

Soziale Arbeit als (Ent-)Entfremdung?

Michael May

Entfremdung: Versuch einer Systematisierung der gegenwärtigen Debatte

Systematisierungsansätze in den gegenwärtigen Publikationen zu Entfremdung

Holger Ziegler

Entfremdung als Sozialpädagogisches Problem: Zum Zusammenhang von Gattungswesen und der Möglichkeit menschlicher Emanzipation

Ralf Hammann

Dirty deeds done dirt cheap?

Karl-Heinz Braun

Subjektivität und Entfremdung

Forum

Richard Buchner

Den Gehalt der Praxis anerkennen

AKS Berlin

100 Milliarden für Soziales und praktische Solidarität mit ALLEN geflüchteten Menschen



Widersprüche

Zeitschrift für sozialistische Politik im Bildungs-, Gesundheits- und Sozialbereich

42. Jahrgang, Juni 2022

Herausgegeben vom Widersprüche e.V.

Verein für kritische Analyse und Bildung im Sozial-, Gesundheits- und Bildungsbereich

Redaktion: Manfred Kappeler, Friedhelm Schütte (Berlin); Holger Ziegler (Bielefeld); Henning Schmidt-Semisch (Bremen); Friedemann Affolderbach (Leipzig); Uwe Hirschfeld (Dresden); Anne van Rießen (Düsseldorf); Marcus Balzereit, Karl August Chassé, Helga Cremer-Schäfer, Kirsten Huckenbeck (Frankfurt); Albert Scherr (Freiburg); Christof Beckmann, Timm Kunstreich (V.i.S.d.P.), Annita Kalpaka, Michael Lindenberg, Tilman Lutz, Barbara Rose, Wolfgang Völker, Heiner Zillmer (Hamburg); Dietlinde Gipsner (Hannover); Ellen Bareis, Kerstin Herzog (Ludwigshafen); Thomas Wagner, Joachim Weber (Mannheim); Maria Bitzan, Eberhard Bolay (Reutlingen); Günter Pabst (Schwalbach/Ts.); Holger Adam, Michael May, Arne Schäfer, Marcel Schmidt (Wiesbaden); Gertrud Oelerich, Andreas Schaarschuch, Heinz Sünker, Fabian Kessl (Wuppertal).

Die Schwerpunkte der nächsten Nummern sind:

Widersprüche 165 Bewegungen und Aktivismen in, neben und gegen Soziale Arbeit (September 2022)

Widersprüche 166 Wir forschen Dich mit: Partizipative Forschung als Vergesellschaftung von Forschung? (Dezember 2022)

Widersprüche 167 Recht(s) belastend – Druck von Rechts und Verhältnisse Sozialer Arbeit (März 2023)

Die **Widersprüche** erscheinen regelmäßig mit vier Nummern im Jahr mit einem Gesamtumfang von mindestens 520 Seiten. Einzelheft € 15,00. Jahresabonnement € 42,00; Student*innenabonnement (Studienbescheinigung beilegen) € 27,00; Preise jeweils zzgl. Versand. Das Abonnement kann mit einer Frist von acht Wochen zum Jahresende schriftlich gekündigt werden.

Hinweis der Redaktion: Namentlich gekennzeichnete Beiträge geben nicht in jedem Fall die Meinung der Redaktion wieder. Manuskripte zur Veröffentlichung nimmt die Redaktion gerne entgegen. Für eingesandtes Material wird keine Haftung übernommen.

Redaktionsadresse: Widersprüche, Nicoletta Rapetti c/o Redaktion express/AFP e.V., Niddastr. 64, 60329 Frankfurt a.M., Tel.: 069 679984

E-Mail: widersprueche@gmx.de, Internet: <https://www.widersprueche-zeitschrift.de>

Verlagsadresse: Verlag Westfälisches Dampfboot, Nevinghoff 14, 48147 Münster, Tel.: 0251 384400-20, Fax 0251 384400-19, E-Mail: info@dampfboot-verlag.de, Internet: <http://www.dampfboot-verlag.de>

Vertrieb an Einzelkunden: Germinal GmbH, Siemensstr. 16, D-35463 Fernwald, Tel.: +49 (0) 641 41700, E-Mail: bestellservice@germinal.de

Vertrieb an Institutionen/Buchhandlungen: Prolit Verlagsauslieferung, Siemensstr. 16, D-35463 Fernwald, Tel.: +49 (0) 641 9429314, Fax: +49 (0) 641 94393199, E-Mail: H.Birk@prolit.de

In dieser Ausgabe befindet sich ein Beileger der Zeitschrift OXI.

© 2022 Verlag Westfälisches Dampfboot. Alle Rechte, auch das der Übersetzung vorbehalten
Druck und Bindung: Majuskel Medienproduktion GmbH, Wetzlar

ISSN 0721-8834 ISBN 978-3-98634-004-9

Widersprüche

164



Knochenbrüche
Z'sammenbrüche
Bibelsprüche
Lehrerflüche
Mutters Küche
sind 'ne Menge
Widersprüche
(Volsmund)

Soziale Arbeit als (Ent-)Entfremdung?

Zu diesem Heft.....3

Schwerpunkt

Michael May

Entfremdung: Versuch einer Systematisierung der gegenwärtigen Debatte
Systematisierungsansätze in den gegenwärtigen Publikationen zu Entfremdung 11

Holger Ziegler

Entfremdung als Sozialpädagogisches Problem: Zum Zusammenhang von
Gattungswesen und der Möglichkeit menschlicher Emanzipation 29

Ralf Hammann

Dirty deeds done dirt cheap? 61

Karl-Heinz Braun

Subjektivität und Entfremdung 77

Forum

Richard Buchner

Den Gehalt der Praxis anerkennen 103

Rezensionen

Maria Diedrich

Gegenöffentlichkeit als Praxis von Bildung

Über: *Friedemann Affolderbach: Öffentlichkeit von Unten. Demokratie,*

Öffentlichkeit und Politische Bildung 119

Kritische Soziale Arbeit: Eingriffe und Positionen

AKS Berlin

100 Milliarden für Soziales und praktische Solidarität mit ALLEN

geflüchteten Menschen..... 125

Fotoredaktion

© Walburga Freitag, Bielefeld

Foto Seite 86 : Kathrin Schulze

Zu diesem Heft

1967 schrieb Günther Anders polemisch: „Das Gerede über ‘Entfremdung’ und ‘Verdinglichung’, ‘alienation’ und ‘reification’, ist nachgerade unerträglich geworden. Denn heute kommen diese Termini ja nicht etwa nur aus dem Munde von Marxisten, sondern aus den Mündern aller, und niemand, der es versteht, sie nett in den Text seiner examination papers einzustreuen, braucht zu befürchten, bei seiner BA-Prüfung durchzufallen“ (1967: 362f.). Demgegenüber schien Rahel Jaeggi, wie sie in der Einleitung ihrer 2005 unter dem Titel *Entfremdung: Zur Aktualität eines sozialphilosophischen Problems* veröffentlichten Dissertation von 2001 schrieb, der

„Begriff der Entfremdung [...] problematisch und in mancher Hinsicht beinahe unzeitgemäß geworden zu sein. War er lange Zeit Zentralbegriff linker (aber auch konservativer) Gesellschaftskritik, entscheidendes Motiv der Marx’schen Sozialphilosophie und damit prägend für den ‘westlichen Marxismus’ und die ‘Kritische Theorie’, wirksam andererseits auch in verschiedenen Varianten existentialistisch inspirierter Zeitkritik, so ist ‘Entfremdung’ heute nicht nur aus der philosophischen Literatur nahezu verschwunden. Auch als zeitdiagnostische Vokabel spielt ‘Entfremdung’ kaum noch eine Rolle. Zu inflationär war der Gebrauch des Entfremdungsbegriffs in den Zeiten seiner Hochkonjunktur geworden, zu überkommen scheinen seine philosophischen Grundlagen im Zeitalter der ‘Postmoderne’, zu fragwürdig seine politischen Konsequenzen in dem des ‘politischen Liberalismus’ – und vielleicht auch zu aussichtslos das Anliegen der Entfremdungskritik im Zeichen des siegreichen Kapitalismus“ (Jaeggi 2019: 11).

Wie Jaeggi geht auch Jonas Wollenhaupt davon aus, dass die „inflationäre Verwendung im wissenschaftlichen und gesellschaftlichen Diskurs“ (2018: 9) dem Entfremdungsbegriff „endgültig die analytische Schärfe genommen“ (ebd.) habe, ehe der dann schließlich gänzlich beerdigt wurde durch die „aufgekommenen postmodernen und poststrukturalistischen Theorien [...] zusammen mit dem Begriff des Subjekts“ (ebd.).

Noch keine 15 Jahre nach Jaeggi scheint dann Sebastian Kump bereits wieder, das „Reden über Entfremdung [...] allgegenwärtig“ (2019: 63) zu sein. Wie Jaeggi und Wollenhaupt vermutet auch er als „Grund für das zwischenzeitliche Desinteresse an der Entfremdungstheorie“ (ebd.: 64) die schon von Günther Anders

problematisierte „inflationäre[.] Rezeption und Verbreitung des Begriffs in der (populär-)wissenschaftlichen Literatur der Nachkriegszeit“ (ebd.). Etwas anders als Jaeggi sieht er mit „der politischen Wende des Jahres 1989 und dem sinkenden Interesse am Marxismus [...] auch die Entfremdungsdebatte an Aufmerksamkeit und Bedeutung“ (ebd.) verlieren. Allem Anschein nach hatte sie sich zumindest „als orthodox marxistische Kapitalismuskritik innerhalb einer Welt, die sich vom Sozialismus zu verabschieden schien, erledigt“ (ebd.). Weiter verweist er darauf, dass das „Reden über Entfremdung [...] auch deshalb in Verruf geraten“ (ebd.) sei, „da dem Begriff ein inhärenter Essenzialismus unterstellt wurde“ (ebd.). Als Kronzeugin führt er Jaeggi mit ihrer Kritik an, „dass der Begriff von Rousseau bis Marx eine essentialistische Wesensbestimmung des Menschen vorausgesetzt habe“ (ebd.: 65), was bezüglich des Marx’schen Begriffes sicher nicht unumstritten ist (vgl. Treptow 2018 und den Beitrag von Ziegler in diesem Heft).

Nicht umsonst lautet wohl das erste Kapitel in Peter Zimas (2014) Buch *Entfremdung: Pathologien der postmodernen Gesellschaft* – kaum dass er dieses mit der Frage *Was ist Entfremdung?* eingeleitet hat – *Die Entfremdung der Intellektuellen* (ebd.: 21). Zwar geht es ihm in diesem primär darum, seine zweifellos nicht unumstrittene These historisch zu untermauern, die „Entfremdung zwischen Mensch und Natur“ (ebd.: 62) könne nur durch ein dahingehendes „radikales *Umdenken* rückgängig gemacht werden [...], dass Theorie künstlerisch oder ‘ästhetisch’ wird“ (ebd.). Sicher lässt sich z.B. Marx’ Entfremdungstheorie nicht aus seinem „Schicksal als Intellektueller und entfremdeter Außenseiter“ (ebd.: 28) heraus erklären, wie dies Zima sogar dahingehend behauptet, dass dies bis zu „Georg Lukács und in der Kritischen Theorie“ (ebd.: 35) nachgewirkt habe. Seine These, dass Marx mit seiner Theorie „auf die soziale Entfremdung, die auch *seine* Entfremdung war“ (ebd.), reagiert habe, sucht er mit der Behauptung zu stützen, dass dieser Entfremdung als „eine universelle Erscheinung“ (ebd.) erachtet habe, „die nicht einige Individuen, eine bestimmte soziale Gruppe oder Klasse betrifft, sondern die Gesellschaft als ganze“ (ebd.). Wenn er als Beleg dafür ein Zitat aus Marx/Engels’ *Heiliger Familie* anführt, in der diese darauf verweisen, dass die „besitzende Klasse und die Klasse des Proletariats [...] dieselbe menschliche Selbstentfremdung“ (1970: 37) darstellen, verweist dieses ja gerade darauf, dass Marx seinen Entfremdungsbegriff an das Kapitalverhältnis bindet, das „den Arbeiter [in Entfremdung] versetzt gegenüber den Bedingungen der Verwirklichung seiner eignen Arbeit“ (1978: 95), und insofern seine Theorie nicht seine eigene Erfahrung als Intellektueller reflektiert.

Grundlegend anders scheint dies jedoch bei gegenwärtigen Ansätzen zu sein, den Entfremdungsbegriff neu zu füllen. Zwar behauptet auch Hartmut Rosa mit seinem Versuch, „das Modell einer ‘Kritischen Theorie der sozialen Beschleunigung’

gung' zu skizzieren, das den Begriff der Entfremdung als wichtiges begriffliches Werkzeug verwendet, aber auch die Begriffe der Ideologie und der falschen Bedürfnisse neuzufassen und wiederzubeleben“ (2021: 10) trachtet, Phänomene zu theoretisieren, die alle sozialen Gruppen betreffen (ebd.: 133). An Rosas (ebd.: 133ff.) Beispielen für eine Entfremdung von Lebenszeit dahingehend, dass sich wechselseitig unverbundene und gegenüber dem Rest des Lebens isolierte Erlebnisepisoden nicht mehr in Erfahrungskonstituenten der eigenen Identität transformieren lassen, zeigt jedoch Jan Düker (2019: 11) in überzeugender Weise nicht nur, wie sich darin Praktiken der Distinktion dokumentieren, über die verschiedene soziale Klassen durch ihre alltäglichen Praktiken der Lebensführung und des Kulturkonsums sich unterscheiden. Er arbeitet zugleich heraus, dass sie spezifische Probleme der Mittel- und Oberschicht fokussieren.

Noch deutlicher akzentuiert sieht Düker (ebd.: 12) diese spezifische Form der *Entfremdung der Intellektuellen* (Zima 2014: 21) in den von Rahel Jaeggi (2019: 71ff.) herangezogenen *Vier Fällen von Sein eigenes als ein fremdes Leben leben* führen, um verschiedene Aspekte einer solchen Entfremdung zu illustrieren, die auch sie – ganz ähnlich wie bei Rosa – mit einer „Verstummung der Erfahrungsprozesse“ (ebd.: 185) einhergehen sieht. Für Düker (2019: 12) sind diese Beispiele und Fälle, die Rosa und Jaeggi zur Veranschaulichung ihrer Argumente gewählt haben, nicht nur deshalb kein Zufall, weil sie wahrscheinlich ihre eigenen Erfahrungen als *entfremdete Intellektuelle* widerspiegeln, sondern auch weil sie Entfremdung zwar nicht als ein selbstverschuldetes, aber doch zumindest als ein von den Individuen selbst zu lösendes Problem darstellen.

Vor diesem Hintergrund sind diese Entfremdungstheorien dann doch auch attraktiv für den Diskurs Sozialer Arbeit. So zielt Hartmut Rosa mit seiner Theorie ja „nicht auf die Idee eines vollkommen unentfremdeten Lebens, sondern auf Momente nichtentfremdeter menschlicher Erfahrung“ (Rosa 2021: 10), die sich dann auch im Kontext des *Erbringungsverhältnisses* (Schaarschuch 1998) der personenbezogenen sozialen Dienstleistungen Sozialer Arbeit entsprechend befördern lassen. Und ganz ähnlich geht es auch Jaeggi in ihrer *sozialphilosophisch/ethischen* (2019: 16) Perspektive auf Entfremdung „weniger darum, was wir realisieren, sondern wie wir etwas realisieren bzw. wie wir uns im Vollzug unserer Handlungen aktualisieren“ (ebd.: 247), wozu dann Soziale Arbeit in ihrem *Erbringungsverhältnis* eine entsprechende Unterstützung zu leisten vermag. Auch bezogen auf die Klassiker der Entfremdungstheorie verweist Wollenhaupt auf deren „geistige Nähe [...] zur Geschichte der Theorie und Praxis der Pädagogik und Bildung, welche Entfremdung explizit und implizit entweder als zu überwindende oder als dynamische Kategorie miteinbezieht“ (2018: 13).

Demgegenüber wurden auch aus dem Kreis unserer Redaktion Vorschläge zur Diskussion gestellt, den Begriff der Entfremdung für eine Gegenstandsbestimmung *Kritischer Sozialer Arbeit* aufzugreifen, ohne den von Düker und den auch schon zuvor von Henning (2015: 188) als *akademische Befindlichkeiten* kritisierten Engführungen von *Entfremdungstheorien neuen Typs* (Henning 2020: 188) zu erliegen, denen neben Jaeggi und Rosa auch die schon erwähnte Zimas zuzurechnen wäre. Eingeführt hat Holger Ziegler in diesem Zusammenhang die bedeutende Unterscheidung zwischen Entfremdung im „Sinne eines Parameters einer gesellschaftlichen Situation“ (2021: 103), welche „für die Mehrheit der Praxisformen Sozialer Arbeit eher einen Kontext als einen praktisch zu bearbeitenden Gegenstand darstellen“ (ebd.) dürfte, und „Entfremdung ‘als Problem’ – als Beschränkung von gelingenden Lebensformen und Lebensführungen unterschiedlicher Akteur_innen innerhalb der allgemeinen Parameter gesellschaftlicher Verhältnisse“ (ebd.) –, welches „sehr wohl einen praktisch zu bearbeitenden Gegenstand Sozialer Arbeit“ (ebd.) darstelle.

Ziegler selbst präferiert eine „an Marx’ Arbeiten anschließende kritisch-realistische Perspektive“ (ebd.: 105) auf Entfremdung, deren Pointe darin besteht, dass es diesbezüglich „um ein radikal soziales (und historisch prozessuales) Phänomen geht, welches zum einen die Nicht-Verfügbarkeit von Autonomie und Kontrolle über die eigene Lebensführung, vor allem aber einen Zustand des Abgeschnitten-Seins ‘from what is constitutive of, or essential to, one’s nature, causal powers or wellbeing’ (Bhaskar, 2008, S. 394) beschreibt“ (ebd.). Im Capability Approach (CA) sieht er in dieser Hinsicht ein „geeignetes Arsenal [...], um das Problem der Entfremdung zu präzisieren und bearbeitbar zu machen“ (ebd.: 100).

Damit greift er die schon zuvor von Henning (2015: 204) erhobene Forderung nach einer *Theorie des Guten* auf, „die die Vollzugsformen eines gelingenden Lebens oder gelingender Gemeinschaftsformen aufzeigt“ (ebd.) und dabei „Freiheit und Sinn“ (ebd.: 203) in einer Weise zusammenzudenken versucht, wie dies im entfremdungstheoretischen Diskurs „Rousseau bis Marcuse“ (ebd.) taten, „indem sie als Ziel weder Unterordnung unter fremdgegebenen Sinn noch die grenzenlose Selbstbehauptung um ihrer selbst willen“ (ebd.) formulierten, sondern „selbstbestimmte Entwicklung der eigenen Potenziale“ (ebd.). Um im Kontext des Diskurses Sozialer Arbeit um Entfremdung (vgl. Bd. 17 Nr. 1 (2019): Entfremdungstheorie und -forschung in Bildung und Sozialer Arbeit | Soziale Arbeit & Gesellschaft (uni-wuppertal.de)) den Vollzug von Autonomie nicht an Institutionen zu binden, die nur bestimmte, hegemoniale Formen der Lebensführung in Form von ‘Integration’ unterstützen, sieht auch – explizit an Hennings Forderung anschließend, aber ohne sich auf Ziegler zu beziehen –

Düker (2019: 14) durch den CA als „aristotelischen“ Ansatz eine materialistische Perspektive eröffnet, welche die Anliegen, Dispositionen und Bestrebungen der Individuen respektiert und gleichzeitig einen Maßstab für die Identifizierung notwendiger Aneignungsbedingungen und damit der Überwindung von Entfremdung bietet.

In der Diskussion um eine Gegenstandsbestimmung *Kritischer Sozialer Arbeit* hat dann Andreas Schaarschuch vorgeschlagen, ihn in „Weiterführung der Argumentation Zieglers [...] als die *Entfremdung vom Sozialen*“ (Schaarschuch 2019: 256) zu fassen und, um „diesen Bezugspunkt systematisch begründen zu können [...], dem Begriff der Entfremdung den Begriff der *Vergesellschaftung* zur Seite zu stellen und beide aufeinander zu beziehen“ (ebd.). Da darüber hinaus Michael May (2021a, 2021b) sich mit beiden Ansätzen kritisch auseinandergesetzt hat, lag es nahe, dieses Thema aufzugreifen, als sich abzeichnete, dass das eigentlich geplante Heft zu *Klima, Ökologie und Soziale Arbeit* leider zu diesem Zeitpunkt nicht zustande kommen wird.

Wenn wir im Titel dieses Heftes den Begriff der *Ent-Entfremdung* aufgegriffen haben, so nicht in der Tradition, in der er geprägt wurde und die hier auch nicht diskutiert werden soll. Vielmehr spielt die Frage unseres Hefttitels, „Soziale Arbeit als (Ent-)Entfremdung?“, darauf an, dass in vielen der aktuellen Theorien von Entfremdung Möglichkeiten propagiert werden, Entfremdung individuell zu überwinden, die so auch für Soziale Arbeit attraktiv sind, entsprechend aufgegriffen zu werden. Ob und in welcher Weise eine *Kritische Soziale Arbeit* zu *ent-entfremden* vermag, ist Teil der Diskussion in diesem Heft. Wenn in jener hier nicht aufgegriffenen Begriffstradition Foucault (2017: 116ff.) zwischen einer von ihm auf die Nichteinlösung der Versprechen der bürgerlichen Gesellschaft bezogenen *historischen* Entfremdung und einer *psychologischen Entfremdung* durch eine entsprechende Diagnostik und mit ihr korrespondierenden Behandlung unterscheidet und seinen Begriff der *Ent-Entfremdung* auf letztere bezieht, erfolgen auch im Rahmen von Sozialer Arbeit ähnliche Entfremdungen, wie sie Foucault als *psychologische* gekennzeichnet hat, die zu ent-entfremden wären.

Zu den Beiträgen im Einzelnen

Eingeleitet wird der Themenschwerpunkt des Heftes durch einen Überblicksbeitrag von *Michael May*, der eine Systematisierung der gegenwärtigen etwas unübersichtlich zu werden drohenden Entfremdungsdebatte in der Unterscheidung verschiedener Theorietraditionen und ihrer Verortung in Ethik, Sozialphilosophie oder Gesellschaftstheorie vorlegt.

In einem weiteren Beitrag vertritt *Holger Ziegler* die These, dass die Marx'sche Variante der Entfremdungskritik mit seinen Gegenbegriffen von gegenständlichem Gattungswesen, von Arbeit als dessen primäre Wesensäußerung und der 'praxis' als dessen Realisierungsform, eine immanente Korrespondenz zum sozialpädagogischen Denken aufweist und ein architektonisch gehaltvolles Fundament bereitstellt, um das Problem der Entfremdung als den Gegenstand einer emanzipatorischen Sozialen Arbeit zu verstehen.

Ralf Hammann rekonstruiert die Entstehung des philosophischen Entfremdungsbegriffes und argumentiert, dass die erstmals in diesem Begriff gefassten Verhältnisse historisch und geltungslogisch über diesen hinaus sich entwickelt haben. Vor diesem Hintergrund diskutiert er kritisch *Michael Mays* Überlegungen zu den Implikationen des Marx'schen Entfremdungsbegriffes für eine Kritische Soziale Arbeit.

Einen dezidiert subjektwissenschaftlichen Ansatz der Entfremdungsanalyse vertritt *Karl-Heinz Braun* in seinem Beitrag, der dann in erfahrungsnahen, dichten Beschreibungen an Hand der Widerspruchskonstellationen leiblicher, sozialer, kultureller und politischer Entfremdung entfaltet wird.

Richard Buchner nimmt die Verdinglichungstheorie Axel Honneths zum Anlass, nach Verdinglichungen in Praxen der Sozialen Arbeit zu suchen. Zwar kritisiert er Honneths vollständige Abwendung von den ökonomischen Überlegungen des Verdinglichungsbegriffes von Georg Lukacs, mit der zugleich auch dessen gesellschaftskritische Bedeutung verloren zu gehen droht. Indem Honneth konkrete Praxen in den Mittelpunkt seiner Theorie stellt, zeigt er, wie diese sich dennoch produktiv für eine entsprechende kritische Reflexion Sozialer Arbeit nutzen lässt.

Literatur

- Anders, Günther 1967: Der amerikanische Krieg in Vietnam oder Philosophisches Wörterbuch heute. In: *Das Argument* 9, 45: 349–397
- Bhaskar, Roy 2008: *Dialectic – The Pulse of Freedom*. London
- Düker, Jan 2019: Subject to Change – Social Work, Moral Regulation and recent debates on Alienation. In: *Social Work & Society* 17, 1
- Foucault, Michel 2017: *Psychologie und Geisteskrankheit*. 17. Auflage. Frankfurt a.M.
- Geisenhanslüke, Achim 2020: Wahnsinn und Gesellschaft. In: Kammler, Clemens/Parr, Rolf/ Schneider, Ulrich Johannes (Hg.): *Foucault–Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*. 2., aktualisierte und erweiterte Auflage. Berlin, Stuttgart, Heidelberg: 26–37
- Henning, Christoph 2015: *Theorien der Entfremdung zur Einführung*. Hamburg
- Jaeggi, Rahel 2019: *Entfremdung. Zur Aktualität eines sozialphilosophischen Problems mit einem neuen Nachwort*. 2. Auflage. Berlin

- Kump, Sebastian 2019: „Was wir tun, wenn wir tätig sind“ – Zur Arbeits- und Entfremdungstheorie bei Karl Marx, Günther Anders und Hannah Arendt. Mainz
- Marx, Karl 1978: Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Dritter Band. Buch III: Der Gesamtprozeß der kapitalistischen Produktion. 11. Aufl. Berlin
- Marx, Karl/Engels, Friedrich 1970: Die heilige Familie oder Kritik der kritischen Kritik. Gegen Bruno Bauer & Consorten. In: dies.: Werke Band 2. 6. Aufl. Berlin: 7–223
- May, Michael 2021a: Auf dem Weg zu einer Materialistisch-Dialektischen Theorie Kritischer Sozialer Arbeit. In: May, Michael/Schäfer, Arne (Hg.): Theorien für die Soziale Arbeit. 2. aktualisierte und erweiterte Auflage. Baden-Baden: 155–182
- 2021b: Soziale Arbeit und die Entfremdung von der Natur: Ein Vorwort. In: Schmidt, Marcel: Eine theoretische Orientierung für die Soziale Arbeit in Zeiten des Klimawandels. Von der ökosozialen zur sozial-ökologischen Transformation. Leverkusen: 5–11
- Rosa, Hartmut 2021: Beschleunigung und Entfremdung. Entwurf einer kritischen Theorie spätmoderner Zeitlichkeit. 8. Auflage. Berlin
- Schaarschuch, Andreas 1998: Theoretische Grundelemente Sozialer Arbeit als Dienstleistung – Perspektiven eines sozialpädagogischen Handlungsmodus. Habilitationsschrift. Bielefeld
- 2019: Entfremdung vom Sozialen: Elemente zu einer Gegenstandsbestimmung der Sozialpädagogik. In: Zeitschrift für Sozialpädagogik 17, 3: 249–263.
- Treptow, Elmar 2018: Die Entfremdungstheorie bei Karl Marx (unter besonderer Berücksichtigung des Spätwerks) mit einem Vorwort von Werner Seppmann. Kassel
- Wollenhaupt, Jonas 2018: Die Entfremdung des Subjekts. Zur kritischen Theorie des Subjekts nach Pierre Bourdieu und Alfred Lorenzer. Bielefeld
- Ziegler, Holger 2021: Der Capabilities Ansatz (und andere Elemente einer materialistisch-emanzipatorischen Theorie Sozialer Arbeit). In: May, Michael/Schäfer, Arne (Hg.): Theorien für die Soziale Arbeit. 2. aktualisierte und erweiterte Auflage. Baden-Baden: 99–113.
- Zima, Peter V. 2014: Entfremdung. Pathologien der postmodernen Gesellschaft. Stuttgart, Bern

Die Redaktion



Michael May

Entfremdung: Versuch einer Systematisierung der gegenwärtigen Debatte

Systematisierungsansätze in den gegenwärtigen Publikationen zu Entfremdung

Nachdem es eine Zeit lang diesbezüglich ruhig geworden war in der Debatte, scheint nun wieder das „Reden über Entfremdung [...] allgegenwärtig“ (Kump 2019: 63) zu sein. Zudem droht es erneut unübersichtlich zu werden. Deshalb finden sich in den Publikationen auch diverse Sortierungsversuche der alten und neuen Debatte, um dann vor diesem Hintergrund eigene synthetisierende Begriffe zur Diskussion zu stellen. Prototypisch dafür steht Rahel Jaeggi (2019), die mit ihrem Buch *Entfremdung: Zur Aktualität eines sozialphilosophischen Problems* maßgeblich zur Ankurbelung dieser Debatte mit beigetragen hat. Darin skizziert sie einerseits – wie Honneth in seiner Einleitung vielleicht auch leicht ironisch vermerkt –

„mit Mut zur pointierten Darstellung im Ausgang von Rousseau die zwei Traditionslinien [...], auf denen die Pathologien des modernen Lebens mehr oder weniger ausdrücklich stets als Vorgänge der Entfremdung analysiert wurden: Bei Marx und seinen Erben, die gemeinsam an Hegel anschließen, wird dabei unter ‘Entfremdung’ die sozialstrukturell, zumeist ökonomisch erzwungene Verhinderung einer Aneignung der menschlichen Gattungskräfte verstanden, bei Kierkegaard und Heidegger hingegen, der ‘existentialistischen’ Linie, die wachsende Verunmöglichung der Rückkehr aus dem Allgemeinen in die selbstgewählte, authentische Individualität“ (Honneth 2019: 9).

In der Tat scheint dies angesichts etwa der Systematisierung, wie sie Schmid (1984) bezüglich der Begriffsgeschichte bis in die 1980er Jahre vorgenommen hat, unterkomplex und eher Jaeggis Anliegen geschuldet, „als Kern aller Entfremdung begrifflich eine ‘Beziehung der Beziehungslosigkeit’ [...], nämlich ein mangelndes, gestörtes Verhältnis zu dem Verhältnis, in dem als Kooperation oder als Selbstbezug die eigentliche Natur des Menschen besteht“ (Honneth 2019: 9),

zu behaupten. Dieses kritisiert sie dann dahingehend, dass nicht nur in der existentialistischen, sondern angeblich – vgl. dazu Treptows (2018) Rekonstruktion der Marx'schen Entfremdungstheorie – auch in der marxistischen Tradition „eine objektivistische Bestimmung des menschlichen Wesens die normative Grundlage der Entfremdungsdiagnose“ (ebd.) bilde.

Demgegenüber liefert bei Jaeggi „eine Art von »Phänomenologie« der Entfremdung (oder auch als Mikroanalyse von Entfremdungsphänomenen) [...] den Ausgangspunkt [...] für die konzeptuelle Rekonstruktion des Begriffs“ (Jaeggi 2019: 17). Diese sucht sie in eine Gesamtdeutung des Entfremdungsproblems „als verhinderte Welt- und Selbstaneignung [...], wie es sich in Auseinandersetzung mit Begriffen wie Freiheit, Emanzipation, Selbstverwirklichung und Selbstbestimmung darstellt“ (ebd.), zu integrieren und in einen „Zusammenhang von Selbstentfremdung und sozialer Entfremdung“ (ebd.) zu stellen.

Zwar finden sich *objektivistische* Begriffe von Entfremdung – beispielsweise im Anschluss an Adornos Verständnis eines „universalen Verblendungszusammenhang von Verdinglichung“ (1986: 252) oder im Hinblick darauf, was Lefebvre *Entfremdung zweiten Grades* (1975: 68, 347) nennt –, denen zu Folge kein klares Bewusstsein davon erforderlich ist, „entfremdet zu sein, um 'entfremdet' genannt werden zu können“ (Henning 2020: 29). Demgegenüber mahnt auch Christoph Henning, dass „nicht alles und jeder entfremdet“ (ebd.) genannt werden könne, „auch wenn die Betroffenen das nicht einsehen“ (ebd.). Er verweist jedoch auf eine „mittlere Position“, auf die er sich nicht nur selbst beruft, sondern in der er auch Marx (an den er diesbezüglich explizit Anschluss sucht) verortet, „dass die Betroffenen zumindest Betroffene sein, also unter etwas leiden müssen, damit die Diagnose triftig wird“ (ebd.).

Eine ganz ähnliche Position wie Henning vertritt Andreas Schaarschuch, der ebenfalls im Anschluss an die Marx'sche Entfremdungstheorie und dazu komplementäre Staatstheorien von einer „*doppelten Entfremdung* vom Sozialen auf Seiten derer [...], die ihre Arbeitskraft zu einer verkäuflichen Ware machen müssen“ (2019: 262), spricht: „auf der Seite der gesellschaftlichen Produktion auf Basis des Kapitalverhältnisses und auf der Ebene der privatkapitalistischen Konstitution des Modus' bürgerlichen Vergesellschaftung“ (ebd.). So verweist er darauf, dass zwar die in diesem Zusammenhang virulenten Widersprüche als

„Quelle der Konflikte im entfremdeten Verhältnis von Individuum und Gesellschaft gelten – die zumeist, aber nicht in jedem Fall – virulent werden und manifest auftreten, sondern als latente oder intrapersonale Konflikte, als gesellschaftlich und individuell verdrängte, überdeckte sich unter der Oberfläche von Normalität prolongieren und gelegentlich in Pathologien oder in eruptiven Prozessen Ausdruck verschaffen“ (ebd.).

Demgegenüber beansprucht Holger Ziegler, wenn er im Hinblick auf *Elemente einer materialistisch-emanzipatorischen Theorie Sozialer Arbeit* argumentiert, dass der Capability Approach (CA) „ein geeignetes Arsenal bereitstellt, um das Problem der Entfremdung zu präzisieren“ (2021: 100), damit „objektive[.] Bestimmungen“ (ebd.: 109). Diese beziehen sich auf „das reale Ausmaß und die Reichweite des eröffneten Spektrums effektiv realisierbarer und hinreichend voneinander unterscheidbarer Möglichkeiten und Handlungsbemächtigungen, über die Subjekte verfügen, um das Leben führen zu können, welches sie mit guten Gründen erstreben“ (ebd.). Zwar lässt sich dabei in gewisser Weise das, was im Zusammenhang des CA *adaptive Präferenzbildung* (May 2020: 47) genannt wird, auch als eine in dieser sich manifestierende Entfremdung lesen, die den Betroffenen nicht bewusst ist. Allerdings betont Ziegler, dass sich die „Befähigungsperspektive [...] alleine auf die (sozialen und politischen) Bedingungen [bezieht], die das autonomiekonstitutive *gute menschliche Leben* betreffen, während der konkrete Inhalt des *je individuell* guten Lebens die Sache der Individuen bleibt“ (2021: 109).

Theorietraditionen des Entfremdungsbegriffs

Um noch einmal auf die Unterkomplexität von Jaeggis Unterscheidung bezüglich einer *marxistischen* und einer *existenzialistischen* Tradition des Entfremdungsbegriffes zurückzukommen, wäre darauf zu verweisen, dass Schmid bezüglich ersterer nicht allein verschiedene Varianten von „Marxismus-Leninismus, Neomarxismus und ‘Kritische[r] Theorie“ (1984: 262) unterscheidet. Darüber hinaus zeigt er auch, dass zwar der Inhalt, mit dem die *Existenzphilosophie* „den Entfremdungsbegriff füllt, letztlich doch aus anderen Quellen“ (ebd.: 244) stammt, sie jedoch „in ihren verschiedenen Spielarten auf unterschiedliche Weise von *Marx* beeinflusst ist“ (ebd.). So verweist er nicht nur darauf, wie das, was Heidegger, den Jaeggi als Vertreter der existenzialistischen Tradition in idealtypischer Weise Marx gegenüberstellt, als „Heimatlosigkeit des neuzeitlichen Menschen“ bezeichnet, in dem „wurzelt, ‘was Marx in einem wesentlichen und bedeutenden Sinne von Hegel her als die Entfremdung des Menschen erkannt hat“ (ebd.: 246). Schmid zeigt darüber hinaus, dass aus Heideggers Perspektive weder „*Husserl* noch *Sartre* [...] in gleicher Weise ‘die Wesentlichkeit des Geschichtlichen im Sein’ erkannt“ (ebd.) hätten, während „*Marx* durch die Erfahrung der Entfremdung ‘in eine wesentliche Dimension der Geschichte“ (ebd.) hineinreiche.

Auf der anderen Seite zeichnet Schmid nach, wie auch von *Sartre* „Entfremdung [...], in engem Anschluß an *Marx*, gesehen [wird] im Zusammenhang mit

dem Prozeß der Arbeit, in dem sich der Mensch vergegenständlicht und so selbst erzeugt“ (ebd.: 248). Dennoch wirksam bleibe bei ihm in

„gewissen Modifikationen gegenüber *Marx*, so etwa in einer Ausweitung des Entfremdungsvorgangs über den industriell-ökonomischen Bereich hinaus und in der These vom notwendigen Charakter der Entfremdung, [...] der existentialistische Ansatz [...] ‘Im konkreten und synthetischen Bezug des Handelnden zum andern, vermittelt durch das Ding, und zum Ding, vermittelt durch den andern’“ (ebd.).

Wenn vor diesem Hintergrund Schmid keinen Zweifel daran lässt, dass die *existenzialistische* Perspektive auf *Entfremdung* „ihren Grund nicht in einer konkreten historischen Situation mit gewissen ökonomischen oder soziokulturellen Bedingungen, sondern in dem anthropologischen Konstitutivum der menschlichen Freiheit“ (ebd.: 249) habe, gilt dies in gewisser Weise auch für den CA. So gesteht Ziegler ja selbst zu, dass mit einem Ernstnehmen des CA die Akzeptanz nicht nur der „Möglichkeit einer materialistischen Formulierung von ‘human flourishing’ bzw. eines guten menschlichen Lebens“ (2021: 108) einhergeht, sondern damit zugleich auch einer „zumindest implizite[n] Anthropologie“ (ebd.). Während Ziegler in diesem Zusammenhang die menschliche als eine „zieloffene Natur eines prinzipiell vulnerablen und care-bedürftigen Zôon politikon“ (ebd.: 109) zu fassen sucht, arbeitet Schmid im Hinblick auf *existenzialistische* Entfremdungstheorien heraus, wie der *Anlass*, durch den die Selbstentfremdung aktualisiert werde, in deren Rahmen durchaus unterschiedlich bestimmt wird: „für *Heidegger* ist es die Weltbemächtigung des Menschen (‘homo faber’), für *Sartre* sein Bezug zum Du (‘homo socialis’, [...]), für *Camus* seine Suche nach Sinn (‘homo sapiens’)“ (1984: 249).

Neben diesen von Schmid in ihren jeweiligen Differenzierungen betrachteten *marxistischen* und *existenzialistischen* Perspektiven unterscheidet er als eine weitere, die nicht nur diese, sondern darüber hinaus auch „die in der Romantik und im idealistischen Denken wurzelnde ‘subjektivistische’ Konzeption des Begriffs“ (ebd.: 260) ablehnt und dennoch ihn „zur Beschreibung der Gegenwart, ja der anthropologischen und gesellschaftlichen Wirklichkeit schlechthin, unverzichtbare Kategorie hält“ (ebd.: 252), die *Philosophischen Anthropologien* von Gehlen, Plessner und Landmann. Darüber hinaus zeichnet er anhand der Ansätze bei Israel, Bell, Dahrendorf und René König nach, wie der *soziologische* Entfremdungsbegriff „die Vieldeutigkeit und mangelnde Schärfe des philosophischen Begriffsgebrauchs“ (ebd.: 263) widerspiegelt.

In Auseinandersetzung mit Ansätzen der *Chicagoer Schule* zeigt Henning am Beispiel der *four fundamental wishes* von William Isaac Thomas (1921), wie in der *anthropologischen* Dimension dieser kritischen Soziologie aktuelle Theorien der

Entfremdung bereits vorweggenommen sind. So sieht er Thomas' *desire for new experience* über die Dewey-Rezeption im Neopragmatismus bis heute fortwirken und verweist unter Bezug auf Hartmut Rosas (2021) Arbeit zu *Beschleunigung und Entfremdung* darauf, dass dieser Wunsch ohne „eine konsumgetriebene Beschleunigung nicht zu denken wäre“ (Henning 2013: 23). Obwohl Henning Boltanski/Chiapellos (2006) Buch *Der neue Geist des Kapitalismus* als eine „[v]oreilige Preisgabe der Entfremdungskritik“ (Henning 2020: 171) wertet, sieht er Thomas' *desire for security*, sich darin „mächtig zu Wort“ (Henning 2013: 23) melden. Und selbst wenn der Begriff *recognition* in Thomas' *desire for recognition* eher auf *Distinktion* zielt, sieht er diese in Honneths (2015) *anererkennungstheoretischer* Studie zu *Verdinglichung* „fröhlich Urstand“ (Henning 2013: 23) feiern. Schließlich weist Thomas' *desire for response* für Henning deutliche Parallelen auf zu dem, was in Hartmut Rosas (2016) *Soziologie der Weltbeziehung* heute *Resonanz* genannt wird.

