschwächste Denkstrategie, nämlich die der ›Unangreifbarkeit‹, der ›Immunisierung‹ ihrer Theorien. Eine schlechte Sozialarbeit ist der Beweis für die Schlechtigkeit des Kapitalismus und eine gute Sozialarbeit würde demselben Beweis dienen.« (ebd. S. 111)

Während die Antisozialarbeit, die sich mit Marcuse blindlings auf die Wirkkraft der NSB (und letztlich mit ihnen auf deren zentralen Begriff der Spontaneität; vgl. hierzu etwa auch die Adorno-Krahl-Kontroverse oder jene zwischen Daniel Cohn-Bendit und seinem Lehrer Ernest Jouhy) verlässt, die wiederum die Profession primär unter dem Diktum der Selbstauflösung betrachtet, sei die zweite, vulgärmarxistische und pseudoradikale Variante linker Sozialarbeitstradition (vgl. ebd. S. 112–123) neben altbekannter Dämonisierung v. a. durch Autoritarismus und Paternalismus gekennzeichnet.[11] Psychoanalytisch geschult attestiert Maòr beiden linken Strömungen, dass sie Denunziation zum alleinigen Stilmittel erheben und sich primär für die »›Pflege des Feindbildes‹ [interessieren]. Da wir uns der Größe der hier angesprochenen Vorurteilsproblematik durchaus bewußt sein müssen, zumal in einem Land, das fast überall, wo man deutsch sprach, Fremdrassige nach Millionen im Zeichen seiner Vorurteile umbrachte, muß man diese Beschuldigung sehr ernst nehmen.« (ebd., S. 119) Maòr sah sich hier offenbar (unter Wiederaufnahme seines Gedankens der Verschiebung vom ›deutschen‹ zum ›sozialistischen Affekt‹) Mitte der 1970er Jahre veranlasst, all diesen neo- wie vulgärmarxistischen (d. h. zugleich post-stalinistischen) Tendenzen innerhalb der linken Sozialarbeit nachdrücklich Einhalt zu bieten. Daher hält er abschließend fest:

»Zu sagen, wie das die Antisozialarbeit tut, nicht der Klient braucht Hilfe, sondern die Gesellschaft, entläßt den Klienten nur allzuleicht aus der Erziehungspflicht, die für jeden, auch den Klienten, besteht. Und so kommt es doch sehr darauf an, wie man es dem Klienten eben doch beibringt, daß nicht nur er ein verpfuschtes Leben hat, […] sondern, daß ›die Gesellschaft‹ ihn verpfuscht habe. Wie soll unter diesem grimmigen Aspekt der so notwendige Identifizierungsprozeß mit einer neuen Gesellschaft einsetzen? Es ist eine Illusion, sich auf das Heilmittel der Gruppe einzulassen.« (ebd., S. 121)

Während Maòr der gesamten Gruppendynamik in Deutschland deutlich pessimistischer gegenübersteht als die linken Sozialarbeiter, gehe es ihnen dabei – zumindest verdeckt – stets um »politische Organisationsbildung«, welche nur allzu schnell »mit gesellschaftlicher Aktivität gleichgesetzt werde[]« (ebd.). Dazu führt Maòr aus:

»Sie alle neigen zur Verleugnung, Verdrängung, Verharmlosung, Verklärung, Verurteilung. Vor allem haben wir die eigentümliche Dialektik zwischen sozial-industrieller und individueller Pathologie nicht

11 Hierzu zeigt Maòr am Bsp. von Hollsteins damals allseits bekannten ›Thesen‹ auf, wie Sozialarbeit »unter dem aus der Zeit des Stalinismus bekanntgewordenen Gesichtspunkt der ›Agententätigkeit‹ gesehen (Maòr 1975, S. 113) wird. Ihre denunziatorische Absicht werde noch dadurch verschärft, dass sie die Sozialarbeitspraxis, die in Lesart nach Marcuse noch in gewissem Maße als widersprüchlich galt, vollends zur »mechanistische[n] Anpassung« (ebd., S. 114) diffamiert. So schreibt Hollstein: »Sozialarbeit sorgt (direkt) für die Anpassung der Klienten an die bestehenden Gesellschaftsstrukturen. Sozialarbeit sorgt (indirekt) für die Anpassung der Nicht-Klienten an die bestehenden Gesellschaftsstrukturen, indem abweichendes Verhalten als schlechtes behandelt und bereits dadurch als abschreckendes dargestellt wird.« (Hollstein & Meinhold 1973, S. 118)