Parallelen zu diesen *four fundamental wishes* drängen sich auch geradezu auf, wenn Ziegler in seiner materialistischen Suchbewegung im Hinblick auf ein „geeignetes Arsenal [...], um das Problem der Entfremdung zu präzisieren und bearbeitbar zu machen“ (2021: 100), auf Margaret Archers (2006) *ultimate concerns* verweist. So manifestieren sich diese nicht nur in „physischem Wohlergehen, Selbstwert und Selbstachtung, sondern beinhalten vor allem die Fähigkeit, „Kontrolle über sich selbst auszuüben, seine Kräfte kompetent und angemessen einzusetzen“ (Sayer, 2012, 558), um auf diese Weise auch einen Beitrag in kooperativen Praktiken zu leisten“ (Ziegler 2021: 106). In gewisser Weise antizipieren diese *four fundamental wishes* bereits – allerdings in einer im Vergleich zu Nussbaums (1999) Zehnerliste sehr verdichteten Form – die Perspektive dieser Variante des CAs, auf die Ziegler sich in seiner Präzisierung des Entfremdungsbegriffs dann stützt.

Im Hinblick auf soziologische Ansätze, wie den jüngst von Henrik Skovlund (2019) wieder aufgegriffenen von Melvin Seeman (1959), „Entfremdung empirisch anhand von sechs operationalisierbaren Sub-Dimensionen zu erfassen: ‘powerlessness’, ‘meaninglessness’, ‘normlessness’, ‘isolation’, ‘self-estrangement’ und ‘cultural estrangement’“ (Ziegler 2021: 105), gesteht Ziegler deren Relevanz im Kontext subjektiven Erlebens von Entfremdung zwar ebenso ein wie auch „für eine Analyse und theoretische Fassung des Gegenstands der Praxis Sozialer Arbeit“ (ebd.). Gleichwohl überzeugt es ihn nicht, Entfremdung mit diesen oder anderen, im heutigen Diskurs angeführten *manifesten Phänomenen auf der Erlebensebene von Individuen*, wie „Burnout, Depression oder Substanzmissbrauch etc. [...] gleichzusetzen, zumal der Entfremdungsbegriff damit wieder auf das

durchschnittliche analytische Niveau der Kategorie 'soziale Probleme' reduziert wäre“ (ebd.) mit ihren gesellschaftstheoretischen Blindstellen.

Schon Schmid hat gezeigt, dass im Gegensatz zu solchen *soziologischen* Ansätzen, „das Maß der Entfremdung mit empirischen Methoden“ (1984: 262) zu erfassen, kurioser Weise *tiefenpsychologische Ansätze*, wie der von Igor Caruso oder Joseph Gabel, „den gesellschaftlichen Kontext auch der psychischen und existentialen Entfremdung“ (ebd.: 275) deutlicher als diese im Blick behalten. Als Grund dafür benennt Schmid, dass sie „intensiver im Dialog mit philosophischen Ansätzen, etwa Existentialismus oder Marxismus, stehen als die amerikanische Sozialforschung und sich dadurch auch des nicht-empirischen Substrats ihrer Entwürfe eher bewußt bleiben“ (ebd.). Schließlich diskutiert Schmid auch noch *theologische* Begriffe von Entfremdung, um dann zusammenfassend verschiedene *Deutungsvarianten* von *Entfremdung* idealtypisch zu unterscheiden, in die sich auch die aktuellen Ansätze einordnen lassen.

Ansatz einer Typik von Entfremdungsbegriffen

Als Varianten eines insofern *geschichtsphilosophischen* Entfremdungsbegriffes als sie „den Entfremdungsvorgang aus kontingenten historischen Konstellationen heraus“ (Schmid 1984, S. 295) zu erklären versuchen, unterscheidet Schmid eine der *Marx'schen* Philosophie nahe Deutung, der zufolge sich Entfremdung „in bestimmten ökonomischen oder kulturellen 'Produktionen' äußert“ (ebd.) von einer damit eng verwandten, „die die Entfremdungsphänomene weniger als Versklavung durch vom Menschen Hervorgebrachtes denn als Vollzug des Menschen selbst beschreibt“ (ebd.). Neben dem Einfluss von Marx scheint für ihn in Letzterer „auch die Wirkung idealistischer Traditionen unverkennbar“ (ebd.).

Die unmittelbar an Marx anschließenden Entfremdungstheorien jüngerer Datums, wie die von Schaarschuch (2019), nehmen dessen beide Varianten auf. Gleiches gilt für den von Christoph Henning entfalteteten Begriff, der nicht „das 'Außer-sich'-Sein“ (2020: 14) im Zuge eines „Von-innen-nach-außen-Treten“ (ebd.) als Entfremdung fasst. Vielmehr sieht er diese erst einsetzen, wenn die Beziehung zu dem in der Entäußerung „selbst Gesetzen nicht mehr intakt ist; wenn das, was eigentlich Bestandteil des identitären oder kulturellen Kreislaufs ist, nicht mehr als Teil des Eigenen erkennbar ist und folglich nicht mehr in dieser Weise materiell oder sinnhaft angeeignet werden kann“ (ebd.: 17). Auch auf Holger Zieglers Ansatz einer Präzisierung von Entfremdung trifft dies zu, wenn er dabei „die Frage nach einem gelingenden Selbstverhältnis (als Verhältnis zu den eigenen „Tätigkeiten“) verknüpft mit der nach einer gelingenden Bezugnahme

auf andere und anderes, im Horizont der jeweiligen Möglichkeiten [...], sich diese Verhältnisse 'zu eigen' zu machen" (2021: 105). Ebenfalls beide Aspekte eines *geschichtsphilosophischen* Entfremdungsbegriffs umgreift Wollenhaupts Ansatz, im Rahmen einer subjektiven (im Anschluss an Lorenzer) und einer objektiven (im Anschluss an Bourdieu) Strukturanalyse zu untersuchen, wie die „als das nicht-essentialistische Gegenüber von Subjektivität“ (2018: 11) gefasste Entfremdung in mannigfaltigen *Formen* (Lorenzer) in unterschiedlichen *Feldern* (Bourdieu) verursacht wird.

In Kumps Synthetisierungsversuch der Ansätze von Marx, Arendt und Anders zeigt sich der erste Aspekt eines *geschichtsphilosophischen* Entfremdungsbegriffes darin, dass er als „gemeinsame[n] Nenner im Denken von Marx, Anders und Arendt“ (2019: 362) herausarbeitet, dass die „Resultate des Tätigseins“ (ebd.) in dem Maße nicht mehr geeignet seien, „die Welt zu vermitteln“ (ebd.), wie sie „private Interessen in den Vordergrund [stellen] zuungunsten des Handelns und Sprechens als Ausdrucks eines Interesses am Gemeinwesen“ (ebd.). Darin klingt aber auch schon dessen zweiter Aspekt mit an, der bei ihm noch deutlicher wird in der Analyse der sich aus ganz unterschiedlichen Quellen speisenden Entfremdung im Funktionalismus. Denn Entfremdung zeigt sich für ihn in dieser Ausdehnung „über die ökonomisch-materialistische Dimension hinaus [...] in den Dimensionen des Gefalles, in dem sich die Bedeutungsbeziehungen des Herstellens und der Vermögen, des Verstehens, Sprechens, Handelns, Denkens, Fühlens und des moralischen Empfindens usw. voneinander entfernen“ (ebd.: 388).

Ebenfalls beide von Schmid unterschiedenen Dimensionen eines *geschichtsphilosophischen* Entfremdungsbegriffs tangiert Hartmut Rosas Ansatz einer „Kritischen Theorie der sozialen Beschleunigung“ (2021: 10), die sich zusammensetzt aus einer technischen Beschleunigung (ebd.: 20), einer Beschleunigung des sozialen Wandels (ebd.: 22f.) und einer sich in der „Zunahme der Anzahl von Handlungs- oder Erfahrungsepisoden in einer gegebenen Zeiteinheit“ (ebd.: 27) manifestierenden Beschleunigung des Lebenstempos. Denn auf diese Weise versucht Rosa zu zeigen, wie *Soziale Beschleunigung* zu einer verzerrten Beziehung zwischen dem Selbst und der Welt führt. So sieht er (ebd.: 125ff.) mit der technischen Beschleunigung eine Entfremdung von den Dingen einhergehen, da die Produktion von Waren günstiger geworden ist als deren Reparaturen, wodurch die Austauschrate der Objekte steigt und ihre Lebensdauer sinkt, sodass keine langfristige Bindung mehr zu diesen möglich ist. Zudem verhindere die steigende Komplexität vieler technischer Produkte nicht nur selbst durchgeführte Reparaturen, sondern auch deren umfassende Nutzung, weil die Zeit zu einer angemessenen Information fehle. Darüber – wie auch durch das in Verbindung mit dem Zeitdruck stehen-

de Gefühl der Fremdbestimmung – entstehe eine Entfremdung gegenüber den eigenen Handlungen.

Weiter geht Rosa (ebd.: 133ff.) davon aus, dass aufgrund der *Sozialen Beschleunigung* isolierte Erlebnisepisoden nicht mehr zu einer Erfahrung verdichtet werden könnten, was zu einer Entfremdung von den Erlebnissen und der für sie investierten Zeit und schließlich auch zu einer *Selbstentfremdung* führe. Befördert werde diese auch durch die mit der Beschleunigung des Lebenstempos einhergehende Entfremdung vom Raum, weil ein Einleben und die Anverwandlung von Orten auf Dauer gar nicht mehr möglich seien, und zudem durch *soziale Entfremdung*, wie sie nicht nur durch diese ständigen Ortswechsel, sondern auch die mit den neuen Kommunikationsmitteln einhergehende Steigerung der Anzahl von sozialen Kontakten und deren Kurzlebigkeit bedingt sei, die den Aufbau von Resonanzbeziehungen verhinderten.

Damit schlägt Rosas Entfremdungstheorie ebenso wie Jaeggis Begriff von Entfremdung als „gestörte Welt- und Selbstaneignung“ (2019: 213ff.), dem zufolge der „Ansatz bei der ‘Selbstentfremdung’ [...] immer auch das Verhältnis ein[schließt], welches das Subjekt zu den unterschiedlichen Dimensionen der ‘Welt’ hat“ (ebd.: 14), zugleich eine Brücke zu einer *anthropologischen* Deutungsvariante, wie sie auch schon bezüglich Zieglers (2021) Ansatz diskutiert wurde. Schmid (1984: 295f.) zufolge bezieht sich diese sowohl auf einen *Verlust des Selbst* als auch auf die *Dissoziation vom Mitmenschen* und zudem auf die *Trennung des Menschen von der Welt*. Allerdings sieht Rosa all diese Dimensionen gesellschaftlich historisch, mit dem, was er *Soziale Beschleunigung* nennt, einhergehen und Ziegler mit einem gesellschaftlichen Mangel an capabilities, während die klassischen Varianten eines *anthropologisch-existentialen* Entfremdungsbegriffs sie als „mit der Existenz des Menschen gegebenen Verlust der authentischen, ganzheitlichen Weise menschlichen Sein“ (ebd.: 295) interpretieren. Jaeggi liegt mit ihrem Ansatz quasi zwischen diesen beiden Positionen, beansprucht sie doch einerseits „den Entfremdungsbegriff [...] in seiner Bedeutung zu *vergegenwärtigen*“ (2019: 13), was auf eine Historisierung verweist. Allerdings erschöpft sich ihre „philosophische Wiederaneignung“ (ebd.) im „Versuch einer Wiedergewinnung seines Erfahrungsgehalts“ (ebd.) in einer „Art von ‘Phänomenologie’ der Entfremdung“ (ebd.: 17).

Ähnlich gelagert ist Honneths (2015) *anererkennungstheoretische Studie* über *Verdinglichung*, in der er einerseits an Heidegger, andererseits an Dewey anschließt, um deren philosophische Argumentation mit entwicklungspsychologischen Befunden anzureichern. Dabei postuliert er „eine ursprüngliche Form der Weltbezogenheit“ (ebd.: 42), die durch „Besorgtheit“ (ebd.: 34), „existentielle[] Zugewandtheit“ (ebd.: 38), sowie „Involviertheit“ (ebd.: 53) gekennzeichnet sei „und in der uns

alle Gegebenheiten einer Situation aus einer Perspektive der interessierten Teilnahme qualitativ erschlossen“ (ebd.: 40) seien. Vor deren Hintergrund analysiert er dann unterschiedliche Formen von Verdinglichung in Form einer Verleugnung oder Vergessenheit jenes „zugleich genetischen und kategorialen Primat[s] des Anerkennens“ (Honneth 2015: 61) im menschlichen Sozialverhalten.

Wenn er als eine dieser Formen entfremdender Verdinglichung analysiert, dass sich „im Zuge unserer Praxis der Zweck des Beobachtens und Erkennens der Umwelt dermaßen verselbständigt, daß er alle anderen Situationsgegebenheiten vollständig in den Hintergrund treten lässt“ (ebd.: 70), zeigen sich dabei Parallelen zu einem vierten, von Schmid thematisierten Aspekt des *anthropologischen* Interpretationsansatzes, dass „Werte, an die sich der Mensch hingibt und die nur Teilperspektiven darstellen, für das Ganze genommen werden“ (1984: 296). Deutlich geworden ist dieser ja auch schon bei Klumps Synthetisierungsversuch von Marx, Anders und Arendt, wenn er Entfremdung darin begründet sieht, dass „Resultate des Tätigseins [...] private Interessen in den Vordergrund [stellen] zuungunsten des Handelns und Sprechens als Ausdrucks eines Interesses am Gemeinwesen“ (2019: 362).

Als weiteren *anthropologisch* argumentierenden Deutungsansatz von Entfremdung, der sich jedoch von den zuvor geschilderten „dadurch grundlegend unterscheidet, daß er Entfremdung (*Plessner* spricht von ‘Veräußerlichung’ oder ‘Veröffentlichung’) als positiv zu wertende Möglichkeit des Menschseins, ja als *Bedingung des sozialen Lebens* und *Voraussetzung menschlicher Freiheit* begreift“ (Schmid 1984: 296f.) unterscheidet Schmid noch einen *anthropologisch-relationalen Entfremdungsbegriff*. So zu bezeichnen ist dieser insofern, wie

„hier der dem Menschen gegenüberliegende Pol des Entfremdungsvorgangs (der Andere, die Institution, die Gesellschaft oder auch der ‘ganz Andere’, Gott) als für das Menschsein fruchtbarer, ja unverzichtbarer Bezugspunkt verstanden ist, während die anthropologisch-existenziale Deutung bei der Subjekthaftigkeit des Menschen als Existierenden ansetzt, so daß der oder das Andere häufig (wenn auch nicht notwendig) eine Gefährdung oder Bedrohung des Selbstseins darstellt“ (ebd.: 297).

Zwar argumentiert Peter Zima nicht *anthropologisch-relational*, sondern sucht mit seinem *Pathologien der postmodernen Gesellschaft* fokussierenden Entfremdungsbegriff „die Kritische Theorie Adornos und Horkheimers im Sinne einer von Bachtin inspirierten Dialogischen Theorie zu erneuern“ (2014: VIII). Wenn er dabei jedoch „versucht, Sozialphilosophie, Soziologie, Psychoanalyse und Ästhetik ineinander greifen zu lassen“ (ebd.), um schließlich „verschiedene Varianten der ästhetischen *Verfremdung* als Reaktionen auf ein entfremdetes soziales Dasein zu deuten“ (ebd.), zeigt dies deutliche Parallelen zu diesen Ansätzen, den Entfremdungsvorgang als

fruchtbaren Bezugspunkt zu interpretieren. Neben den von Rosa als Produkt *Sozialer Beschleunigung* thematisierten Entfremdungen, denen er polemisch als ebenfalls entfremdend die „Trägheit der Bürokratie (...), die Individuen und Gruppen sporadisch an der Vernunft der Welt zweifeln lässt“ (ebd.), gegenüberstellt, betont Zima, dass darüber hinaus auch der „Werbung, der kommerzialisierten Medienwelt und der von Käuflichkeit und Korruption diskreditierten Politik [...] Entfremdung inne[wohnt] – mit oder ohne Beschleunigung“ (ebd.). In dieser Hinsicht lässt sich sein auch in der Art seiner theoretischen Begründung *postmodern* zu bezeichnender Entfremdungsbegriff zugleich Schmidts erster Variante eines *geschichtsphilosophischen* Entfremdungsbegriffes zuordnen, der sich „in bestimmten ökonomischen oder kulturellen ‘Produktionen’ äußert“ (Schmid 1984, S. 295).

Entfremdung zwischen Ethik, Sozialphilosophie und Gesellschaftstheorie

Jaeggi (2019: 15) hat in ihrem Buch noch eine weitere Unterscheidung von Entfremdungstheorien getroffen. So differenziert sie zwischen

1. einer *ethischen* Perspektive,
2. einer – „sofern sich mit ihm ‘soziale Pathologien’, also Beeinträchtigungen der ‘überindividuellen Bedingungen für individuelle Selbstverwirklichung’ diagnostizieren lassen“ (ebd.) – im Sinne ihres Doktorvater Honneths *sozialphilosophischen* Deutungsvariante, die allerdings bis auf Rousseau zurückgeht, sowie
3. eine *gesellschaftstheoretische* Thematisierungsweise.

Fungiert in Letzterer Entfremdung im Anschluss an Marx „als analytisch-explanatorische Kategorie, Schlüssel zum Verständnis der Funktionsweise bürgerlich-kapitalistischer Gesellschaften“ (ebd.: 15f.), kann von den gegenwärtigen Ansätzen Andreas Schaarschuchs (2019) Begriff von *Sozialer Entfremdung* als ein Musterbeispiel für diese Perspektive gelten. Ebenso betont Christoph Henning (2020) die gesellschaftstheoretische Bedeutung von Entfremdung. Und auch Kumps (2019) Synthetisierung der Entfremdungstheorien von Marx, Arendt und Anders, wie auch Wollenhaupts (2018) doppelte Perspektive mit Lorenzer und Bourdieu verfolgen eindeutig einen gesellschaftstheoretischen Anspruch. Demgegenüber überschneiden sich bei Zima (2014) und Rosa (2021) die gesellschaftstheoretischen und sozialphilosophischen Perspektiven.

Jaeggi kritisiert die gesellschaftstheoretische Thematisierung von Entfremdung als „zu schmal und überdies in seiner Mischung von deskriptiven und normativen Aspekten ungeklärt“ (2019: 16) ohne dies allerdings näher zu explizieren.

Sie selbst präferiert, wie aus den vorhergehenden Ausführungen schon deutlich geworden sein dürfte, eine *sozialphilosophische* Perspektive, auf deren Grundlage sich „Maßstäbe zur Diagnose gesellschaftlicher Fehlentwicklungen“ (ebd.) gewinnen lassen und die deshalb „mit dem ethischen aufs Engste verbunden ist [...]“: Es sind die Voraussetzungen des guten menschlichen Lebens, die hier auf dem Spiel stehen, und es ist das Gelingen dieses Lebens, an dem soziale Pathologien gemessen werden“ (ebd.).

Jaeggi folgt damit Honneths Linie, der nicht müde wird hervorzuheben, dass es sich bei einer solchen Vermittlung einer *sozialphilosophischen* und einer *ethischen* Perspektive „nicht um das äußere Verhältnis einer Applikation von normativen Kriterien auf eine theorieunabhängig bestehende Wirklichkeit“ (2003: 304) handeln könne. Allerdings hatte dieser in seiner Auseinandersetzung mit Nancy Fraser über *Umverteilung oder Anerkennung* mit seinem auf eine „Schicht einer epochenspezifischen Grammatik sozialen Rechts und Unrechts“ (ebd.: 287) zielenden Begriff der *Anerkennungsordnung* auch noch einen gesellschaftstheoretischen Anspruch verfolgt im Hinblick auf Spezifika der „sozialen Integration im modernen Kapitalismus“ (ebd.). Mit seiner an Hegels Analyse der Sphären von *Sittlichkeit* anknüpfenden „Idee, von der normativen Gleichrangigkeit der drei Prinzipien der Liebe, der Rechtsgleichheit und der Leistungsgerechtigkeit“ (ebd.: 299) verfolgte er das Programm einer grundbegrifflichen Erschließung der „gesellschaftliche[n] Realität [...] mit Hilfe desselben Begriffs [...] (Gesellschaftstheorie), mit dem aufgrund seines normativen Gehalts am Ende auch die Bewertung von sozialen Veränderungsprozessen in der Weise vorgenommen werden kann (Gerechtigkeitskonzept), daß dabei die Sichtweise der Betroffenen produktiv zur Artikulation gelangt (Moralpsychologie)“ (ebd.: 304).

Seine *moralpsychologischen* Überlegungen zur Funktion von *Anerkennung* verteidigte Honneth damals gegenüber der Kritik von Fraser noch dahingehend, dass sie in seine auf die „Schaffung gerechter Sozialverhältnisse [...], unter denen die Subjekte zu einem möglichst unbeschädigten Selbstverhältnis und damit zu individueller Autonomie gelangen können“ (ebd.: 297), zielende Gerechtigkeitskonzeption „nur insoweit [...] hineinspielen, als sie die sozialtheoretische These der sozialen Integration durch Formen wechselseitiger Anerkennung stützen sollen“ (ebd.). Zugestanden hat er jedoch schon damals, dass er letztlich mit seinen „moralpsychologischen Überlegungen tatsächlich auf eine quasi-transzendente Rechtfertigung der Kritik in der Struktur der gesellschaftlichen Wirklichkeit“ (ebd.: 281f.) zielt.

Mit seiner schon angesprochenen *anerkenntnistheoretischen Studie* zu *Verdinglichung*, mit der Honneth in die wiederaufblühende Debatte um *Entfremdung*

eingegriffen hat, postuliert er dann, wie skizziert, „im menschlichen Sozialverhalten einen zugleich genetischen und kategorialen Primat des Anerkennens vor dem Erkennen“ (2015: 61). Damit fällt dann auch bei ihm – wie Christoph Henning kritisiert – „die kapitalistische Gesellschaft, zwischen der transzendentalpragmatischen These einer Ur-Anerkennung und einer erkenntnistheoretischen reformulierten Verdinglichung als Denkakt seltsam hindurch“ (2012: 256).

In einer anderen Schrift erinnert Henning zur Überwindung der „Selbstbeschränkung auf eine nur ‘immanent’ vorgehende Kritik“ (2013: 26) an zwei weitere Möglichkeiten

„neben dem normativen Naturalismus [...] eine starke ‘externe’ Kritik zu üben. Innerhalb der Eigenrealität der Gesellschaft gibt es nämlich eine Binnenunterscheidung zwischen Diskursen (sprich: der Kultur) und Strukturen und Zwängen (im Kapitalismus vorrangig *ökonomischen*). Daraus entsteht die Möglichkeit, Diskurse an den Strukturen zu messen – das war die alte Idee der Ideologiekritik, die ein Wissen über eine relativ diskursunabhängige Realität voraussetzte; und, dem noch vorausliegend, das ontologische Zugeständnis, dass es eine solche Realität jenseits diskursiver Konstruktionen (insofern ‘extern’) überhaupt gibt. Dies kann man die *explanative* Kritikschiene nennen. Sie war insbesondere für den Marxismus kennzeichnend“ (ebd.: 23).

„Eine dritte (ebenfalls Honneth-externe) Kritikebene“ (ebd.: 24) sieht Henning im Kritischen Realismus, wenn z.B. Margaret Archer (2000) ein *Selbst* postuliert, das eigenen Gesetzen gehorche und „insofern über das sozial Geformte *hinausgehen*“ (Henning 2013: 24) könne. In diesem Zusammenhang verweist er darauf, dass „das individuelle Selbst erst *nach* der Ebene der Gesellschaft entstehen“ (ebd.) könne, fände doch „ein aufwachsender Mensch [...] Gesellschaft immer schon vor“ (ebd.). Dies bedeute aber gerade nicht, „dass das sozial geformte Selbst keine eigene Realität“ (ebd.) habe. Wenn er gerade darin „Honneths Intersubjektivismus berechtigt“ (ebd.) sieht, ist jedoch an Marx’ Postulat seiner *Einleitung zur Kritik der politischen Ökonomie* zu erinnern, dem zufolge, „wie in der Wirklichkeit, so im Kopf, das Subjekt, hier die moderne bürgerliche Gesellschaft, gegeben ist, [...] und daß sie daher auch *wissenschaftlich* keineswegs da erst anfängt, wo nun von ihr *als solcher* die Rede ist“ (1961: 637). Holger Zieglers (2021) in seinem Rückgriff auf den CA ebenfalls sehr stark ethisch akzentuierter Ansatz beansprucht ebenfalls eine solch *externe* Perspektive, welche in spezifischer Weise sowohl die zweite wie die dritte von Henning benannte Kritikebene akzentuiert.

Auch Hartmut Rosa geht es in seiner ebenfalls bereits angesprochenen Studie nicht allein darum, „das Modell einer »Kritischen Theorie der sozialen Beschleunigung« zu skizzieren, das den Begriff der Entfremdung als wichtiges begriffliches Werkzeug verwendet, aber auch die Begriffe der Ideologie und der falschen Bedürf-

nisse neuzufassen und wiederzubeleben versucht“ (Rosa 2021: 10). So beansprucht er auf diese Weise zu zeigen, wie „soziale Beschleunigung in ihrer gegenwärtigen, »totalitären« Form zu schwerwiegenden und empirisch beobachtbaren Formen der sozialen Entfremdung führt, die als die größten Hindernisse begriffen werden können, die der Verwirklichung einer modernen Konzeption des ‘guten Lebens’ in spätmodernen Gesellschaften entgegenstehen“ (ebd.). In dem damit von Rosa zugleich verbundenen Anspruch, einen „neuen Maßstab zur Beurteilung der Lebensqualität an die Hand geben“ (ebd.: 11) zu wollen, sieht Henning seine Theorie *Sozialer Beschleunigung*

„die Selbstbeschränkung auf eine nur ‘immanent’ vorgehende Kritik hinter sich [lassen], wenn sie auf die *Resonanz* baut, die ein Individuum aus seinen drei Umwelten erfahren soll (das entspricht den [...] Ebenen Natur, Gesellschaft und Selbst [...]). Denn eine Resonanz ist nur dann *Weltresonanz*, wenn sie nicht (wie die „Eigenresonanz“ [...]) selbstgemacht und projiziert oder nach sozial vorgefertigten Mustern gestrickt ist“ (2013: 26),

wie er unter Bezug auf Rosas (2011) *Umriss einer neuen Gesellschaftskritik* als einer *Soziologie der Weltbeziehung* (2016) erläutert.

Deutlich dürfte so auch geworden sein, dass mit den unterschiedlichen Thematisierungsweisen von Entfremdung verschiedene Intentionen verfolgt werden, die jenseits ihrer Kritisierbarkeit im Einzelnen nicht so ohne Weiteres gegeneinander ausgespielt werden können. Auch da wäre zu unterscheiden, ob sie gemessen an ihren eigenen Ansprüchen *immanent* oder – wie dies hier auch schon aus einer *gesellschaftstheoretisch-dialektisch-materialistisch-geschichtsphilosophisch* orientierten Position gegenüber eher *sozialphilosophisch-existenzialistisch-anthropologisch* orientierten Ansätzen angedeutet wurde – *extern* kritisiert werden. Zwar ist Jaeggis auf Arendts Postulat, „Weltentfremdung und nicht Selbstentfremdung, wie Marx meinte, ist das Kennzeichen der Neuzeit“ (2010: 249) gemünzter Verweis darauf, dass es sich bei dieser auch am Marx’schen Begriff vorbeigehenden Unterscheidung von Selbst- und Weltentfremdung um „eine der *Perspektive*, nicht des Gegenstandsbereichs“ (Jaeggi 2019: 14) handele, zu folgen. Dessen ungeachtet wären jedoch auf der gegenstandsbezogenen Ebene unterschiedliche *Formen* der Entfremdung zu unterscheiden, wobei Lefebvre neben einer *ideologischen* und einer *technologischen* sogar von einer „Entfremdung der *Form* und *durch die Form* (durch die ‘Modelle’, durch Simulierung und Simulacren, durch [...] Imitation der ‘patterns’ etc.)“ (1975: 346) spricht. Und noch einmal davon zu unterscheiden wäre, wie diese sich in verschiedenen Phänomenen ausdrückt.

So moniert Laing, dass man „[d]ie ‘normal’ entfremdete Person [...] für gesund [hält], weil sie mehr oder weniger wie jedermann handelt. Formen der Entfrem-

dung außerhalb der geltenden Entfremdungsnorm werden von der 'normalen' Mehrheit mit dem Etikett 'wider-' oder 'wahnsinnig' versehen" (2015: 22). Wenn er sich vor diesem Hintergrund überzeugt zeigt, dass „eine nicht geringe Anzahl 'Heilungen' von Psychotikern darin besteht, daß der Patient sich aus dem einen oder anderen Grund entschlossen hat, noch einmal gesund sein zu spielen“ (1994: 183), verdeutlicht dies die Problematik, Entfremdung an bestimmten Symptomen festzumachen, wie dies gegenwärtig nur allzu häufig passiert, und zu glauben, mit diesen auch die Entfremdung überwinden zu können. Nicht allein vor diesem Hintergrund gilt es die unterschiedlichen *Formen* der Entfremdung in ihrer jeweiligen Genese zu untersuchen, weil sich nur so Ansatzpunkte finden lassen, die ihnen zugrundeliegenden Widersprüche aufzuheben. In Erinnerung zu behalten sind dabei schließlich Lefebvres im Original bereits Mitte der 1960er Jahre vor dem Hintergrund der damaligen Debatte aufgezeigte Grenzen des Entfremdungsbegriffs:

Isoliert genommen erlaubt er nicht, Lösungen für die Probleme zu erfinden, die von der entfremdenden und entfremdeten Praxis aufgeworfen werden. [...] Für sich allein genommen läuft er Gefahr, sich in Betrachtungen einzelner Aspekte zu verlieren (...) und seinen einzigen Inhalt, seine einzige Verwendung im Bereich der Spezialwissenschaften zu finden. [...] Wird er global gefasst, als Zugang zu einer totalen Konzeption, so kommt er dem spekulativen Gebrauch sehr nahe“ (Lefebvre 1975: 68).

Kein besseres Schlusswort ließe sich auch zur Bilanzierung der gegenwärtigen Debatte finden.

Literatur

- Adorno, Theodor W. 1986: Ästhetische Theorie. In: ders.: Gesammelte Schriften. Frankfurt a.M.
- Archer, Margaret Scotford 2000: Being human. The problem of agency. Cambridge
– 2006: Persons and ultimate concerns: who we are is what we care about. In: Malinvaud, Edmond/Glendon, Mary Ann (Hg.): Conceptualization of the person in social sciences. Vatican City: 261–283
- Arendt, Hannah 2010: Vita activa – oder: Vom tätigen Leben. 10. Auflage. München
- Boltanski, Luc/Chiapello, Ève 2006: Der neue Geist des Kapitalismus. Konstanz
- Henning, Christoph 2012: Von der Kritik warenförmiger Arbeit zur Apotheose der Marktgesellschaft. Verdinglichung in Marxismus und Anerkennungstheorie. In: Fiesen, Hans; Lotz, Christian; Meier, Jakob; Wolf, Markus (Hg.): Ding und Verdinglichung. Technik- und Sozialphilosophie Nach Heidegger und der Kritischen Theorie. Boston: 243–272
- 2013: Entfremdung lebt: Zur Rettung der Künstlerkritik. Drei Wege aus einer sozialtheoretischen Selbstverhedderung. Working Paper der DFG-KollegforscherInnengruppe Postwachstumsgesellschaften. Jena.

- 2020: Theorien der Entfremdung zur Einführung. 2., erweiterte Auflage. Zur Einführung. Hamburg
- Honneth, Axel 2003: Die Pointe der Anerkennung. Eine Entgegnung auf die Entgegnung. In: Fraser, Nancy/Honneth, Axel: Umverteilung oder Anerkennung? Eine politisch-philosophische Kontroverse. Frankfurt a.M.: 273–305
- 2015: Verdinglichung. Eine anerkennungstheoretische Studie. Berlin
- 2019: Vorwort. In: Jaeggi, Rahel: *Entfremdung. Zur Aktualität eines sozialphilosophischen Problems* mit einem neuen Nachwort. 2. Auflage. Berlin: 7–10
- Jaeggi, Rahel 2019: *Entfremdung. Zur Aktualität eines sozialphilosophischen Problems* mit einem neuen Nachwort. 2. Auflage. Berlin
- Kump, Sebastian 2019: „Was wir tun, wenn wir tätig sind“: Zur Arbeits- und Entfremdungstheorie bei Karl Marx, Günther Anders und Hannah Arendt. Mainz
- Laing, Ronald D. 1994: *Das geteilte Selbst. Eine existentielle Studie über geistige Gesundheit und Wahnsinn*. Köln
- 2015: *Phänomenologie der Erfahrung*. 18. Auflage. Frankfurt a.M.
- Lefebvre, Henri 1975: *Metaphilosophie. Prolegomena*. Frankfurt a.M.
- Marx, Karl 1961: Einleitung. [zur Kritik der politischen Ökonomie]. In: Karl Marx/Friedrich Engels Werke, Band 13. Berlin: 615–642
- May, Michael 2020: Methodologische Implikationen von Subjektbegriffen unterschiedlicher Theorien Sozialer Arbeit. In: van Rieën, Anne/Jepkens, Katja (Hg.): *Nutzen, Nicht-Nutzen und Nutzung Sozialer Arbeit*. Wiesbaden: 41–58
- Nussbaum, Martha Craven 1999: *Gerechtigkeit oder Das gute Leben*. Frankfurt a.M.
- Rosa, Hartmut 2011: *Weltbeziehungen im Zeitalter der Beschleunigung. Umriss einer neuen Gesellschaftskritik*. Berlin
- 2016: *Resonanz. Eine Soziologie der Weltbeziehung*. Berlin
- 2021: *Beschleunigung und Entfremdung. Entwurf einer kritischen Theorie spätmoderner Zeitlichkeit*. 8. Auflage. Berlin
- Sayer, Andrew 2012: Würde am Arbeitsplatz. In: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 60, 4: 557–572
- Schaarschuch, Andreas 2019: Entfremdung vom Sozialen: Elemente zu einer Gegenstandsbestimmung der Sozialpädagogik. In: *Zeitschrift für Sozialpädagogik* 17, 3: 249–263.
- Schmid, Bruno 1984: Der Entfremdungsbegriff in der Gegenwart und seine ethische Relevanz. In: *Jahrbuch für Christliche Sozialwissenschaften*, 25: 225–316
- Seeman, Melvin 1959: On the Meaning of Alienation. In: *American Sociological Review* 24, 6: 783–791
- Skovlund, Henrik 2019: Alienation – a long-overlooked concept of relevance to social work? In: *Social Work & Society* 17, 1.
- Thomas, William Isaac 1921: *Old World Traits Transplanted*. New York
- Treptow, Elmar 2018: *Die Entfremdungstheorie bei Karl Marx (unter besonderer Berücksichtigung des Spätwerks)* mit einem Vorwort von Werner Seppmann. Kassel

- Wollenhaupt, Jonas 2018: Die Entfremdung des Subjekts. Zur kritischen Theorie des Subjekts nach Pierre Bourdieu und Alfred Lorenzer. Bielefeld
- Ziegler, Holger 2021: Der Capabilities Ansatz (und andere Elemente einer materialistisch-emanzipatorischen Theorie Sozialer Arbeit). In: May, Michael/Schäfer, Arne (Hg.): Theorien für die Soziale Arbeit. 2. aktualisierte und erweiterte Auflage. Baden-Baden: 99–113
- Zima, Peter V. 2014: Entfremdung. Pathologien der postmodernen Gesellschaft. Stuttgart, Bern

*Michael May, Fachbereich Sozialwesen, Hochschule RheinMain,
Kurt-Schumacher-Ring 18, 65197 Wiesbaden
E-Mail: Michael.May@hs-rm.de*



Vermessung der Katastrophe

Rütteln uns Katastrophenphantasien wach? Oder führen sie in wellenförmige Erzählmuster und in eine «Rückkehr zur Normalität»?

Pandemie-Debatte

Beiräte und Autor*innen äussern sich über verschiedene Fragen.

240 Seiten, Broschur
ISBN 978-3-85869-957-2

Einzelheft € 18.–
Jahresabonnement (2 Hefte) € 27.–
Förderabonnement (2 Hefte) € 100.–
Gönner*innen mindestens € 350.– pro Jahr

widerspruch.ch

Demokratie braucht Debatte!

Die Zeitschrift für Politik und Kultur | Analysen, Hintergrund, Meinungen

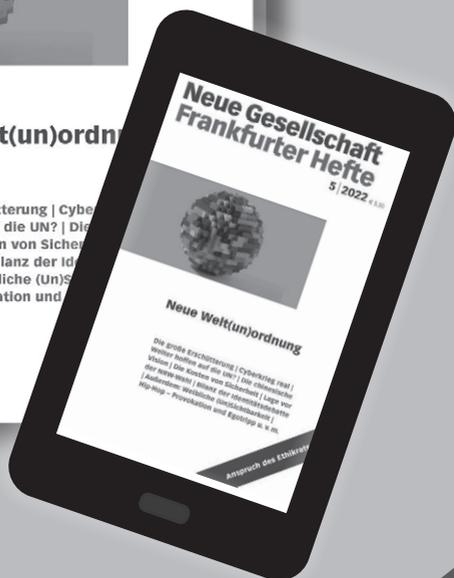
Neue Gesellschaft Frankfurter Hefte

5 | 2022 € 5,50



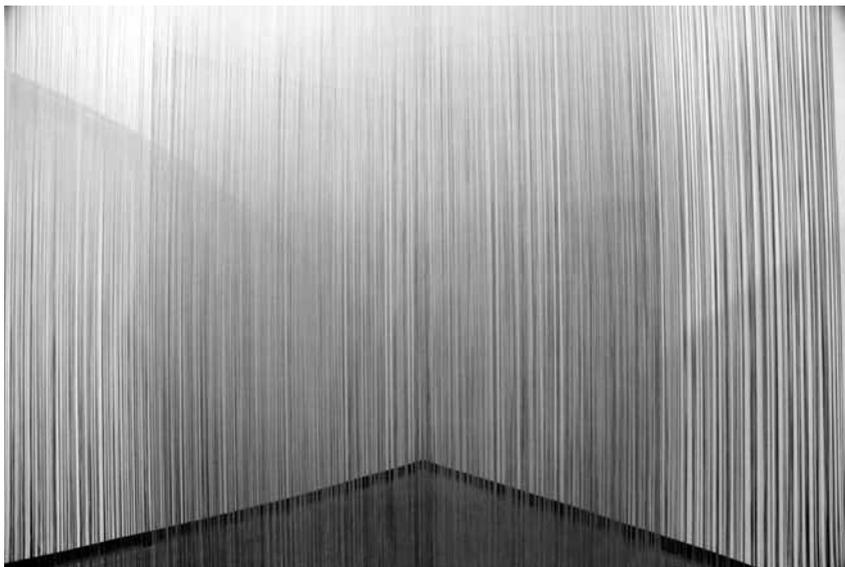
Neue Welt(un)ordnung

Die große Erschütterung | Cyberkrieg
Weiter hoffen auf die UN? | Die
Vision | Die Kosten von Sicherheit
der NRW-Wahl | Bilanz der Id
| Außerdem: Weibliche (Un)S
Hip-Hop – Provokation und



Für 3 Monate testen
www.ng-fh.de

Jetzt Probeabo
bestellen!



Holger Ziegler

Entfremdung als Sozialpädagogisches Problem: Zum Zusammenhang von Gattungswesen und der Möglichkeit menschlicher Emanzipation

Der folgende Beitrag rekonstruiert Karl Marx als einen perfektionistischen Theoretiker. Adressiert werden die zentralen Begriffe des gegenständlichen Gattungswesens, der Arbeit als dessen primäre Wesensäußerung und der 'praxis' als dessen Realisierungsform. Im Zentrum steht die Behauptung, dass die Marx'sche Variante der perfektionistischen Kritik eine immanente Korrespondenz zum sozialpädagogischen Denken aufweist und ein architektonisch gehaltvolles Fundament bereitstellt, um das Problem der Entfremdung als den Gegenstand einer emanzipatorischen Sozialen Arbeit zu verstehen.

Marx' emanzipatorische Perspektive

Sowohl im Sowjetmarxismus als auch in den 'westlichen' Theoriedebatten der 1970er und 1980er Jahre sind die von Marx im Kontext seiner Entfremdungskritik formulierten theoriearchitektonischen Argumente für eine emanzipatorischen Perspektive in den Hintergrund gerückt worden. Akzentuiert wurden stattdessen teils geschichtsteleologisch aufgeladene, vermeintliche oder tatsächliche Strukturgesetzmäßigkeiten, die sich hinter dem Rücken der Akteur*innen vollziehen. Sich auf das so gedeutete Arsenal der Marx'schen Kapitalanalyse berufende Geschichts-, Gesellschafts- und Revolutionsdeutungen haben sich – etwa im Falle des Sowjetmarxismus – als historisch und politisch schädlich und auch für eine Gesellschaftsanalyse als wenig hilfreich erwiesen. Der maßgeblich von Althusser geprägte marxistische Strukturalismus lässt sich als eine prototypische Variante dieses zwischenzeitlich in der 'westlichen' Marxdebatte einflussreichen Strangs verstehen. Der 'unreife' Marx, sei einem anthropologischen Essentialismus in der Tradition des bürgerlichen Idealismus aufgesessen, den der reife Marx zugunsten einer neuen historischen und ökonomischen Wissenschaft in Form einer

strukturalistischen Theorie sozialer Institutionen überwunden habe. Marx' strukturalistische Theorie gelte es im Sinne eines theoretischem Anti-Humanismus zu systematisieren und zu fundieren. Im Zuge dieser Unternehmung wird der Gedanke einer emanzipatorischen Kritik grundlegend aufgegeben. Althusser's Impuls hat diese Marx-Debatte insofern überlebt, wie er im sogenannten Post-Strukturalismus – d.h. im Wesentlichen einer 'post-marxistischen' Variante des Strukturalismus – aufgenommen und mit Blick auf akteurlose 'Systeme' von Macht-Wissensdispositiven radikalisiert wird. Zwar findet sich dabei mitunter eine Art rhetorischer Wiederbelebung des Emanzipationsbezugs, dieser wird aber auf eine bloße Attitüde und intellektuelle Selbstpositionierung reduziert. Exemplarisch für diese Attitüde steht Derridas „Ja' zur Emanzipation, zum Diskurs der Emanzipation“ (Derrida 1993: 182). Was, so erläutert Derrida, am „Geist des Marxismus“ „zu verzichten ich niemals bereit wäre“, sei „eine gewisse emanzipatorische und messianische Affirmation“ (Derrida 2004a: 126) – ein „Messianismus ohne Inhalt“ (Derrida 2004a: 97). Diese habe einen lediglich „rhetorischen oder pädagogischen Wert“ (Derrida 2004b: 88), der eine Offenheit für die unantizipierbare Kontingenz des 'radikal Anderen' und des singulären Ereignisses zum Ausdruck bringen soll.

Die Marx'sche Entfremdungsperspektive bildet den Kern einer Gegenperspektive zu der intellektuell und politisch weitgehend gescheiterten 'post-marxistischen' Debatte. In ihrem Mittelpunkt stehen die verweigerten Entfaltungsmöglichkeiten des menschlichen Gattungswesens. Der Blick auf die realen Möglichkeiten von human flourishing war für die praxisphilosophischen Analysen eines 'humanistischen Marxismus' maßgeblich, ist aber auch in zeitgenössischen Formulierungen einer emanzipatorischen Sozialwissenschaft einflussreich geblieben. Eine solche Sozialwissenschaft, so fasst etwa Erik Olin Wright zusammen, „seeks to generate knowledge relevant to the collective project of challenging human oppression and creating the conditions in which people can live flourishing lives. To call it a social science, rather than social criticism or philosophy, is to recognize the importance for this task of systematic scientific knowledge about how the world works. To call it emancipatory is to identify its central moral purpose – the elimination of oppression, and the creation of conditions for human flourishing. And to call it social implies a belief that emancipation depends upon the transformation of the social world, not just the inner self“ (Wright 2010:94).

Der vorliegende Beitrag schließt an Wright und den 'praxisphilosophischen' Marx an. Nebst der Tatsache, dass diese Traditionslinie wesentliche Impulse für die 'Alltagswende' einer kritischen Sozialen Arbeit geliefert hatte, weist die Formulierung einer 'emanzipatorischen' Sozialwissenschaft grundlegende immanente

Gemeinsamkeiten mit dem sozialpädagogischem Denken auf. Beide kreisen um die Frage, *wie* Subjektivität *in und trotz* sozialer Ordnung möglich sei. Diese Frage ist zwar auch ein bevorzugter Gegenstand 'subjektkritischer' Dekonstruktion in ihren (post-)strukturalistischen Varianten, allerdings geht es in der praxisphilosophischen Traditionslinie um das Gegenteil: die Frage der Verwirklichung des Subjekts. Die Berührungspunkte dieser Perspektiven, sind schon alleine deswegen eher kleiner als bisweilen behauptet, weil das, was vorzugsweise subjektkritisch dekonstruiert wird, die praxisphilosophische Perspektive nur am Rande interessiert. Die mit Marx verknüpfte Traditionslinie formuliert nämlich gar keine Vorstellung einer idealen Autonomie eines a-priorischen Subjekts, sondern akzentuiert Konzeptionen einer „relationalen [...] sozial situierten [...] verleblichten Autonomie menschlicher Personen“ (Quante 2018: 93).

Bei Marx bilden die im Wesentlichen bildungstheoretisch gespeisten Überlegungen zum *gegenständlichen Gattungswesen* das Fundament für solche Subjektkonzeptionen; ein Kernaspekt des menschlichen Gattungscharakters bei Marx, dessen Möglichkeit, seine „eigene Lebenstätigkeit zum Gegenstand seines Wollens und seines Bewußtseins“ (MEW 40: 516) zu machen. Was Marx also annimmt, ist die Möglichkeit eines selbstbewusst denkenden Wesens, die Gestaltung seiner eigenen Lebenspraxis zum Gegenstand eigener Überlegungen zu machen und in den sozial situierten lebenspraktischen Bezügen in Interaktion mit anderen menschlichen Individuen zu realisieren, sowie die Möglichkeit, dass die praktische Realisierung des Gattungswesens misslingen kann und dies mit ausweisbaren subjektiven und objektiven Bedingungen zu tun hat, die Einfluss auf die entsprechenden Fähigkeiten und Möglichkeiten des Subjekts sowie den Charakter seiner Praktiken haben. Die Hypostasierung der Struktur Aspekte dieser Bedingungen, die das leibliche, gegenständliche und bedürftige Subjekt auf ein bloßes Epiphänomen entsprechender Machtbeziehungen reduziert, stellt diese Perspektive von den Füßen auf den Kopf und entzieht der emanzipatorischen Kritik von Verhältnissen den Boden.

Eine perfektionistische Kapitalismuskritik

Mit Blick auf grundlegenden Annahmen der Marx'schen Entfremdungskritik hat z.B. Heinz Sünker zu Recht darauf bestanden, dass Marx als Bildungstheoretiker verstanden werden könne. Grundlegender formuliert, ist Marx ein 'perfektionistischer' Theoretiker. Dies gilt zumindest, sofern man Perfektionismus als Perspektive versteht, deren unterschiedlichste Varianten, den in Aristoteles' Nikomachischer Ethik formulierten Gedanken teilen, dass Menschen natürliche,

tätige und soziale (politische) Lebewesen seien, die ihre Anlagen, Fähigkeiten und Potentiale unter günstigen Verhältnissen und Bedingungen entwickeln und entfalten können, während ihre Fähigkeiten und Potentiale unter ungünstigen Bedingungen verkümmern. Eine zentrale Pointe des menschlichen Gattungswesens besteht darin, dass es seine Bedingungen in sozialen und produktiven Tätigkeiten selbst schafft. Das gelingende oder gute Leben ist eine soziale Praxis, in deren Vollzug diese Fähigkeiten – oder wie es Martha Nussbaum formuliert, diese ‘Capabilities’ – entwickelt und angeeignet, entfaltet und verwirklicht werden können. Menschen können aber auch Verhältnissen, Situationen und Praktiken unterworfen sein, in denen sie von einer (selbstbestimmten) Aneignung, Entfaltung und Verwirklichung ihrer Capabilities abgeschnitten werden. Diese ‘Abgeschnittenheit’ von der Möglichkeit der Realisierung des Gattungswesens, wird von Marx als ‘Entfremdung’ thematisiert.

Die Architektur der Marx’schen Kapitalismuskritik baut auf diesem Gedanken auf¹. Dabei elaboriert Marx eine Variante des ‘Perfektionismus’, die eine hohe

1 Genauer: Es lässt sich ein explizit perfektionistischer *und* ein – wenngleich impliziter und unterentwickelter – ‘kantianischer’ Strang rekonstruieren (vgl. Lukes 1985). Der kantianische Strang ist von Marx selbst als ‘moralistisch’ zurückgewiesen worden. Allerdings ist sie in einer Kritik an ‘Ausbeutung’ angelegt, die darauf verweist, dass der „surplus value created by the labor of workers is systematically expropriated by capitalist“ (Miller 1989: 54). Diese Einsicht mündet in einigen ‘marxistischen’ Überlegungen, in die ‘moralische’ Kritik ‘unfairer’ Ressourcenverteilungen und Tauschverhältnisse. Auch wenn es sein mag, dass Marx diesen ‘Gerechtigkeitseinwand’ *implizit* teilt (vgl. Wood 2004), weist er ihn auf einer *expliziten* Ebene expressiv *verbis* zurück: Ausbeutung, schreibt Marx sei, „ein besonderes Glück für den Käufer, aber durchaus kein Unrecht gegen den Verkäufer“ (MEW 23: 208). Überhaupt weist Marx der Frage „ob nun der Arbeiter bessere oder schlechtere Zahlung empfangen“ (MEW 19: 26) keine allzugroße Bedeutung zu. Explizit findet sich eine normative ‘Ausbeutungskritik’ bei Marx nur in den ‘Manuskripten’. Dort finden sich nämlich zwei Formulierungen von Entfremdung. In einer ersten Variante wird sie – auf dem Fundament einer wenig geglückten Vermengung von John Lockes Eigentumstheorie (vgl. Locke 1974) mit der Hegel’schen Entäußerungs-/Vergenständlichungs-/Aneignungsmetaphorik – als Negation eines rechtlichen Eigentumsanspruchs formuliert (zur Kritik: Lohmann 2018). Diese Formulierung von Entfremdung findet sich im Rest des Marx’schen Werkes nicht mehr, und auch im Sinne einer Kritik von Ausbeutung taucht das Argument nicht mehr auf. Die zweite Variante der Entfremdungskritik formuliert Entfremdung als Negation der eigenen selbstbestimmten Realisierung des Gattungswesens in kooperativer und produktiver sozialer Praxis. Diese zweite Formulierung bleibt für das gesamte Werk maßgeblich und man kann diesbezüglich Pablo Gilabert und Martin O’Neill (2019) folgen, wenn sie darauf verweisen, dass sich auch Marx’ ‘Ausbeutungskritik’ weniger auf (implizite) ‘Fairnessargumente’ stützt, sondern sich

Überscheidung zum sozialpädagogischen Denken aufweist. Dies lässt sich mit Rekurs auf Michael Winkler exemplifizieren, der nachzeichnet, dass sozialpädagogisches Denken das Aneignungsproblem des Subjekts in der Moderne (vgl. Winkler 1988) in den Mittelpunkt stelle. In diesem Denken sei insofern ein „Projekt der Befreiung“ (Winkler 2018: 1367) *angelegt*, wie es im Rekurs auf eine „elementar[e] Anthropologie [...] den Zusammenhang zwischen subjektiven Fähigkeiten und Handlungen mit den sozialen Strukturen“ mit Blick „auf Entwicklungsprozesse [analysiere], die zu Autonomie führen“. Entsprechend bearbeite Soziale Arbeit Problemzusammenhänge, die „auf die Möglichkeiten verweis[en], die eigene Lebenssituation aneignen und bewältigen zu können, um nicht ausschließlich heterogenen Einflussnahmen ausgesetzt zu sein“ (Winkler 2018: 1367). Anders formuliert, gehe es dem sozialpädagogischen Denken um die Sicherstellung oder Rekonstruktion von Subjektivität, wo diese durch Aspekte des nicht-genetischen geschichtlich-gesellschaftlichen Erbes bedroht oder beschädigt wird (vgl. Winkler 1988). Das ist eine exakte Paraphrase des Entfremdungsproblems, wie es sich aus einer perfektionistischen Perspektive stellt.

Mit der Entfremdungskategorie werden Problematiken im Subjekt-Gesellschaftsverhältnis thematisiert, die sich in historisch-spezifischen Lebensführungen materialisieren. Diese Thematisierung ist zwar im Prinzip auch aus einer Soziale-Probleme-Perspektive möglich. Allerdings liegt der Fokus dann auf Zuständen und Praktiken von Akteur*innen, sofern diese die prävalenten Normen, Standards und Erwartungen einer gegebenen sozialen Ordnung defektieren. Entfremdung beschreibt seitenverkehrt ein „radikal soziales“ Phänomen, das Akteur*innen abschneidet, „from what is constitutive of, or essential to, one’s nature, causal powers or wellbeing“ (Bhaskar 2008: 394). Schon alleine weil diese Gattungseigenschaften eine evaluative Kategorie darstellen, verfehlen normativ vermeintlich ‘neutrale’ Begriffsstrategien zur Entfremdung einen zentralen Bedeutungskern: Entfremdung ist nicht lediglich eine deskriptiv beschreibbare Abschneidung, Ausschließung, Entkopplung oder ‘Abgetrenntheit’ von einem bzw. einer in kontingenter Weise ‘subjektivierten’ Akteur*in zu sich selbst, anderen, einem intersub-

auf strukturelle Machtasymmetrien bezieht, die sich als „affront to workers’ dignity as self-determining, self-mastering agents“ niederschlagen. Der Kern der Marx’schen Kapitalismuskritik bleibt insofern ‘perfektionistisch’. Nebst dem Umstand, dass sich diese Lesart förmlich aufdrängt, steht sie – anders als die ‘kantianische’ – nicht im Widerspruch zu Marx ‘Immoralismus’. Unabhängig davon ob man ihn für begründet und angemessen hält oder nicht, bezieht sich der Marx’sche ‘Immoralismus’ auf eine Kritik und Zurückweisung von ‘Moral’ (und Recht) im Sinne deontologischer und apriorisch grundierter Konzeptionen (vgl. Quante 2022).

jektiven Beziehungs- oder kulturellen Deutungsgefüge, Dingen oder Praktiken. Als bloße Selbst-Distanzierung kann eine solche Entkopplung oder Verneinung, abhängig vom Unterdrückungsgehalt dieser Gefüge und prävalenter Praktiken eine emanzipatorische Errungenschaft sein. Die evaluative Dimension des Entfremdungsbegriffs entscheidet sich an einem vernünftigerweise wertzuschätzenden *Güter- oder Wertcharakter* dessen, was unverfügbar (gemacht worden) ist. Bei Marx geht es mit Entfremdung um eine Abschneidung von Verwirklichungschancen des Gattungswesens „[which] by its very nature [...] negatively impacts human development and flourishing [...] and prevent[s] the exercise of the internal ability to engage in conscious self-directed activity“ (Raekstad 2018: 299-300; 301-302).

Die Rede von Entfremdung hat aber nicht nur eine evaluative, sondern auch eine spezifische, nämlich *realistische* epistemische Dimension. Die Feststellung, dass Entwicklungs- und Entfaltungsmöglichkeiten bzw. Subjektivität selbst defektiert oder deformiert wird, setzt mindestens die Möglichkeit voraus, etwas über 'Leiden' (suffering) und 'Entfaltung' (flourishing) sagen und idealerweise diese als fallibel identifizierbare Zustände formulieren zu können. Anders formuliert: Wer von Entfremdung spricht, behauptet, etwas über Beschädigungen von Menschen wissen zu können. In epistemischer Hinsicht geht es dabei um 'ontologische' Behauptungen. Man kann die bisherigen Ausführungen insofern also präzisieren, dass das menschliche Gattungswesen das evaluative und epistemische Fundament für die emanzipatorische Kritik von Marx beschreibt.

Das Gattungswesen als 'naturalistisches' Fundament von Kritik

Sofern seine Kapitalismuskritik im Allgemeinen und seine Entfremdungskritik im Besonderen auf diesem Gattungswesen aufbaut, ist die Grundstruktur des Marx'schen Arguments eine moderate Variante einer Kritikstrategie, die in der politischen Philosophie als 'ethischer Naturalismus' beschrieben wird² (dazu:

2 Der Naturalismus – zumal in seiner humanistischen Form – ist mit der post-strukturalistischen Dogmatik (und dem Strukturalismus französischer Provenienz) unvereinbar. Zwar gibt es grundlegende epistemische Einwände aus dieser Perspektive, aber 'Entfremdung' im Marx'schen Sinn spielt in der post-strukturalistischen Debatte auch keine Rolle. Aus Perspektive des politischen Liberalismus finden sich – im Übrigen auch bei John Rawls – Überlegungen, die mit dem Marx'schen Problemaufriss zumindest verwandt sind. Allerdings wird hier der Einwand formuliert, dass eine aus 'naturalistischen' Annahmen abgeleitete *substanzielle* Formulierung dessen, worin ein 'gutes Leben' inhaltlich zu bestehen habe, in ein „endorsement of a single way of life“ münde, die im Sinne einer „coercive political theory“ (Yuracko 2003: 5-6) auf die

Thompson 2004). Das grundlegende Argument *dieses* Naturalismus, lässt sich mit Phil Gorski (2013: 550) so zusammenfassen: „While human beings do share a number of distinctive capacities, these capacities are variably distributed across human individuals. If the art of living well consists in identifying and realizing these capacities, then there will not be any one-size-fits-all model of the good life. The good is itself plural. [Yet it is possible to focus ...] on the social preconditions of human flourishing [... and s]pecifically [...to] adjudge some social orders to be better than others insofar as they allow individuals enough freedom to discover their capacities and enough resources to realize them“.

Es ist unschwer zu erkennen, dass Marx' Kritik einer solchen Argumentationslinie folgt. Schon alleine deshalb braucht sie keine zusätzlichen 'moralischen' Kategorien wie gut, schlecht, ungerecht etc. Auch die verbreitete Behauptung, Marx betreibe eine 'immanente' Kritik, die die eine gegebene Gesellschaftsform an ihren eigenen Sittlichkeitsnormen bemisst, lässt sich nicht beschreiben. Stattdessen zeigt er auf, wie und inwiefern eine bestimmte, nämlich (industrie-)kapitalistische Gesellschafts- und Produktionsordnung Menschen von ihrem Gattungswesen abscheidet.

Doch was meint Marx, wenn er von einem menschlichen Gattungswesen spricht? Marx beschreibt damit zwar auch Individuen einer (biologischen) Spezies, aber seine Pointe in der Rede von Menschen als Gattungswesen besteht in der Behauptung selbstbewusst denkender Wesen, die in der Lage sind „sich das Wesen (die Gattung) der Dinge (darunter auch ihr eigenes) im Denken begrifflich zum Gegenstand [...zu machen] und als genuin soziale Wesen [...] ihr individuelles Wesen und ihr Gattungswesen nur durch die Interaktion mit anderen menschlichen Individuen realisieren“ zu können (Quante 2020: 253). Insbesondere drei Elemente kennzeichnen das menschliche Gattungswesen bei Marx:

Erstens bezeichnet Marx z.B. in seiner *Kritik der Hegelschen Dialektik und Philosophie überhaupt* das Gattungswesen als „ein leibliches, Naturkräftiges, lebendiges, wirkliches, sinnliches Gegenständliches [...] *leidendes*, bedingtes und beschränktes Wesen“ (MEW 40: 578) und mithin als ein Lebewesen, das leidensfähig ist und Bedürfnisse hat, die es 'notwendig' befriedigen muss (zum

Lebensführung Dritter dekretiert werde. Während dieser Einwand *richtig* ist, greift er für bestimmte Varianten des Naturalismus alleine deswegen nicht, weil sie keine *substanziellen* Formulierungen des 'Guten' vornehmen. Zu diesen Varianten gehört auch der 'Naturalismus' von Marx und – praktisch deckungsgleich – der von Martha Nussbaum.

engen Zusammenhang von Bedürfnissen und dem Begriff der Notwendigkeit bei Marx vgl. Kusneszow 1988).

Zweitens betont Marx den Charakter des Menschen als ein von Interdependenzbeziehungen abhängiges, *ontologisch sozial* verfasstes Wesen. Damit folgt es der bei Aristoteles grundgelegten und von Hegel und Fichte elaborierten Einsicht, dass sich *Selbstbewusstsein* nur in sozialer Interaktion entwickeln und sich entsprechend auch *Selbstbestimmung* nur in kollektiven bzw. intersubjektiven Arrangements und Praktiken realisieren kann. Damit entzieht Marx der Vorstellung von einem a-priori Subjekt – und letztlich dem gesamten methodologischen Individualismus – bereits auf einer ontologischen Ebene den Boden (vgl. Quante 2018). „Der Begriff der Menschengattung aus dem Himmel der Abstraktion auf die wirkliche Erde herabgezogen“, schreibt Marx an Feuerbach, „was ist er anders als der Begriff der Gesellschaft!“ (MEW 27: 425). Das bedeutet zwar nicht, dass Marx als eine Art ‘Kommunitarist’ *avant la lettre* verstanden werden muss, aber es ist eindeutig, dass er ein ‘objektives’ (nicht notwendigerweise subjektives) Interesse an intersubjektiven Vergemeinschaftungen und *insofern* auch an ‘sozialen Institutionen’ unterstellt (vgl. Quante 2013).

Der Hinweis, Marx entwickle diesen Gedanken aus bildungstheoretischen Überlegungen, ist eher eine Untertreibung. De facto formuliert Marx das bildungstheoretische Kernargument einer emanzipatorischen Traditionslinie. Den „gemeinsame[n] Focus unterschiedlicher Bildungstheorien, die in den Traditionslinien des Neuhumanismus und der Kritischen Theorie formuliert wurden“, beschreibt etwa Albert Scherr (2020: 246) wie folgt: „Individualität und Subjektivität [können] nicht als quasi vor- oder außersoziale menschliche Eigenschaften postuliert werden [...], sondern Individuierung und Vergesellschaftung [sind] Momente eines Prozesses [... Vor diesem Hintergrund können] sich Bildungstheorien mit Prozessen der Individuierung zum selbstbestimmungsfähigen Subjekt, also mit der Entwicklung von Potenzialen individueller Autonomie gegenüber gesellschaftlichen Erwartungen und Zwängen [... beschäftigen und begründen], dass Individuen zu einer selbstbewussten und selbstbestimmten Gestaltung ihrer Lebenspraxis befähigt werden solle[n]“. Marx, die Perspektive kritischer Bildungstheorie und das ‘sozialpädagogische Denken’ teilen entsprechend dieselbe Emanzipationsidee, wobei Marx weniger argumentiert, dass Menschen zu einer selbstbewussten und selbstbestimmten Gestaltung ihrer Lebenspraxis befähigt werden *sollen*, sondern dass dies die Realisierung ihres Gattungswesens *sei* und dass sich dies nicht lediglich als ein individueller Prozess vollziehe, sondern sich eine verleblichte und sozial situierte Autonomie nur – hier ist Marx Aristoteliker – als soziale ‘*praxis*’ im Gattungslieben realisieren kann. Wenn z.B. Michael May

(2017) und Andreas Schaarschuch (2019) in ihrer entfremdungstheoretischen Gegenstandsbestimmung der Sozialpädagogik jeweils den Aspekt der Verwirklichung menschlichen Gemeinwesens betonen, haben sie im Sinne der Marx'schen Traditionslinie der Entfremdungskritik in fundamentaler Weise Recht.

Das dritte Moment entwickelt Marx in kritischer Auseinandersetzung mit Hegel und im Rekurs auf Moses Heß. Marx besteht darauf, „dass sich die primäre Wesensäußerung des Gattungswesens Mensch in seiner materiellen Pro- und Reproduktion vollzieht“ (Quante 2013: 90). Vor dem Hintergrund der fundamentalen Relevanz dieser Prämisse lässt sich plausibel annehmen, dass der Umstand, dass Marx die Frage von Entfremdung insbesondere mit Blick auf 'Arbeit' thematisiert, nicht nur darauf gründet, dass Marx die kapitalistische Produktionsweise oder die Trennung von Arbeit- und Produktionsmittel für gesellschaftstheoretisch entscheidend hält und *deshalb* ein 'Primat der Ökonomie' oder Ähnliches unterstellt. Der Fokus auf Arbeit folgt syllogistisch aus seiner grundsätzlichen Formulierung des menschlichen Gattungswesens. Mit Blick auf diese Formulierung erklärt sich auch, dass eine kategoriale Trennung von Arbeit und Interaktion, wie sie z.B. Habermas (und Hannah Arendt) vorschlagen, *von Marx* aus gedacht, nicht überzeugen kann.

Arbeit bei Marx

Mit Blick auf Arbeit als menschliche Praxis der bewussten Selbsterzeugung ist das Entfremdungsproblem grundlegend beschreibbar. Wie Vida Panitch (2011: 942) zusammenfasst: Unser Gattungswesen, d.h.

„our very humanity lies in the fact that [...] we are able to create ourselves and our societies in the process of intentionally transforming and manipulating nature through our labour. To have no control over our labour, to labour by force and without intention, is thus to be alienated from that which makes us human and so to become less than human“.

Vor diesem Hintergrund ist es bemerkenswert, dass sich bei Marx keine kohärente und geschlossene Theorie der Arbeit findet. Seine unterschiedlichen und im Werk verstreuten Überlegungen zu Arbeit schließen – wenngleich kritisch – an einen Arbeitsbegriff an, dessen Wurzeln – mit Blick auf das Verhältnis von *poiesis* und *praxis* – bis in die Antike reichen und der sich in Europa ab dem 18. Jahrhundert in theoretischen Werken, aber auch im Alltagsverständnis weitgehend durchgesetzt hat (vgl. Kocka 2005). Arbeit wird als Tätigkeit zu dem 'äußeren' Zweck verstanden, etwas herzustellen, zu erreichen oder zu leisten. Kurz gesagt ist sie ein Mittel zum Zweck der Beschaffung des zur Sicherung der Existenz Notwendigen.

Marx teilt die Auffassung, dass es bei Arbeit um die Produktion von Gütern geht, die menschliche Bedürfnisse befriedigen (MEW 3: 21). Inwiefern seine Bestimmung dennoch eine Besonderheit aufweist, lässt sich im Kontrast zu jener einflussreichen Variante verdeutlichen, die Hannah Arendt (1958) in ihrer *Vita Activa* formuliert. Arbeit analysiert Arendt als Verrichtungen von Tätigkeiten, die dem Zwang zur Erhaltung des Lebens dienen. Während sie dieser Tätigkeit das Handeln – im expliziten Rekurs auf die aristotelische ‘praxis’ – gegenüberstellt – und hierin die Möglichkeit von ‘Emanzipation’ verortet –, unterscheidet sie darüber hinaus zwischen arbeiten und herstellen bzw. zwischen Tätigkeiten eines *animal laborans* und eines *homo faber*. Den im Prinzip nicht von tierischen Tätigkeiten zu unterscheidenden (‘technischen’) Verrichtungen eines *animal laborans* gehe es um die Beschaffung des Existenznotwendigen. Demgegenüber richten sich Tätigkeiten des *homo faber*, grob gesprochen, auch auf die Gestaltung und Schaffung von dauerhaften Werken mit potentiell intersubjektiver, kultureller Sinnhaftigkeit bzw. Bedeutsamkeit.

Obwohl Arendts Bestimmung für eine ganze Reihe weiterer Arbeiten maßgeblich ist, ist fraglich, ob sich auf diesem argumentativen Fundament, ihre folgenreiche und scharfe Trennung zwischen Arbeit und Interaktion bzw. verständigungsorientiertem Handeln aufrechterhalten lässt, die auch von Jürgen Habermas aufgenommen, systematisch weiterentwickelt und elaboriert wird. Die Ungereimtheiten lassen sich schon mit Blick auf Care-Tätigkeiten verdeutlichen, die ohne Zweifel auf die Versorgung elementarer Bedürfnisse gerichtet sind und insofern den Charakter von Verrichtungen haben, die Arendt einem *animal laborans* zuschreibt. Beschreibt man Care mit Joan Tronto (1992: 103) „as a species activity that includes everything that we do to maintain, continue, and repair our ‘world’ so that we can live in it as well as possible“, wird man jedenfalls kaum bestreiten können, dass sich Care sinnvoll als ‘Arbeit’ verstehen lässt – es entspricht jedenfalls weitgehend dem, was *Marx* unter Arbeit versteht. Daraus zu schließen, dass Care-Arbeit keine kommunikativ-verständigungsorientierte Praktiken beinhalten könne, würde aber trivial sichtlich fehlgehen (für eine systematische Begründung: Widersprüche 2014; insbes. May 2014). Es soll nicht bestritten werden, dass sich Care auch aus Perspektive einer an Arendt und Habermas orientierten Argumentationslinie analysieren lässt; aber ihre grundlegende These der Unabhängigkeit von Arbeit und Interaktion bereitet für die Analyse Probleme, die sich aus Perspektive eines aristotelischen Marxismus gar nicht erst stellen. Grundlegender besteht das Problem der Arendt’schen Argumentation darin, dass Arbeit auf die Sicherung des ‘nackten’ materiellen Überlebens reduziert werden muss, um zu argumentieren, dass das Zusammenleben in einer menschli-

chen Gemeinschaft durch eine von Arbeit *entkoppelte* Interaktion im Sinne einer kommunikativen intersubjektiven Verständigung über Normen ermöglicht werde.

Statt den Arbeitsbegriff so zu verdünnen, geht Marx den umgekehrten Weg. Seine Überlegungen bauen auf einem breiten, umfassenden Begriff von Arbeit auf. Dies hat ihm den Einwand eines kategorialen Monismus eingebracht. Völlig fehl geht dieser Einwand nicht: Marx spricht in der Tat davon, dass die ganze „Weltgeschichte“ auf „nicht anderes [...] als die Erzeugung des Menschen durch die menschliche Arbeit“ (MEW 40: 537) zurückzuführen sei und „Religion, Familie, Staat, Recht, Moral, Wissenschaft, Kunst etc. [...] nur besondere Weisen der Produktion“ darstellen würden (MEW 40: 546). Ob ein solcher ‘Monismus’ eine problematische „Reduktion des Selbsterzeugungsaktes der Menschengattung auf Arbeit“ (Habermas 1968: 58) ist, hängt alleine am Arbeitsbegriff³. Allerdings unterscheidet sich der Arbeitsbegriff von Marx von dem, den Habermas Marx *unterstellt* (dazu: Honneth 1980). Marx’ Arbeits- bzw. Produktionsbegriff geht es zwar ebenfalls um die *zweckbezogene* Beschaffung des *Existenznotwendigen* – sowohl als gesellschaftlich organisierte Re-Produktion von Leben als auch im reflexiven Sinne der Schaffung und des Ausbaus von Möglichkeiten zur Bedürfnisbefriedigung. Aber erstens hat Marx, wenn er von *Zweck* spricht, weniger utilitaristisches Kalkül im Sinn, sondern „human self-interest“ „characterized by needs for achievement, mastery, self-esteem, and self-worth rather than utility“ (Budd 2013: 986). Zweitens und vor allem bezieht Marx das Existenznotwendige auf das *menschliche Gattungswesen*, das allemal mehr und anderes umfasst als das physische Überleben eines (einzelnen) animal laborans. Was Arendt (und Habermas) als ‘Arbeit’ beschreibt, geht bei Marx bestenfalls als ‘entfremdete Arbeit’ durch: „Das Tier ist unmittelbar eins mit seiner Lebenstätigkeit. Es unterscheidet sich nicht von ihr. Es ist sie. Der Mensch macht seine Lebenstätigkeit selbst zum Gegenstand seines Wollens und seines Bewußtseins. Er hat bewußte Lebenstätigkeit. Es ist nicht eine Bestimmtheit, mit der er unmittelbar zusammenfließt. Die bewußte Lebenstätigkeit unterscheidet den Menschen unmittelbar von der tierischen Lebenstätigkeit. *Eben nur dadurch ist er ein Gattungswesen.* Oder er

3 Das gilt auch deshalb, weil je nach Breite des Arbeitsbegriffs das Argument gar nicht ‘monistisch’ ist. Es lautet ja nicht Religion, Familie, Staat, Recht, Moral etc. seien alles Produkte der gleichen Produktion oder alles die gleichen Produktionsformen, sondern im Gegenteil, es seien alles „besondere Weisen der Produktion“. Mit dem Marx’schen Arbeits- und Produktionsbegriff ist es schwierig zu sehen, was sie sonst sein sollen, sofern sie nicht – wie der dänischen Nationslegende nach der Dannebrog – einfach vom Himmel gefallen sind.

ist nur ein bewußtes Wesen, d. h., sein eignes Leben ist ihm Gegenstand, eben weil er ein Gattungswesen ist. Nur darum ist seine Tätigkeit freie Tätigkeit. Die *entfremdete Arbeit* kehrt das Verhältnis dahin um, daß der Mensch eben, weil er ein bewußtes Wesen ist, seine Lebenstätigkeit, sein Wesen, nur zu einem Mittel für seine Existenz macht (MEW 40: 578). Aus der Perspektive von Marx kann auch die von Habermas (1976) vorgeschlagene Unterscheidung von 'äußeren' Notwendigkeiten, denen durch Arbeit begegnet werde, und 'inneren' Notwendigkeiten, die auf kommunikatives Handeln verwiesen seien, nicht akzeptiert werden. Das gilt *nicht*, weil Marx 'kommunikatives Handeln' bestreiten würde, sondern dessen Modellierung als frei schwebender Handlungstyp jenseits von Arbeit. Entscheidend ist dabei letztlich die Frage, was für – individuelles, leibliches *und* gesellschaftliches – *menschliches* Leben als 'existenznotwendig' gelten kann. Für ein ontologisch sozial verfasstes *menschliches Gattungswesen*, dessen Arbeitsvermögen Marx als den „Inbegriff der physischen *und* geistigen Fähigkeiten [versteht,] die in der Leiblichkeit, der lebendigen Persönlichkeit eines Menschen, existieren“ (MEW 23: 181), *muss* das Existenznotwendige auf die gattungsspezifische Selbstreproduktion bezogen werden: Auch das kulturelle und gesellschaftliche Leben ist ein *notwendiger* und integraler Bestandteil menschlicher Existenz

Entsprechend wird Arbeit grundsätzlich, d.h. „unabhängig von jeder bestimmten gesellschaftlichen Form“ (MEW 23: 192) als eine (wenngleich nicht notwendig in jedem Augenblick des Tätigkeitsvollzugs) planvolle und bewusste körperlich-praktische *und* geistig-intellektuelle Tätigkeit zum Zweck der Hervorbringung materieller wie immaterieller Güter zur Befriedigung vielfältiger vitaler menschlicher Bedürfnisse verstanden (vgl. Heller 1976). Entsprechend geht es mit Arbeit um die auf menschliche Bedürfnisse hin ausgerichtete Gestaltung und Aneignung von individuellen und kollektiven Lebensbedingungen. Deshalb besteht Marx darauf, dass Arbeit der primäre Modus sei, in dem „people self-consciously transform their social [and material] conditions of existence [...] as to maximise the possibilities for the development and spontaneous exercise of their natural (species) powers“ (Bhaskar 1998: 37). In diesem Zusammenhang spricht Marx von Arbeit als *Gattungstätigkeit* und von den 'Produkten' von Arbeit als 'Vergegenständlichung' des *Gattungswesens*.

Die Befriedigung komplexer und (selbstverständlich) kulturell interpretierter, menschlicher Bedürfnisse ist auf die konkrete Bearbeitung und Kontrolle der äußeren Lebensbedingungen *und* der eigenen individuellen Entwicklung („der sogenannten Natur sowohl wie seiner eigenen Natur“ MEW 40: 536) sowie der Kultur- und Sozialwelt angewiesen. Dass diese Arbeit intentional, reflexiv und antizipierend sein kann und als gesellschaftliche Arbeit auch sein muss, sowie

der Umstand, dass sie auf Lernfähigkeit verwiesen ist, zeichnet sie als gattungsspezifische Tätigkeit aus.

Arbeit als Alltagspraxis im Austausch mit Natur sowie als praktischer Vergesellschaftungsmodus ermöglicht eine materiell, sozial- und kulturgebundene (bzw. durch 'tote Arbeit' gebundene) konkrete *menschliche* Existenz und bringt – zumal *alle* Individuen auf Arbeitsergebnisse und -leistungen anderer angewiesen sind – darüber hinaus selbst weitere, unweigerlich kulturell und historisch variante, Bedürfnisse hervor⁴ (die wiederum neue Tätigkeiten zu deren Befriedigung notwendig machen usw.). Abstrakt formuliert geht es bei Arbeit im Marx'schen Sinn um die Herstellung von Gütern zur Sicherung des Existenznotwendigen, aber das menschliche Existenznotwendige selbst ist kein bloßes „fixed fact of human existence“, sondern ein Produkt „of social intercourse and history“ (Márkus, 2014: 85; 32) und d.h. der Arbeit von Menschen „who shape [... their] own life in cooperation and reciprocity with other“ (Nussbaum 2000: 72).

Von diesem Fundament aus richtet die materialistische Tradition ihren Blick auf die Erhaltungsbedingungen *menschlicher* Existenz – auf Bedingungen, die den leiblichen, geistigen und sozialen Beschaffenheiten von Menschen angemessen sind –, und besteht darauf, dass Arbeit eine *praxis* der „intersubjective self-transformation“ (Breen 2007: 396-402) und damit auch der Selbstbefreiung und Daseinsverwirklichung sein *kann*. Statt soziale Interaktion und Kommunikation bereits aus dem Konzept von Arbeit auszuschließen, kann Marx auf diese Weise eine Kritik gesellschaftlicher Arbeits- und Produktionsverhältnisse vorlegen, die die primäre Wesensäußerung des Gattungswesens auf eine bloße, 'äußere' Notwendigkeit reduzieren. Das ist das Fundament seiner Kapitalismuskritik. Diese muss man gar nicht in allen Aspekten im Einzelnen teilen, um seine grundlegende Modellierung von Arbeit zu akzeptieren. Ein guter Grund, diese Modellierung zu teilen, besteht gegenstandsbezogen schon darin, dass eine sachlogische Herausdefinition von intersubjektiver Verständigung aus Arbeit die grundlegende Tatsache verfehlt, dass Arbeit selbst „ein gesellschaftlich vermitteltes und in soziale Kooperationszusammenhänge eingebundenes Handeln“ *ist* (Böhle 2018: 174; MEW 40: 538). Argumentationslogisch spricht für einen breiten Arbeitsgriff als Grundlage eine emanzipatorische Kritik, dass eine Trennung von Arbeit und (kommunikativem) Handeln, nicht mehr systematisch erfassen kann, dass ein gleichermaßen kooperatives wie produktives Handeln notwendig ist, um

4 Genau das meint Marx, wenn er – im Anschluss an Aristoteles, aber auch an Schelling und Feuerbach – auf die sinnlich bedürftige Natur eines Menschen verweist, der seine vielfältigen produktiven Fähigkeiten in Gemeinschaft mit anderen verwirklicht.

menschliche Intentionen und Fähigkeiten sowohl im Sinne eines Bildungs- und Selbsterzeugungsprozesses von Individuen (vgl. MEW 40: 574; 583) als auch in Handlungsergebnissen zu 'verwirklichen' bzw. 'vergegenständlichen'.

In diesem Zusammenhang steht sowohl das Argument, dass nicht nur die materielle Befriedigung physiologischer Bedarfe, sondern auch der Prozess der sozialen und kulturellen Selbsterzeugung von Menschen im Wesentlichen das Produkt ihrer (kollektiven) Arbeit – und Arbeit insofern „socially necessary and at the same time socially meaningful“ (Rössler 2012: 78) – sei, als auch die Behauptung, 'notwendige Arbeit' nehme mit zunehmender Produktivität, Produktivkraftentwicklung und Möglichkeiten der Naturbeherrschung nicht ab, sondern *zu*. Dieses Argument findet sich bereits bei Marx selbst: Während der Umfang notwendiger Arbeit zur bloßen 'tierischen' Sicherung der Existenz mit der Produktivkraftentwicklung *sinkt*, *wächst* der Umfang gattungsspezifisch *notwendiger* Arbeit wenn „Lebensbedingungen [...] reicher“ und „Lebensansprüche größer“ werden (MEW 23: 552). Angesicht der unaufhebbaren Sozialität menschlicher Existenzformen verweist die Notwendigkeit der Herstellung von Gütern zur Befriedigung des Notwendigen nicht nur auf komplexe (Gestaltungs-)Fähigkeiten und Bedürfnisse gegenüber der materiellen Natur, sondern auch auf kommunikative, reflexive und normative Notwendigkeiten, Bedürfnisse und Fähigkeiten⁵.

Der Verweis eines auf die Gestaltung menschlicher Gemeinschaft (und Gesellschaft) sowie Identität und Selbstverwirklichung bezogenen „kulturfundierend[en] Charakter[s]“ (Riedel 1973: 126) von Arbeit als produktive Aneignung der inneren und äußeren Natur legt bei Marx keine Romantisierung nahe, die den Herr-

5 In jüngerer Zeit hat vor allem Martha Nussbaum (2010: 91-92) diesen Gedanken aufgegriffen und in einem gewissen Sinne radikalisiert. Gegen kognitivistische, v.a. kantianische (aber auch stoische) Perspektiven, die die Zuschreibung von Würde „auf irgendeine einzelne 'Grundfähigkeit' (wie beispielsweise Rationalität)“ gründen, besteht sie darauf, dass Würde „nicht nur in Rationalität [liege], sondern in den menschlichen Bedürfnissen selbst und den verschiedenen Formen des Strebens, die aus diesen menschlichen Bedürfnissen erwachsen.“ Man darf begründet annehmen, dass die Aristotelikerin Nussbaum Tätigkeiten, die auf die Erzeugung von Gütern zur Befriedigung dieser Bedürfnisse gerichtet sind, als 'Arbeit' versteht. Zumal sie – mit explizitem Bezug auf Marx – das menschliche „dignified free being“ als ein Wesen beschreibt, „who shapes his or her own life in cooperation and reciprocity with others“, ist es gar nicht verwunderlich, dass sie die Fähigkeit, „wie ein menschliches Wesen zu arbeiten, praktische Vernunft auszuüben und mit den Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern in einer Beziehung gegenseitiger Anerkennung zu stehen“ (Nussbaum 2003: 21), in ihrer Liste von grundlegenden Capabilities für ein würdevolles, flourishing life ausführt.

schafts- und Fremdbestimmtheitscharakter von Arbeit – als „unfreie, unmenschliche, ungesellschaftliche, vom Privateigentum bedingte und das Privateigentum schaffende Tätigkeit“ (Marx 1972: 436) – ignorieren würde. Bekanntermaßen ist das genaue Gegenteil der Fall. Aber das zentrale Argument lautet, dass Fremdbestimmtheit *kein konstitutives Attribut von Arbeit selbst*, sondern eine Folge ihrer sozialen Organisationsform sei. Marx kritisiert die industriekapitalistische Arbeitsorganisation vor allem deshalb, weil sie eine Arbeit hervorbringe, „die, weil sie überhaupt keine Gelegenheit bietet, distinkt menschliche Fähigkeiten auszubilden, nur aus rein instrumentellen Gründen ausgeübt wird – ausschließlich um das zum Leben Notwendige zu erwerben und nicht um den eigenen kreativen und produktiven Kräften Ausdruck zu verleihen“ (Keat 2014: 182)

Diese Kritik baut auf dem Fundament auf, dass Arbeit nicht *ohnehin* aus rein instrumentellen Gründen ausgeübt wird, sondern einen zentralen Stellenwert für *human flourishing* hat. Diese Annahme widerspricht der Auffassung, dass ein gedeihliches, *sozial* geführtes Leben im Sinne einer selbstbestimmten kommunikativen Praxis zu verstehen sei, *nicht*. Vielmehr beinhaltet sie diese Auffassung, in deren Sinne Marx kongenial zu seinem breiten Arbeitsbegriff eine materialistische Formulierung von ‘praxis’ entwickelt, auch wenn der ‘praxis’-Begriff von Marx noch viel weniger expliziert wird als sein Arbeitsbegriff und *expressis verbis* in seinen Schriften nur in homöopathischen Dosen in vorkommt.