durchschaut. Die marxistische Abbildtheorie scheint uns dabei nicht weiterzuhelfen. Das Elend ist kein Spiegelbild des Reichtums und auch nicht seine unerläßliche Ergänzung. Zudem nützt es nicht viel, wenn wir die Krise des Klienten in eine Krise der Gesellschaft umdeuten. So müssen wir bis auf weiteres mit Korrelationen […] arbeiten, das wäre realitätsgerechter als mit Ursachen und Faktoren aufzutrumpfen, die zwar unsern Sinn für Determinismus befriedigen, aber auch unsere Lust an originellen Improvisationen dämpfen. Damit könnte sich die Antisozialarbeit auch am besten ihre Autonomie erhalten, könnte innerhalb der bürgerlichen Sozialarbeit und in Opposition zu ihr existieren, nicht ungleich den kommunistischen Kibbutzim, die innerhalb einer bürgerlichen Gesellschaft bereits seit mehr als einem Jahrhundert bestehen.« (ebd., S. 122)

So ist es auch hier fast schon als anekdotisch zu bezeichnen, dass Maòr nicht nur mit diesem Bezug auf die Linke in Israel, sondern auch mit humoristischen Zügen und selbstkritischen Worten seinen Verriss der deutschen Sozialarbeit beschließt. Diese Passage ist Adornos ›Reflexionen zur Klassentheorie‹ über die Arbeiter, wonach diese mehr zu verlieren hätten als ihre Fesseln, zum Verwechseln ähnlich: Die deutschen Sozialarbeiter »haben zwar keine Ketten zu verlieren – das muß man den marxistischen Kritikern nicht glauben – dafür aber doch sehr viele soziale Schrullen, von denen niemand unter uns frei ist.« (ebd., S. 123)

Letztlich ist es m. E. alles andere als ein Zufall, dass Maòr trotz seiner relativ guten Vernetzung im damals jüngst akademisierten Feld der Sozialarbeit und trotz seiner regen Vortragstätigkeit sowie zahlreichen inhaltlich weit gefächerten Publikationen kaum ›wahrgenommen‹ wurde und bis heute (fast vollständig) ›vergessen‹ wird. Die fehlende Rezeption kann vor allem auf eine Konstellation zurückgeführt werden, die als postnationalsozialistischer Verdeckungszusammenhang bezeichnet werden kann: Hierbei spielten die auch in Fachkreisen Sozialer Arbeit weitestgehend fortgesetzte Marginalisierung und Dethematisierung jüdischer Konfliktlagen genauso eine Rolle wie das, was Adorno schon 1959 als »die vielzitierte Aufarbeitung der Vergangenheit«, die jedoch »bis heute nicht gelang« (Adorno 1959, S. 22), zu bezeichnen wusste. Auschwitz als absolute Erkenntnisgrenze zeigt sich schon daran, was sich im Begriffsapparat der ›progressiven‹ und ›modernen‹, aber letztlich doch nur ›neuen‹ deutschen Sozial- und Jugendpädagogik widerspiegelt(e): dass sie nämlich die Spezifik des jüdischen Schicksals nicht zu erfassen vermochte. Stattdessen drehte sie vielfach den alten Hut produktivistischer Ideologie ganz einfach um. Im Zuge der prosperierenden Jahre bis zur neoliberalen Zäsur wandelten sich der reduktionistische Materialismus und die simplifizierende Kulturkritik der Verelendungstheorie von der Notstands- in die Luxuspädagogik um. Erst im Zuge des allmählich aufkommenden Neoliberalismus entdeckte die Sozialpädagogik die Armutslagen wieder ›neu‹. Und während in dieser Epoche von ihr Massenkommunikation und fehlgeleitete Konsumbedürfnisse angeprangert wurden, war sie gänzlich blind gegenüber den veränderten Formen des (nun zumeist sekundären) Antisemitismus. Und bei all dem Brimborium, das seit den 1960er Jahren um ›soziale Konflikte‹ gemacht wurde, wurde genau dieser verdeckte Konflikt gescheut – und das obwohl, wie anhand der Biografie und des Werks Maòrs gezeigt werden konnte, durchaus konfliktbereite, jüdische Gesprächspartner zur Verfügung standen.