Human Flourishing und ‘praxis’

Der Kerngedanke, dass sich ‘human flourishing’ als Realisierung des Gattungswesens in und als ‘praxis’ vollzieht, ist ein grundlegend mit Aristoteles verbundener Gedanke. Keith Breen (2007: 399) hat überzeugend herausgearbeitet, dass Marx’

„understanding of work as a mode of human striving and perfection presupposes a distinctly Aristotelian understanding of human nature and development. In contrast to liberal ethical theory, which in its utilitarian and neutralist forms privileges individuals’ given wants and desires, Aristotelianism presumes a gap between ‘man-as-he-happens-to-be’ and ‘man-as-he-could-be-if-he-realized-his-essential-nature’. Under this view the function of ethical reflection and co-operative activity is, therefore, not to reinforce who we currently are but to facilitate human flourishing, eudaimonia, that is, the selves that we could become if we realized our potentialities. Engaging in a practice, then, the apprentice does not simply satisfy her existing preferences and desires; rather, she extends her innate capacities and powers [...]“.

Eo ipso ist Entfremdung – auch und gerade in Form entfremdeter Arbeit – auch bei Marx nichts anderes als die Abschneidung von der Möglichkeit von human flourishing durch die Verunmöglichung von ‘praxis’.

Das ist nur dann ein gehaltvoller Gedanke, wenn praxis mehr als ein bloßer Sammelbegriff für beliebige Aktivitäten ist. Mit Blick auf das aristotelische Praxisverständnis ist dies ohne Zweifel der Fall. Der hier vertretenen Behauptung, dass Marx eine (materialistische) Variante *dieses* Verständnisses verficht, steht die verbreitete Lesart entgegen, der zufolge Arbeit bei Aristoteles der genaue Gegenbegriff von 'praxis' ist. Auf diesem Verständnis gründet auch Habermas' Marx-Kritik (die sich in vielerlei Hinsicht auf die Aristotelikerin Arendt stützt). Im Folgenden argumentiere ich dennoch, dass man Marx sinnvoll als *demokratischen* (Neo-)Aristoteliker verstehen kann (und sollte). Seine Differenz zu Aristoteles besteht vor allem darin, dass er auf der Möglichkeit von *menschlicher* Praxis besteht und ihre Modellierung als elitistische *Herrenpraxis* zurückweist. Anders formuliert besteht seine Differenz zu Aristoteles in seiner *emanzipatorischen* Kritik.

Zwar hat Aristoteles *keinen* systematischen Begriff von Arbeit, aber ein Verständnis von Arbeit als herstellende Tätigkeit, die Mittel zu Zwecken hervorbringt, ist weitgehend deckungsgleich mit dem, was Aristoteles⁶ als 'poiesis' beschreibt. Poiesis umfasst u.a. sämtliche Varianten des aktiven Prozesses der Umformung von 'Rohmaterial' zum Zweck menschlicher Bedürfnisbefriedigung. An dieser Stelle ist vor allem die Frage relevant, ob und wie solche Tätigkeiten der poiesis grundsätzlich und trennscharf von praxis unterschieden werden können bzw. müssen. Verbreitet sind diesbezüglich Deutungen, die die 'Selbstzweckhaftigkeit' als konstitutives Moment von praxis betonen. Das lässt sich in einer bestimmten Weise akzeptieren, aber entscheidend ist dann, was 'Selbstzweckhaftigkeit' sein soll. Genau dies ist strittig. Bei Marx meint Selbstzweckhaftigkeit vor allem '*produktiv für selbst gesetzte Zwecke*'. Demgegenüber unterscheidet Habermas den immanenten Zweck einer durch Verständigungsorientierung gekennzeichneten *praxis*, in Abgrenzung zu instrumentellem, technisch-rationalen Tätigkeiten. Marx *teilt* diese Unterscheidung nicht. Ob Aristoteles diese Unterscheidung *teilt*, sei dahingestellt; es spricht aber nicht viel dafür, dass er diese Unterscheidung systematisch *so macht*. Darauf verweist ausgerechnet Hannah Arendt. Die Rede von der Selbstzweckhaftigkeit von Praxis, so erläutert Arendt (1958: 154), sei

6 Aristoteles ist vor allem deshalb ein zentraler Referenzautor, weil er die Differenz von Praxis und Poiesis geschärft hat. Bei Platon (und bei Sokrates) bleibt diese Differenz eher unklar bzw. der Poiesis-Begriff deutlich breiter. In *Symposion* beschreibt Platon Poiesis als *alles*, „was Ursache für etwas ist, vom Nichtsein ins Sein überzugehen“. Auch für Kant ist Handeln vor allem eine willentlich initiierte Form der Verursachung und insofern eine 'poietische' Tätigkeit.

nur dann sinnvoll, wenn sie *tautologisch* sei, nämlich dann, wenn Zweck und Selbstzweck synonym verwendet werden. Handeln (Praxis) sei eine mit Sinn verknüpfte Tätigkeit und daher schon definitiv an ein „For-The-Sake-Of“ – d.h. an einen Zweck – gebunden. Die Aristoteles-Deutung von Arendt ist stichhaltig. Tatsächlich unterscheidet dieser *poiesis* und *praxis* dezidiert *nicht* an der Frage, ob sie „Ziele [haben], die über sie selbst hinausweisen“ (Aristoteles 1964: n12 b 33). Deutlich wird das etwa, wenn Aristoteles im zweiten Kapitel des sechsten Buchs seiner Nikomachischen Ethik darauf besteht, dass „das Denken für sich allein“ nichts bewege, „sondern nur das auf einen bestimmten Zweck gerichtete, *praktische Denken*. Von ihm *hängt auch das hervorbringende Denken* ab. Denn jeder Hervorbringende bringt sein Erzeugnis für einen bestimmten Zweck hervor, und was er hervorbringt, ist nicht schlechthin Zweck, sondern nur mit Bezug auf ein anderes und für ein anderes. Wohl aber ist die Handlung und ihr Inhalt schlechthin Zweck“. Treffend weist Michael J. Thompson (2019: 11) in diesem Zusammenhang darauf hin, dass ‘praxis’ bei Aristoteles nicht „simply activity“ sei, sondern „activity that is directed toward an end and which is therefore the basis of ‘productive activity’, or of making and doing things in the world (τῆς ποιητικῆς). Praxis, for Aristotle, is therefore more than ‘activity’ it is a distinctively human form of activity that enables thought to shape reality“. Schon in dieser Hinsicht findet sich zumindest kein unüberwindbarer Gegensatz zwischen einem aristotelischen Praxisbegriff und Marx’ Verständnis von Arbeit.

Der Gegensatz schwindet weiter, wenn man berücksichtigt, dass *Zweck* bei Aristoteles vor allem eine *Bewegung* zur Realisierung eines Guts beschreibt. *Poiesis* lässt sich demnach als die Tätigkeit einer Produktion oder Hervorbringung eines Guts beschreiben, das einen Zweck *für* eine *praxis* hat, in der *dieser* Zweck *realisiert* wird. Die ‘äußeren’, zweckdienlichen Güter sind ein Mittel bzw. eine notwendige Voraussetzung von *praxis*. In diesem Sinne trifft genau das zu, was Arendt deutlich macht: *praxis* ist nur deshalb und nur insofern ‘selbstzweckhaft’, weil Zweck und Selbstzweck zusammenfallen. Für Aristoteles ist das gute, integrierte, sinnvolle und erfüllte Leben, die *eudaimonia*, der Zweck, nämlich das objektive und letzte Handlungsziel von *praxis*. *Praxis* als ein *Mittel* für diesen Zweck zu verstehen macht aber *keinen Sinn*: *Eudaimonia* ist kein externes *Produkt* und vor allem nichts, das zunächst als poetisch hervorgebrachtes Gut ‘vorliegen’ kann, um *dann* praktisch genutzt zu werden. Für Aristoteles ist *eudaimonia* das *gut* geführte Leben selbst: eine von der Tugend praktischer Vernunft (*phronêsis*) geleitete *praxis* (*eupraxia*). Dieses gut geführte Leben ist fundamental mit dem verbunden, was ein großer Teil der aristotelischen Tradition (von Marx bis Nussbaum) als menschliche ‘Selbst-Verwirklichung’ – „the full and free actualization

and externalization of the powers and the abilities of the individual“ (Elster 1986: 101) – oder mit synonymen Begriffen beschreibt.

Dass sich das Gattungslieben von Menschen durch und in *Arbeit* vollzieht, hat Marx eindrücklich begründet. Dass dies dem, was Habermas als ‘kommunikatives Handeln’ beschreibt, nicht entgegensteht, wurde hinreichend erörtert. In jedem Fall evident ist die fundamentale Relevanz von ‘kommunikativem Handeln’ für Aristoteles’ Verständnis von praxis. Aristoteles geht grundlegend davon aus, dass das ‘Gute’ nicht einfach allgemein feststellbar und ‘instrumentell’ zu verfolgen, sondern nur in gemeinsamer Verabredung praktisch zu realisieren ist. Die Wahl des Guten ist keine technische, sondern eine Frage der durch praktische Vernunft⁷ geleiteten Fähigkeit zum richtigen Urteil über das, was in der je konkreten Situation angemessen (zu tun) ist. Das liegt schon in der Formulierung von *phronêsis* begründet. Als ein in aktiver moralischer Erfahrung erworbenes und sich in praxis selbst verwirklichendes sittliches Wissen bleibt es konstitutiv auf den je besonderen einzelnen Fall und dessen Vollzug bezogen. Schon weil es – für Aristoteles – für die Wahl des Guten keine erlernbare Expertise (*technê*) geben *kann*, gründet sich *eupraxia* auf kommunikativer Deliberation bzw., wie es Aristoteles umschreibt, auf ethisch-sittlicher Beratung und Entscheidung im Einzelfall. Nur als Randbemerkung: Schon alleine deshalb *muss*, sofern Entfremdung der sozialpädagogische Gegenstand ist, eine managerialistisch organisierte Soziale Arbeit schon im Ansatz fehlgehen⁸.

Systematisch ist nun entscheidend, dass für die Unterscheidung von *poiesis* und *praxis* weniger ein Zweck-Mittel-Verhältnis maßgeblich ist. Jedenfalls lässt sich nur mit großer Mühe behaupten, Aristoteles hätte Handlungen systematisch in solche unterteilt „die ihr Ziel lediglich außer sich, aber kein Ziel in sich haben und umgekehrt“ (Gerlach 2020: 62). Eine solche Unterscheidung ist im Übrigen bereits durch die Tatsache kompromittiert, dass „viel von unserem Machen gleichzeitig Tun oder Handeln im engeren Sinn ist und viel von unserem Handeln gleichzeitig ein Machen der einen oder anderen Art. Der Versuch, beide Klassen streng als besondere Typen zweckvoller menschlicher Aktivität zu unterscheiden, führt nicht nur zu logischer Inkohärenz [...], sondern regt auch an zur Suche nach einer reinen *praxis*, einer *praxis*, die keine *poiesis* ist und niemals eine werden kann – und die am Ende gar kein Handeln mehr ist“ (Márkus 1988: 87).

7 Gemeint ist die ‘Tugend praktischer Vernunft’ und weniger die ‘praktische Vernunft’ im Sinne einer ‘*praktikos nous*’, die verstandesmäßige Erfassung ethischer Fragen meint.

8 Dass diese Form ein effektives und effizientes ‘problem solving’ sein kann, mag – obwohl die Empirie dagegen spricht – zutreffen und bei jener Fraktion im Diskurs Sozialer Arbeit Anschluss finden, die meint, Soziale Arbeit bearbeite ‘soziale Probleme’.

Für Aristoteles deutlich relevanter ist das Verhältnis *technê* und *areté*. Poiesis beschreibt Tätigkeiten, denen *technê* zu Grunde liegt, während *praxis* ihre Grundlage in der *areté* findet, d.h. in einer Tugend, Tüchtigkeit oder Vortrefflichkeit, die Aristoteles für ein In-die-Tat-Umsetzen eines Guts und v.a. für den Vollzug der Verwirklichung des menschlichen Potenzials zu einem vernunftgemäßen Leben für entscheidend hält. Eine entscheidende Pointe bei Aristoteles besteht nun darin, dass, wie er in seiner Politik verdeutlicht, das Ziel von Praxis, nämlich „das gute Leben“, „der Vollzug eines ganzen Lebens“ (1254a 8) sei. Selbst wenn man kommunikatives und instrumentelles Handeln trennen *würde*, müsste man zumindest annehmen, dass der Vollzug eines *ganzen* Lebens *auch* poetische Tätigkeiten einschließt. Allerdings findet sich eine Zwei-Typen-Unterscheidung bei Aristoteles gerade hier, mit Blick auf die Frage des *gesamten Lebensvollzugs*: Sofern die durch poiesis hervorgebrachten ‘externen’ Güter distributierbar sind, folgt nämlich aus der Tatsache, dass *praxis* auf poiesis angewiesen ist, lediglich, dass *Jemand* poetische Tätigkeiten vollziehen muss. Es folgt aber nicht, dass diese Tätigkeiten *von den Praxisteilnehmer*innen selbst* vollzogen werden müssen: „The need a society has for work to be done and the need each individual has to work“, stellt auch Raymond Geuss (2021: 18) fest „are not at all the same thing“. Aus der Notwendigkeit von Arbeit *für mich*, folgt nicht, dass *ich* arbeiten muss, sofern ich *andere für mich* arbeiten lassen kann. *In dieser Konstellation* – genau das bemerkt und kritisiert Marx – sind Arbeit und Praxis distinkt und antagonistisch. In der Analyse ist die Differenz zwischen Marx und Aristoteles entsprechend gar nicht groß. Im Gegenteil, kann man diesbezüglich Kelvin Knight (2007:1) folgen, dass

„Marx *agreed* with Aristotle that a good life is one of freedom from material necessity and freedom to rationally determine one’s own actions. He also observed that only a few have ever been able to enjoy such leisure and opportunity, and that they have only done so by commanding the labour of those producing the material goods they consume“.

Die Unterscheidung von eigener Arbeit zu eigenen Zwecken (bei Marx ‘Selbstzweck’) und fremdbestimmter Arbeit zu fremden Zwecken bezieht sich nicht auf Handlungstypen, sondern auf diese Konstellation, d.h. auf ein Herrschaftsverhältnis. Dieses Herrschaftsverhältnis sehen durchaus beide, allerdings unterscheiden sich Marx und Aristoteles diametral in ihren Folgerungen. Marx kritisiert dieses Herrschafts- und Unterwerfungsverhältnis und mystifiziert es nicht als genuines Grundmerkmal menschlicher Arbeit schlechthin. Wenn das gattungsspezifische menschliche Leben auch und unvermeidlich Produktion beinhaltet, ist der Gedanke naheliegend, dass auch der Begriff des guten Lebens nicht von der Art der ausgeübten Arbeit trennbar ist.

Aristoteles verteidigt demgegenüber eine *herrschaftliche*, grundlegend von *poiesis befreite* praxis. Entsprechend beschreiben *poiesis* und *praxis* dann tatsächlich *keine* verschiedenen Aspekte *eines* Lebensvollzugs, sondern unterschiedliche Arten eines 'ganzen' Lebensvollzugs unterschiedlicher Akteur*innen: Grob gesprochen, dem *bloßen Leben* der Arbeitenden und dem *guten Leben* jener, die die Arbeit kontrollieren und die Güter realisieren.

Diese Unterscheidung ist weniger das Produkt syllogistisch zwingender Argumentation bezüglich der Charakteristika produktiver menschlicher Tätigkeiten, sondern das Resultat einer robusten Affirmation der klassenspezifischen Realitäten der antiken Polis. Während Marx – und andere demokratische Aristoteliker*innen – mit dem Aristotelischen Analysearsenal die prinzipielle, nämlich 'gattungsspezifische' Möglichkeit der Realisierung eines guten menschlichen Lebens – und d.h. auch die Möglichkeit der Selbstentfaltung und der Verwirklichung kollektiver und individueller 'Identitäten' – begründen, lässt Aristoteles selbst weder in seiner *Politik* noch in seiner *Nikomachischen Ethik* Zweifel daran aufkommen, dass er die Verwirklichung der menschlichen Natur für die männliche Elite einer 'guten' Polis reserviert. Die auf *areté* basierte *praxis* ist eine *Herrenpraxis*, der von den Mühen materieller Arbeit befreiten Bürger, die ihre materielle Grundlage darin findet, dass sie sich der abgewerteten und 'unsittlichen' sklavischen *poiesis* Unterwerfener bedienen und bemächtigen kann. Für die 'Skaven von Natur' formuliert Aristoteles demgegenüber nicht das gute Leben als das höchste Gut, sondern das *Leben als solches* – das Streben nach Selbsterhaltung. Mit Marx gesprochen, hat das auch mit dem 'bloßen Leben' eines menschlichen Gattungswesens wenig zu tun. Vielmehr geht es um ein Leben *unterhalb* des Lebens eines menschlichen Gattungswesens, für das „ohne ein Minimum guten Lebens für alle – der Freiheit, des gegenseitigen Respekts und der Solidarität – auch *bloßes Leben*“ (Márkus 1988: 90) nicht zu verwirklichen ist.

Allerdings ist auch bei Aristoteles der Zusammenhang von Arbeit und *praxis* im Falle der antiken Herrenpraxis nicht durchbrochen: Das 'gute Leben' der *Herrenpraxis* umfasst selbstverständlich 'Arbeit' und die praktische Aneignung von Arbeit. Allerdings geht es nicht um die Aneignung von Arbeit, die *selbst veräußert* worden ist, sondern um die Aneignung der Arbeit anderer, die von der Aneignung ihrer Arbeit abgeschnitten werden. „Der griechische Sklavenhalter“, kommentiert Wolfgang Fritz Haug (1980: 21), „der die andern zu Arbeitsvieh degradiert, feiert sich selbst als höchsten Zweck in den Produkten“.

Aristoteles, so lässt sich zusammenfassen, modelliert *praxis* als Herrenpraxis, die die Realisierung des Gattungswesens für die große Mehrheit der Unterworfenen ausschließt. Das entspricht dem, was Marx als Ausschluss von der Realisierung

des Gattungswesens kritisiert. Die Grundstruktur der Aristotelischen Herrenpraxis ist nicht auf die antike Polis beschränkt. Raymond Geuss bemerkt richtig:

„In most human societies [...] there will be at least a few individuals – some very wealthy, very privileged, or otherwise entitled persons – who will be (in fact, even if not in principle) exempt from the necessity of working, but these will need to be a relatively small number because human labour power is in many societies a scarce resource. Even these wealthy or otherwise privileged individuals will need labour – it is just that it will be the labour of others, without which they would not survive“ (Geuss 2021: 19).

Das ist das Marx'sche Argument der Naturnotwendigkeit von Arbeit für das Gattungswesen und ein zentrales Fundament seiner Kritik. Bei Marx wird die Selbsterzeugung des Menschen als das Resultat seiner eigenen Arbeit zum Kernaspekt einer demokratisierten – genauer: auf die gesamte Gattung – bezogenen Formulierung von 'praxis' (als ganze Lebenspraxis) miteinander kooperierender Subjekte. Das gilt, *sofern* es um eine – vom Vollzug der eigenen Lebenspraxis nicht zu trennende – Hervorbringung der für die *eigene und kollektive* Praxis notwendigen Güter und Bedingungen geht, oder anders formuliert, *sofern* Arbeit nicht von *eigenen* Zielen und Zwecken losgelöst ist bzw. sich auf die Hervorbringung eines spezifischen Gebrauchswerts, nämlich des für ein *eigenes* gutes Leben Notwendigen bezieht.

Das 'Reich der Freiheit'

In diesem Zusammenhang ist auch Marx' Rede vom 'Reich der Freiheit' zu verstehen. Das Reich der Freiheit ist eine unscharfe, v.a. im deutschen Idealismus weit verbreitete Metapher. Bei Kant (tendenziell auch bei Goethe) geht es um eine selbstbestimmte Existenzweise, bei Schiller, Fichte, Schleiermacher und schließlich bei Hegel wird damit die von Fremdbestimmung freie oder befreite Vernunfttätigkeit akzentuiert. Beide Aspekte, vor allem aber die Überwindung von Unterwerfung und Fremdbestimmung bzw. von „Not und äußere[r] Zweckmäßigkeit“ werden von Marx aufgegriffen, aber nicht auf kognitive Vernunfttätigkeiten beschränkt, sondern breiter auf *praxis* als „menschliche Kraftentwicklung“ bezogen. „die sich als Selbstzweck gilt“⁹ (MEW 25: 828). Ausgehend davon, dass es bei Arbeit um die Erzeugung des Existenznotwendigen geht, hat Arendt diese Formulierung so gedeutet, dass Marx auf die Befreiung des Menschen *von* Arbeit (statt 'lediglich' auf Emanzipation der arbeitende Klasse) ziele. Davon spricht

9 Kleiner Hinweis für Althusserianer*innen: Das Kapital, Band III geht als 'Spätwerk' durch, zentrale Ausführungen zur „Entwicklung des Reichturns der menschlichen Natur als Selbstzweck“ (MEW 26.2: 111) finden sich hier.

Marx zwar tatsächlich (vgl. MEW 13: 44), aber dann geht es ihm um *entfremdete Arbeit*. Es ist evident, dass Marx der 'Freizeit', der Muße, dem Spiel und den künstlerischen (und wissenschaftlichen) Tätigkeiten einen hohen Stellenwert einräumt und überhaupt die Vermutung unplausibel ist, dass sich Marx mit seiner Rede vom 'Reich der Freiheit' u.a. Schillers Theorie ästhetischen Genusses anschließt. Martha Nussbaums Vorschlag einer Liste von grundlegenden 'Capabilities', die notwendig seien, um ein dem Gattungswesen – der Würde eines 'truly human being' – angemessenes Leben führen zu können, endet mit freier Zeit („Being able to laugh, to play, to enjoy recreational activities“) und Arbeit (vgl. Nussbaum 2011). Ihr Argument übernimmt sie unmittelbar von Marx: „Ein Mensch, der nicht über freie Zeit verfügt, dessen ganze Lebenszeit – abgesehen von rein physischen Unterbrechungen durch Schlaf, Mahlzeiten usw. – von seiner Arbeit für den Kapitalisten verschlungen wird, ist weniger als ein Lasttier“ (MEW 16: 144). Arendts Interpretation, Marx gehe es um die Befreiung von Arbeit, geht dennoch fehl. Für Marx sind musisch-ästhetische Aktivitäten Aspekte einer Gesamtpraxis, die der gattungsspezifischen *ewigen Naturnotwendigkeit* (vgl. MEW 23: 57) von Arbeit nicht entgegenstehen¹⁰. Maßgeblich für das Reich der Freiheit ist weniger das Quantum der über 'labour' bzw. die 'travail répulsif' hinausgehenden *Freizeit*, sondern die Qualifizierung der menschlichen Gattungstätigkeit mit Blick auf ihre Selbstzweckhaftigkeit, hinsichtlich äußeren Zwangs sowie der inneren Bedürfnisse von Menschen (vgl. MEW 42).

Grundlegend kann diesbezüglich dem Hinweis von Raymond Geuss (1998: 124) gefolgt werden, dass Marx die „in der Kantschen Tradition übliche strenge Unterscheidung zwischen selbstzweckhafter und instrumenteller Tätigkeit [...] fremd [ist]. Dass in einer kapitalistischen Gesellschaft instrumentelle Tätigkeit und 'Genuss' auseinandertreten [...] ist für Marx ein Punkt der Kritik an dieser Gesellschaftsform und nicht Ausdruck einer unbedingt aufrechtzuerhaltenden, grundlegenden logischen Verschiedenheit zwischen Handlungstypen“. Wenn Marx von Selbstzweckhaftigkeit spricht, geht es ihm nicht um ein Charakteristikum eines Handlungstyps, sondern um „Zwecke, die das Individuum selbst erst setzt“ (MEW 40: 505). Diese Formulierung ist systematisch schon deshalb bedeutsam, weil damit die Frage der eigenen und gesellschaftlichen 'Aneignung' menschlicher Kräfte und ihrer Produkte verknüpft wird (vgl. MEW 40: 539-540). Entsprechend ist der Gegenbegriff zur Selbstzweckhaftigkeit die 'äußere Notwen-

10 Überhaupt mag „morgens zu jagen, nachmittags zu fischen, abends Viehzucht zu treiben“ eine 'travail attractif' (im Gegensatz zur Smith'schen 'travail répulsif') sein, aber sie kann auch als grundsolide, kommunistische Werkstätigkeit durchgehen.

digkeit' oder 'äußere Zweckmäßigkeit'. Nicht die *Zweckmäßigkeit* steht einer 'free activity' entgegen, sondern deren 'Äußerlichkeit' oder genauer, deren verweigerte Selbstaneignungsmöglichkeit. Entsprechend macht sich der Freiheitscharakter von Handlungsvollzügen daran fest, dass sie dem entspringen, was Marx 'innere Bedürfnisse' nennt (vgl. MEW 40: 454; 463; 511-513). Meine 'inneren Bedürfnisse' beschreiben mein Bedürfnis, „meine Fähigkeiten und Kräfte zu entwickeln und auf dem erreichten Niveau ihrer Entwicklung so in der Welt zu betätigen, dass ich das Resultat meiner Tätigkeit als 'mein eigenes' ansehen und mich selbst in dem Resultat wiedererkennen und bejahen kann“ (Geuss 1998: 123).

Der Kreis schließt sich hier: Das *ist* die Beschreibung der Verwirklichung des Gattungswesens, und Entfremdung ist die Abschneidung der Möglichkeiten dieser Verwirklichung. Auch in dieser Hinsicht ist die Ähnlichkeit zwischen der Marx'schen Entfremdungsperspektive und sozialpädagogischem Denken unübersehbar. Jedenfalls beschreibt Michael Winkler (2018: 1361) die Differenz von Sozialpolitik – oder einer sich sozialpolitisch verstehenden Sozialarbeit – und dem sozialpädagogischen Denken ziemlich genau mit Blick auf diese 'inneren Bedürfnisse': Die Sozialpolitik bleibe

„vor den Personen stehen, die sie zwar in eine neue Position stellt, aber unberührt lässt und nicht anspricht [...] Sozialpädagogik geht einen Schritt weiter [... Sie nimmt] den anderen in seinem praktischen Verhältnis zur Welt wahr und versucht, ihn anzustoßen zur Veränderung gegenüber dieser; sie will ihm die Strukturveränderung zeigen und ihn befähigen, mit dieser umzugehen, ihm etwas beibringen, mit dem mögliches Handeln subjektiv erfahrbar wird“.

Mit Marx lässt sich darüber hinaus argumentieren, dass mit Entfremdung als Problemgegenstand sozialpädagogischen Denkens nicht nur lebensweltliches Verständigungshandeln, sondern auch und insbesondere gegenständliche Arbeit angesprochen ist. Dabei geht es nicht – jedenfalls nicht nur – um 'Jobs', 'labour' und aktive Proletarisierung, sondern grundlegender um Arbeit, die kooperative Bearbeitung, Hervorbringung und Kontrolle, „der sogenannten Natur sowohl wie seiner eigenen Natur“ (MEW 40: 536), d.h. der äußeren Lebensbedingungen eines leiblichen und sozialen Wesens (die materielle und Kultur- und Sozialwelt) zur Befriedigung dynamischer, komplexer und kulturell interpretierter, menschlicher Bedürfnisse.

Gattungswesen und 'ultimate Concerns'

Mein Argument war, dass die Realisierung des Gattungswesens der – abstrakt betrachtet – 'ethisch naturalistische' Maßstab der Marx'schen Kapitalismuskritik

ist und zugleich eine immanente Korrespondenz zu sozialpädagogischem Denken aufweist. Es ist zutreffend, dass sich Marx' Kapitalismuskritik auch aus weiteren u.a. geschichtsteologischen Überlegungen speist, die in den Versuch des Nachweises münden, dass der Kapitalismus mit geschichtlicher Notwendigkeit an sich selbst scheitern muss. Eine Reihe dieser Annahmen sind in vielerlei Hinsicht wenig überzeugend und für eine Kapitalismuskritik auch gar nicht nötig. Vor einigen Jahren hat Jon Elster (2013) eine vernichtende Bilanz der explanativen und politischen Wirkungen von Marx' Denken gezogen, die man gar nicht teilen muss, um sein Argument zu akzeptieren, dass „Marx's most valuable contributions to social theory were his critique of alienation and, as the positive counterpart, the conception of the good life as one of self-realization through self-externalization (of which productive labor is one but not the only form)“ und die historisch-politische wie sozialwissenschaftliche Tragik zu erkennen, die darin liegt, dass „in this case, Marx's views did not have the impact they deserved to have, in contrast to cases in which they had an impact they did not deserve“.

Zu den Stärken der gegenwärtig erkennbaren Renaissance der Entfremdungsthematik gehört der theoriearchitektonisch richtige Verdacht, dass die Verwirklichung des Gattungswesens nicht auf die Kritik der industriekapitalistischen Organisation von Lohnarbeit beschränkt bleiben muss. Ein großer Teil der derzeitigen Debatte um Entfremdung zentriert die Frage der Erfahrung von Handlungsfähigkeit von Akteur*innen im Sinne ihres wahrgenommenen Vermögens, ihre eigenen Lebensprojekte gestaltungsmächtig auszuüben. Gegenüber dieser Sicht hat Harmut Rosa (2016) geltend gemacht, dass ein Fokus auf subjektive Handlungsfähigkeiten in die Irre führe, wenn dabei die Frage resonanter Weltbeziehungen aus dem Blick gerate. Allerdings versäumt es Rosa, diese Resonanz hinreichend zu qualifizieren. Diesbezüglich fällt er hinter Marx zurück.

Eine überzeugende Möglichkeit einer Qualifizierung von 'Resonanz' kann meines Erachtens dann vorgenommen werden, wenn real vollzogene Praktiken der Lebensführung hinsichtlich ihrer Korrespondenz zu dem in den Blick genommen werden, was Margaret Archer (2006; 2007) – eine maßgebliche Vertreterin des 'critical realism' – als 'Concerns' bezeichnet. 'Concern' ist ein kaum ins Deutsche übertragbarer Begriff, der gleichermaßen Sorge, Besorgtheit, Interesse, Bedürfnis, Selbstverpflichtung, Anteilnahme und Anliegen beschreibt. Bedeutsame 'Resonanzbeziehungen' zur Welt lassen sich als Beziehungen in Form von Concerns beschreiben (vgl. Sayer 2011). Archers Argumentation geht davon aus, dass „social subjects as 'strong evaluators' invest themselves in their concerns and derive their identities from their specific constellation of such concerns. Hence [...] our own flourishing comes to be dependent upon the flourishing of

our commitments“ (Archer 2017: 12). Das deckt sich in einer nicht zufälligen Weise mit Marx, lässt sich aber auch in andere Theorietraditionen übertragen. Pragmatisch gewendet wäre das, was Archer als Concerns beschreibt, z.B. von grundlegender Bedeutung dafür, ob und wie Interpretationen von Situationen in Anliegen und Problembeschreibungen überführt werden, mit denen Vorstellungen über mögliche Korridore von praktischen Problemlösungen verknüpft sind, die eine Grundlage von Handlungs- und Kritikfähigkeit darstellen. Archers Gedanke besteht darin, dass Concerns und praktische Lebensführungen in einem generischen Zusammenhang stehen: Die Concerns von Akteur*innen fundieren die Vorstellungen von und Bedeutungs- und Relevanzzuschreibungen an *Lebensprojekte*, welche sich in unterschiedlichen konkreten, empirischen *Praktiken* manifestieren. Der Bezug auf Entfremdung greift aus dieser Perspektive in einer ontologischen Tiefendimension zu kurz, wenn er *lediglich* auf die Abgeschnittenheit von Möglichkeiten bezogen wird, eigene Projekte in Form konkreter Praktiken zu verwirklichen und zu übersehen, dass Entfremdung sich bereits in der Überführung von Concerns in Projekte der Lebensführung finden kann. Vor diesem Hintergrund ist es zu verstehen, wenn Archer darauf besteht, dass Concerns nicht bloße Mittel „to anything beyond them, but are commitments which are constitutive of who we are [...]. It is only in the light of our ‘ultimate concerns’ that our actions are ultimately intelligible“ (Archer 2000: 88). Archer konstatiert, dass die Frage ‘what we care about’, d.h. „subjects’ own constellations of concerns, as subjectively defined“, ein zentrales Moment dessen ausmacht, was Individualität bzw. ‘Identität’ konstituiert.

Für *diese* Frage kommt man mit den derzeit prominenten entfremdungstheoretischen Entwürfen, wie sie etwa Jaeggi und Rosa vorlegen, relativ weit. Allerdings besteht Archer zugleich darauf, dass Menschen *gattungsnötendig* (‘constituted as we are’) Beziehungen zur nicht-menschlichen Umwelt, gegenständlich bezogene Arbeits- bzw. Praxisbeziehungen mit Blick auf materielle Artefakte sowie intersubjektive Sozialbeziehungen aufbauen und aufrechterhalten müssen. Das ist nicht nur oberflächlich die exakte Paraphrase der konstitutiven Dimensionen des Marx’schen Gattungswesens. Die Marx’sche These der immanenten Verwobenheit und Irreduzierbarkeit dieser Dimensionen wird von Archer erschöpfend rekonstruiert und begründet. Archer zeigt auf, dass mit solchen ‘Weltbeziehungen’ oder besser, den für menschliche Gattungswesen unhintergehbaren relationalen Natur-, Praxis- und Sozialordnungen nicht beliebige ‘Concerns’ verknüpft sind, die sie als ‘ultimativ’ beschreibt (vgl. Archer 2006, 2007). Zusammenfassend formuliert manifestieren sich *ultimative Concerns* als grundlegende Anliegen hinsichtlich physischen Wohlergehens, hinsichtlich eines auf den Beitrag in kooperativen

Praktiken bezogenen performativen Geschicks bzw. der Fähigkeit, „Kontrolle über sich selbst auszuüben [... und die eigenen] Kräfte kompetent und angemessen einzusetzen“ (Sayer 2012: 558) sowie in Bezug auf sozial anerkannten Selbstwert bzw. Selbstachtung, den Archer als den ultimativen Concern mit Blick auf Sozialordnungen¹¹ beschreibt. Dieser ‘Würde’-Concern wird verletzt, wo Menschen nicht als „Subject einer moralisch-praktischen Vernunft“ (Kant) adressiert werden, wo der Anspruch auf moralische Gleichwertigkeit und Selbstzweckhaftigkeit der Subjekte in Abrede gestellt wird und wo schließlich die Anerkennung der Fähigkeit der Subjekte verweigert wird, ihren eigenen revidierbaren Lebensentwurf ihrem eigenen Urteilsvermögen gemäß bestimmen zu können (vgl. Margalit 1998). Die Revidierbarkeit dieser Entwürfe verweist auf die Anerkennung der *praktischen Vernunft* der Subjekte, ihrem Leben zu potenziell jedem Zeitpunkt eine andere Wendung geben zu können.

Archer legt meines Erachtens nicht nur eine überzeugende Aktualisierung der Marx’schen Überlegungen zu ‘human flourishing’ vor, sondern trägt auch dazu bei, den emanzipatorischen Gehalt des Marx’schen Entfremdungsbegriffs über die Kritik an (industrie-)kapitalistischer Lohnarbeit hinaus zu fundieren. Dabei entschärft sie schließlich ein ‘Paternalismusproblem’, das sich bei Marx findet. Dieses gründet *nicht* in seinem Bezug auf das Gattungswesen per se, sondern einer vergleichsweise ungebrochenen Bestimmung des Verhältnisses von Individuum und Gattung. Michael Quante (2018: 97) bemerkt zu Recht, dass sich dieses Problem „überall dort stellt, wo individuelle Selbstverwirklichung und Realisierung des Gattungswesens in Konflikt geraten. Die Gefahren eines Paternalismus, der sich auf objektive Vorstellungen des Guten beruft und individuelle Bedürfnisse oder Lebensvorstellungen dominiert, sind nicht von der Hand zu weisen“. Archers Verknüpfung von Concerns, Projekten (oder Lebensentwürfen) und empirischen Praktiken erkennt den epistemischen Charakter und die ‘First-Person Authority’ für den Gehalt subjektiver Vorstellungen von einem guten Leben an *und* kann zugleich einen ontologischen Status von ‘human flourishing’ behaupten (vgl. Archer 2017). Worin ein je individuell gutes Leben bestehen mag, lässt sich nicht objektivierend bestimmen und schon gar nicht dekretieren, ohne selbst Entfrem-

11 Vor dem Hintergrund der Zentralität des Würde-Concerns in der Beziehung zur Sozialordnung hat etwa Georg Lohmann (2018) angesichts der radikal sozialen Dimension der Entfremdungsproblematik eine generelle Interpretation von Entfremdung als Entwürdigung vorgeschlagen (die unterschiedliche Konkretisierungen annehmen kann, von der missachtenden Abwertung, Verachtung und Demütigung bis zur Verelendung und dem Vorenthalten notwendiger Lebensmittel).

dung im Sinne einer Beziehung zu und Situation von Menschen zu erzeugen, in der „significant portions of their lives are controlled by others, directed by people outside of their own control“ (Burawoy/Wright 2000: 23). Mit Archer lässt sich das Entfremdungsargument präzisieren. Es besteht *nicht* in der Behauptung, es gäbe „only one good way of living“, sondern umgekehrt in der falliblen und insofern ‘objektiven’ Behauptung, dass „not just any way of life constitutes well-being“ (Sayer 2011: 135) bzw. dass „the capability to function in [... a ‘truly human living’ (Marx)] is not *automatically open* to all humans, but *must be created* [...] (brought forward from more rudimentary capabilities) by material and social conditions“ (Nussbaum (1992: 205). Bei Fragen von Entfremdung geht es darum, dass Menschen von *gedeihlichen* Entwicklungsmöglichkeiten abgeschnitten werden. Es geht um die Abwesenheit oder Nicht-Erreichbarkeit *relevanter* Zielhorizonte eines *gelingenden eigenen* Lebensprojekts sowie die *bedeutungsvollen* Sozialbeziehungen, auf denen diese Projekte fußen, und um die Kritik und Überwindung von Ordnungen, Bedingungen und Verhältnissen, die diese defektieren. Es geht *nicht* darum, eine vermeintlich bessere, aber ‘fremd’ gewordene Vergangenheit – und erst recht nicht darum, einen bestimmten Lebensentwurf für Dritte – verbindlich zu machen und zu oktroyieren. Damit sind die wesentlichen Konturen einer emanzipatorischen Sozialpädagogik beschrieben.