Literatur

Adorno, T. W. (1959): Was bedeutet: Aufarbeitung der Vergangenheit. In: ders.: *Erziehung zur Mündigkeit.* Frankfurt/Main: Suhrkamp 1971. S. 10–28.

Autorenkollektiv (1971): *Gefesselte Jugend. Fürsorgeerziehung im Kapitalismus.* Frankfurt/Main: Suhrkamp 1971.

Becker, M. (2020): Die ›antisemitische Welle‹ im Winter 1959/1960. In: *Jalta. Positionen zur jüdischen Gegenwart,* Nr. 1/2020. S. 106–111.

Becker, M. (2022): *Soziologie und Postnationalsozialismus. Die Bedeutung des Nationalsozialismus für die Entwicklung der westdeutschen Soziologie 1945–1968.* [bisher unveröffentlichte Dissertation, eingereicht und verteidigt an der Friedrich-Schiller-Universität Jena]

Belardi, N. (1975): *Erfahrungsbezogene Jugendbildungsarbeit.* Lollar/Gießen: Achenbach 1975.

Bierhoff, B. (1974): *Theorie der Jugendarbeit. Zur Begründung einer kritisch-emanzipativen Theorie und Praxis der Arbeit mit Jugendlichen.* Lollar/Lahn: Achenbach 1976.

Brenner, C. (1976): *Grundzüge der Psychoanalyse.* Frankfurt/Main: Fischer 1976.

Brumlik, M. (1996): *Kein Weg als Deutscher und Jude.* München, Berlin: Ullstein 1996.

Buske, J. (2022): 50 Jahre nur Almosen und keine Entschädigung. In: *Jungle World,* Nr. 35/2022.

Damm, D. (1975): *Politische Jugendarbeit. Grundlagen, Methoden, Projekte.* München: Juventa 1975.

Deutscher, R., Fieseler, G., & Maòr, H. (1978): *Lexikon der sozialen Arbeit.* Stuttgart; Berlin; Köln; Mainz: Kohlhammer 1978.

Diner, D. (1986): Negative Symbiose – Deutsche und Juden nach Auschwitz. In: M. Brumlik, D. Kiesel, C. Kugelmann & J. H. Schoeps (Hg.): *Jüdisches Leben in Deutschland seit 1945.* Frankfurt/Main: Athenäum 1986. S. 243–257.

Diner, D. (2021): *Ein anderer Krieg: Das jüdische Palästina und der Zweite Weltkrieg 1935–1942.* München: Deutsche Verlags-Anstalt (DVA) 2021.

Diner, D. (2021): Über kognitives Entsetzen. In: S. Friedländer, N. Frei, S. Steinbacher & D. Diner (Hg.): *Ein Verbrechen ohne Namen.* München: C. H. Beck 2021. S. 69–86.

Eisheuer, F. (2011): Verdrängen, Umbenennen, Weitermachen. Ethnologie im Nationalsozialismus und danach. In: *Jungle World,* Nr. 27/2011.

Füssenhäuser, C., & Thiersch, H. (2015): Theorie und Theoriegeschichte Sozialer Arbeit. In: H.-U. Otto & H. Thiersch (Hg.): *Handbuch Soziale Arbeit.* München, Basel: Ernst Reinhardt 2015. S. 1741–1754.

Giesecke, H. (1969): Emanzipation – ein neues pädagogisches Schlagwort? In: *deutsche jugend,* Nr. 12/1969. S. 539–544.

Giesecke, H. (1971): *Die Jugendarbeit.* München: Juventa 1971.

Giesecke, H. (1973): *Offensive Sozialpädagogik.* Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1973.

Hering, S. (2006): ›Die Sozialarbeit ist ganz und gar von dieser Welt‹ – Harry Maòrs Beitrag zur Theorie und Praxis Sozialer Arbeit. In: H. Krohn & G. Maierhof (Hg.): *Deutschland – trotz alledem? Jüdische Sozialarbeit nach 1945.* Frankfurt/Main: Fachhochschulverlag 2006. S. 179–184.