Literatur

- Archer, M. 2000: Being Human: The Problem of Agency. Cambridge
 – 2006: Persons and Ultimate Concerns. In: Acta 11. Vatican City: Pontifical Academy of Social Sciences
 – 2007: Making Our Way through the World. Cambridge
 – 2017: Has a Morphogenic Society Arrived? In: Archer, M. (Hg.): Morphogenesis and Human Flourishing. Dordrecht
- Arendt, H. 1958: The Human Condition. Chicago
- Aristoteles 2010: Politik. Schriften zur Staatstheorie. Stuttgart
 – 2017: Nikomachische Ethik. Stuttgart
- Bhaskar, R. 1998: The possibility of naturalism. New York
 – 2008: Dialectic: The Pulse of Freedom. London
- Böhle, F. 2018: Arbeit als Handeln. In: Böhle, F./Voß, G./Wachtler, G. (Hg.): Handbuch Arbeitssoziologie. Wiesbaden
- Breen, K. 2007: Work and Emancipatory Practice: Towards a Recovery of Human Beings’ Productive Capacities. In: Res Publica 13: 381–414
- Budd, J. 2013: Work, Definitional. In: Smith, V. (Hg.): Sociology of Work. An Encyclopedia. London

- Burawoy, M./Wright, E. 2000: Sociological Marxism. <https://www.ssc.wisc.edu/~wright/SocMarx.pdf>
- Derrida, J. 1993: Bemerkungen zu Dekonstruktion und Pragmatismus. In: Mouffe, C. (Hg.): Dekonstruktion und Pragmatismus. Wien
- 2004a: Marx' Gespenster. Frankfurt a. M.
- 2004b: Marx & Sons. Frankfurt a. M.
- Elster, J. 1986: An Introduction to Karl Marx. Cambridge
- (Hg.): If Marx or Freud had never lived? In: Gosseries, A./Vanderborght, P. (Hg.): Arguing about justice. Louvain-la-Neuve
- Gerlach, S. 2020: Sind praxis und poiesis fundamental verschieden?. In: Bochumer Philosophisches Jahrbuch für Antike und Mittelalter, 23, 1: 33–62
- Geuss, R. 1998: Freiheit im Liberalismus und bei Marx. In: Nida-Rümelin, J./Vossenkuhl, W. (Hg.): Ethische und Politische Freiheit. Berlin
- 2021: A Philosopher Looks at Work. Cambridge: Cambridge
- Gilbert, P./O'Neill, M. 2019: Socialism. In: Zalta, E. (Hg.): The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2019 Edition). <https://plato.stanford.edu/archives/fall2019/entries/socialism/>
- Gorski, P. S. 2013: Beyond the fact/value Distinction: Ethical naturalism and the social sciences. In: Society, 50: 543–553
- Habermas, J. 1968: Erkenntnis und Interesse. Frankfurt a.M.
- 1976: Zur Rekonstruktion des historischen Materialismus. Frankfurt a.M.
- Haug, W. F. 1980: Standpunkt und Perspektive materialistischer Kulturtheorie. In: Haug, W. F./Maase, K. (Hg.): Materialistische Kulturtheorie und Alltagskultur. Berlin: Argument
- Heller, A. (1976): Theorie der Bedürfnisse bei Marx. Berlin
- Honneth, A. 1980: Arbeit und instrumentelles Handeln. Kategoriale Probleme einer kritischen Gesellschaftstheorie. In: Honneth, H./Jaeggi, U. (Hg.): Arbeit, Handlung, Normativität. Theorien des Historischen Materialismus, Frankfurt a. M.
- Keat, R. 2014: Die ethische Kritik ökonomischer Institutionen. In: Jaeggi, R./Loick, D. (Hg.): Karl Marx – Perspektiven der Gesellschaftskritik. München
- Knight, K. 2007: Aristotelian philosophy: Ethics and politics from Aristotle to MacIntyre. Cambridge
- Kocka, J. 2005: Mehr Last als Lust. Arbeit und Arbeitsgesellschaft in der europäischen Geschichte. In: Jahrbuch für Wirtschaftsgeschichte, 2, 185–206
- Kusnezow, W. 1988: Zu den philosophischen Auffassungen von Karl Marx und Friedrich Engels über das Wesen und die Arten der Bedürfnisse, in: Marx-Engels-Jahrbuch 11: 39–72
- Locke, J. 1974: Über die Regierung, Stuttgart
- Lohmann, G. 2018: Von der Entfremdung zur Entwürdigung. Eine kritische Revision der Marx'schen Entfremdungskritik, in: Dannemann, R./Pickford, H./Schiller, H. E. (Hg.): Der aufrechte Gang im windschiefen Kapitalismus. Wiesbaden

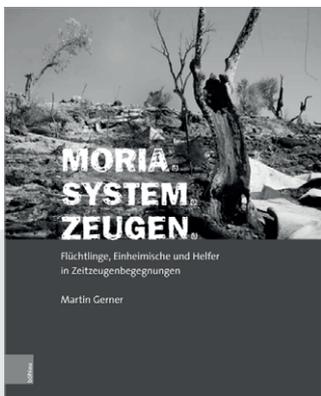
- Lukes, S. 1985: *Marxism and Morality*. Oxford
- Margalit, A. 1998: *Politik der Würde*. Berlin
- Márkus, G. 1988: Praxis und Poesis: Eine fragwürdige Aristoteles-Renaissance. In: Althaus, G./Staeuble, I. (Hg.): *Streitbare Philosophie*. Berlin
- 2014: *Marxism and Anthropology: The Concept of 'Human Essence' in the Philosophy of Marx*. Sydney
- Marx, K. 1961: *Zur Kritik der politischen Ökonomie*. MEW 13. Berlin
- 1962a: *Kritik des Gothaer Programms*. In: MEW 19. Berlin
- 1962b: *Das Kapital*. Band 1. MEW 23. Berlin
- 1963: *Marx an Ludwig Feuerbach in Bruckberg*. MEW 27. Berlin
- 1964: *Das Kapital*. Band 3. MEW 26.2 Berlin
- 1972: Über Friedrich Lists Buch 'Das nationale System der politischen Ökonomie'. In: *Beiträge zur Geschichte der Arbeiterbewegung*, 3, 14: 425–446
- 1978: *Die Deutsche Ideologie*. MEW 3. Berlin
- 1983: *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*. MEW 42. Berlin
- 1989: *Lohn, Preis und Profit*. In: MEW 16. Berlin
- 2012a: *Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844*. In: MEW 40. Berlin
- 2012b: *Kritik der Hegelschen Dialektik und Philosophie überhaupt*. In: MEW 40. Berlin
- May, M. 2014: *Auf dem Weg zu einem dialektisch-materialistischen Care-Begriff*. In: *Widersprüche*, 134: 11–51
- 2017: *Soziale Arbeit als Arbeit am Gemeinwesen. Ein theoretischer Begründungsrahmen*. Leverkusen
- Miller, D. 1988: *In What Sense Must Socialism Be Communitarian?* In: *Social Policy and Philosophy* 6,2: 51–73
- Nussbaum M. 1992: *Nature, function, and capability*. In: McCarthy, G. (Hg.): *Marx and Aristotle: Nineteenth-century German Social Theory and Classical Antiquity*. Savage:
- 2000: *Women and Human Development*. Cambridge
- 2003: *Frauen und Arbeit – Der Fähigkeitenansatz*. In: *Zeitschrift für Wirtschafts- und Unternehmensethik*, 4,1: 8–37
- 2010: *Menschenwürde und politische Ansprüche*. In: *Zeitschrift für Menschenrechte*, 1: 80–97
- 2011: *Creating Capabilities*
- Panitch, V. 2011: *Basic Income, decommodification and the welfare state*. In: *Philosophy and Social Criticism* 37, 8: 935–945
- Quante M. 2022: *Der unversöhnte Marx. Die Welt in Aufruhr*. Münster
- 2013: *Das gegenständliche Gattungswesen. Bemerkungen zum intrinsischen Wert menschlicher Dependenz*. In: Jaeggi, R./Loick, D. (Hg.): *Nach Marx. Philosophie, Kritik, Praxis*. Frankfurt a.M.

- 2018: Das gegenständliche Gattungswesen. In: Jamme, C./Rózsa, E./Cobben, P. (Hg.): Geist heute. Leiden
- 2020: Karl Marx – ein postkantischer Perfektionist? In: Moggach, D./ Mooren, N./ Quante, M. (Hrsg.): Perfektionismus der Autonomie. Paderborn
- Raekstad P. 2018: Human development and alienation in the thought of Karl Marx. In: European Journal of Political Theory, 17, 3: 300–323
- Riedel, M. 1973: Arbeit. In: Krings, H./Baumgartner, H./Wild, C. (Hg.): Handbuch philosophischer Grundbegriffe. Band 1. München
- Rosa, H. 2016: Resonanz. Berlin
- Rössler, B. 2012: Meaningful Work: Arguments from Autonomy. In: Journal of Political Philosophy, 20, 1: 71–93
- Sayer, A. 2011: Why Things Matter to People: Social Science, Values and Ethical Life. Cambridge: Cambridge
- 2012: Würde am Arbeitsplatz. In: Deutsche Zeitschrift für Philosophie, 4, 557–572
- Schaarschuch, A. 2019: Entfremdung vom Sozialen. Elemente zu einer Gegenstandsbestimmung der Sozialpädagogik. In: Zeitschrift für Sozialpädagogik 17, 3: 249–263
- Scherr, A. 2020: Subjekt- und Identitätsbildung. In: Bollweg, P./Buchna, J./Coelen, T./Otto, H.-U. (Hg.): Handbuch Ganztagsbildung. Wiesbaden
- Thompson, M. 2004: Apprehending Human Form, In: O’Hear, A. (Hg.): Modern Moral Philosophy. Royal Institute of Philosophy Supplement 54. Cambridge
- 2019: Critical Social Ontology as a Foundation for Ethics: Marx, Lukács and Critical Judgment. In: Studies in Social and Political Thought, 29: 8–26
- Tronto, J. 1992: Moral boundaries. A political argument for an ethic of care. New York
- Widersprüche 2014: Arbeit am Leben – Care-Bewegung und Care-Politiken. Heft 134. Münster
- Winkler, M. 1988: Eine Theorie der Sozialpädagogik. Stuttgart
- 2018: Sozialpädagogik als Grundlage der Kinder- und Jugendhilfe. In: Böllert, K. (Hg.): Kompendium Kinder- und Jugendhilfe. Wiesbaden
- Wood, A. 2004: Karl Marx. 2nd Edition. New York, London
- Wright, E.O. 2010: Envisioning Real Utopias. London
- Yuracko, K. 2003: Perfectionism and Contemporary Feminist Values, Bloomington

Holger Ziegler

E-Mail: hziegler@uni-bielefeld.de

ERSTMALS ERZÄHLT EIN BUCH VON DER TRAGÖDIE DER MENSCHEN IN MORIA UND AUF LESBOS



Martin Gerner

Moria. System. Zeugen
Flüchtlinge, Einheimische und
Helfer in Zeitzeugenbegegnungen

2021. 165 Seiten zahlr. farb. Abb.,
kartoniert

€ 25,00 D | € 26,00 A

ISBN 978-3-412-52389-3

Klar wird: Der Fall Moria ist nicht abgeschlossen. Vielmehr verdichtet sich das Bild eines politischen wie humanitären Versagens auf lokaler, nationaler und europäischer Ebene, das im Brand vom 8./9. September 2020 kulminierte. Wie konnte es dazu kommen? Wie funktionierte das System Moria? Der Autor hört seinen Protagonist:innen aufmerksam zu: Kindern und Erwachsenen, mit verschiedensten Herkunftsgeschichten, Flucht- und Gewalterfahrungen und ihren Hoffnungen und Plänen für eine ungewisse Zukunft. Aber auch die Bewohner:innen von Lesbos sowie Helfer:innen kommen zu Wort. Die Gegenüberstellung der verschiedenen Perspektiven öffnet Türen zum Verständnis der vielfältigen Spannungen. Fotografien und Erzählungen zeugen von der kulturellen Verwirrung zwischen den Akteur:innen vor Ort, aber auch von Annäherung und möglichen Auswegen aus der Schockstarre der europäischen Asylpolitik. Der Autor zeigt auf, wie sich ein kollektives Gedächtnis zum Fall Moria herausbilden kann, das Mahnung mit Hoffnung verbindet.

böhlaus

Vandenhoeck & Ruprecht Verlage

www.vandenhoeck-ruprecht-verlage.com

Preisstand 29.7.2021



Ralf Hammann

Dirty deeds done dirt cheap?

„Ich stürzte auf ihn zu, als wäre er mein Bruder, ich stammelte etwas von Schlaflosigkeit, Träumen, Schatten, von einer gelben Welt.

Seine schmalen Lippen lächelten: ‘Schlecht, schlecht. Bei Ihnen hat sich offenbar eine Seele gebildet.’

Eine Seele? Das ist ein uraltes, längst vergessenes Wort. Wir sagen wohl manchmal noch ‘ein Herz und eine Seele’, ‘Seelenruhe’, ‘Seelenverderber’, aber Seele, nein!

‘Ist das ... ist das sehr gefährlich?’ stotterte ich.

‘Unheilbar’, erwiderte er.

(...)

‘Warum habe ich eine Seele, während die anderen ...’

Ich klammerte mich noch fester an die dünne Hand, ich fürchtete, den Rettungsring zu verlieren.

‘Warum? Nun, warum haben wir weder Federn noch Flügel, sondern nur noch Schulterblätter, die Fundamente der Flügel? Weil wir keine Flügel mehr brauchen – wir haben ja Flugzeuge, und Flügel wären uns nur hinderlich. Flügel sind zum Fliegen da, wir aber brauchen nirgendwohin zu fliegen, wir haben uns in die höchsten Höhen emporgeschwungen, wir haben gefunden, was wir suchten. Nicht wahr?’“

Jewgenij Samjatin: *Wir*. 1920 (Samjatin, Jewgenij: 1958, 97ff.)

„Und sichtbar ist der Ferne Bild in Stunden, /Wenn sich der Mensch zu diesem Sinn gefunden.“¹

Alfred Schmidt hatte in seiner Studie zum *Begriff der Natur in der Lehre von Marx* geschrieben: „Im Menschen gelangt die Natur zum Selbstbewusstsein und schließt sich vermöge dessen theoretisch-praktischer Tätigkeit mit sich zusammen.“ (Schmidt, Alfred: 1962, 65) Durch ebendiese vollzieht sich die Selbsterhaltung jenes *begeisterten* Wesens als Stoffwechsel² des Menschen mit der Natur.

1 Schlusszeilen aus dem Gedicht *Der Sommer*. Unterzeichnet mit: „d. 24 Mai/1758/ Scardanelli“; geschrieben im Juli 1842. (Hölderlin, Friedrich: 1983, 180)

2 Der Begriff stammt von Karl Marx. Vgl. Marx, Karl: *MEW* Bd. 23, 57: „Als Bildnerin von Gebrauchswerten, als nützliche Arbeit, ist die Arbeit daher eine von allen Gesellschaftsformen unabhängige Existenzbedingung des Menschen, ewige Naturnot-

Die Verhältnisse unserer Selbsterhaltung, die wir denkend zu begreifen unternehmen, sind so veränderlich in der Zeit wie unsere Konstitution, durch die wir ebenso jene erhalten wie jene sich durch uns. Die Erkenntnis dieser Relation wird in dem Prozess gebildet, den sie zu begreifen unternimmt. Was die Begriffe im wörtlichen Sinne zur Sprache bringen, fällt also in die Bewegung, die begriffen werden soll. Ein Modell dieser Konstellation von Genesis und Geltung ist die alle Tage aufs Neue sich ereignende Erschaffung der Welt. Denn es ist die frühkindliche Entwicklung – der Ungleichzeitigkeit von Wahrnehmung und Erfahrung ablesbare soziale Praxis – alltäglicher Initiationsritus für Wesen,

„deren erste Wahrnehmungen ja noch nicht wie die Erwachsener von Raum-, Zeit- und Kausalitätsvorstellungen vorstrukturiert sind. Denkt man die Wiederholungen nicht gleichförmig, sondern in Form eines sich permanent auf erhöhter Stufe erneuernden reziproken Verhältnisses von Sinnlichkeit und Verstand, als spiralförmige Bewegung von einfacher zu komplexer Erfahrung, dann wäre ein und dieselbe Kategorie/Form in ein und demselben Moment des Prozesses zugleich aposteriorisch in genetischer Beziehung zu vorangegangenen Wahrnehmungsakten und von apriorischer Geltung für künftige.“ (Maul, Thomas: 2014, 30)

Es sind aber auch die vom erkennenden Bewusstsein in Gebrauch genommenen Kategorien – als „kondensierte Propositions-Formen“ (Frank, Manfred: 1992, 57) Begriffe, die Begriffe ordnen – selbst in die Bewegung, in der sie Erkenntnis bilden, hineingezogen und damit veränderlich.

Das gilt auch für den Begriff Entfremdung. Die „Bewegung des Begriffs“ (Hegel, G.W.F.: 1952, 31) wird kursorisch rekonstruiert. Nicht philologische Absicht leitet dieses Unternehmen, sondern eine Annahme:

Gewann der materialistisch und kategorial in Gebrauch genommene Begriff Entfremdung seine aufschließende Kraft durch die von ihm erhellte Erfahrung eines wirklichen Widerspruchs, ist die aus diesem hervorgegangene Formbewegung, sind die einstmals vom Begriff getroffenen Verhältnisse historisch und geltungslogisch über diesen hinaus; wie auch das erkennende Bewusstsein selbst in diesem Prozess regrediert ist.

Urteilkraft setzt ein Wesen, ein Subjekt voraus, das im Stoffwechsel des Menschen mit der Natur nicht restlos aufgeht. Diesem Subjekt musste der mit dem Begriff Entfremdung bestimmte Gegensatz – Entwicklung vielgestaltigen Reichtums als historische Befreiung aus der Not bloßer und häufig genug prekärer Selbsterhaltung einerseits, Beschränkung der Produzierenden dieses

wendigkeit, um den Stoffwechsel zwischen Mensch und Natur, also das menschliche Leben zu vermitteln.“ Vgl. auch: Schmidt, Alfred: 1962, 63

Reichtums auf eben diese Not andererseits – als widersinnig und darum als aufzulösender erscheinen. Geboten war darum die Abschaffung kapitaler Ver-gesellschaftung.

Aber das auf Abschaffung sinnende Bewusstsein erhält sich als leibhaftes Wesen warenförmig ebendurch die Verlebendigung des mit der Kategorie Entfremdung bestimmten Gegensatzes: Der „Verkauf der Arbeitskraft [ist] das Mittel zur individuellen Reproduktion ihres Trägers ..., [und darum] fällt die Abschaffung des Kapitalverhältnisses mit der Vernichtung seiner Existenzgrundlage zusammen. Sein ökonomisches Handeln zweckt daher auf dessen Reproduktion ab.“ (Weyand, Jan: 1998, 100) Das durch Entgegensetzung bestimmte gesellschaftliche Verhältnis von Menschen – Entfremdung, oder *Entzweiung*, um das von Hölderlin und Hegel synonym verwandte Wort aufzunehmen – war also kein bloß herangetragen; diese Zerrissenheit ist unterm Kapital konstitutiv für das einzelmenschliche Bewusstsein.

Jedenfalls blieb die revolutionäre Aneignung des geschaffenen Reichtums durch seine assoziierten Produzentinnen und Produzenten aus.

Im Verlauf der weltumspannenden Verwertungskrise im letzten Drittel des neunzehnten Jahrhunderts streifte das Kapital seine Formbestimmtheit durch die konkurrierenden Einzelkapitale und deren Duodezfürsten, die Bourgeois, ab, vergesellschaftete die Produktion auf dem Boden des Kapitals, indem es sich in Aktiengesellschaften organisierte und überantwortete seine Geburtshelfer, sie in Rentiers verwandelnd, der Überflüssigkeit. Dem entsprach

„die negative Aufhebung der Arbeiterklasse: Wo der Geburtshelfer überflüssig geworden ist, da herrscht das ewige Leben, und die Totengräber, die sich das Kapital in der Analyse des *Kommunistischen Manifests* in Gestalt des Proletariats noch selber erzeugen sollte, werden selbst zu Toten auf Urlaub, deren gesellschaftliche Überflüssigkeit im Prinzip schon feststeht und die sich einstweilen noch an Arbeitslosengeld, Sozialhilfe oder anderen, nur wenig größeren Zuwendungen in Form von Lohn und Gehalt delectieren dürfen.“ (Initiative Sozialistisches Forum: 1984, 20)

War also das Ausbleiben der Revolution der vereinigten Proletarier aller Länder bloß ein Problem unduldsamer, dem launischen Weltgeist verschworener Intellektueller? Und war die Bereitschaft Millionen zählender Proletarier aller möglichen Vaterländer, einander auf Befehl ihrer Ausbeuter ohne Not zu massakrieren das Kleingedruckte zwischen den leeren Blättern des Glücks in einem der jüngeren Kapitel der nun fortzuschreibenden Weltgeschichte?

Waren der *Gebrauchswert par excellence*, der durchs Kapital gesetzte *Gebrauchswert* als die produktiven, von der Not um Selbsterhaltung befreiten, geschichtsbildenden Potenzen der lebendigen Arbeit, sagen wir einmal der jungen Profession

Soziale Arbeit, vom Tag der Wannsee-Konferenz bis zum achten Mai 1945 in wohlverdientem Urlaub?

Und verhält sich die grassierende Ausrufung der Sozialen Arbeit als eine Menschenrechtsprofession bloß zufällig direkt proportional zur Zunahme der Grenzbefestigungen und der unverhohlenen Grausamkeiten in der Abweisung Schutzsuchender?

Die Befassung mit der Bewegung des Begriffs Entfremdung und seiner Sache findet ihr Resultat an einem restringierten Bewusstsein und einer unbrauchbar gewordenen Welt, in der es sich erhält. Will Soziale Arbeit im Drängen auf Änderung menschengemachter Verhältnisse an die Kategorie Entfremdung anschließen, findet sie ihren vorzüglichen Gegenstand an ebendiesem restringierten Bewusstsein im Fluchtpunkt einer die fällige Kategorienkritik erhellenden Rekonstruktion der Genese dieser Kategorie. Damit sei begonnen:

„... nur war es ihm manchmal unangenehm, daß er nicht auf dem Kopf gehen konnte.“ (Büchner, Georg: 1988, 137)

Annähernd ein Dreivierteljahr vor seinem siebenundzwanzigsten Geburtstag, um den Jahreswechsel 1796/1797, nahm Hegel, zur Freude und mit Unterstützung seines Freundes Friedrich Hölderlin, in Frankfurt am Main eine neue Hauslehrerstelle an. Hölderlin war unterdessen in den Haushalt der Familie des Frankfurter Bankiers Jakob Gontard in gleiche Stellung eingetreten.

Rückblende: Kaum drei Jahre zuvor, 1794, hatten Hölderlin die ersten Vorlesungen Fichtes in Jena enthusiastisch mit. Dieses Verhältnis zum Fichte'schen System sollte sich allerdings so wenig bei spontaner Zustimmung beruhigen, wie die Bahn dieser geistigen Bewegung auch das Denken Hegels entscheidend verändern sollte. Die Richtung der Kritik Hölderlins deutet ein an Hegel adressierter und auf den 26. Januar 1795 datierter Brief an:

„Fichtens spekulative Blätter – ‘Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre’ – auch seine gedruckten ‘Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten’ werden Dich sehr interessieren. ... er möchte über das Faktum des Bewußtseins in der Theorie hinaus. Das zeigen sehr viele seiner Aeußerungen, ... Sein absolutes Ich (= Spinozas Substanz) enthält alle Realität; es ist alles und außer ihm ist nichts. Es gibt also für dieses absolute Ich kein Objekt, denn sonst wäre nicht alle Realität in ihm; ein Bewußtsein ohne Objekt ist aber nicht denkbar, und wenn ich selbst dieses Objekt bin, so bin ich als solches notwendig beschränkt, ... also nicht absolut.“ (Hoffmeister, Johannes (Hg.): 1969, Brief Nr. 5, 9f.)

Die Bewegung „über das Faktum des Bewußtseins in der Theorie hinaus“, zielte auf die Überschreitung Kant'scher Erkenntnisse. Keineswegs war den Freunden

Schelling, Hegel und Hölderlin die saturierte Rezeption der Kritiken Kants durch die universitäre Orthodoxie entgangen. Einen Brief Schellings beantwortend hatte Hegel im Januar 1795 geschrieben: „... ich glaube, es wäre interessant, die Theologen, die kritisches Bauzeug zur Befestigung ihres gotischen Tempels herbeischaffen, in ihrem Ameisen-Eifer so viel [als] möglich zu stören, ... Unter dem Bauzeug, das sie dem Kantischen Scheiterhaufen entführen, um die Feuersbrunst der Dogmatik zu verhindern, tragen sie aber wohl immer auch brennende Kohlen mit heim: – sie bringen die allgemeine Verbreitung der philosophischen Ideen.“ (Hoffmeister, Johannes (Hg.): 1969, Brief-Nr. 8, 16f.) Die Streitgespräche³ zwischen Hölderlin und Hegel in der Zeit des Aufenthalts beider in Frankfurt waren längst selbst lebendiges Zeugnis dieser „allgemeinen Verbreitung“. Die Konstellation der Probleme, deren Behandlung im Disput der Freunde Kontur gewann, erforderte allerdings eine eigenständige Form ihrer Artikulation:

Hegel war als Kantianer nach Frankfurt gekommen, wo er mit dem Furor eines gegen die Kant'schen Grenzbestimmungen andrängenden Denkens konfrontiert wurde. Denn in der Einheit der *Kritiken* Kants fungiert die Unterschiedenheit von Pflicht und Neigung des Willens nach der Voraussetzung, dass alles Erkennen in der Formbestimmtheit einer Subjektivität gründet, die – wenn auch um der Freiheit willen – ihrer Unbestimmbarkeit nicht entrinnt. Und doch lässt sich von ihr angeben, dass sie offenkundig die Unterschiedenheit zweier Strebungen als einen Gegensatz enthält, dessen ihn gründender Einheit Hölderlin nachfragte.

Die Entdeckungen in der frühesten Fassung der *Wissenschaftslehre* Fichtes korrelierten dieser Suchbewegung: Nicht Beziehen und Unterscheiden – Kants Begriff der Verbindung des Mannigfaltigen – sei der basale Akt des Bewusstseins, sondern dieser bedürfe einer vorausgehenden *Entgegensetzung* als überhaupt Mannigfaltigkeit ermöglichende. Zweitens ist Entgegensetzung bedingt. Denn nur unter der Voraussetzung einer diese Relation ermöglichenden Einheit sind die Relate *als Relate eines Gegensatzes* denkmöglich. Als dieser Einheitsgrund galt Fichte die *Unbedingtheit* des Selbstbewusstseins. (vgl. Henrich, Dieter: 2010, 20f.)

Hölderlin setzte dem entgegen, es sei Selbstbewusstsein

„einzig als Korrelat von Objektbewusstsein zu denken, – [und] somit niemals ... der gesuchte Einheitsgrund *über* allem Gegensatz. Auf diesem Wege kam Hölderlin dazu,

3 Vgl. Henrich, Dieter: 2010, 24: „Wir wissen aber, daß die Gespräche zwischen den Freunden sehr intensiv und daß sie Streitgespräche waren. So berichtet der Bruder Hölderlins von einem Besuch in Frankfurt im Frühjahr 1797, daß auch Hegel ihn mit großer Herzlichkeit empfangen habe. Bald aber sei er vergessen gewesen, als die beiden Kollegen über eine philosophische Frage in heftige Diskussionen gerieten.“

Bewußtsein und Ichheit voraus eine Einigkeit anzunehmen, die er mit Spinoza als Sein in allem Dasein, mit Fichte als Grund der Entgegensetzung dachte.“ (Henrich, Dieter: 2010, 21)

Er argumentierte, es könne der Gedanke *Ich* nicht zugleich als unbedingt *und* selbstbezüglich gedacht werden. Denn der Bezug des *Ich* auf *sich* als notwendige Bedingung seines Begriffs, schließe eben Unbedingtheit aus. Umgekehrt aber sei Unbedingtheit keineswegs entbehrlich, „da anders das Moment des *Sich*-Habens in der Entgegensetzung der Relata – also das evidente Identitätsgefühl im Selbstbewusstsein – unerklärt bliebe.“ (Frank, Manfred: 2007, 278) Es stünden also die Relate gar nicht in Frage, sondern zu bestreiten sei die Gültigkeit der Annahme, dass die Beziehung des Selbst auf sich zugleich die Kenntnis von der Identität der Beziehungsglieder begründe. Unzweifelhaft ist diese Kenntnis aber gegeben, woraus Hölderlin folgerte, dass

„sich in der ‘unendlichen Einigkeit’ des Selbst ‘ein *vorzüglich Einiges* und Einiges [manifestiere], das, *an sich kein Ich* ist’ (Brief an den Bruder von Mitte 1801). Hölderlin und Schelling, der seinem Freunde weitgehend folgt[e], [nannten] es das ‘Sein’ oder die ‘Identität’ – im Gegensatz zur ‘Indifferenz’, die dadurch ausgezeichnet ist, dass sie die Gleichheit ihrer Momente mit sich nur durch den Akt ihrer Synthesis herstellen kann und zu diesem Zweck auf eine gänzlich irreflexive Identität zurückgreifen muss, die dem Spiel der Beziehung als solchem entgleitet.“ (Frank, Manfred: 2007, 278f.)

War Fichtes gründendes Prinzip von Hölderlin durch ein anderes abgelöst, so verweilte er dennoch methodisch bei Fichtes Wissenschaftslehre. Zwar war Hegel ganz damit einverstanden, nicht länger von Selbstbewusstsein als Erstem auszugehen, aber die Annahme einer irreflexiven Identität als notwendige Voraussetzung schloss er aus. War Hegel Hölderlin in der *Methode* noch zu fichteanisch, sollte ihn die auch von diesem Impuls des Absetzens gelenkte Bewegung ausgerechnet dahin leiten,

„Fichtes ersten Gedanken, von dem Hölderlin früh abgelassen hatte, aufs neue berechtigt zu finden, – nur in ganz anderem Sinne, als Fichte selber ihn gemeint hatte. Zwar ist das Ganze, in Beziehung auf das alle Entgegensetzung geschieht, nicht unser Bewußtsein und auch kein Ich vor allem Prozeß der Entfaltung. Statt dessen ist aber dies Ganze, das einzig als Prozeß existiert, also der Prozeß selber, nur als Ichheit und nach der Struktur von Subjektivität zu begreifen.“⁴ (Henrich, Dieter: 2010, 38f.)

4 Vgl.: Hegel, Georg W. F.: 1952, 20: „Die lebendige Substanz ist ferner das Sein, welches in Wahrheit Subjekt, oder was dasselbe heißt, welches in Wahrheit wirklich ist, nur insofern sie die Bewegung des Sichselbstsetzens, oder die Vermittlung des sich Anderswerdens mit sich selbst ist. Sie ist als Subjekt die reine einfache Negativität, ebendadurch die Entzweiung des Einfachen; oder die entgegensetzende Verdopplung,

Hinzuzusetzen ist: Diese Struktur ist durchgängig reflexionslogisch konzipiert. Es geht diesem Reflexionsganzen nichts voraus. Hegels *Begriff Entfremdung* bestimmt das Verhältnis einander entgegengesetzter Relate aus dem Verständnis eines Ganzen, das sich als das entwickelte Verhältnis dieser Relate erweisen muss; also *durch* die Relation besteht. Das Ganze ist allein durch die zu Entwicklung bestimmende Gegensatzbeziehung der Relate wirklich. Besteht aber das Ganze allein durch die Gegensatzbeziehung, sind – erstens – umgekehrt die Relate als Relate nur durch dieses Ganze aufzufassen. Zweitens muss notwendig das Ganze in jedem der beiden Relate enthalten sein. Woraus folgt, das jedes der beiden Relate eben auch seinen Gegensatz enthält. Jede Kategorie im System Hegels verlebendigt diese Struktur.

„Der schwere Schritt in die Wirklichkeit“ (Schelling, F.W.J.: 1856, 212)

Hölderlin hatte die Welt des Disputs verlassen. Allerdings lag „in der Stunde Null der materialistischen Idealismuskritik“ mit „Schellings – weitgehend unpubliziertem – Spätwerk, also in studentischen Nachschriften seiner Erlangener, Münchener und Berliner Kollegs, von denen man weiß, dass sie – unter der Hand und zum Kummer ihres Autors – zu hohen Preisen und bis nach Frankreich und Russland hinein gehandelt wurden,“ eine Philosophie vor, „in der eine Kritik an Hegels idealistischer Dialektik von wirklich grundstürzender Tragweite formuliert war.“ (Frank, Manfred: 2007, 273) Eine knappe Skizze:

Erstens – in Hegels reflexionslogisch durchgebildetem System setzt der Begriff Sein negativ präzisiert ein. Das besagen etwa die Prädikate *Unbestimmtheit* oder *Unbezogenheit*. Diese Unbezüglichkeit des Seins ist so gefasst, dass die treibende Kraft der Negation dieses Sein als ein Nur-auf-sich-bezogen-Sein bestimmt. Die in Hegels Diktion *einfache* Beziehung auf sich im Begriff des Seins führt allerdings als notwendige Bedingung zu ihrer Möglichkeit mit sich, dass der Begriff einen Gegensatz in sich enthält, denn omnis determinatio est negatio. Es lässt also die einfache Beziehung des Begriffs auf sich, implizit eine Beziehung auf ein Anderes

welche wieder die Negation dieser gleichgültigen Verschiedenheit und ihres Gegensatzes ist: nur diese sich wiederherstellende Gleichheit oder die Reflexion im Anderssein in sich selbst – nicht eine ursprüngliche Einheit als solche, oder unmittelbare als solche – ist das Wahre. Es ist das Werden seiner selbst, der Kreis, der sein Ende als seinen Zweck voraussetzt und zum Anfange hat und nur durch die Ausführung und sein Ende wirklich ist.“

entdecken. Diese Beziehung auf Anderes ist zwar unterschieden, aber nicht lösbar von der Beziehung nur auf sich selbst.

Schelling zeigt, dass der reflexionslogisch sich erkennende Begriff, sich nach der bestimmten Voraussetzung impliziter Kenntnis von sich begreife: Das „vorgeblich selbstlose Sein musste schon als eine Selbstbeziehung gedacht sein, und zwar als der Begriff einer Selbstbeziehung, die überdies eine – wenn auch unreflektierte – Kenntnis ihrer selbst besitzt ... Der dialektische Fortschritt im Prozess der Entfaltung der Idee verdankt sich einem specularen oder narzisstischen Dialog der Reflexion nur mit sich selbst ...“ (Frank, Manfred: 2007, 282)

Zweitens – geht nicht nur das von Hegel als mit sich identisch eingeführte, eben unbezügliche, unbestimmte Sein nicht in Reflexion auf, ohne dass in diesem Schluss eine Voraussetzung, eine implizite Prämisse expliziert wird, also ein Zirkelschluss vorliegt, sondern ebenso ist der Gedanke, es erstehe in der Reflexion, im Verweisungszusammenhang zweier Relate, „das Merkmal des Selbst“ (Frank, Manfred: 2007, 283) nicht haltbar. Denn es ist die Erkenntnis dieses Bewusstseins als mein Bewusstsein gar nicht Realgrund für die Kenntnis vom Ich. Weil weder in den Relaten noch in der Relation als Ganzer ein Kriterium fungiert, durch das sie sich jeweils als dasselbe wie ihr Anderes beziehungsweise wie das vom Begriff der Relation Erfasste bestimmen können.

Wenn einerseits die Erfahrung der Gewissheit des Selbst unzweifelhaft ist; andererseits die Selbstbeziehung der Relation, also einander negierende Relate zwar notwendig sind, aber nicht zureichen, diese Positivität zu fundieren, dann muss sie – und das war die Annahme ebenso Hölderlins wie Schellings – der Reflexion logisch vorausgehen. Geht das Sein transreflexiv dem Bewusstsein voraus, muss das begrifflich Seiende, also das Wesen Hegels, in seiner Verfasstheit als auf diese Bedingung seiner Möglichkeit bezogen gedacht werden. Im Vollzug der Revision einer früher formulierten Annahme hatte Fichte in der 1801 publizierten Wissenschaftslehre metaphorisch genau formuliert, es sei Selbstbewusstsein „eine Tätigkeit, der ein Auge eingesetzt ist“ (Henrich, Dieter: 2019, 23).

Drittens – affiziert die immanente Kritik der Wesenslogik Hegels das Programm seiner *Logik*. Dessen Durchführung besteht darin, methodisch „Formen des Konflikts zwischen Gegensatz- und Einheits-Begriffen auf den Begriff einer ihnen übergeordneten Einheit zu bringen“ (Frank, Manfred: 2007, 285), die Reelles und Ideelles im Begriff der absoluten Idee als identisch fasst. Schellings Kritik zielt auf den in dieser Einheit fungierenden Begriff der Realität, der bloß ein wesentlicher, d.i. potentieller, begrifflicher, aber kein wirklicher, die Dimension der Leiblichkeit enthaltender Gegensatz ist. Feuerbach hatte diese Kritik Schellings nahezu wörtlich wiederholt und Marx würde, wie Schelling auch,

diesen Seinsmangel – den Hegel dadurch aufzuheben getrachtet hatte, dass die Absolute Idee, wie in §244 der *Encyclopädie* (Hegel, G.W:F: 1989. 393) notiert, sich gleichsam zur Natur entschlösse – nach der Voraussetzung einer *Umkehrung* der Reflexion einem veränderten Begriff von Entfremdung verbinden.

Umkehrung des Richtungssinns, Verkehrung

In der im Januar 1821 gehaltenen ersten seiner Erlangener Vorlesungen *Über die Natur der Philosophie als Wissenschaft* hatte Schelling Reflexion als Umkehrung bedeutet. In ihr erscheine, was das Zweite sei, als das Erste und vice versa. Marx hatte in dem mit *Kritik der Hegelschen Dialektik und Philosophie überhaupt* überschriebenen letzten Abschnitt des dritten Manuskripts der *Ökonomisch-philosophischen Manuskripte* geschrieben: „... das sich als absolutes Selbstbewußtsein wissende Subjekt, ist daher der *Gott, absoluter Geist, die sich wissende und betätigende Idee*. Der wirkliche Mensch und die wirkliche Natur werden bloß zu Prädikaten, zu Symbolen dieses verborgnen unwirklichen Menschen und dieser unwirklichen Natur. Subjekt und Prädikat haben daher das Verhältnis einer absoluten Verkehrung zueinander, ...“ (Marx, Karl: 2012, 584)

Und der Schelling der ersten Erlangener Vorlesung ließ wissen: Erst die Reflexion der Reflexion leiste die Umkehrung des verspiegelten Richtungssinns und also die fällige immanente Korrektur. (Frank, Manfred: 1992, 214)

Der Schelling der Spätschriften und der Marx der Frühschriften konvergieren – keineswegs zufällig – in der Figur der *Verkehrung*, bezogen auf den nunmehr gegenüber Hegel veränderten Begriff Entfremdung:

Für Schelling bezeichnet er die Vertauschung zweier Relate: des Realen und des Idealen. Denn zwar gebühre dem naturhaft-Seienden dem Sein nach Vorrang vor den menschlichen Wesenskräften; nicht aber unter dem Aspekt der Würde. Sei phylogenetisch die Schwelle zum Selbstbewusstsein überschritten, dann sei

„das zukünftige Geschick der Natur einer indeterminablen Freiheit überantwortet ... [Aber statt] die ontische Priorität ... [der] Naturbasis als Ermöglichungsbedingung ... [ihres] Freiseins anzuerkennen und zu achten, ... [haben die Menschen] sie – selbsterstörerisch – zum Objekt ... [von] Herrschaft und Ausbeutung degradiert ... und so jenen ‘Umsturz’ verschuldet, von dessen inhumanen Konsequenzen uns jeder Blick auf die eigene wie auf die uns umgebende Natur in trostloser Weise belehrt. Das war die Tat der ‘Entfremdung’ des Menschen von der Natur, ...“ (Frank, Manfred: 2007, 291f.)

Und Marx? Im Abschnitt über *Die entfremdete Arbeit* des zweiten Manuskripts der *Ökonomisch-philosophischen Manuskripte* lässt sich folgende Passage entdecken:

„Das Tier ist unmittelbar eins mit seiner Lebenstätigkeit. Es unterscheidet sich nicht von ihr. Es ist *sie*. Der Mensch macht seine Lebenstätigkeit selbst zum Gegenstand seines Wollens und seines Bewußtseins. Er hat bewußte Lebenstätigkeit. Es ist nicht eine Bestimmtheit, mit der er unmittelbar zusammenfließt. Die bewußte Lebenstätigkeit unterscheidet den Menschen unmittelbar von der tierischen Lebenstätigkeit. Eben nur dadurch ist er ein Gattungswesen. Oder er ist nur ein bewußtes Wesen, d.h. sein eignes Leben ist ihm Gegenstand, eben weil er ein Gattungswesen ist. Nur darum ist seine Tätigkeit freie Tätigkeit. Die entfremdete Arbeit kehrt das Verhältnis dahin um, daß der Mensch eben, weil er ein bewußtes Wesen ist, seine Lebenstätigkeit, sein *Wesen* nur zu einem Mittel für seine *Existenz* macht.“ (Marx, Karl: 2012, 516)

Zum somatischen Moment fälliger Kritik

Es lässt sich am Leben des Begriffs Entfremdung erweisen, dass sowohl Schelling gegen Hegel als auch umgekehrt Hegel gegen Schelling recht zu geben ist. Denn die mit Schelling bezeichnete irreduzible Freiheit der Menschen ist gezwungen, unter der Bedingung einer Verkehrung zu erscheinen. Die bewusste Lebenstätigkeit fungiert in einer wirklichen, sich zu einer Totalität abschließenden Abstraktion, denn die Gesellschaft hat selbst die Form realer Abstraktion angenommen – ist Begriff.

Mit der Vergleichung des und der Unvergleichbaren in den Tauschverhältnissen der Menschen fungieren logische Formen als geistige Reflexionsgestalten der Selbsterhaltung in der Formentwicklung bürgerlicher Gesellschaft, denn es liege ja wohl auf der Hand, ließ Adorno sein Auditorium in der Vorlesung zur *Einführung in die Dialektik* vom 19. Juni 1958 wissen,

„daß in diesem Tauschprinzip, das die objektiven gesellschaftlichen Prozesse weitgehend bestimmt und auch gar nicht eine Zutat des Subjekts, sondern wirklich etwas in der Sache ist, daß Begriffliche insofern drinsteckt, als ich tauschen kann nur dort und nur soweit, wie ich von den spezifischen Momenten der zu tauschenden Gegenstände absehe und sie auf eine abstrakte, ihnen gemeinsame Form bringe ... durch die sie gewissermaßen einander kommensurabel werden.“ (Adorno, Theodor W.: 2015, 113)

In der Äquivalentform, im Geld und im Recht, ist das Verschiedene und sind die Verschiedenen *identisch*. *Wir müssen es wollen*, durch rechts- und warenförmig herangetragene Gleichheit, in der Subjektform also, unsere Wesenskräfte zu entäußern. Im stummen Zwang der Verhältnisse aber wirkt, was entäußert ist, als tote Arbeit auf die Verfasstheit der Einzelnen zurück und modelt ihr Bewusstsein von sich selbst, das immer auch Reflexionsform des gesellschaftlichen Prozesses ist.

Der *Zusammenhang* zwischen Rechtsform- und Warenform in dieser *Formentwicklung* war einmal der Notwendigkeit geschuldet, die allgemeinen Reproduktionsbedingungen des Kapitals unter der bedingenden historischen Voraussetzung konkurrierender Einzelkapitale vermittelnd herzustellen. Das *besondere Geschäftsinteresse* wurde einer Geschäftsordnung und also *allgemeinen Bedingungen* seiner möglichen Verwirklichung subsumiert. Aber auch die Verwirklichung der solcherart rechtsförmig vermittelten Kapitalinteressen allein hätte die Bedingungen der Erhaltung des Kapitals als ein gesellschaftliches Verhältnis nicht garantiert; denn es vermag die Bedingungen seiner Erhaltung nicht aus sich selbst zu setzen. Die mit der Warenform gesetzte allgemeine Austauschbarkeit hatte Marx im Begriff des Tauschwertes gefasst. Komplement dieser Kategorie ist der Gebrauchswert. „Der Gebrauchswert ist, was den Begriffen der politischen Ökonomie entschlüpft, wenngleich diese nötig sind, damit jener gedacht werden kann. Erst wenn das Brot profitabel sein muß, um hergestellt zu werden, stellt sich die Frage nach seinem Nutzen für den Konsumenten separat.“ (Porth, Wolfgang: 2019, 57)

Rechnet man zu den von Marx bemühten Wesenskräften etwa den Eigensinn oder die bewegende Lust am Genuss, dann sind sie eben auch den Menschen zu eigen, die sich als Ware Arbeitskraft feilbieten müssen. Ebenso fällt das von Paul Lafargue in polemischer Absicht proklamierte „Recht auf Faulheit“ in den Begriff der von den durch stummen Zwang assoziierten Produzierenden hervorgebrachten geschichtsbildenden Potenzen, wie die Pausen zur Musik gehören. Jene galten darum einmal, um eine Wendung Wolfgang Pohrt aufzunehmen, als *Gebrauchswert par excellence*. Aber es ist ein Treppenwitz der Geschichte, dass ebendiese Produzierenden, sein historischer Antagonist also, das Kapital erhalten hat: Am nicht bloß gewerkschaftlich erkämpften Sozialstaat gewinnt die Metamorphose alles Wirklichen in Ware – historisch ebenso diesseits wie jenseits ernsthafter Verwertungskrisen und ihrer Lösungsmodelle, Faschismus oder ursprüngliche Akkumulation – passable Verhältnisse ihrer gedeihlichen Erhaltung. Und in ebendieser Konstellation fungiert Soziale Arbeit. Michael May (2004: 151ff.; 2017: 124ff.) konzediert insofern Gleiches, als er diese rechtsförmig ebenso wie lohnförmig verfasste gesellschaftliche Institution den Notwendigkeiten zur Reproduktion des Kapitals beordnet, die es eben nicht unmittelbar aus sich selbst hervorbringen kann. Aber er fasst diese Institution als in den von ihm dialektisch gefassten gesellschaftlichen Prozess – in den Austrag einer Entgegensetzung fallend, indem er sie dem *Gebrauchswert par excellence* verbindet. Im Begriff Entfremdung sind die Entgegengesetzten, prozessierend durch den Austrag des Widerspruchs, das erscheinende versöhnte Ganze – freie Assoziation. Oder umgekehrt: Im Begriff

der Entfremdung sind die teleologisch zum Ganzen versöhnten prozessierenden Entgegensetzungen als dieses Werden *aufgehoben*.

Michael May nimmt keine Kenntnis davon, dass die negative Aufhebung des Kapitals auf der Grundlage kapitaler Vergesellschaftung, den Widerspruch historisch in Regie genommen und das den Austrag der Gegensätze der Vernunft verbindende Wertgesetz kassiert hatte. Dieser Konstellation entsprang Auschwitz. Der archimedische Punkt, von dem aus ein Begriff Sozialer Arbeit zu entwickeln wäre, ist der kategorische Imperativ, dass Auschwitz sich nicht wiederholen darf; und zwar unter der historisch bestimmten Voraussetzung, dass ebendies geschieht.

Die dialektisch gefasste Kategorie Entfremdung begreift den gesellschaftlichen Prozess nicht, den sie in der Perspektive der Versöhnung als der Revolutionierung bedürftig bestimmt hatte. Nicht, weil sie falsch war, sondern weil die Stoffwechselerhältnisse als vergesellschaftete historisch und geltungslogisch über die Konstellation hinaus sind, die der Begriff Entfremdung erhellt hatte. In der Bewegung des Begriffs ist darum Kategorienkritik fällig.

Es ersetzt allerdings fällige Kritik nicht das Bedenken immer schon statthabender Praxis. Schließt Soziale Arbeit an die Reproduktion lebendiger, neugieriger, genussüchtiger, triebhafter Wesen als Ware Arbeitskraft an, so ist es Michael May (2017; 2021) um die Herstellung eines veränderten Produktionsverhältnisses des Sozialen als eine Co-Produktion zu tun, in der auch die Entwicklung der Produktivkräfte verändert wäre. Das Modell dieser veränderten Produktivkraftentwicklung gibt er, indem er an einen Grenzbegriff anschließt. Denn *Mimesis* ist ein Vermögen, in dem Bewusstsein und somatischer Impuls einander durchdringen. Der Identifikation mit etwas eignet durch das Bewusstsein vermittelte somatische Spontaneität. Es liegt darin *auch* die Möglichkeit eines veränderten Begriffs von *Anerkennung* geborgen. Was sich dieser Spontaneität im genauen Sinne dialektischer Formbestimmtheit entgegensetze, ist die im *tuning* mit sozialisierender Kraft fungierende Zweckvermittlung unterm Vorrang von Rechts- und Warenform. Ein Modell scheinhaft gewaltfreier Erziehung. Es ist gewiss spekulativ und dazu eine etwas pathetische Reminiszenz an den Disput zwischen Hölderlin und Hegel, wenn aus dieser unvermeidlich knappen Skizze rückgeschlossen wird: Ein sich seinen mimetischen Vermögen verbindendes Selbstbewusstsein muss auf ein Sein rekurrieren, das ihm vorausgeht, wenn es als das seiner zu verändernden Entwicklung verschriebene Bewusstsein eine diesem Bewusstsein gemäße Änderung der Produktionsverhältnisse bewirken will. Dieses Sein ist für Michael May die natur- und gattungsgeschichtlich vorgebildete Potenz der Selbstregulation. Sie soll als regulatives Prinzip im Stoffwechsel der Menschen mit der Natur, die

sie auch selbst sind, in Gebrauch genommen werden, um das Wirkliche zugunsten des Möglichen zu tilgen. Dies Mögliche hatte Marx in den Ökonomisch-philosophischen Manuskripten angegeben: fortschreitende Humanisierung der Natur, „die zusammenfällt mit der Naturalisierung des Menschen, in der von Arbeit geprägten Geschichte also die sich immer deutlicher herstellende Gleichung Naturalismus = Humanismus ...“ (Schmidt, Alfred: 1962, 63)

Nicht zufällig kommt die sinnliche Erfahrung der metaphysischen am nächsten; wie das sinnliche Moment des Kunstwerks zugleich das Zentrum des Schönen ist. (Adorno, Theodor W.: 2009, 228) Was beide verbindet, ist der quälbare Leib und die Absage an das, was bloß ist. Beiden vorausgesetzt war die Verdopplung des Wirklichen in der magischen Welt und beider Ausgang von der Magie als „unmittelbar praktischer Mimesis“. (Adorno, Theodor W.: 2018, 131) Was die Erziehung angeht, „praktisch“, weil „produktionseffektiv“, (Adorno, Theodor W.: 2018, 131) die Verhältnisse der Erhaltung betreffend. Und dennoch im Verhältnis der Verdopplung des Wirklichen, in der Magie, der bloßen Unmittelbarkeit entgegengesetzt.

Der Begriff der Mimesis setzt als eine besondere Form der Bezugnahme Unterschiedenheit voraus. Diese ist zwar einerseits als Resultat zu denken, dem Einheit, Ungeschiedenheit vorausgehen muss: Andererseits ist ohne ein aufgehendes Bewusstsein von dieser Unterschiedenheit, ein Formgefühl für Wirklichkeit, vorausgesetzte Identität nicht zu begreifen. Magie war miteinander geteilte Formensprache dieses Bewusstseins; *Anrufung* einer Einheit im Bewusstsein der Geschiedenheit.

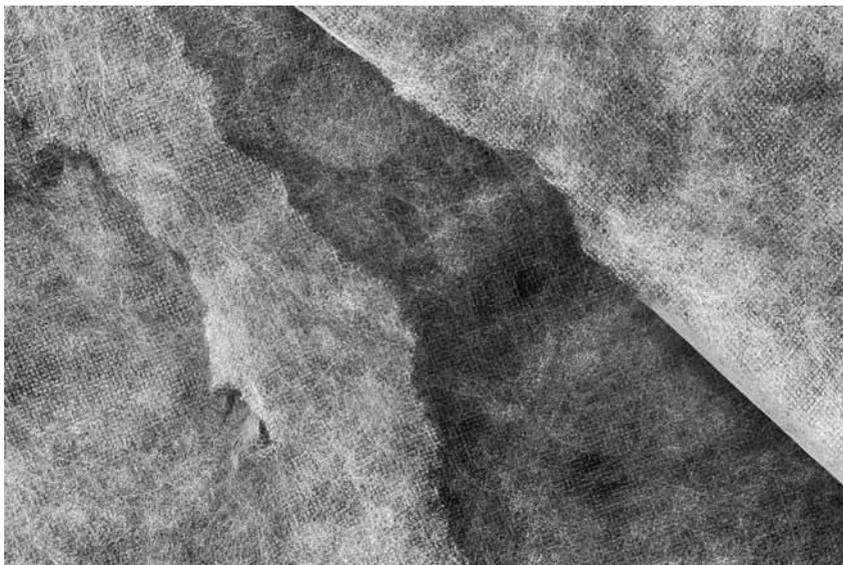
In dieser Geschiedenheit erstand eine von Geistern und Dämonen besiedelte Welt. In seinem Bezug auf das Wirkliche dieser *begeisterten* Domäne der Erhaltung war das mimetische Verhalten organisches Anschmiegen an die *Erscheinungen*, die den Absichten der Handelnden als gewogen gestimmt werden sollten. Es fungierte in dieser Praxis ein somatisches Moment. War dieses mimetische Vermögen diesseits von Herrschaft und Absicht ausgebildet, so stand es im magischen Zeitalter doch bereits unter dem Vorrang einer in Natur und Geist entzweiten Welt; in der Bahn des Zivilisationsprozesses, der es als einer Zweck-Mittel-Relation subordiniert vorstellt: „Alles Abgelenktwerden,“ so hatten Horkheimer und Adorno geschrieben, „ja, alle Hingabe hat einen Zug von Mimikry. In der Verhärtung dagegen ist das Ich geschmiedet worden. Durch seine Konstitution vollzieht sich der Übergang von reflektorischer Mimesis zu beherrschter Reflexion. Anstelle der leiblichen Angleichung an Natur tritt die ‘Rekognition im Begriff’, die Befassung des Verschiedenen unter Gleiches.“ (Adorno, Theodor W./Horkheimer, Max:

1981, 206) Ist Mimesis das im Prozess der Zivilisation Verdrängte, so ist sie doch, wie das Verdrängte auch, nicht verschwunden; sie verbürgt die Anwesenheit des Nichtidentischen als die nicht zu tilgende Kritik wider die losgelassene Rationalität. Sich des „Eingedenken[s] der Natur im Subjekt“ verbinden, um diese glückliche Wendung Horkheimers und Adornos aufzunehmen, führt auf eine veränderte Konstellation von Trieb und Vernunft. Und um ebendiese ist es Michael May nicht bloß in Bezug auf die Ontogenese zu tun, indem er der materialistisch in Gebrauch genommenen Dialektik Hegels die Treue hält. *Negative Dialektik* begreift diese Relation und damit die Verfasstheit einzelmenschlichen Bewusstseins verschieden. Aber das Unterschiedene berührt einander, indem mit *Negativer Dialektik* der quälbare Leib ins Zentrum der Erwägungen zum Begriff Sozialer Arbeit gerückt wird. Angelegentlich dieser Berührung, „daß es die Positionen, die nur die Menschen selbst werden können noch nicht gibt“ und angelegentlich des Unterschieds, dass ich mit Ulrich Sonnemann meine, „daß es für Zuversicht in diesem Punkt, die das Bodenlose zwischen einer Anlage und ihrer Verwirklichungschance noch nicht eingesehen hat, keinen Grund gibt“ (Sonnemann, Ulrich: 2011, 310) dürfte doch weitgehende Einigkeit darüber bestehen, dass die Koffer mit den *tools* nicht bloß auf den Flughäfen zu sprengen sind.

Literatur

- Adorno, Theodor W. 2009: *Ästhetik*. 1958/1959. In: Tiedemann, Rolf (Hg.): *Nachgelassene Schriften*. Abt. IV, Bd. 3., Frankfurt a.M.
- 1981: *Dialektik der Aufklärung*. 1947/1969. In: Tiedemann, Rolf (Hg.): *Gesammelte Schriften*. Bd. 3, Frankfurt a.M.
- 2015: *Einführung in die Dialektik*. 1958. In: Ziermann, Christoph (Hg.): *Nachgelassene Schriften*, Abt. IV, Bd. 2, Berlin
- 2003: *Minima Moralia*. 1951. In: Tiedemann, Rolf (Hg.): *Gesammelte Schriften*. Bd. 4, Berlin
- 2018: *Notizen von einem Gespräch*. Zwischen Theodor W. Adorno und Alfred Sohn-Rethel am 16. April 1965. In: Freytag, Carl/Schlautd, Oliver/Willmann Françoise (Hg.): *Geistige und körperliche Arbeit*. *Schriften*. Bd. 4, Freiburg/Wien, 129–133
- Büchner, Georg 1988: *Lenz*. (1835/1836). In: Pörnbacher, Karl et al. (Hg.): *Georg Büchner/ Werke und Briefe*. München, 135–158
- Frank, Manfred 1992: *Der unendliche Mangel an Sein*. *Schellings Hegelkritik und die Anfänge der Marxschen Dialektik*. München
- 2007: *Schellings Hegelkritik und die Anfänge der Marx'schen Dialektik*. In: Frank, Manfred: *Auswege aus dem Deutschen Idealismus*. Frankfurt a.M., 271–293
- Freud, Sigmund 1955 *Die Verneinung*. In: Freud, Anna et al. (Hg.): *Gesammelte Werke*. Bd. 14/Werke aus den Jahren 1925–1931, London, 9–15

- Hegel, Georg W. F. 1830: *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse. Erster Teil: Die Wissenschaft der Logik*. In Moldenhauer, Eva/Michel, Karl Markus (Hg.): *Werke*. Bd. 8, Frankfurt a.M.
- 1807: *Phänomenologie des Geistes*. 1807. In: Hoffmeister, Johannes (Hg.): *Phänomenologie des Geistes*. Hamburg
- Henrich, Dieter 2010: *Hegel im Kontext*. 1971, Berlin
- Hölderlin, Friedrich 1983: *Sämtliche Werke/Frankfurter Ausgabe*. Bd. 9. In: Sattler D.E./ Franz, Michael (Hg.): *Sämtliche Werke/Frankfurter Ausgabe*. Bd. 9. Frankfurt a.M.
- Hoffmeister, Johannes (Hg.) 1968: *Briefe von und an Hegel*. Bd. 1, Hamburg 1969
- Initiative Sozialistische Forum (Hg.): *Diktatur der Freundlichkeit*. Freiburg
- Marcuse, Herbert 1964: *Der eindimensionale Mensch.*, Heidelberg
- Marx, Karl 1962: *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Erster Band*. 1867. In: Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der SED (Hg.): *Karl Marx/Friedrich Engels, Werke*. Bd. 23, Berlin
- 2012: *Ökonomisch-philosophische Manuskripte*. 1844. In: Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der SED (Hg.): *Karl Marx/Friedrich Engels, Werke*. Bd. 40, Berlin, 465–568
- Maul, Thomas 2014: *Darum Negative Dialektik. Die Entfaltung des Existenzialurteils als Aufhebung von Positivismus und Metaphysik*. Berlin
- May, Michael 2004: *Selbstregulierung. Eine neue Sicht auf die Sozialisation*. Gießen
- 2017: *Soziale Arbeit als Arbeit am Gemeinwesen – Ein theoretischer Begründungsrahmen*. Opladen, Berlin & Toronto May, Michael: *Auf dem Weg zu einer materialistisch-dialektischen Theorie Kritischer Sozialer Arbeit*. In: May, Michael/Schäfer, Arne (Hg.): *Theorien für die Soziale Arbeit*. Baden-Baden 2021, 155–182
- Pohrt, Wolfgang 2019: *Theorie des Gebrauchswerts*. 1976/1995. In: Bittermann, Klaus (Hg.): *Werke*. Bd. 1, Berlin, 7–303
- Samjatin, Jewgenij 1958: *Wir*. Köln/Berlin
- Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph 1856: *Sämtliche Werke*. In: Schelling, K. F. A. (Hg.): *Sämtliche Werke*. I. Abteilung, Bd. 10, Stuttgart
- Schmidt, Alfred 1962: *Der Begriff der Natur in der Lehre von Marx*. In: Adorno, Theodor W./Dirks, Walter (Hg.): *Frankfurter Beiträge zur Soziologie*. Bd. 11, Frankfurt a.M.
- Sonnemann, Ulrich 1969: *Negative Anthropologie*, Heidelberg
- Weyand, Jan 1998: *Stummer Zwang oder innere Stimmen? Bemerkungen zur Aufrechterhaltung des Kapitalverhältnisses*. In: Gesellschaftswissenschaftliches Institut Hannover (Hg.): *Das Automatische Subjekt bei Marx. Studien zum Kapital*. Lüneburg, 85–117



Karl-Heinz Braun

Subjektivität und Entfremdung

„Der gute Wille wird zum bösen durch erlittene Gewalt.“

(Horkheimer/Adorno 1987
[zuerst 1944 bzw. 1947]: 290)

Die Entwicklungsdynamik kapitalistischer Systeme ist stets von „Innen-Außen“-Relationen bestimmt, d.h. dem kapitalistischen Sektor als Zentrum der Mehrwertproduktion stehen nicht-kapitalistische Produktionsweisen gegenüber. Die *erweiterte* Reproduktion des Kapitals besteht also – darauf hatte schon Luxemburg (1990 [zuerst 1913]: 26.Kap.) hingewiesen – in einer *Landnahme* der nicht-kapitalistischen Wirtschafts- und Gesellschaftssektoren. Daran hat Dörre (2009: 41ff. u. 54ff.) angeschlossen, wenn er die Besonderheit des Gegenwartskapitalismus in der *finanzmarktkapitalistischen* Landnahme sieht, bei der es besonders zu einer Entkoppelung der Finanzmärkte von der Realwirtschaft und vielschichtigen Dominanzen über sie kommt, verbunden mit einer Vermarktung und Reduktion der sozialen Sicherungssysteme (z.B. der Altersvorsorge) und der Kommodifizierung vieler neuer Bereiche des Alltagslebens der Menschen. Zugleich verschärfen sich nicht nur generell die Ungleichheiten in der Verteilung der Geldvermögen (Bargeld und Buchgeld in Form von Sichteinlagen, Spareinlagen, Terminkonten, Fondanteile usw.), sondern es nehmen auch die Teile der Bevölkerung zu, die entweder arbeitslos sind (ca. 15%) oder von sozialer Deklassierung bedroht sind (auch 15%) oder deren Lebensstandard als Mittelschichtsangehörige in Frage gestellt wird (deren Umfang ist schwer abzuschätzen; vgl. Vester 2013: Kap.4). Das daraus resultierende *Leiden an der Gesellschaft* haben nicht nur empirische Untersuchungen angeregt (vgl. bes. Bourdieu u.a. 1997; Schultheis/Schulz 2005), sondern auch den *entfremdungstheoretischen* Diskurs wiederbelebt (vgl. z.B. Henning 2020; Jaeggi 2016 [zuerst 2005]; Zima 2014). Daran schließt dieser Beitrag an und will den möglichen Beitrag der Subjektwissenschaft dazu in zwei Argumentationsschritten

ausloten: In Teil 1 wird ein entsprechendes Theoriekonzept skizziert, welches in Teil 2 exemplarisch erprobt wird.

1. Theoretisches Rahmenkonzept zur Analyse der Relationen von Gesellschaftlichkeit, Subjektivität und Entfremdung

Bis in die Gegenwart lassen sich mit Blick auf die (neo-)marxistischen und kritisch-theoretischen Debatten drei zentrale Argumentationsfiguren ausmachen und auf ihre jeweiligen Ursprungs- und Differenzierungskonstellationen zurückführen. Entfremdung wird erst in der bürgerlich-kapitalistischen Moderne zum Gegenstand systematischer Reflexion. An ihrem Anfang steht Rousseau (1988 [zuerst 1755]: 230ff. u. 241ff.), der davon ausging, dass eine ungleichheitsverursachte Dichotomie existiere zwischen dem einzelnen Menschen und seiner zum Guten befähigten „Natur“ (er ist zu Selbsterhaltung, Mitleid und Vervollkommnung fähig) und der unterdrückenden und versagenden, deshalb die Menschen entzweieenden Gesellschaft. Gegen dieses *essentialistische* Verständnis von menschlicher Subjektivität hatte sich dann besonders folgenreich Hegel (1970 [zuerst 1807]: 367ff., 373ff. u. 508ff.) gewendet, indem er darauf hinwies, dass sich das *einzelne* Subjekte nur in der Auseinandersetzung *mit anderen* Subjekten verwirklichen könne und dass dazu Entäußerungen seiner Subjektivität in Form der Arbeit und des Tuns notwendig seien, deren Verobjektivationen ihm als *fremde* Welt begegneten und ihn *unglücklich* machten (ebd.: 163ff.). Die Menschen entfalteteten ihre Subjektivität also *nicht unmittelbar*, also kurzschlüssig auf sich selbst bezogen, sondern *vermittelt über* die gesellschaftlichen Verhältnisse. Gegen diese (weitgehende) Gleichsetzung von *Entäußerung* und *Entfremdung* hatte dann Karl Marx bereits in seinen „Ökonomisch-philosophischen Frühschriften“ von 1844 Einwände erhoben (vgl. dazu den Beitrag von May in diesem Heft). Die von ihm darin entfaltete Entfremdungstrias (Entfremdung der Subjekte von der *Natur*, von der *Gesellschaft* und somit *von sich selbst*) ist leitend für die nachfolgenden Überlegungen. Das kann aber nicht dogmatisch gesetzt werden. Während die meisten aktuellen Analysen hier *hermeneutisch-rekonstruktiv* verfahren (vgl. z.B. Henning 2020: Kap. 2-6; Jaeggi 2016: Teil I; Zima 2014, Teil II u. III), wird hier – im Einklang mit dem „reifen“ Marx – ein *historisch-logisches* Vorgehen präferiert, welches von der historischen Anthropogenese ausgeht (Kap.1.1), darauf basierend die Spezifika der menschlichen Subjektivität in einer komplexen Gesellschaft herausarbeitet (1.2) und auf dieser Grundlage die Besonderheit der Selbstentfremdung bestimmt (Kap.1.3).

1.1 Von der Hominisierung zur Humanisierung

Für die Entfremdungsproblematik sind hier zwei Prozesse von Bedeutung¹: Die Herausbildung der gesellschaftlichen Menschen in der menschlichen Gesellschaft vollzog sich in zwei Entwicklungsetappen.

1. Auf der *ersten* bildeten sich gegenständliche und symbolische Tätigkeitskomplexe aus, die gegenüber den Naturprozessen eine immer größere Selbstständigkeit erreichten und wesentlich zur Existenzsicherung der Gattung und der Einzelwesen beitrugen. Während dieser Okkupationswirtschaftsphase – in ihr wird aus der Mittelbenutzung die kommunikativ (mit-)ermöglichte soziale Werkzeugherstellung – bildete sich vermittelt über das Selektionsgesetz die menschliche Natur als die Fähigkeit zur und dem Bedürfnis nach Teilhabe an der *gesellschaftlichen* Reproduktion heraus. Die *menschliche Natur* ist also im streng naturwissenschaftlichen Sinne (!) die *gesellschaftliche Natur des Menschen*. Allerdings ist dieser Gesellschafts- und Vergesellschaftungstypus dem natürlichen Selektionsgesetz noch unterlegen, weshalb dieser realhistorisch ausgestorben ist.
2. Erst im *zweiten* Entwicklungsschub ändert sich das mit der Herausbildung *systemischer* Strukturen und ihrer relationalen Verselbständigung gegenüber den *unmittelbaren* Sozialräumen und Lebenswelten. Erst jetzt werden die Selektionsvorteile von Arbeit und Sprache so dominant, dass sie das Selektionsgesetz außer Kraft setzen (können). Das lässt sich realhistorisch prägnant an der erstmaligen Herausbildung von Städten als *komplexer* Gesellschaft untersuchen, speziell an der Großstadt Uruk im Zweistromland (3300–3000 v.u.Z.). Heraus bildeten sich dort eine Tempelwirtschaft als „Großbetrieb“ mit städtischer Bürokratie und dadurch möglicher systemischer Wirtschaft, Arbeitsteilung und Arbeitsverbund innerhalb und zwischen körperlichen und geistigen Tätigkeiten, Dokumentationsverfahren über Eingänge, Ausgänge und Vorräte des strukturellen (also nicht zufälligen) gesellschaftlichen Mehrproduktes sowie rechtliche Verbindlichkeiten mit Sanktionen bei deren Nichtbeachtung. Allerdings war das alles schon damals überformt von Klassenstrukturen auf der Basis ökonomischer Herrschafts- und politischer Machtverhältnisse und -beziehungen. Deshalb trifft es einen realhistorischen Kern, wenn Hegel Entäußerung und Entfremdung identifiziert; beide hängen in Klassengesellschaften bis heute eng zusammen. Mit der erfolgreichen

1 Vgl. systematisch Holzkamp (1983: Kap.5) und den knappen Abriss mit aktuellen Daten bei Braun (2014).

Hominisierung ist die *Humanisierung* der gesellschaftlichen Verhältnisse und Interaktionsbeziehungen also keineswegs *gegeben*, sondern den individuellen und kollektiven Subjekten, ja sogar der ganzen Gattung *aufgegeben*. Was das für die Entfremdung der Subjekte bedeutet, soll zunächst „negativ“ bestimmt werden.

1.2 Was keine Entfremdung ist

Die „negative“ Bestimmung von Entfremdung betrifft drei Aspekte: (a) die Relationen zwischen Subjekt und Gesellschaft, (b) die Anforderungen an die kognitiven Welt- und Selbsterkenntnisse und (c) die Relationen zwischen Befindlichkeiten und Motivationen.

a) Die relationale Verselbständigung der Systemstrukturen gegenüber der unmittelbaren Alltagspraxis ist nicht nur Basis der Selbstproduktion der Gattung, sondern sie *entlastet* die individuellen und kollektiven Subjekte auch von der permanenten Sicherung ihrer Existenzgrundlagen. Es entsteht so eine *Möglichkeitsbeziehung* zwischen den Subjekten und der Gesellschaft; sie ist zugleich eine *notwendige* Beziehung, weil nur so sich das humane Evolutionsniveau reproduzieren kann. Weil die Relationen zwischen personalen Handlungszielen und gesellschaftlichen Anforderungen so *uneindeutig* geworden sind, haben die Menschen jeweils mehr oder weniger große Handlungs-*Alternativen*, zwischen denen sie mehr oder weniger begründet entscheiden können, ja müssen. Das ist zum Teil eine statische, vorgegebene Relation; diese ist zum anderen – in gewissen Grenzen – aber auch eine veränderbare. Und das betrifft sowohl die Subjekte – sie schöpfen ihre je individuellen Lernmöglichkeiten bei unverletzter Leiblichkeit nie aus – wie auch die gesellschaftlichen Verhältnisse – sie sind nie nur *Voraussetzung*, sondern immer auch *Resultat* menschlichen Handelns. Daraus folgt systematisch die *Gleichursprünglichkeit* von objektiven Bedingungen und *Ursachen* und intersubjektiv geteilten Erkenntnissen und Motivationen, also *Gründen*. Dies ist auch der systematische Hintergrund der von Boltanski/Chiapello (2006: 213-259) eingeführten Unterscheidung zwischen bedingungsbezogener *Sozialkritik* und subjektbezogener *Künstlerkritik*. Das wird in der aktuellen Entfremdungsdebatte dann übersehen, wenn diese Differenz entweder als *Privatisierung* der Subjekte fehlgedeutet wird oder wenn von einer *totalen* herrschaftlichen Verfüg- und Unterwerfbarkeit der Subjekte und ihrer Intentionalität ausgegangen wird, zu der schon Marcuse (1969: 31f. u. 35f.) neigte. Deren Verteidigung ist der reale Kern jeder essentialistischen Entfremdungskritik.

b) Wenn also die individuell-kollektive Lebenspraxis nicht in der *sozialen Unmittelbarkeit* aufgeht, sondern eine *systemisch vermittelte*² ist und wenn die Humanisierungsperspektive die Eingriffe in diese Vermittlungs- und Bedingungskontexte erforderlich macht, dann bedarf es einer ebenso *komplexen* Subjektivität (vgl. Holzkamp 1983: Kap. 7); oder negativ formuliert: ein *unterkomplexes* Verhältnis zur eigenen Subjektivität ist Ausdruck von *Selbstentfremdung*. Diese Perspektive einer *emanzipatorischen Sinnlichkeit* (vgl. dazu im Anschluss Ludwig Feuerbach Schmidt 1973: 155-229) betrifft zum einen die *kognitiven* Erkenntnisprozesse. Sie werden zwar immer wieder durch unmittelbar interaktive und soziale Erlebnisse angeregt (hier sind Emotionen und Kognitionen noch nicht ausdifferenziert), gehen aber nie darin auf. Vielmehr wird das Denken diese Unmittelbarkeit nur dann als solche und in ihrer Vermitteltheit begreifen, wenn es sich zunehmend *präsenzentbunden* mit ihr beschäftigt, auseinandersetzt, sie durchdringt, also von der anschaulichen Vergegenwärtigung über die Antizipation von Ereignisketten hin zu gesellschaftlichen Deutungsmustern voranschreitet. Dazu trägt bereits die *präsentative* („anschauliche“) Sprache bzw. Bildsprache bei. Aber weil sie noch in einer relativ engen Beziehung zur Wahrnehmung steht, muss auch dieses Niveau überstiegen werden hin zur Aneignung *diskursiver*, also mehr oder weniger abstrakter und sinnlichkeitsentbundener Symbolsysteme³. Entfremdungsprozesse entstehen immer dann, wenn hier die verschiedenen Entwicklungsdimensionen sich prozessual vereinseitigen und so voneinander ablösen: die Erlebnisse vom Sprechen, die gesprochene von der geschriebenen Sprache, die *präsentative* von der *diskursiven* Symbolik.

c) Das gilt zum anderen auch für die Bedürfnisentwicklung und damit die Erwartungen und Chancen, ein *glückliches* Leben zu führen. Auch die Befriedigung der Bedürfnisse (sinnlich-vitale, sexuell-interaktiv-intime sowie die auf Bedingungskontrolle und -gestaltung der Mittel der Bedürfnisbefriedigung zielenden) bedarf einer sozialen Reflexivität der eigenen Bedürftigkeit und der unmittelbaren und vermittelten Befriedigungsmittel. Auch sie nimmt in der unmittelbaren

2 Diese Unterscheidung betrifft auch die Relationen zwischen dem „jungen“ und dem „reifen“ Marx: Während er zunächst wohl tatsächlich von einer *Unmittelbarkeit* der (befreiten) gesellschaftlichen Verhältnisse ausging, hat sich das später gewiss geändert (ob er sich dann der Einsicht in deren *Komplexität* hinreichend angenähert hat, ist unklar, zumal er gerade den 3. Band des „Kapitals“ nicht mehr vollenden konnte). Auch dann spielte das Entfremdungskonzept eine zentrale Rolle, es gibt diesbezüglich werkgeschichtlich also mehr Kontinuitäten als Brüche – wie Lohmann (1991: Teil IV u. V), Tomberg (1969) und Sève (1978) gezeigt haben.

3 Vgl. dazu die an Langer (1992) anschließende Symboltheorie von Lorenzer (1972).

emotionalen Bewertung der eigenen Bedürfnisse und Bedingungskontexte ihrer Befriedigung ihren Ausgangspunkt. Sie führt dann recht schnell zu der Erfahrung (als dem reflexiv verarbeiteten Erlebnis), dass die Mittel oder Bedingungen mehr oder weniger geeignet sind und dass die Herstellung geeigneter Bedingungen letztlich Eingriffe in die systemischen Strukturen erforderlich machen, die nicht sofort erfolgreich sind. Deshalb ist ein bewusstes Verhältnis zu den eigenen Bedürfnissen unter Berücksichtigung der gemachten und erwarteten Lebenserfahrungen notwendig, woraus ein Spannungsverhältnis zwischen gegenwartszentriertem *Sinnlichkeitsgenuss* und motivationaler *Anstrengungsbereitschaft* zur Realisierung mittel- und langfristiger sozialer und politischer Ziele resultiert. Mehr noch: Diese Eingriffsbemühungen können Gegenreaktionen der Herrschafts- und Machtinstanzen auslösen, die das gegenwärtig erreichte Lebensniveau bedrohen und gefährden. Dadurch entstehen manifeste und latente und ggf. verselbständigte *Ängste* und die Neigung, sich den Gefährdungen versuchsweise *defensiv* zu entziehen, statt ihnen *offensiv* Widerstand entgegenzusetzen. Um Letzteres zu tun, bedarf es einer wiederum relativ gegenüber der aktuellen unmittelbaren *Befindlichkeit* (verstanden als Zusammenfassung bzw. Verallgemeinerung der Einzelbewertungen) *motivationalen Risiko- und Konfliktbereitschaft*, die auch emotionale „Durststrecken“ einschließt. Auch in diesem Fall führt erst die Vereinseitigung der verschiedenen Bedürfnisse und Befindlichkeitsdimensionen zu subjektiven Entfremdungsprozessen, wenn also entweder eine Konzentration auf die Befriedigung der sinnlich-vitalen und/oder sexuell-intimen Bedürfnisse erfolgt und scheinbar „freiwillig“ auf das Schaffen angemessener, also angstfreier unmittelbarer und systemischer Bedingungen zu ihrer Befriedigung und dazu erforderlicher motivationaler Anstrengungen „verzichtet“ wird; oder wenn sich diese Motivationen von den Bedürfnissen ablösen und ein „Eigenleben“ führen und auf diese Weise *intrapsychische Zwänge* entstehen. Genau dieser Mechanismus ist zentral für die personale Übernahme von Herrschafts- und Machtverhältnissen. Wie geschieht das?

1.3 Subjektive Entfremdung als Selbstfeindschaft

Zu den gängigen Antworten bezüglich der Übernahme von Herrschafts- und Machtverhältnissen gehört die Deutung, dass die Menschen in diesem Falle *irrational*, also mehr oder weniger bewusst gegen ihre eigenen Bedürfnisse und Interessen handeln. Dem wird hier auf zweierlei Weise widersprochen: Zunächst einmal ist es ein Resultat der historisch-logischen Analyse der Anthropogenese, dass die Menschen sich nicht selbst schaden *können*. Holzkamp stellt diesbezüg-

lich die in gewisser Weise „steile“ These (oder vorsichtiger: Hypothese) auf, dass es ein materiales Apriori gibt:

„Wie ‘frei’ etc. eine Handlung auch sein mag, sie ist für ‘mich’ als Subjekt immer aus meiner ‘menschlich’ qualifizierten Bedürfnislage begründet. Soweit ... meine Handlung meinem bewußten ‘Verhalten’ zu meinen Lebensbedingungen entspricht ... kann ich mit der Handlung zwar im Widerspruch zu meinen objektiven Lebensinteressen stehen, nicht aber im Widerspruch zu meinen menschlichen Bedürfnissen und Lebensinteressen, wie ich sie als meine Situation erfahre. In dem Satz, daß der Mensch sich nicht bewußt schaden kann, liegt sozusagen das *einzigste materiale Apriori der Individualwissenschaft*“ (1983: 350).

Was aber geschieht psychodynamisch, wenn ein Widerspruch zwischen objektiven Interessen und subjektiven Bedürfnissen nachweislich ist? Dann muss – zweiter Einspruch – dieses den Subjekten unbewusst werden. Dieses *Unbewusste* ist das Ergebnis einer *defensiven* Auseinandersetzung mit den o.a. psychosozialen Konflikten in Herrschaftskontexten, also von *psychodynamischen Abwehrprozessen*.

„Das ‘Unbewußte’ ist weder eine anthropologische Letztheit, noch ist es irrational. Es ist vielmehr das Implikat der *subjektiven Begründetheit und Funktionalität eines Handlungsrahmens*, der sich der ‘Rationalität’ der Herrschenden, letztlich des Kapitals, unterwirft, wobei gerade dadurch, daß das Individuum in diesem Rahmen rational handelt, es *sich selbst zum Feinde* werden muß“ (ebd.: 381)⁴.

Welche zeitdiagnostischen Perspektiven und Befunde diese Herangehensweise ermöglicht, soll nun erörtert werden.

2. Subjektivität und Entfremdung im gegenwärtigen Epochenkontext – Exemplarische Skizzen⁵

Die Besonderheiten der aktuellen Selbstentfremdungstendenzen können am besten durch drei epochale Vergleiche deutlich gemacht werden (vgl. Dörre 2009: 35-54; Voss/Weiss 2014: 30ff):

-
- 4 Damit ist auch gesagt, dass unter dieser Prämisse die psychoanalytische Theorie der Abwehrmechanismen (vgl. klassisch A. Freud 1987, Teil I u. II) aus marxistischer bzw. kritisch-psychologischer Sicht als Theorie der Selbstfeindschaft gelesen werden kann und sollte (vgl. auch Anm.5).
 - 5 Ich verschränke in diesem Teil übergreifend – im Sinne einer dialogisch-synthetischen Theoriebildung – ausgewählte Argumentationsstränge der analytischen Theorie des Selbst (vgl. Tugendhat 1979: 7.-12. Vorl.) mit den daran ausgerichteten Entfremdungsanalysen von Jaeggi (2005: Teil II) und der kritisch-psychologischen Rekonstruktion der psychoanalytischen Abwehrtheorie (vgl. Braun 2006; Holzkamp-Osterkamp

a) Für die Mehrheit bestimmend waren zu Zeiten von Marx und der *industriellen Revolution* minimale Qualifikationen, schwere körperliche Arbeit und meist direkt ausgeübter Zwang bei gleichzeitiger Trennung der vielen Arbeit von der wenigen Freizeit.

b) Im Kontext des *Fordismus* dominierten sukzessive technologische Weiterentwicklungen, Implementationen tayloristischer Produktionsprozesse von Massenartikeln und eines Verwaltungs- und Dienstleistungssektors sowie die Durchsetzung des Sozialstaates. Mit sich brachte dies für die große Bevölkerungsmehrheit Höherqualifizierungen, Transformationen äußerer Zwänge in „Arbeits-tugenden“, Unterwerfungen unter bürokratische Regelungen und Verringerungen der Arbeitszeiten sowie Verbesserung des Arbeitsschutzes und -platzes sowie eine absolute (nicht durchgängig relative) Verbesserung des allgemeinen Lebensniveaus bei gleichzeitiger Zunahme des Arbeits- und Lebensstresses.

c) Der Übergang zum *Postfordismus* verschärft die psychosozialen Belastungen erheblich: Es kommt zu einem neuartigen Zugriff der Kapitalverhältnisse auf die Subjektivität der Menschen und damit einer herrschaftsbezogenen Vereinnahmung der *Künstlerkritik* durch eine erweiterte Subsumption von immer mehr Lebensbereichen und -tätigkeiten unter das Diktat der Kapitalakkumulation und Warenverhältnisse bei gleichzeitiger Abwertung der *Sozialkritik* (vgl. Boltanski/Chiapello 2006: Teil 2). Und es werden immer mehr Aufgabenfelder der *gesellschaftlichen* Reproduktion auf die *Individuen* übertragen. Diese sollen als Berufstätige, Staatsbürger:innen, Konsument:innen usw. immer mehr Probleme lösen, die sie nicht erzeugt haben und die sie deshalb auch nicht bewältigen können (z.B. soll durch individuelles Konsumverhalten die ökologische Krise zumindest relativ eingeschränkt werden). Was das für die aktuellen Relationen von Subjektivität und Entfremdung bedeutet, soll hier exemplarisch in dichten Beschreibungen umrissen werden⁶. Da es aber keine totale Entfremdung gibt und die Entfremdungsprozesse immer auch in sich widersprüchlich sind, werden jeweils auch Ansätze einer widerständigen Praxis aufgezeigt.

1976: Kap. 5.5). Aus Platzgründen kann ich die jeweiligen Bezüge wie auch gewisse Widersprüchlichkeiten zwischen den Ansätzen hier nicht diskutieren.

6 Diesbezüglich haben Adornos zwischen 1944 und 1947 verfasste *erfahrungszentrierten* „Reflexionen aus dem beschädigten Leben“ (Adorno 2003) für die Analyse von Selbstentfremdungsprozessen in bürgerlichen Gesellschaften eine bleibende Aktualität, wie der instruktive Sammelband von Bernhard/Raulff (2003) nochmals belegt; deshalb komme ich an einigen Stellen darauf zurück.