Hollstein, W., & Meinhold, M. (1973): *Sozialarbeit unter kapitalistischen Produktionsbedingungen.* Frankfurt/Main: Fischer Verlag 1973.

Katz, J., & Hershko, M. (1976): *Israel und die Völker.* Ohne Ort und Verlag: (Zentralrat der Juden in Deutschland) 1976.

Keckeisen, W. (1984): *Pädagogik zwischen Kritik und Praxis. Studien zur Entwicklung und Aufgabe kritischer Erziehungswissenschaft.* Weinheim & Basel: Beltz 1984.

Kentler, H. (1962): Antisemitismus heute. In: *Tribüne – Zeitschrift zum Verständnis des Judenproblems,* Nr. 2/1962. S. 157–165.

Krimm, H. (1970): Vorwort. In: ders.: *Der gefährdete Mensch in der Sicht der Wissenschaften.* Stuttgart: Evangelisches Verlagswerk 1970. S. 7–9.

Levinson, J. (2015): *Harry Maòr.* Online unter: http://harrymaor.com/story.htm, abgerufen am 02.11.2022.

Lewin, K. (1953): *Die Lösung sozialer Konflikte.* Bad Nauheim: Christian 1953.

Liebel, M. (1970): Aufforderung zum Abschied von der sozialintegrativen Jugendarbeit. In: *deutsche jugend,* Nr. 1/1970. S. 28–34.

Liebel, M. (1976): *Produktivkraft Jugend. Aktuelle und historische Aspekte der Arbeiterjugendfrage im Kapitalismus.* Frankfurt/Main: Verlag Jugend und Politik 1976.

Liebel, M. (1977): Arbeiterjugend, Selbstorganisation und Partei. In: *Sozialmagazin,* Nr. 3/1977. S. 14–25.

Liebel, M. (1978): Solidarität als pädagogisches Problem offener Jugendarbeit. In: *deutsche jugend,* Nr. 1/1978. S. 22–30.

Liebel, M., & Wellendorf, F. (1969): *Schülerselbstbefreiung. Voraussetzungen und Chancen der Schülerrebellion.* Frankfurt/Main: Suhrkamp 1971.

Maas, A., Maas, U., & Schwarz, I. (1977): *Politik heißt ›Selbermachen‹.* Frankfurt/Main: Verlag Jugend und Politik 1977.

Maòr, H. (1956): Jüdische Jugend in Deutschland. In: *deutsche jugend,* Nr. 3/1956. S. 102–103.

Maór, H. (1961): *Über den Wiederaufbau der jüdischen Gemeinden in Deutschland seit 1945. (Dissertation).* Mainz: Philosophische Fakultät der Johannes-Gutenberg-Universität Mainz 1961.

Maòr, H. (1963): Impulse für Gemeinschaftsarbeit. Ferienhelferseminar in Wembach. *Jüdische Sozialarbeit – Mitteilungsblatt der Zentralwohlfahrtsstelle der Juden in Deutschland,* Nr. 3–4/1963. S. 18.

Maòr, H. (1969a): Der glaubenslose Jude. In: *Emuna Horizonte,* Nr. 3/1969. S. 147–150.

Maòr, H. (1969b): Eine religiöse Separatistenbewegung im deutschen Judentum. In: H. Reimann & E. W. Müller (Hg.): *Entwicklung und Fortschritt. Soziologische und ethnologische Aspekte des sozialkulturellen Wandels. Wilhelm Emil Mühlmann zum 65. Geburtstag.* Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) 1969. S. 277–287.

Maòr, H. (1970): Jüdisch-deutsche Transmigration. In: *Emuna Horizonte*, Nr. 1/1970. S. 3–9.

Maòr, H. (1975): *Soziologie der Sozialarbeit.* Stuttgart, Berlin, Köln & Mainz: Kohlhammer 1975.

Marzahn, C., Schütte, C., & Kamp, H. (1975): *Konflikt im Jugendhaus. Fortbildung für Sozialarbeiter, Sozialpädagogen, Lehrer. Arbeitsmaterialien und Handlungsmodelle.* Reinbek: Rowohlt 1975.