2.1 Selbstvertrauen vs. Selbstgenügsamkeit

Die personale Leiblichkeit ist der Ausgangspunkt und Rückzugsraum der Entwicklung und Entfaltung des Selbst. Das Vertrauen auf die Befriedigung der damit verbundenen Bedürfnisse ist integraler Bestandteil eines gegliederten Lebens. Dieser psychosoziale Mikrokosmos wird durch die neuartigen Indienstnahmen der Subjekte u.a. durch (a) Prekarisierungstendenzen und (b) die Vermarktung der (intimen) Gefühle in Frage gestellt.

a) Die Ausweitung und Vertiefung prekärer und deklassierender Arbeits- und Lebensverhältnisse trifft bei uns wie erwähnt ca. 30% der Bevölkerung (mit ausweitender Tendenz nicht zuletzt aufgrund der rasant steigenden Inflationsrate – die Krisen- und Kriegsgewinner sind dabei die „alten Bekannten“). Für sie ist es keineswegs gesichert, dass sie genügend zu essen und die Lebensmittel eine ausreichende Qualität haben. Viele können sich keine angemessene Wohnung mehr leisten und müssen große Entfernungen zwischen Wohn- und Arbeitsort hinnehmen usw. Diese Eingriffe in die innere Natur der Menschen lösen Prozesse der psychosozialen *Verelendung*⁷ aus, die als direkte aktuelle oder zu erwartende Bedrohung emotional negativ bewertet werden. Nun macht eine dominante Angstbefindlichkeit handlungsunfähig. Um sich eine wie stark auch immer reduzierte Handlungs-, Reflexions- und Genussfähigkeit zu erhalten oder wieder zu gewinnen, ist als defensive Lösung der in Freiwilligkeit umgedeutete Verzicht auf gewisse Ansprüche nahelegt. Man redet sich (versuchsweise) ein, dass die Lage doch nicht so schlimm ist, dass bestimmte Dinge (z.B. neue Kleidungsstücke) doch nicht so notwendig sind, dass man ja nicht immer gut essen muss, dass man die Wohnbedingungen auch durch Umräumen und Neuverteilung der Zimmerfunktionen etwas verbessern kann usw. Zwar erhält man sich so ein elementares Selbstvertrauen, aber es ist doch durch eine „neue Selbstgenügsamkeit“ als Form der *leiblichen* Entfremdung eingeschränkt und wird so tendenziell untergraben und ausgehöhlt – auch wenn man hofft, dass es sich hier nur um eine „asketische“ Übergangsphase handelt. Absolute Lohnverelendung und psychophysische Verelendung spielen wieder eine Rolle.

7 Dieser Begriff ist leider aus den aktuellen Debatten weitgehend verschwunden und durch den politökonomisch weniger konturierten der „sozialen Pathologie“ ersetzt worden; die schon etwas ältere Studie von Hofmann (1967) ist aber auch deshalb heute noch oder wieder lesenswert, weil sie bereits zwischen Proletarisierung, absoluter und relativer Lohnverelendung, physiologischer, psychischer und mentaler Verelendung unterschied.

b) Die Warenwelt macht vor den Bedürfnissen nach Intimität und unmittelbarer interaktiver Geborgenheit nicht Halt. Immer mehr gefühlrelevante Dinge, Dienstleistungen und persönliche Beziehungen werden in den Warenkreislauf einbezogen. Pointiert schreibt Illouz zu dieser *Kommodifizierung der Gefühlswelten*:

„Gefühle werden ... an der Nahtstelle der Ideale des Selbst und der Kommerzialisierung produziert. Der Markt bringt Emotionen anhand der drei wichtigsten kulturellen Schablonen für die Ideale des Selbst hervor: (a) emotionale Authentizität und Befreiung; (b) Intimität, Freundschaft, Kollegialität und emotionale Expressivität sowie (c) emotionale Selbsterkenntnis, Selbstkontrolle und Selbstverbesserung mit dem Ziel geistiger Gesundheit. Diese dreifache Artikulation von Markt, Kultur und Gefühlen schlägt sich in einer bestimmten Typologie der emotionalen Güter nieder: Wir unterscheiden zwischen emotionalen Erlebnissen und Stimmungen, relationalen Gefühlen und emotionaler Selbstveränderung“ (2018: 40).

Da diese „Gefühls-Waren“ (z.B. touristisch angebotenes Verreisen, Stimmungsmusik, Prostitution, Grußpostkarten, bezahlte psychotherapeutische Zuwendungen) über das abstrakte Tauschmedium Geld erworben werden, das gegenüber den Besonderheiten der Dinge und der Individualität der Menschen *indifferent* ist, durchzieht gerade diese Interaktionsbeziehungen eine gewisse *Gleichgültigkeit*. Dann steht die Gefühlsbindung an den Tauschwert im Vordergrund. Es werden mit der Präsentation der Personen und Dinge Gefühlsbildungen versuchsweise initiiert bzw. demonstriert, die das Subjekt gar nicht hat, Alleinstellungsmerkmale (z.B. durch das Outfit) präsentiert, statt Authentizität in die Intim- und Freundschaftsbeziehungen eingebracht und so eine Art Ersatzvertrauen verinnerlicht. Diese Art von psychischer und mentaler Verelendung hat deshalb selbstgenügsame Züge, weil die Subjekte offensichtlich realistische Gefühlssicherheit in den zwischenmenschlichen Beziehungen aufgrund von ehrlicher, also egalitärer Empathie und Perspektivenverschränkung nur für sehr begrenzt (wenn überhaupt) möglich halten. Und weil man sich solcher Beziehungen nie sicher sein kann, deshalb lösen sie in dieser oder jener Weise Ängste aus und/oder perpetuieren sie.

Allerdings müssen gegen diese hermetische („totale“) Entfremdungskritik drei grundsätzliche Einwände erhoben werden: Zunächst einmal wird hier die Gleichursprünglichkeit von Ursachen und Gründen aufgehoben (vgl. ebd.: z.B. S.22f., 31f., 36). Tatsächlich aber erzeugen Ursachen keine unmittelbaren *Wirkungen*, sondern die Subjekte machen mit ihnen *Erlebnisse*, die sie unterschiedlich deuten und bewerten können und das auch tun. Ferner haben die Waren nie nur einen *Tauschwert*, sondern immer auch einen *Gebrauchswert* (von ihm wird ja abstrahiert) und die Subjekte können sich *bewusst zu* diesem Widerspruchsverhältnis verhalten, also ggf. auch den Gebrauchswert ins Zentrum ihrer Bedürfnisbefriedigung

stellen. So können z.B. gekaufte Geschenke auf der einen Seite als Imagepflege und Verbraucherritual fungieren oder auch hilfloser Ausdruck von Zuneigung sein (im Extremfall wird dann nur Geld geschenkt, weil einem zu der Person nichts Persönliches einfällt); andererseits können sie sich aber auch sehr genau an den Wünschen der Beschenkten ausrichten und das Ergebnis langen Nachdenkens und Suchens sein, was von den Beschenkten dann als Teil des Geschenkes verstanden und bewertet wird. „Wirkliches Schenken hatte sein Glück in der Imagination des Glücks des Beschenkten“ (Adorno 2003: 47). Nicht zuletzt sind trotz der erweiterten Kapitalsubsumtion nicht alle gesellschaftlichen Sektoren, Dinge und Beziehungen in den Warenkreislauf integriert. Mit diesen Einschränkungen sind die Arbeiten von Illouz ein wichtiger Beitrag zur zeitgenössischen, leibzentrierten Entfremdungskritik.

2.2 Selbstbestimmung vs. Selbstbehauptung

Das Selbstvertrauen bedarf zu seiner Stabilisierung der Selbstbestimmung über die sachlichen und interpersonalen Strukturen der horizontalen gesellschaftlichen *Unmittelbarkeit* (auch wenn dabei immer wieder Bezüge zur vertikalen gesellschaftlichen *Vermitteltheit* und damit der Selbstverwirklichung hergestellt werden können und in der Perspektive bewusst herzustellen sind; vgl. 2.5). Dazu gehören die Fähigkeit und Bereitschaft über das eigene Leben zu bestimmen, eigene Absichten und Wünsche zu äußern und zu verwirklichen und dazu auf das unmittelbare intersubjektive und soziale Umfeld Einfluss zu nehmen, also bei Problemen, die mich und uns *betreffen*, auch *mitzubestimmen* (z.B. bei der Neuregelung der kommunalen Gebührenordnungen). Das erfordert eine interpersonale Verbundenheit mit anderen Menschen aufgrund (wie immer begrenzter) gemeinsamer Auffassungen, Wünsche, Ziele, Gewohnheiten usw. Das gilt insbesondere bezogen auf die *Solidarität* mit denjenigen, die in ihrer physischen Integrität bedroht sind (z.B. durch manifeste Armut), die sozial isoliert, also einsam sind (z.B. ältere und alte bzw. gerade verwitwete Menschen) und die punktuellen und besonders strukturellen moralischen Kränkungen (z.B. durch Frauen- und Ausländerfeindlichkeit) ausgesetzt sind. Auf dieser Grundlage gilt es *Verantwortung zu übernehmen* für die Schaffung von gerechte(re)n Lebensbedingungen und humane(er)n Lebensformen im näheren und weiteren Umfeld.

Diese *Subjektbeziehungen* ermöglichen bzw. erfordern eine Verschränkung des anschaulichen und des instrumentellen Denkens (in unterkomplexen Kausalrelationen) mit einem kognitiven Eindringen in die Tiefenstrukturen der historischen Prozesse und der aktuellen Epoche sowie einer positiven emotional-motivationalen

Verankerung in der vergangenen Gegenwart und der zukünftigen Vergangenheit im Spannungsfeld von Natur, Gesellschaft und Subjekt. Dieser Perspektive der intersubjektiven und empathischen Verbundenheit steht massiv die Tatsache entgegen, dass auch und gerade dieser „neue“ Kapitalismus in gewisser Weise der „alte“ ist, weil auch in ihm das *Konkurrenzprinzip* (das „Wolfsprinzip“) sehr viele Lebensbereiche durchdringt und so die individuelle und/oder kollektive *Selbstbehauptung* als Form der *sozialen* Entfremdung nahelegt. Insofern bleibt auch die *soziale Kälte* als ein Grundprinzip der bürgerlichen Subjektivität erhalten (Adorno 1975 [zuerst 1967]: 356) und deren Beziehung zur Angst: „Mit der Angst und ihrem Grunde verginge vielleicht auch die Kälte. Angst ist der universalen Kälte die notwendige Gestalt des Fluchs über denen, die an ihr leiden“ (ebd.: 340). Diese ist Folge der Absicht, die eigenen individuellen und kollektiven Interessen am besten dadurch realisieren zu können, dass *andere* Menschen(gruppen) für die *eigenen* Ziele und Interessen *instrumentalisiert* werden, dass zu ihnen nur Beziehungen aufgebaut werden und erhalten bleiben, soweit und solange sie *mir* und *uns* bei der Durchsetzung meiner/unserer Sonderinteressen nützlich sind.

Diese Tendenzen bestimmen die Arbeitswelten heute in hohem Masse⁸: Der Zeit- und Leistungsdruck nimmt immer mehr zu und führt häufig zu Selbstüberforderungen, wozu auch die flexibleren Arbeitszeiten, -orte und -verträge sowie erweiterte Ansprüche an die Qualifikationen (Flexibilität, Kreativität, Innovations- und Kommunikationsfähigkeit, Selbst-, Sozial-, Technik- und Medienkompetenzen) sowie die Erosion betriebs-, arbeitsorganisations- und arbeitsmarktbezogener Strukturen erheblich beitragen. Es kommt so zu einer räumlichen, zeitlichen und sachlichen *Entgrenzung* der Arbeitsverhältnisse und -tätigkeiten und damit der Relationen von Arbeit, Bildung und Leben bei gleichzeitiger *Begrenzung* (Flexibilisierung) der Beschäftigungsformen. Den partiell erweiterten Chancen zur *Selbstbestimmung* stehen zugleich die dominanten neuen Formen des institutionalisierten indirekten Leistungsdrucks und der dazu erforderlichen Selbstkontrollen, Selbstökonomisierungen und Selbstrationalisierungen (z.B. in Form von Zielvereinbarungen, Ergebnis- und Qualitätskontrollen, Termindruck, Ressourcenknappheit) bei gleichzeitig abnehmender Anerkennung bis hin zur Gleichgültigkeit gegenüber den originären individuell-kollektiven Leistungen als Folge der Austauschbarkeit entgegen.

Diese Tendenzen lassen sich prägnant verdeutlichen am Konzept der *Selbstsorge* als einem wichtigen Aspekt der Selbstorganisation und Humankompetenz: Damit

8 Vgl. Dörre u.a. (2012: Teil III), Fuchs u.a. (2021: Teil II), King u.a. (2021: 83-148) und Neckel/Wagner (2014: Teil I).

ist nicht vorrangig an den Schutz der psychosozialen Integrität und Leiblichkeit der geistig und körperlich Arbeitenden gedacht (z.B. eine tatsächliche work-life-balance), sondern an den Erhalt der Arbeitsfähigkeiten und -bereitschaften für immer mehr erweiterte und verdichtete Abhängigkeits- und (Selbst-)Ausbeutungsverhältnisse. Das führt nicht nur zur Verstärkung der inneren *psychischen Zwänge* (statt wirklicher Arbeits-Motivationen), sondern auch zu erweiterten tiefsitzenden *Ängsten*, den Anforderungen selbstverschuldet nicht länger gerecht zu werden, was wiederum zu gesteigerten psychischen Zwängen führt. Sie werden kommunikativ gefördert durch Formen des *empathischen Sadismus*, der mit Scheinfreundlichkeit und einfühlendem Aushorchen beginnt und seine „Erfüllung“ findet in Demütigungen, Abqualifizierungen, Bloßstellungen usw. meiner als Gegner und Feinde betrachteten Mitmenschen (vgl. Breithaupt 2017: Kap. IV) und sich praktisch zuspitzt in manifesten Ausgrenzungen. Diese psychodynamische Regressionsspirale – „Selbsterhalt verliert ihr Selbst“ (Adorno 2003: 263) – verstärkt sich in ungünstigen, sich häufenden Fallkonstellationen zur *Erschöpfung*. Solche mentale und psychophysische Verelendung findet sich zugespitzt im Syndrom des *Burnouts* (eher bei Älteren und Frauen und weniger in den unteren und mit steigender Tendenz in den mittleren und besonders den Elitemilieus) und der *Depression* (bei Frauen häufiger als bei Männern, bei Jüngeren häufiger als bei Älteren und häufiger in den unteren als in den mittleren und Elitemilieus; vgl. Voss/Weis 2014: 39f.). Diese Selbstüberforderungstendenzen werden dann nochmals verschärft, wenn die Konkurrenz- und Instrumentalbeziehungen auch in die Privatsphäre getragen werden, wenn z.B. Liebe wie ein „Kampfsport“ betrieben und Beziehungsarbeit als Geschlechterkampf praktiziert wird (z.B. ständiges Widersprechen ohne Argumente, was die Beziehungen zunehmend inhaltsleer macht). Dann sind die Intimbeziehungen und Freundschaften keine Rückzugs- und Gegenräume mehr, sondern verstärken noch die Tendenzen zur emotionalen Orientierungslosigkeit und Selbstbehauptung⁹.

2.3. Selbstverständigung und Selbstverleugung

Die *Selbstverständigung* entfaltet sich im Widerspruchsverhältnis von alltäglicher Lebenspraxis und biografischem Sinnentwurf (vgl. Braun 2003; Holzkamp

9 Diese *inneren* Relationen von repressiven Arbeitsbedingungen und psychodynamischen Überlastungen werden in der Mehrzahl der psychotherapeutischen Praktiken entweder verharmlost oder gar ignoriert (vgl. Fuchs u.a. 2021, Teil III), weshalb diese als entfremdungstabilisierend und -vertiefend, statt entfremdungsüberwindend erlebt werden.

1995) und bezieht damit auch Aspekte der Mesoebene individuell-kollektiver Vergesellschaftung ein. Zum einen müssen die Menschen ihre alltäglichen Anforderungen in Familie, Beruf, Freizeit usw. erfüllen und dazu diese in ihren zyklischen und synchronen Ablauf integrieren, die Zeitbudgets darauf abstellen, ein entsprechendes Koordinationsniveau mit den beteiligten und betroffenen Personen entwickeln, Handlungsroutrinen und Gewohnheiten ausbilden und explizite wie implizite intersubjektive Verbindlichkeiten eingehen. Die darin enthaltenen lebensweltlichen Rationalitätsmuster sind den Menschen selbstverständlich, aber grundsätzlich bewusst, wenn auch nicht fortlaufend kognitiv und emotional präsent. Genau das hat eine Entlastungsfunktion, die immer dann in Frage gestellt wird, wenn unerwartete Ereignisse eintreten (z.B. Arbeitszeiten und KiTa-Öffnungszeiten sich verändern) oder bestimmte neue Anforderungen gestellt werden (z.B. durch Digitalisierung des Arbeitsplatzes). Wenn die Subjekte das früh genug bemerken und sich zugestehen, dann haben sie die Chance, nach realistischeren und befriedigenderen Formen der alltäglichen Lebensführung zu suchen und mit ihnen ggf. zu experimentieren. Wenn sie diese aber versuchen zu ignorieren oder gar vor sich und anderen zu verleugnen, untergraben sie die alltägliche Lebensbewältigung immer mehr. Dann kann das auch die das Selbstvertrauen tragenden Intimbeziehungen und Freundschaften im ungünstigen Fällen überlasten und zu deren Zerstörung führen.

Die Selbstverständlichkeiten, Gewohnheiten, routinierten Praktiken haben aber nicht nur eine Entlastungsfunktion, sie können auch eine entfremdungserzeugende Falle sein, wenn sie nämlich immer weiter fortgesetzt werden, ohne nach ihrem Stellenwert für die Biografie und die Lebenszufriedenheit befragt zu werden. Sie entziehen sich dann zunehmend der Selbstverständigung und beginnen ein Eigenleben auch jenseits manifester Zwänge zu führen, so als wenn alles nicht nur „beim Alten“ bleiben *soll*, sondern auch nur *kann*. Den Subjekten ist ihre Lebensweise *vertraut* und zugleich doch (irgendwie) *fremd*, sie geben die Selbstbestimmung für ihr Leben immer mehr an anonyme *äußere* soziale Mächte in ihren Rücken (z.B. offene und/oder verdeckte Zwänge) und *innere* psychodynamische Mächte ab. Sie lösen in objektivistischer Weise das Möglichkeiten eröffnende Spannungsverhältnis von Ursachen und Gründen zugunsten der Bedingungen auf, verdinglichen und naturalisieren so ihre Lebenspraxis, folgen immer mehr dem Willen anderer Menschen (z.B. Konventionen) und nicht dem eigenen, sind also am Vollzug des eigenen Lebens immer weniger beteiligt. „Reflektierte Menschen, und Künstler haben nicht selten ein Gefühl des nicht ganz Dabeiseins, nicht Mitspielens aufgezeichnet; als ob sie gar nicht sie selber wären, sondern eine Art Zuschauer“ (Adorno 1975: 356). Die daraus resultierende Entscheidungslo-

sigkeit als zentralem „Motor“ der *kulturellen* Entfremdung führt zu einer immer tiefsitzenderen Entwicklungsblockade, zu einer Verhärtung und Erstarrung der Persönlichkeit (sie erzählen dann z.B. stets die gleichen Geschichten und Witze).

Da die Menschen aber keine Maschinen sind, ist diese Art von Möglichkeits- und Entwicklungsverweigerung emotional nicht folgenlos: Die leiblich verankerten Bedürfnisse können zwar unterdrückt, aber nicht „ausgelöscht“ werden, weshalb diese Selbstverleugnung immer verschiedene Formen von Unwohlsein, von „Grummeln“, Unzufriedenheit, schlechter Stimmung, Resignation, Überdruß usw. auslösen. Die Subjekte können durch diese *doppelte Unhintergebarkeit* (sie können weder ihre eigene innere Natur hintergehen, noch ist ihnen das Unbewusste unmittelbar zugänglich, obwohl es ihr Handeln direkt mitbestimmt) in gegensätzlicher Weise reagieren: Sie können diese Bauchgefühle als „irrational“ abtun und versuchen, einen „kühlen Kopf“ zu bewahren. Diese Spaltung von Kognition und Emotion ist ein zentraler – gerade auch geschlechtsspezifischer – Entfremdungsmechanismus, der zur vertieften Selbstverleugnung beiträgt. „Anzunehmen, daß das Denken vom Verfall der Emotionen durch anwachsende Objektivität profitiere oder auch nur indifferent dagegen bleibe, ist selber Ausdruck des Verdummungsprozesses“ (Adorno 2003: 138).

Sie können diese Intuitionen aber auch ernst nehmen, den Gefühlen kognitiv auf den Grund gehen und sich zugleich von ihren emotionalen „Vorahnungen“ bei der weiteren Denktätigkeit leiten lassen und sich so in für sie neue Dimensionen der Selbstverständigung vorarbeiten, also ihre psychischen Konflikte und deren partielle Abwehr durcharbeiten. Dabei spielen die verschiedenen Facetten des impliziten und/oder verschwiegenen Wissens eine wichtige Rolle. Damit sind diese sublimen negativen emotionalen Bewertungen zugleich ein möglicher Ausgangspunkt für alternative Entwicklungspfade: In dem Maße, wie es den Subjekten gelingt, sich dieses einzugestehen und so wieder oder erstmals sich selbst zugänglich zu werden und dabei auch ihre objektive Lebenssituation beginnen wahrzunehmen und am Maßstab ihrer Bedürftigkeiten zu bewerten, können sie die biografische *Sinnfrage* stellen: also wozu sie die ganzen Alltags Herausforderungen auf sich nehmen, wie sie die in den Routinen liegende Illusion der Zeitlosigkeit des eigenen Lebens als solche wahrnehmen und sich so der Endlichkeit ihrer Existenz bewusst werden, was auch bedeutet zu wissen und zu akzeptieren, dass Lebenszeit ein knappes und deshalb wertvolles „Gut“ ist. Damit verweist die Selbstverständigung schon auf die Selbstbewusstheit.

2.4 Selbstbewusstheit und Selbstzensur

Jede Biografie impliziert vielschichtige Relationen zwischen individueller Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, die selber in die Epochenkontexte eingelassen und durch sie vermittelt sind. Diese Facette der Mesoebene der Vergesellschaftung der Subjekte erleben wir aktuell an der Dynamik des gesellschaftlichen Wandels (vgl. Rosa 2018: 20-33). Dieser bezieht sich besonders

- a. auf dem *technologischen* Wandel der Transport-, Kommunikations- und Produktionsprozesse und die damit verbundenen Raum-Zeit-Relationen, die auch gravierende, aktuell dominant negative, somit entfremdungsverstärkende Konsequenzen für die Beziehungen der Menschen zu ihrer äußeren Natur haben;
- b. den *sozialen* Wandel der soziokulturellen Praktiken, Normen, Gewohnheiten usw., deren „Halbwertzeit“ immer kürzer wird; und
- c. die Beschleunigung des individuellen *Lebenstempos*, also immer mehr in immer weniger Zeit erledigen zu müssen, woraus ein permanenter Zeitdruck resultiert, zumal die Subjekte sich immer häufiger und immer schneller (qualitativ) Neues aneignen müssen.

Das ist in gewisser Weise das genaue Gegenteil zur oben angesprochenen „Zeitlosigkeit“ und eröffnet neue *Erwartungshorizonte*, die die bisherigen *Erfahrungsräume* immer häufiger und immer schneller überschreiten (z.B. die globalen Dynamiken der Finanzmärkte und ihre Re-Regulierung). Das wird von einem Teil der Menschen emotional-motivational positiv bewertet. Diese *Entwicklungs-Offenheit* erfordert aber nicht nur eine gewisse Risikobereitschaft (hier verstanden als Widerspruchsverhältnis von *Chancen* auf eine erweiterte Lebensqualität und *Gefahr*, die erreichte zu verlieren), sondern auch eine besondere Qualität des *problemlösenden Denkens*: Dieses kann sich nicht mehr darauf beschränken, in anschaulicher oder instrumenteller Weise die *vorgegebenen* und zumeist *bekanntesten* Probleme mit ggf. neuen Mitteln zu lösen (z.B. Eindämmung der Kriegsgefahren), sondern muss in die Bearbeitung die Einsichten in die neuartigen Problemstellungskonstellationen einbeziehen und dementsprechend auch nach neuen Lösungswegen suchen (z.B. bei der Bewältigung der ökologischen Fundamentalkrise). Diese Anforderungen an eine neue Selbstbewusstheit – verbunden mit gesteigerten Möglichkeiten der selbstbestimmten Gestaltung des gesellschaftlichen Wandels – übersteigt die Entwicklungs- und Lernbereitschaft eines Teils der Menschen: Sie empfinden sie als *Bedrohung* und das löst bei ihnen Ängste davor aus, dass sie nicht mehr mithalten können und so dem gleichzeitig existierenden und sich so auch verschärfenden Bewährungs- und Konkurrenzdruck nicht standhalten können und sich so noch mehr *kulturell* von der Gesellschaft

und den Mitmenschen entfremden (dazu gehört ggf. auch, dass sie im Rahmen ihrer Selbstbehauptungspraktiken von anderen Menschen entwickelte innovative Vorstellungen und Projekte aktiv unterdrücken).

Dies führt zu einem Verlust der bisher bedeutsamen Bezugspunkte ihres Alltags und ihrer Biografie: Sie identifizieren sich dann nicht mehr mit ihren Projekten (sei es dem Betrieb oder dem Arbeitsplatz oder aber ihrem politischen und zivilgesellschaftlichen Engagement) und werden so orientierungslos, was subkutan auch anomische Tendenzen nahelegt. Das fördert die Bereitschaft zur *Selbstzensur* vermittelt der Abspaltung der Erwartungshorizonte von den Erfahrungsräumen und umgekehrt. Dementsprechend bewerten die Subjekte in ihren mit Begriffen oder auch nur Schlagworten diskursiv angereicherten, aber primär erfahrungsgrundierten *Erzählungen* (vgl. Thomä 2007: Teil I) die verschiedenen Stufen und Phasen ihrer Biografie unterschiedlich bis gegensätzlich: Die eine Gruppe wünscht sich die „gute alte Zeit“ (z.B. den „guten alten Sozialstaat“ oder manche auch „ihren Sozialismus“) und deren ökonomisch-technologische Grundlagen zurück, sieht in der Rückkehr in die *Vergangenheit* eine sozialere und humanere *Zukunft*. Dieser vergangenheitsfixierten, *remanenten* Identität steht die gegenwartszentrierte, *situative* Identität gegenüber, die nur aus dem Hier-und-Jetzt leben will und bemüht ist, sich weder mit der biographischen und gesellschaftlichen Vergangenheit noch mit deren Zukunft zu beschäftigen, obwohl doch die Abwehr der Erinnerungen und Zukunftsfragen der Grund für die Gegenwartsfixierungen sind. Dies ist u.a. Ausdruck und Element einer sozial relativ isolierten Lebensweise mit einer weitgehend heilen Alltagswelt und eines anschaulich-instrumentellen Denkens sowie einer entsprechenden Scheinmotivation. Es gibt aber auch so etwas wie ein „blindes“ Zukunftsvertrauen nach dem Motto „so schlimm wird das schon nicht werden“, „das wird sich wieder rütteln“, „den Menschen haben sich immer nur Probleme gestellt, die sie auch lösen konnten“. Das kann man als *illusionäre* – oder etwas pointiert: metaphysische – Identität bezeichnen. Alle drei Varianten verschärfen die schon mit der Selbstverleugnung eingeleitete selbsttätige kulturelle Entfremdung von der Natur und Gesellschaft und sich selbst.

2.5 Selbstverwirklichung vs. Selbstbeschränkung

Bei der Selbstverwirklichung wird die gesellschaftliche *Vermitteltheit* der individuell-kollektiven Alltagspraktiken und Biografien zum expliziten Gegenstand, in dem nun die Relationen zwischen *Systemintegration* und *Sozialintegration* (vgl. Lockwood 1979; Habermas 1981) ins Zentrum der Handlungs- und Reflexionsfähigkeiten und -bereitschaften treten. Aufgrund der Internationalisie-

rungs- und Globalisierungstendenzen hat die Komplexität der Gesellschaft einen erheblichen Schub erfahren und erhalten die selbstbestimmte Mitbestimmung und solidarische Verantwortungsübernahme eine neue, erheblich erweiterte und verallgemeinerte Bedeutung, die u.a. durch eine systematische demokratische Symmetrie der Rechte und Pflichten abgesichert werden kann, weil das Recht zwischen Lebenswelt und Systemfunktionen vermittelt und so das Recht auf Selbst- und Mitbestimmung mit der Pflicht zur Solidarität und Verantwortungsübernahme verknüpft. Nur durch deren verbindliches Zusammenwirken können sie nicht nur moralisch gerechtfertigt, sondern – was viel wichtiger ist – praktisch-politisch realisiert werden. Oder anders formuliert: Der *einzelne* Mensch kann nur wirklich frei sein, wenn *alle* Menschen frei sind.

Dem stehen aktuell und in der absehbaren Zukunft mächtige (bis übermächtige) Strukturen entgegen, die sich immer mehr vertiefende *systemische* Entfremdungsprozesse befördern und entsprechende Selbstentfremdungsprozesse nahelegen (vgl. Streeck 2021: Kap. I). Dann reproduzieren sich hier auf erweiterter Stufenleiter besonders die Strategien und Taktiken der Selbstbehauptung mit ihren gravierenden psychodynamischen Belastungen und Verunsicherungen wie sie sich auch zeigen in den verdichteten Tendenzen zur Selbstverleugnung und Selbstzensur. Diese prozessierenden Ambivalenzen hat Lohmann (1991: Kap. VII.3 u. VIII) als Widerspruchverhältnis zwischen *negativer* (mögliche Selbstverwirklichung und nötige Selbstverdinglichung) und *positiver* Freiheit (mögliche Selbstverdinglichung und nötige Selbstverwirklichung) auf den Begriff gebracht. Sie finden in der *politischen* (bzw. politisch-ökonomischen) Entfremdung ihre besondere Zuspitzung. Neben den kapitaldominierten Internationalisierungs- und Globalisierungstendenzen hat die neoliberale Austeritätspolitik zu drastischen Mängeln in der *gesellschaftlichen Infrastruktur* als einem wesentlichen Teil der verallgemeinerten und antizipierten Lebensvorsorge geführt (z.B. Lehrermangel, marodes Schienennetz und Straßensystem) geführt. Das hat mit Bezug auf das Gesundheitssystem die Pandemie in dramatischer Weise offengelegt. Die teilweise chaotischen Reaktionen der politischen Instanzen und Personen haben bei den Menschen den tiefen Eindruck hinterlassen, dass eines der reichsten Länder der Welt diese Herausforderung nicht zu bewältigen vermag (vgl. Streeck 2021: 314–328).

Vor diesem Hintergrund ist es nicht überraschend, dass etwa die Hälfte der Bevölkerung das Vertrauen in die staatlichen Vorsorgequalitäten verloren hat¹⁰.

10 Vgl. zur Veranschaulichung die Ergebnisse der Allensbachumfragen zum Corona-Krisenmanagement (FAZ v. 24.3.2021 und 26.1.2022), zur freien Meinungsäußerung (FAZ v. 16.6.2021), zum Vertrauen in die neue Regierung (FAZ v. 18.11.2021) und

Eine solche Konstellation hatte Marx wohl schon geahnt (zumindest für möglich gehalten), wenn er im Vorwort zur 1. Auflage des „Kapitals“ schreibt

„Neben den modernen Notständen drückt uns eine ganze Reihe vererbter Notstände, entspringend aus der Fortvegetation altertümlicher, überlebter Produktionsweisen, mit ihrem Gefolge von zeitwidrigen gesellschaftlichen und politischen Verhältnissen. Wir leiden nicht nur von den Lebenden, sondern auch von den Toten“ (Marx 1971 [zuerst 1867]: 12 u. 15).

Diese Übermächtigkeit der aufgestauten politischen, ökologischen, ökonomischen und sozialen Probleme und ein daraus entstehendes Gefühl der Ohnmacht gegenüber den „Sachzwängen“, deren Beachtung und Befolgung keine Alternativen zulasse (was identisch ist mit Ende der Politik!), kommt auch darin zum Ausdruck und wird dadurch nochmals verschärft, dass viele staatliche Grundsatzentscheidungen (z.B. Ausstieg aus der Atomenergie, Abschaffung der Wehrpflicht und aktuell das gigantische Aufrüstungsprogramm der Bundeswehr) faktisch ohne parlamentarische Beratungen – ganz zu schweigen von öffentlichen Debatten (zumindest in den Parteien) – gefällt und von den Parlamenten nachträglich „gebilligt“, eigentlich aber hingenommen worden sind (die Pandemie-Politik ist auch diesbezüglich in weiten Strecken keine Ausnahme von der Regel, sondern trägt expertokratische Züge).

Dass dieser die politische Entfremdung fördernde und verschärfende Entdemokratisierungsschub möglich wurde, hat auch damit zu tun, dass die Gegenmächte weitgehend an den Rand gedrängt worden sind, was man insbesondere an dem enormen Machtverlust der vorrangig noch im nationalstaatlichen Rahmen agierenden Gewerkschaften sehen kann, die selbst in ihm kein wirkmächtiger Faktor mehr sind. Und politische Parteien und Vereinigungen, die ihre Gesamtpolitik tatsächlich an einer nachhaltigen Verbesserung der Lebensbedingungen und Beteiligungsmöglichkeiten ausrichten, sind auch nur sehr schwer auszumachen. Aus diesen Konstellationen haben die Subjekte unterschiedliche Konsequenzen gezogen: Ein Teil der Bürger:innen trägt diese Politik aktiv mit und will daraus individuellen Nutzen ziehen. Dieser besteht dann weniger in persönlichen finanziellen und sozialen Vorteilen (obwohl es auch solche Praktiken gibt, wie die Pandemie gezeigt hat!), sondern in der *Teilhabe an der Macht*, also *andere* Menschen nicht nur hinsichtlich der Richtigkeit der *eigenen* Vorstellungen manipulativ zu *überreden* (statt sie reflexiv zu *überzeugen*), sondern sie ggf. auch zu bestimmten Handlungsweisen zu *zwingen* und sie dabei auch zu instrumentalisieren – was stets

bezüglich der auf Frieden und soziale Sicherheit bezogenen Zukunftsängste angesichts des Krieges in der Ukraine und der galoppierenden Inflation (FAZ v. 24.3.2022).

mit der Gefahr und Tendenz verbunden ist, *selbst* instrumentalisiert zu werden. Das wird immer dann offensichtlich, wenn sich politische Ausrichtungen und Kräfteverhältnisse verändern und die „Karten neu gemischt“ werden: Dann kann man entweder – ggf. um den Preis des eigenen bzw. kollektiven Machtverlustes – bei seinen Überzeugungen bleiben und in manchen Fällen „starrsinnig“ werden und die Veränderungen in der Welt ignorieren, statt sie kritisch-konstruktiv zu verarbeiten; oder aber man richtet „sein Fähnlein“ an den neuen „Windverhältnissen“ aus und nimmt die dazu notwendige Selbstverleugnung und Selbstzensur in Kauf.

Das gilt sowohl für die innerorganisatorische wie auch die öffentliche Präsentation der eigenen Politik. So oder so wird man dann immer mehr zum „Spielball“ von Entscheidungs- und Gestaltungsprozessen, auf die man immer weniger Einfluss hat, was die selbstverstärkende Angst vor Machtverlust zur Folge hat. Will man diesem dominant defensiven Muster nicht folgen, aber dennoch politisch aktiv bleiben, kann man von der „großen Politik“ Abschied nehmen und sich *zivilgesellschaftlich* engagieren und in der Übergangszeit eine Reflexionsphase einlegen (z.B. zur Verarbeitung von *Ent*-Täuschungen über illusionäre, aber dennoch motivierende politische Praxen). Diese Koexistenz von zwangsbestimmter *Systemintegration* und relativ selbstbestimmter *Sozialintegration* kann in günstigen Konstellationen und für eine bestimmte Zeit befriedigend sein, wenn man nämlich in diesem „verkleinerten“ Rahmen (z.B. in einer Bürgerinitiative) seine eigenen Reformoptionen präsentieren und verwirklichen kann. Es besteht dann allerdings die Gefahr, dass solche Initiativen von staatlichen Stellen oder politischen Vereinigungen für deren Zwecke instrumentalisiert werden. Das geschieht häufig im sozialen Bereich, wenn die Zivilgesellschaft staatliche Infrastrukturmängel ausgleichen soll (z.B. die *Freiwilligen* Feuerwehren die staatliche *Pflicht*-Aufgabe des Brandschutzes) und damit überlastet und perspektivisch zerstört wird. Oder wenn entsprechende Aktivitäten (z.B. bei der Stadtentwicklungsplanung) so lange geduldet werden, wie sie mehr oder weniger konform zur offiziellen Politik (hier: der Stadt) sind – und wenn das nicht mehr der Fall ist, dann die „Totschlagfrage“ gestellt wird: „Für wen sprechen sie eigentlich, was will denn die wirkliche Mehrheit?“ Dann entsteht die Gefahr einer erweiterten Regression: Was zunächst als *Entlastung* von den Konflikten mit der systemischen Politik und *befreiende* Eröffnung *neuer* politischer Aktionsräume gedacht und empfunden wurde, hat zugleich eine – ggf. noch gesteigerte – *Abhängigkeit* zur Folge. Und diese erhöht sich, wenn sich die Subjekte aufgrund neuerlicher Negativerfahrungen in die Privatsphäre zurückziehen und damit vorläufig-endgültig von der *aktiven* Teilhabeposition in die *passive* Beobachterposition wechseln (und sich vielleicht noch

punktuell an Solidaritätsaktionen beteiligen – wie z.B. aktuell bei der Aufnahme von Flüchtlingen aus der Ukraine).

Diese regressiven Tendenzen der individuellen politischen Handlungs- und Reflexionsfähigkeiten und -bereitschaften und damit die Zurückgeworfenheit auf die *unmittelbaren* sozialen und politischen Strukturen, also die Selbstbestimmung *ohne* Selbstverwirklichung, wird des Weiteren dadurch gefördert, dass es auch in den zivilgesellschaftlichen Vereinigungen erhebliche offene und besonders verdeckte politisch-soziale Machtkämpfe gibt, die mit sehr ähnlichen Mitteln ausgetragen werden wie in den Parteien und Verbänden; und für einen *innerorganisatorischen* Sieg wird dann häufig auch *öffentlich-gesellschaftlicher* Einflussverlust hingenommen. Dann kommt bei einem Teil der Mitglieder die Tendenz und Stimmung auf, dass man sich in einem solchen Zusammenschluss immer weniger wohl fühlt, dass man die eigenen Beiträge nicht gewürdigt sieht, dass es ein immer tiefergehendes wechselseitiges Misstrauen gibt, dass die Wahrheit nicht ausgesprochen und dass bestimmte Sachverhalte verschwiegen oder dass auch glatt gelogen wird und sich die Subjekte so auch von dieser politischen Beteiligungsform zunehmend, schleichend oder offen entfremden und im ganz ungünstigen Fall politisch resignieren. In dem Fall kostet „es gleichsam die ganze Energie des Subjekts [...], die Subjektlosigkeit herbeizuführen“ (Adorno 2003: 63). Am Ende dieser Regressionskette steht dann im günstigeren Fall eine Art von politischer „Innerlichkeit“ und eine *Gesinnungsethik*, die auf die Verwirklichung ihrer gut begründeten bzw. begründbaren moralisch-politischen Ansprüche scheinbar freiwillig verzichtet und so in einen Widerspruch zu *verantwortungsethischen* Maximen gerät. Das schränkt dann auch immer mehr die Denk-, Gefühls- und Handlungsfreiheiten ein und bringt zugleich die Gefahr und Tendenz der *Selbstüberhöhung* mit sich. „Für den, der nicht mitmacht, besteht die Gefahr, daß er sich für besser hält als die andern und seine Kritik der Gesellschaft mißbraucht als Ideologie für sein privates Interesse“ (ebd.: 27). Demgegenüber besteht die „fast unlösbare Aufgabe [...] darin, weder von der Macht der anderen, noch von der eigenen Ohnmacht sich dumm machen zu lassen“ (ebd.: 63).

Mit Blick auf den grassierenden Rechtspopulismus gibt es allerdings noch ein ganz anderes Reaktionsmuster, nämlich den *selbstfeindschaftlichen Protest*¹¹: Er ist zum einen eine Antwort auf die sich weiterhin verschärfenden sozialen Ungleichheiten und Existenzbedrohungen, die massive Ängste auslösen, nicht nur bei den unteren sozialen Milieus, sondern auch und besonders den etablierten

11 Vgl. dazu auch die Analyse zur „moralischen“ Empörung der Nazis bei Moore (1987: 12. Kap.).

Milieus der Facharbeiter:innen und Kleinbürger:innen (sie haben eben mehr zu verlieren als ihre Ketten ...). Es ist auch ein Protest dagegen, von den politischen Entscheidungsprozessen weitgehend ausgeschlossen zu sein. Ihm liegt die nicht ganz unzutreffende Einsicht zu Grunde, dass die das politische „System“ tragenden Kräfte das zumindest nicht verhindern, sondern z.T. auch verursachen (gefährlich ist es, jede Art von Systemkritik schon als „Verschwörungstheorie“ zu diffamieren). Diesen Protest rekonstruktiv zu *verstehen* bedeutet in *keinem Fall* ihn auch zu *akzeptieren!* Denn die Problemlösungsperspektiven sind mit massiven Ausgrenzungs- und Vereinnahmungsstrategien verknüpft (speziell mit allen Facetten der Gruppenbezogenen Menschenfeindlichkeit) und zutiefst anti-demokratisch sowie anti-human. Die besondere Aggressivität dieser Bewegungen erklärt sich psychologisch u.a. dadurch, dass die zunächst als legitimer Widerstand entstehenden Empörungsimpulse sich zunehmend gegenüber den realen Ursachen und Ausgangsbefindlichkeiten verselbständigen und so „haltlos“ ausbreiten können, weil ihnen Einhalt gebietende Bezugspunkte fehlen. Zur Akzeptanz von *tatsächlichen* Verschwörungstheorien trägt auch bei, dass Bedrohungskonstellationen jederzeit in der Phantasie vorgestellt werden und so Ängste ausgelöst werden können, die immer massivere, auch gewalttätige Ausgrenzungs- und Verfolgungspraktiken subjektiv sinnvoll und legitim sowie politisch „nützlich“ erscheinen lassen. Dadurch wird aber zugleich die Legitimität des Protestes zerstört, denn es ist zwingend geboten, dem rechtsstaatlich Einhalt zu gebieten.