Messerschmidt, A. (2018): Selbstbilder in der postnationalsozialistischen Gegenwart. In: *Jalta. Positionen zur jüdischen Gegenwart,* Nr. 2/2018. S. 38–46.

Mollenhauer, K. (1968): Umriß einer politischen Bildung als politische Aufklärung. In: ders.: *Erziehung und Emanzipation.* München: Juventa 1971. S. 151–168.

Mollenhauer, K. (2006): Ego-Histoire: Sozialpädagogik 1948–1970. In: M. Brumlik & B. Ortmeyer (Hg.): *Erziehungswissenschaft und Pädagogik in Frankfurt – eine Geschichte in Portraits.* Frankfurt/Main: Johann Wolfgang Goethe-Universität 2006. S. 146–158.

Müller, C. W., Kentler, H., Mollenhauer, K., & Giesecke, H. (1964): *Was ist Jugendarbeit? Vier Versuche zu einer Theorie.* München: Juventa 1986.

Nowicki, M. (1973): Zur Geschichte der Sozialarbeit. Historischer Abriß und politischer Stellenwert von Sozialarbeit in einer ›Geschichte von Klassenkämpfen‹. In W. Hollstein & M. Meinhold: *Sozialarbeit unter kapitalistischen Produktionsbedingungen.* Frankfurt/Main: Fischer 1973. S. 44–100.

Practical3mancipation.wordpress.com (2019): *Von Schustern, Haubern und Verlegern – Das grobe Handwerk verbiegt die Realität.* Online unter: https://practical3mancipation.wordpress.com/2019/11/05/von-schustern-haubern-und-verlegern-das-grobe-handwerk-verbiegt-die-realitaet/. Abgerufen am 2.11.2022.

Schneider, D. (2015): Bildung und Befreiung – von Humbold zu Horkheimer. In: J. Mende & S. Müller (Hg.): *Emanzipation in der politischen Bildung.* Schwalbach: Wochenschau 2015. S. 38–61.

Schönbach, P. (1961): *Reaktionen auf die antisemitische Welle im Winter 1959/60.* Europäische Verlagsanstalt: Frankfurt/Main 1961.

Springborn, M. (2021): *Jüdische Kinder- und Jugendbildung in Deutschland seit 1945. Schulungskontexte und Wissensbestände im Wandel.* Berlin: be.bra wissenschaft 2021.

Winkler, M. (1988): *Eine Theorie der Sozialpädagogik.* Stuttgart: Klett-Cotta 1988.

Winkler, M. (2020): Die Geister, die kamen, als wir riefen. In: W. Thole, L. Wagner & D. Stederoth (Hg): *›Der lange Sommer der Revolte‹. Soziale Arbeit und Pädagogik in den frühen 1970er Jahren.* Wiesbaden: Springer. S. 171–188.



↗
Stephan Schieritz
O. T. (2)
Acryltusche auf Leinen, 2020
60 × 40 cm



↗
Stephan Schieritz
O. T. (1)
Acryltusche auf Leinen, 2020
60 × 40 cm

Ins Blaue hinein

Die Bilderstapel können wachsen
ins Tiefe, zum Gewesensein
als versteckte Dimension
die wievielte, verrätst du nie.

Zerfurchter Acker deines Wissens
macht mir weis, die Wurzeln könnten
traumgetrieben aufwärts streben
wo Ursprung neue Nahrung fände.

Wo nichts ist, kann alles blühn
dort wo wir stehn, muss alles wachsen
jedem Zweig den Weg bereiten
es spross noch nie ein Blatt zu viel.

Stefan Taubner

Stephan Schieritz

* 25. 11. 1984 in Halle (Saale)
lebt und arbeitet in Leipzig

2021
Meisterschüler von Prof. Helmut Mark
Hochschule für Grafik und Buchkunst Leipzig

2018
Diplom Bildende Kunst bei Prof. Thomas Rug
»Malerei/Grafik«, Burg Giebichenstein
Kunsthochschule Halle

2015/16
Erasmus Stipendium/Estonian Academy of Arts,
Estland/Tallinn
Departement Installation and Sculpture
bei Prof. Taavi Talve und Jacob Jessen

2013–18
Burg Giebichenstein Kunsthochschule Halle
Malerei/Grafik bei Prof. Thomas Rug

2012/13
Kunsthochschule Berlin-Weißensee
Klasse Malerei bei Prof. Hanns Schimansky und
Prof. Hanna Hennenkemper

2010–12
Bauhaus-Universität Weimar
Freie Kunst bei Prof. Barbara Nemitz und
Martin Mohr

E-Mail: stephan.schieritz@gmx.net
Webseite: www.stephan-schieritz.de
Instagram: www.instagram.com/stephan_schieritz

AUSSTELLUNGEN (AUSGEWÄHLT)
2022
»shells and structures«
Alte Handelsschule, Leipzig, Gruppenausstellung
Oliver Bekiersz, Sebastian Harwardt, Simon Horn,
Stephan Schieritz

»Perspektive«
Raum für Grafik, Halle (Saale), Gruppenausstellung
Sebastian Harwardt und Stephan Schieritz

»turn turn turn«
Kunstquartier Bethanien, Berlin,
Gruppenausstellung

»A5«
AS_EM, Leipzig
kuratiert von Erik Swars
Gruppenausstellung von 128 Künstler*innen

2021
»M21/Ausstellung der Meisterschüler*innen 2021«
a&o Kunsthalle, Leipzig, Gruppenausstellung
»Stephan Schieritz/Meisterschüler Ausstellung«
Fang Studio, Leipzig, Einzelausstellung

»Untitled/Malerei von Stephan Schieritz«
Soultunes/Graffiti · Vinylstore · Gallery,
Magdeburg, Einzelausstellung

»Dosis I«
Institut fuer Zukunft IFZ, Leipzig,
Gruppenausstellung

2020
»Terms & Conditions«
Ausstellung der angehenden Meisterschüler*innen,
HGB Leipzig, Gruppenausstellung

»radikal. selbst. ständig.«
SpinnereiGalerien Leipzig (Winterrundgang),
Art Cube boesner, Gruppenausstellung
Sophie v. Stillfried und Stephan Schieritz

PUBLIKATIONEN
2022
»DOSIS III«
von Institut fuer Zukunft, Book/Magazine,
Verlag: Spector Books, März 2022
Buchgestaltung: Jenny Schreiter
Fotos: Felix Brenner, Alexander Meyer

↘ S. 152
Stephan Schieritz
Kleiner Turmbau zu Babel
Acryltusche auf Papier
23 × 30,5 cm



IMPRESSUM

Distanz-Magazin #7
(Dezember 2022)

Redaktion: Julian Duschek, Adrian Neef, Jennifer Stevens, Marcus Beisswanger, Natalja Starosta, Heinrich Hofer, Norman Böttcher, Stefan Taubner, Lena Grebenstein

V.i.S.d.P.: Stefan Taubner

Lektorat: Ludwig Felhofer, Stefan Taubner
Grafische Gestaltung und Satz: Jenny Schreiter
Abbildungen: Stephan Schieritz, Hartclub
Titelbild: Stephan Schieritz (Pieters Turmbau zu Babel, Graphit & Zeichentusche auf Büttenkarton, gerahmt, 2019, 114 × 155 cm)

Dieses Heft wurde mit Unterstützung des AStA der Otto-Friedrich-Universität Bamberg, des AStA der Goethe-Universität Frankfurt/Main, des AStA der Universität Hamburg und der Hochschüler_innenschaft an der Universität Wien/Studienvertretung Psychologie (KRIPS) gedruckt.

Das Magazin *Distanz* erscheint unregelmäßig, aber in der Regel einmal pro Jahr und ist auch online unter **www.distanz-magazin.de** kostenlos verfügbar.
Spenden sind derzeit per PayPal unter **vertrieb@distanz-magazin.de** möglich.

Postanschrift:
Distanz-Magazin
Overbeckstraße 26
01139 Dresden

ISSN 2940-1038

1. Auflage, 600 Exemplare

Eigentumsvorbehalt: Das Magazin bleibt bis zur Aushändigung an den Adressaten/die Adressatin Eigentum des Absenders. »Zur-Habe-Nahme« ist keine Aushändigung im Sinn dieses Vorbehalts. Nicht ausgehändigte Exemplare sind unter Angabe von Gründen an den Absender zurückzusenden.

www.distanz-magazin.de

@distanzmagazin



ISSN 2940-102X
www.distanz-magazin.de