Das ist aber nur die eine Seite. Die andere muss sein, gerade die soziale Frage tatsächlich ins Zentrum aller Politikfelder zu stellen und damit die Ursachen der ökologischen und sozialen Zukunftsängste schrittweise und energisch abzubauen. Dazu trägt auch eine Fundamentaldemokratisierung der politischen Strukturen, Institutionen und Verfahren bei. Sie findet in den aufgezeigten Widersprüchen der Selbstentfremdungsprozesse vielfältige Ansatzpunkte. Insofern ist die Lage keineswegs hoffnungslos, wenn es gelingt, diese Widersprüche bewusst zu machen und auszuhalten. Deshalb haben die *historischen* Befunde von Moore (1987) zu den sozialen Ursachen von Unterordnung und Widerstand gegen gesellschaftliche Ungerechtigkeiten eine uneingeschränkte *Aktualität*. Seiner Kritik der *Selbstfeindschaft* liegt die Auffassung zu Grunde, dass „es *tatsächlich* so etwas wie ein immer wiederkehrendes, möglicherweise allgemein menschliches Gefühl für Ungerechtigkeit gibt, das den gemeinsamen Bedürfnissen der angeborenen menschlichen Natur und den Notwendigkeiten des gesellschaftlichen Lebens entspringt“ (ebd.: 116). Darauf basieren positiv gesprochen moralischer Mut, intellektuelle Fähigkeiten und moralische Erfindungsgabe (ebd.: 134). Negativ gesprochen impliziert das die Kritik an allen Formen menschlichen Leidens:

„Wenn keine Kultur Leiden zum Selbstzweck erhebt und alle Kulturen gewisse Formen des Leidens als schmerzhaft betrachten, dann sind wir berechtigt, das Fehlen von Schmerzempfinden als Resultat einer bestimmten Form moralischer und psychologischer Anästhesie zu betrachten. [...] Eine historische Sehweise stellt die Bedeutung sich verbessernder Fähigkeiten in der Kontrolle der natürlichen und gesellschaftlichen Umgebung, die mit der offensichtlich endlosen Kette neuer, durch diese Verbesserungen hervorgerufenen Ursachen für menschliches Leiden und den damit in Beziehung stehenden Veränderungen der Prinzipien gesellschaftlicher Ungleichheit einhergehen, in das Zentrum unseres Blickfeldes“ (ebd.: 606f.).

Dazu wollte dieser Beitrag anregen.

Literatur

- Adorno, Theodor W. 1975: Negative Dialektik. Gesammelte Schriften Bd. 6, Frankfurt a.M.
- 2003: Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben. Gesammelte Schriften Bd. 4, Frankfurt a.M.
- Bernhard, Andreas/Raulff, Ulrich (Hrsg.) 2003: Theodor W. Adorno 'Minima Moralia' neu gelesen, Frankfurt a.M.
- Boltanski, Luc/Chiapello Éve 2006: Der neue Geist des Kapitalismus, Konstanz
- Bourdieu, Pierre u.a. 1997: Das Elend der Welt, Konstanz
- Braun, Karl-Heinz 2003: Lebensführung in der „zweiten Moderne. In: neue praxis (33. Jg.), H.5. 401–421
- 2006: Psychoanalyse und Soziale Arbeit. In: neue praxis (36. Jg.), H. 2. 139–156
- 2014: Der aneignungstheoretische Blick auf die systemisch vermittelten Sozialräume. In: Deinet, Ulrich/Reutlinger, Christian (Hrsg.): Tätigkeit – Aneignung – Bildung, Wiesbaden. 33–65
- Breithaupt, Fritz 2017: Die dunklen Seiten der Empathie, Berlin
- Dörre, Klaus 2009: Die neue Landnahme. Dynamiken und Grenzen des Finanzmarktkapitalismus. In: Ders u.a.: Soziologie Kapitalismus Kritik, Frankfurt a.M.
- Dörre, Klaus u.a. (Hrsg.) 2012: Kapitalismustheorie und Arbeit. Frankfurt/New York
- Fuchs, Thomas u.a. (Hrsg.) 2021: Das überforderte Subjekt. Zeitdiagnosen einer überforderten Gesellschaft, Berlin
- Freud, Anna 1987: Das Ich und die Abwehrmechanismen. Die Schriften der Anna Freud. Bd. I, Frankfurt a.M.
- Habermas, Jürgen 1981: Theorie des kommunikativen Handelns. Frankfurt a.M.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 1970: Phänomenologie des Geistes. Werke Bd. 3. Frankfurt a.M.
- Henning, Christoph 2020: Theorien der Entfremdung, Hamburg
- Hofmann, Werner 1967: Verelendung. In: Ders. u.a.: Folgen einer Theorie. Essays über 'Das Kapital' von Karl Marx. Frankfurt a.M., 27–60.

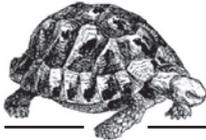
- Holzkamp, Klaus 1983: Grundlegung der Psychologie, Frankfurt a.M./New York
– 1995: Alltägliche Lebensführung als subjektwissenschaftliches Grundkonzept. In: Das Argument 212 (37. Jg.). 817–846
- Holzkamp-Osterkamp, Ute 1976: Grundlagen der psychologischen Motivationsforschung 2, Frankfurt/New York
- Horkheimer, Max/Adorno, Theodor W. 1987: Dialektik der Aufklärung. In: Horkheimer, Max: Gesammelte Schriften Bd. 5. Frankfurt a.M.
- Illouz, Eva 2018: Einleitung – Gefühle als Ware. In: dies. (Hrsg.): Wa(h)re Gefühle. Authentizität im Konsumkapitalismus. Berlin. 13–48
- Jaeggi, Rahel 2016: Entfremdung. Berlin
- King, Vera u.a. (Hrsg.) 2021: Lost in Perfection. Zur Optimierung von Gesellschaft und Psyche, Berlin
- Langer, Susanne K. (1992): Philosophie auf neuem Wege. Das Symbol im Denken, im Ritus und in der Kunst. Ungekürzte Ausg., 6.–7. Tsd. Frankfurt a.M.
- Lockwood, David 1979: Soziale Integration und Systemintegration. In: Zapf, Wolfgang (Hg.): Theorien des sozialen Wandels. 4. Aufl. Königstein/Ts. 124–137.
- Lohmann, Georg 1991: Indifferenz und Gesellschaft. Eine kritische Auseinandersetzung mit Marx. Frankfurt a.M.
- Lorenzer, Alfred (1972): Kritik des psychoanalytischen Symbolbegriffs. 2. Aufl. Frankfurt a.M.
- Luxemburg, Rosa 1990: Die Akkumulation des Kapitals. Gesammelte Werke Bd. 5, Berlin
- Marcuse, Herbert 1969: Neue Quellen zur Grundlegung des Historischen Materialismus. In: Ders.: Ideen zu einer kritischen Theorie der Gesellschaft, Frankfurt a.M.
- Moore, Barrington 1987: Ungerechtigkeit. Die sozialen Ursachen von Unterordnung und Widerstand. Frankfurt a.M.
- Marx, Karl 1971: Das Kapital. Bd. 1. Marx Engels Werke (MEW) Bd. 23, Berlin
– 1973: Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844. Marx Engels Werke (MEW). Ergänzungsband I, Berlin
- Rosa, Hartmut 2013: Beschleunigung und Entfremdung, Berlin
- Schmidt, Alfred 1973: Emanzipatorische Sinnlichkeit. München
- Schultheis, Franz/Schulz, Kristina (Hrsg.) (2005): Gesellschaft mit begrenzter Haftung. Zumutungen und Leiden im deutschen Alltag, Konstanz
- Rousseau, Jean-Jacque 1988: Abhandlung über den Ursprung und die Grundlagen der Ungleichheit unter den Menschen. In: Ders.: Schriften. Bd. 1. Frankfurt a.M.
- Séve, Lucien 1978: Marxistische Analyse der Entfremdung, Frankfurt a.M.
- Streeck, Wolfgang 2021: Zwischen Globalismus und Demokratie. Berlin
- Thomä, Dieter 2007: Erzähle dich selbst. Frankfurt a.M.
- Tomberg, Fritz 1969: Der Begriff der Entfremdung in den „Grundrissen“ von Karl Marx. In: Das Argument 52 (11. Jg.). 187–223.
- Tugendhat, Ernst 1979: Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung. Frankfurt a.M.

- Vester, Michael 2013: Zwischen Marx und Weber: Praxeologische Klassenanalyse mit Bourdieu. In: Brake, Anna u.a. (Hrsg.): Empirische arbeiten mit Bourdieu. Weinheim und Basel. 130–195
- Voss, G. Günther/Weiss, Cornelia 2014: Burnout und Depression – Leiterkrankungen des subjektivierten Kapitalismus oder: Woran leidet der Arbeitskraftunternehmer? In: Neckel, Sighard/Wagner, Greta (Hrsg.): Leistung und Erschöpfung, Berlin
- Zima, Peter V. 2014: Entfremdung. Tübingen

*Karl-Heinz Braun, Hochschule Magdeburg-Stendal, Fachbereich Soziale Arbeit, Gesundheit und Medien, Breitscheidstraße 2, 39114 Magdeburg
E-Mail: braun.masof@gmail.com*

express

ZEITUNG FÜR
SOZIALISTISCHE BETRIEBS- &
GEWERKSCHAFTSARBEIT



Niddastr. 64 VH · 60329 FRANKFURT

www.express-afp.info

express-afp@online.de

Tel. (069) 67 99 84

Ausgabe 4/22 u.a.:

- Heiner Dribbusch: »Der lange Hebel. Macht und Machtressourcen von Unternehmen und Arbeitgeberverbänden im Arbeitskampf«
- »Von nix kommt nix, nä?« – Redaktion des express im Gespräch mit Wolfgang Schaumberg über Möglichkeiten und Grenzen kritischer Betriebsratsarbeit, Teil 2
- Sabrina Apicella: »Mehr als Fleisch und Pakete« – über Peter Birkes »Grenzen aus Glas«
- Bernd Gehrke: »Russlands neuer Imperialismus. Die Ignoranz gegenüber der Entwicklung in Russland blamiert die Friedensbewegung«
- Slave Cubela: »Ein neoliberales Monster in Moskau« – zu Putins Überfall auf die Ukraine

Problemen?! Kostenfreies
Exemplar per eMail oder Telefon bestellen



Richard Buchner

Den Gehalt der Praxis anerkennen Anerkennungstheoretische Verdinglichungskritik und alltägliche Beschädigungen

Mit seiner 2005 veröffentlichten Studie zur Verdinglichung (Honneth 2015) greift auch Axel Honneth einen für die Kritische Theorie ehemals zentralen Begriff auf. Damit tritt Honneth an, die von Georg Lukacs „gewissermaßen nicht komplex, nicht abstrakt genug (Honneth 2015: 64)“ entwickelte Theorie der Verdinglichung unter anererkennungstheoretischen Vorzeichen neu zu formulieren. Den Anlass, sich Phänomenen von Verdinglichung zuzuwenden, bietet für Honneth ein unzureichend bearbeitetes Erbe der Theorie Lukacs'. Dessen Analyse der „nüchternkalkulatorischen Zweckhaftigkeit“ (Honneth 2015: 13), der „instrumentellen Verfügung“ (ebd.) und des „eiskalten Hauchs von berechnender Willfähigkeit“ (ebd.) vermochte zwar die historische Erfahrung in der Weimarer Zeit adäquat auf den Begriff zu bringen. Zugleich hinterließ sie zweifelhaft gewordene geschichtsphilosophische Thesen. Vor allem aber sei die Frage nach normativen Dimensionen der Verdinglichungstheorie bis heute nur unzureichend beantwortet. Seiner Studie folgten deutliche Kritiken. Honneths „Rechnung geht nicht auf“ (Jütten 2010: 235); sein Verdinglichungsbegriff „erweist sich [...] als mit einer starken Hypothek belastet“ (Quadflieg 2017: 91); er schlage eine positive Anthropologie vor und drohe damit in „Wunschdenken“ (Lear 2015: 164) zu verfallen.

In der folgenden Rekapitulation von Honneths Theorie können manche seiner Ausführungen nicht gewürdigt werden, andere werden nur grob umrissen. Dies gilt auch für die zahlreichen Einwände gegen seine Studie. Ich nehme stattdessen die bemerkenswerte Leerstelle des Ökonomischen in den Blick.

Die anererkennungstheoretische Verdinglichungskritik hat – allen Problemen zum Trotz – einen Vorzug gegenüber anderen Verdinglichungstheorien. Mir ihr lassen sich zwar keine totalisierenden Gesellschaftsdiagnosen mehr aufstellen, stattdessen können aber konkrete Praxen in die Kritik genommen werden. Anders ausgedrückt räumt Honneths Verdinglichungstheorie „auch den scheinbar

marginalen Alltagsphänomenen wieder mehr Platz in der theoretischen Aufarbeitung sozialer Pathologien ein“ (Quadflieg 2017: 84). Im zweiten Teil dieses Text wird daher eine konkrete Praxis der Sozialen Arbeit auf ihre verdinglichenden Tendenzen hin befragt: Das Person-in-Environment System (PIE) – die erste diagnostische Klassifikation für die Soziale Arbeit (vgl. Adler 2004: 166).

Verdinglichung als Anerkennungsvergessenheit

Verdinglichung beschreibt wesentlich eine Verkennung. Etwas, das kein Ding ist, wird als ein Ding erkannt und bearbeitet (vgl. Jaeggi 1999). Die sozialen Folgen von Verdinglichungen sind augenfällig: „Ein Ding setzt keine Zwecke, es steht uns als Mittel zur Verfügung. Es ist ein Objekt dessen man sich bedient und das instrumentalisiert werden kann“ (Jaeggi 1999: 69). Als Verdinglichung kann also allgemein bezeichnet werden, „dass etwas entweder zum Ding wird oder fälschlicherweise als Ding wahrgenommen oder behandelt wird, das ‘eigentlich’ kein Ding ist“ (Stahl 2011: 731). Diese Darstellung kann *erstens* auf die Verkennung von Dingen und Personen hinweisen, wobei grundlegende menschliche Eigenschaften missachtet werden (vgl. Honneth 2015: 16). *Zweitens* kann mit dem Begriff der Verdinglichung beschrieben werden, dass „Personen ihre eigenen Fähigkeiten, Emotionen oder Werthaltungen als unverrückbar vorgegeben oder als instrumentalisierbar behandeln“ (Stahl 2011: 731). *Drittens* kann mit dem Begriff der Verdinglichung ein Verlust der Bedeutungsdimensionen von Dingen beschrieben werden (Stahl 2011: 732). Der *vierte* Bereich der Analyse von Verdinglichungsphänomenen nimmt soziale Beziehungen und Prozesse in den Blick. Dem Subjekt tritt eine Welt gegenüber, „die es miterschaffen hat, aber die ihm nun als vorgeformte Totalität erscheint, in die es sich einfügen und der es sich fügen muss“ (Thompson 2020: 223). Honneths Studie befasst sich lediglich mit den ersten drei Formen von Verdinglichung.

Der für die Verdinglichungstheorie zentrale Autor Georg Lukacs (1968) begründete das Phänomen der Verdinglichung mit der, auf alle Sphären des sozialen Lebens übergreifenden, Struktur der Warenform bzw. des Warentauschs. Damit ginge ein rational-kalkulierender Umgang einher, in dem die qualitativen Eigenschaften von Personen, des eigenen psychischen Innenlebens, gesellschaftlicher Strukturen, aber auch von Dingen selbst in eine Gegenständlichkeitsform übersetzt werden. Diese Rationalisierung betraf für Lukacs letztlich alle Lebensbereiche und Subjektivitätsformen. Damit stellt sich jedoch die Frage nach der Beschaffenheit der *wahren*, nicht-verdinglichten Praxis, die Lukacs mit zweifelhaften identitätsphilosophischen Anleihen zu beantworten versuchte. An dieser

Stelle setzt Honneths Auseinandersetzung mit dem Verdinglichungstheorem ein. Wie in seinen vorherigen Arbeiten ist Anerkennung der begriffliche Schlüssel, mit dem die Verdinglichungstheorie neu bestimmt werden soll.

Mit Heidegger, John Dewey und Stanley Cavell sucht Honneth nun, „eine ursprüngliche Form der Weltbezogenheit“ (Honneth 2015: 42) zu entwickeln, die durch „Besorgtheit“ (ebd.: 34) „existentielle[] Zugewandtheit“ (ebd.: 38) sowie „existentielle[] Involviertheit“ (ebd.: 53) gekennzeichnet sei „und in der uns alle Gegebenheiten einer Situation aus einer Perspektive der interessierten Anteilnahme qualitativ erschlossen sind“ (ebd.: 40; vgl. Balzer 2014: 151).

Mit Heideggers Begriff der Sorge argumentiert Honneth gegen die Vorstellung, Subjekte stünden der Welt zuerst neutral gegenüber und „der Mensch sei zunächst ein geistiges Ding, das dann nachträglich ‘in’ einen Raum versetzt wird“ (Heidegger 1967: 56). Diese „falsche Ontologie“ (Honneth 2015: 36) ignoriere den Umstand, dass im Vollzug menschlicher Praxen immer eine schon mit Bedeutungen aufgeladene Umwelt zur Verfügung steht. John Dewey beschreibt einen solchen ursprünglichen Weltbezug ähnlich wie Heidegger. Vor jedem kognitiven Erkenntnisakt stehe eine qualitativ umfassende, emotional aufgeladene Bewältigung der Umwelt. Diese bilde das Fundament jeden kognitiven Erkennens (vgl. Dewey 2003: 94- 124), Stanley Cavells Begriff des *acknowledgements* schließlich richtet sich gegen die Vorstellung, ein direktes Wissen vom „Fremdpsychischen“ (Honneth 2015: 54) anderer Menschen haben zu können. Anstatt eines epistemischen Zugangs zu Empfindungen anderer bedürfe es einer anerkennenden Haltung. Dieser Schritt ermögliche, von den Äußerungen des anderen affiziert zu werden. Erst dadurch könne eine qualifizierte Aussage über die Gefühle des Gegenübers getroffen werden.

Der Begriff der Anerkennung ist Honneths Brücke zwischen diesen Argumentationen: „Eine anerkennende Haltung ist mithin Ausdruck der Würdigung der qualitativen Bedeutung, die andere Personen oder Dinge für unseren Daseinsvollzug besitzen“ (Honneth 2015: 42). Dieses philosophische Argument würde, so Honneth, empirisch in der Entwicklungspsychologie und Sozialisationsforschung bestätigt. Dass sich die Entwicklung der kindlichen Denk- und Interaktionsfähigkeiten durch Perspektivübernahme vollziehe, sei weitgehend Konsens (vgl. Honneth 2015: 46). Vielfach würde aber der Fehler begangen, diesen Akt kognitiv zu beschreiben, oder zumindest die affektive Seite tendenziell auszublenden: „Daß sich [aber, R.B] das Kleinkind erst mit der Bezugsperson emotional identifiziert haben muß“ (Honneth 2015: 48) ist die Grundlage für die Entwicklung der Fähigkeit zur Perspektivübernahme und damit auch für geistige Tätigkeiten (vgl. Dornes 2005).

Jedem neutralen Erkennen, so kann Honneths These zusammengefasst werden, geht ein Anerkennen voraus. Problematisch wird dieses Verhältnis, wenn die Abhängigkeit des epistemischen Erkennens von der Anerkennung in den Hintergrund rückt (vgl. Quadflieg 2017: 79). Denn dann drohe sich eine „habituell erstarrte[] Perspektive [einzustellen R.B], durch deren Übernahme die Menschen ihre Fähigkeit zur interessierten Anteilnahme an Personen und Geschehnissen verlieren“ (Honneth 2015: 52). Folgerichtig beschreibt er Verdinglichung als Anerkennungsvergessenheit: „Verdinglichung im Sinne der Anerkennungsvergessenheit, [bedeutet R.B.] [...] im Vollzug des Erkennens die Aufmerksamkeit dafür zu verlieren, daß sich dieses Erkennen einer vorgängigen Anerkennung verdankt“ (Honneth 2015: 70).

Honneth setzt sich vor allem mit zwei Gründen für Praxen auseinander, in denen eine erkennende oder neutrale Haltung so dominant ist, dass deren Abhängigkeit von einer vorgängigen Anerkennung verschleiert wird (Honneth 2015: 175). Der *erste Grund* ist, dass sich ein Zweck gegenüber seinem Entstehungskontext verselbständigt: „Die Aufmerksamkeit für das Faktum vorgängiger Anerkennung geht verloren, weil sich im Zuge unserer Praxis der Zweck des Beobachtens und Erkennens der Umwelt dermaßen verselbständigt, daß er alle anderen Situationsgegebenheiten vollständig in den Hintergrund treten lässt“ (Honneth 2015: 70). Der *zweite Grund* sind Vorannahmen und Stereotypen, die zu einer selektiven Interpretation sozialer Tatsachen führen, wodurch unter Umständen andere bedeutsame Gegebenheiten der Situation nicht mehr wahrgenommen werden (vgl. Honneth 2015: 70). In diesem Fall werden Überzeugungssysteme so handlungsleitend, dass die ursprüngliche Anerkennung im Nachhinein gezeugnet wird. Dieser Verdinglichungsakt wäre doppelt problematisch, da sich ein solcher Vorgang in dem Maße verfestige, „in dem [er] durch verdinglichende Typisierungen kognitiv Unterstützung findet, wie umgekehrt jene typisierenden Beschreibungen dadurch motivationalen Nährstoff erhalten, daß sie den passenden Interpretationsrahmen für die vereinseitigte Praxis liefern“ (Honneth 2015: 99).

Diesen einseitigen Praxen – im ersten Fall verselbständigt sich ein Zweck, im zweiten führen Vorannahmen zu einer selektiven Interpretation – ordnet Honneth die Kategorie der intersubjektiven Verdinglichung zu. Damit soll beschrieben werden, „dass Interaktionspartner oder auch ganze soziale Gruppen nur noch als entpersonalisierte Objekte wahrgenommen werden“ (Quadflieg 2017: 79). Während Lukacs dieses Phänomen nur eindimensional durch die Ausweitung der kapitalistischen Warenproduktion erklären konnte, ermögliche sein Konzept, so Honneth, auch Phänomene zu deuten, bei denen ein kausaler Zusammenhang mit der Sphäre des Markts zumindest uneindeutig ist (vgl. Honneth 2015: 95).

In Bezug auf Selbstverdinglichung liegt die Nähe zum Vorrang der Anerkennung für Honneth darin, dass ein Subjekt seine eigenen Wünsche und Bedürfnisse als artikulationswürdig anerkennen muss, um eine gelingende Selbstbeziehung entwickeln zu können. Gelingt dieser Selbstbezug nicht, werden die eigenen Emotionen wie dingliche Entitäten aufgefasst, die strategisch manipuliert oder neutral beobachtet werden können (vgl. Honneth 2015: 88 ff.). Diese Form der Verdinglichung hängt für Honneth eng mit Praxen der Selbstpräsentation zusammen, die entweder zu einer Fixierung innerer Zustände anregen oder dazu auffordern, bestimmte Zustände zukünftig hervorzubringen (vgl. Honneth 2015: 100 ff.).

Grenzen der anerkennungstheoretischen Verdinglichungstheorie

Neben Kritiken an begrifflicher Ungenauigkeit (vgl. Varga 2010), Geschichtslosigkeit (vgl. Jütten 2010) und der Beschreibung einer allzu positiven Anthropologie der Anerkennung (vgl. Lear 2015; vgl. Butler 2015) ist ein Problem besonders augenfällig: Honneths fast vollständige Abwendung vom Zusammenhang von Ökonomie und Verdinglichung. Die Rückführung von Verdinglichung auf die Warenform und den Warentausch lehnt Honneth konsequent ab. Die „marxistische Prämisse, der zufolge die Teilnahme an ökonomischen Tauschprozessen eine derart durchschlagende Bedeutung für die Individuen besitze“ (Honneth 2015: 28), sei nicht ohne weiteres zu behaupten. Differenzierte Gesellschaften wären schon aus „Effektivitätsgründen darauf angewiesen, daß ihre Mitglieder einen strategischen Umgang mit sich und anderen erlernen“ (ebd.). Eine aktualisierte Verdinglichungskritik müsse deshalb soziale Sphären ausschließen, in denen ein solcher Umgang legitim wäre. Außerdem könnten rechtliche Absicherungen eine unzulässige Ausweitung von Marktlogiken verhindern, da „doch im ökonomischen Austausch der Interaktionspartner normalerweise zumindest als rechtliche Person gegenwärtig bleibt“ (Honneth 2015: 91). Nicht nur ignoriert Honneth dabei, dass die Träger der Ware Arbeitskraft eben beides verkörpern – rechtliche Person und Ware Arbeitskraft (vgl. Mohan, Keil 2012: 262). Er scheint die Warenförmigkeit der Arbeit noch durch ihre Rechtmäßigkeit zu legitimieren (vgl. Henning 2012: 249).

Die Abkehr vom „Primat des Ökonomischen“ (Quadflieg 2019: 75) brächte seiner Theorie den entscheidenden Vorteil ein, auch Praktiken in den Blick nehmen zu können, bei denen nicht auf den ersten Blick ersichtlich ist, wie sie mit der Ausweitung marktwirtschaftlicher Logiken zusammenhängen. Überraschenderweise versucht Honneth dies mit Beispielen plausibel zu machen, deren Verbindung zur

Ökonomie mehr oder weniger eindeutig ist – etwa die genetische Messung von Begabungspotenzialen von Kindern oder Rassismus (vgl. Honneth 2015: 98f.).

Die Entkopplung von ökonomischen Prozessen leitet Honneth zu seiner erkenntnistheoretischen Perspektive auf Verdinglichung. Verdinglichung kann dann durch eine ‘richtige’ bzw. „anererkennungssensitive Form des Erkennens“ (Honneth 2015: 66) scheinbar überwunden werden. Die Ursächlichkeit verdinglichender Praktiken hingegen vermag Honneth damit kaum zu erklären. Denn zur Klärung, aus welchen konkreten historischen und sozialen Umständen sich Praktiken der Anerkennungsvergessenheit entwickeln, müsste Honneth letztlich auf Sozial- und nicht auf Erkenntnistheorie zurückgreifen (vgl. Henning 2012: 254). Durch die erkenntnistheoretische Perspektive droht Verdinglichung – als Problem des ‘falschen’ oder ‘richtigen’ Denkens – auf ein individualisiertes, moralisches Problem verkürzt zu werden. Auf diese Weise „fällt jedoch [...] die kapitalistische Gesellschaft, zwischen der transzendental-pragmatischen These einer Ur-Anerkennung und einer erkenntnistheoretischen reformulierten Verdinglichung als Denkakt seltsam hindurch“ (ebd.: 256). Der gesellschaftskritische Impetus von Verdinglichungstheorien wäre dann weitestgehend aufgehoben. Dies hängt nicht unbedingt mit den internen Problemen von Honneths Theorie zusammen, sondern eher mit seiner Motivation „den bei Lukacs unterbelichteten Bereich einer organisch-menschlichen Praxis, die im Zuge der zur zweiten Natur geronnenen Zweckrationalität“ (Quadflieg 2017: 75) zu erhellen.

Allen Problemen zum Trotz kann Honneths Theorie für die Soziale Arbeit fruchtbar gemacht werden – sofern die Leerstelle der Ökonomie und Sozialgeschichte dabei mitgedacht wird. Seine handlungstheoretische Reformulierung ermöglicht, konkrete und alltägliche Praxen der Verdinglichung von Nutzerinnen auszumachen. Da Honneth Verdinglichung in einem problematischen Verhältnis von Erkennen und Anerkennung verortet, ist die Anwendung seiner Theorie auf Praxen, die eine neutrale Beobachterperspektive beanspruchen, naheliegend. Folgend wird Honneths Verdinglichungstheorie beispielhaft auf die Diagnostik mittels PIE bezogen.

Verdinglichung und Praxis: Das PIE-Klassifikationssystem

Dem PIE-System liegt ein sozialökologisches Modell zu Grunde, das die Probleme der Nutzerinnen in der wechselseitigen Beeinflussung von Person und Umwelt verortet (vgl. Röh 2009: 82). Der personale Aspekt dieses Austauschverhältnisses wird mit dem Begriff der sozialen Rolle beschrieben. Das Ziel der Arbeit mit dem PIE sei „[e]ine erfolgreiche Bewältigung sozialer Funktionen“ (Karls, Wandrei

2011 zit. n.: Pantucek 2012: 10 f.). Konkreter meint dies die Bewältigung alltäglicher Anforderungen sowie „die grundlegenden sozialen Rollen, die von den Klientinnen in ihrem unmittelbaren Bezugsfeld erwartet werden, ausreichend zu erfüllen“ (ebd.). Die Diagnostik, so sieht es das PIE vor, kann zu jedem Zeitpunkt von den Sozialarbeiterinnen im Kontakt mit den Nutzerinnen durchgeführt werden. Die Übereinstimmung der Deutungen von diagnostizierter und diagnostizierender Person ist nicht vorgesehen (vgl. Karls, Wandrei 1998: 34). Wesentlicher Teil der Diagnostik ist die Feststellung des ‘Coping Index’. Dieser soll ausweisen, wie sehr die Fähigkeit ausgeprägt ist, den Rollenproblemen mit innerlichen Ressourcen zu begegnen. „The Coping Index records the Social Worker’s judgment of the client’s ability to solve problems, capacity to act independently, and his or her ego strength, insight, and intellectual capacity“ (Karls, Wandrei 1998: 33). Mit der Anwendung des PIE in der Praxis hat sich Bernd Hündersen (2004) instruktiv auseinandergesetzt. In seiner Falldarstellung wird eine Frau, die jahrelang verschiedene Rauschmittel konsumiert hat, diagnostiziert. Sie wurde vor etwa zehn Jahren Mutter zweier Kinder, die durch den Allgemeinen Sozialen Dienst in Obhut genommen wurden und in Pflegefamilien leben. Die Mutter hat ihren Lebensunterhalt regelmäßig in der Prostitution erwirtschaftet. Mittlerweile substituiert sie mit Methadon und hat ihren Wohnraum gewechselt. Im Fokus von Hündersens (2004: 185 f.) Beschreibung steht das äußerliche Auftreten der Frau, welches etwa als „Junkie- und Prostitutions-Outfit“ beschrieben wird und dem Ziel im Wegstehe, Kontakt zu ihren Kindern aufzubauen. Das Jugendamt, so prognostiziert die Professionelle in der Falldarstellung, würde sich am Auftreten der Diagnostizierten stören:

„An diesem Punkt war die Kundin vor die Entscheidungsfindung gestellt, sich den Erwartungen der anderen ‘anzupassen’ oder sich ‘selbst treu’ zu bleiben. [...] Sie [die Beraterin, R. B.] machte lediglich klar, dass auf der Grundlage ihres Erfahrungswissens eine Wunscherfüllung bei Beibehaltung des Outfits relativ unwahrscheinlich sei und die Kundin prüfen müsse, welcher Wunsch für sie persönlich prioritär sei, der nach authentischer Selbstdarstellung oder der nach Begegnung mit den Kindern“ (Hündersen 2004: 187).

Mit dem PIE Modell wurden ein Rollenproblem vom Typ ‘Verantwortung’ in der Rolle ‘Elternteil’, mit einem überdurchschnittlichen Coping-Index diagnostiziert.

Anregung zur Eigenaktivität – Selbstverdinglichung durch Diagnostik

Im genannten Fall begegnet die Diagnostizierte ihren Kindern erneut. Sie hat ihr Erscheinungsbild merklich verändert. Dies sei die Folge eines „inneren Aushandlungsprozess[es]“ (Hündersen 2004: 188), in dem die Diagnostizierte einen „nicht nur unter eigenem Strategieverdacht stehenden Umgang mit ihrem Selbstbild erfahren und im Laufe der Zeit auch einüben“ (ebd.) konnte. Diese Beschreibung wirft die Frage auf, ob das PIE die Diagnostizierten, trotz dieser positiven Beschreibung, unter bestimmten Umständen zur Selbstverdinglichung motiviert. Verdinglichende Deutungen der Diagnostizierenden, so ließe sich einwenden, könnten von den Adressatinnen einfach zurückgewiesen werden. Das PIE stellt den Diagnostizierten aber einen Zugewinn von Autonomie in Aussicht – unabhängig davon, ob sich dieser auch tatsächlich einlösen lässt. Wenn die Konflikte und Problemlagen der Diagnostizierten in Rollenkonflikten verortet werden, wird es möglich, sie eigenaktiv zu bearbeiten. Im Fallbeispiel steht eine Solidarisierung mit der Diagnostizierten gegen die bornierten Praktiken des Jugendamts nicht zur Debatte. Dies ist nur folgerichtig, ist doch im PIE das Umfeld (Environment) der Diagnostizierten nur dort zu berücksichtigen, wo es die Rollenfunktionalität (negativ) beeinflusst. Die komplexe Entscheidung – ob die Diagnostizierten oder Umweltaspekte verantwortlich gemacht werden können oder sollen – liegt bei den Sozialarbeiterinnen.

Im beschriebenen Fall wird die Verantwortung zur Problemlösung der Diagnostizierten zugeschrieben. Sie wird aufgefordert, sich entlang der Pole ‘Beziehung zu ihren Kindern’ und ‘Selbstdarstellung gemäß ihrer Wünsche’ zu entscheiden. Auch hier wird nicht zum Thema gemacht, dass dieser Widerspruch nicht sachbezogen, sondern ein Fehlverhalten von Amts wegen ist. Da dieser (Schein-)Konflikt die Handlungsfähigkeit der Adressatin zum Thema macht, wird ihr eine Lösung in Aussicht gestellt, durch die sie sich als autonom erfahren kann. Mit dem ‘Coping Index’ wird festgestellt, welche „internal Ressourcen (Karls, Wandrei 1998: 33) einer Integration in die Rollenerwartungen dienlich sind und somit auch künftig hervorgebracht werden sollen. Es

„geht [also R.B.] weniger um die Disziplinierung der Akteure als um die Gestaltung von Handlungsarrangements und eine Generierung sozialer Regulationsformen, die nicht über die Autonomie der Akteure hinweg agieren, sondern versuchen diese zu lenken, zu kanalisieren und aktiv zu nutzen“ (Ziegler 2003: 104).

Während eine anerkennende Selbstbeziehung in Honneths Verdinglichungstheorie beschreibt, dass Subjekte ihre inwendigen Zustände als artikulations-

werten und -fähigen Teil ihrer Selbst auffassen (vgl. Honneth 2015: 90), leistet das PIE-Modell einem manipulativen Selbstbezug Vorschub. Diesen verortet Honneth (2015: 100) in Arrangements, in denen die Empfindungen der Akteurinnen als etwas begriffen werden, „das sie wie ‘Gegenstände’ zukünftig hervorzubringen haben werden“ oder abschlusshaft fixieren. Im Kontext des PIE-Modells werden die Klassifizierten dazu angehalten, ihre Selbstbeziehung in Bezug auf ihr Problem so zu bearbeiten, dass das Rollenverhalten verändert wird. Von Selbstverdinglichung ließe sich dann Sprechen, wenn die Diagnostizierten ihre individuellen Wünsche, Bedürfnisse und emotionalen ‘Ressourcen’ in Bezug auf die Problemsituation als Arbeit an feststehenden Objekten begreifen. Durch die Verbindung des ‘Coping-Index’ mit den Rollenproblemen werden die Diagnostizierten angeregt auch zukünftig diejenigen inwendigen Zustände hervorzubringen, die möglichst wenige Rollenkonflikte auslösen. Zugespitzt liegt das Ziel der obigen Fallsituation also darin, die Diagnostizierte zu motivieren, sich auch im nächsten Konflikt mit dem Jugendamt an ihr Problem mit ‘Ambivalenz’ und ‘Verantwortung’ zu erinnern und den Rollenkonflikt manipulativ an sich selbst auszutragen. So organisiert das PIE „das Einverständnis [...], indem [es] den Betroffenen Eigensinn und Selbstbestimmung (auf materiell niedrigem Niveau) zugesteht“ (Hirschfeld 1999: 76.) Es befördert, „die Fremdverfügung als eigene Entscheidung, die vollständige Abhängigkeit als Autonomie zu interpretieren“ (ebd.).

Andere zu Dingen machen – Intersubjektive Verdinglichung

Im PIE wird – und dies gilt letztlich für alle Formen der sozialen Diagnostik – begrifflich subsumiert, was sich einer vorgängigen Aushandlungssituation zwischen den Diagnostizierenden und Diagnostizierten verdankt. Anerkennungssensitive Praktiken im Sinne Honneths wären darauf angewiesen, den Aushandlungsprozess der Diagnostik ernst zu nehmen und damit die prinzipielle Abhängigkeit der Deutungen der Sozialarbeiterinnen von den Schilderungen der Diagnostizierten zu berücksichtigen. Auf Seiten der Diagnostizierten sollte also eine „interessierte Anteilnahme“ (Honneth 2015: 62) stehen, die im Aushandlungsprozess nicht schon voraussetzt, wie eine Situation begrifflich zu fassen und zu bewerten ist. Dabei muss es den Sozialarbeiterinnen „im Prozess des Vollzugs einer sozialen Diagnostik, [...] möglich werden, einen ‘Sprung über die Grenze’ der eigenen lebensweltlichen Hintergrundüberzeugungen und Konstruktionsmuster systematisch zu vollziehen, um beim ‘Nicht-Eigenen’ ansetzen zu können, beim noch fremden Anderen“ (Nauerth 2016: 45).

Im PIE hingegen liegt die Deutungshoheit über die Lebenssituation der Diagnostizierten ausschließlich auf Seiten der Diagnostizierenden. Weder wird eine Kongruenz der unter Umständen konfligierenden Deutungen angestrebt, noch ist eine Bewertung der entstandenen Diagnose durch die Diagnostizierten vorgesehen. Damit beschreibt das PIE zuerst begrifflich fest, was dann aufgefunden und durch das Begriffssystem nur noch bestätigt wird. Indem eine (gegebenenfalls konflikthafte) Auseinandersetzung über das Ergebnis ausgesetzt wird, kann nicht mehr verunsichert werden, was durch die Diagnostik beschrieben wurde. Damit löst das PIE das Spannungsfeld von Anerkennung und Verdinglichung zugunsten letzter auf. Eine Tendenz zur Verdinglichung besteht im PIE also dort, wo eine Typologie geschaffen wurde, die sowohl die Erkenntnis von ihrer intersubjektiven Aushandlung loslöst als auch durch ihre Selbstreferenzialität kaum mehr irritiert werden kann. Die Typisierungen des PIE finden demgemäß „kognitiv Unterstützung, wie umgekehrt jene typisierenden Beschreibungen dadurch motivationalen Nährstoff erhalten, daß sie den passenden Interpretationsrahmen für die vereinseitigte Praxis liefern“ (Honneth 2015: 99). Einfacher ausgedrückt: Wenn das einzige Werkzeug ein Hammer ist, sieht alles aus wie ein Nagel. Wenn alle Dinge wie Nägel aussehen, wird ein Hammer das Werkzeug der Wahl sein.

Wenn sich „Praktiken des puren Beobachtens, Registrierens oder Berechnens von Menschen gegenüber ihrem lebensweltlichen Kontext verselbstständigen“ (Honneth 2015: 98), kann mit Honneth von einer intersubjektiven Verdinglichung gesprochen werden. Solche Praxen stellen sich im Hinblick auf das PIE vor allem dann ein, wenn nur die Verhaltenserwartungen in den Blick genommen werden und ihnen die individuelle Aneignung im Sinne eines Aushandlungsprozesses mit den Rollen untergeordnet wird. Die Diagnose mittels PIE bezieht, wie gezeigt wurde, immer nur die Perspektive der beobachtenden Sozialarbeiterinnen ein. Deren Involviertheit in den gemeinsamen Erkenntnisprozess wird ausgeklammert. So kann die individuelle Aneignung der Rollen auf Seiten der Diagnostizierten nur durch den Blick der Diagnostizierenden und damit nur in Bezug auf objektivierte Rollenerwartungen, die die Adressatinnen gegebenenfalls ganz anders auslegen, erfolgen. In ihrer Auseinandersetzung mit der Rollentheorie, hat Frigga Haug (1994: 106) herausgearbeitet, was auch für das PIE gilt: „Man kann also davon ausgehen, daß das, was am ‘Rollenhandeln’ sichtbar ist, auf mehrfache Weise der Welt des Scheins angehört. Eine Theorie, die sich klassifizierend, katalogisierend und korrelierend in dieser Erscheinungswelt aufhält, wird nicht nur niemals zu den Ursachen, zur Produktion der Erscheinungen vorstoßen, sie muß auch zu falschen – wenngleich vom Standpunkt einiger weniger nützlichen – Schlußfolgerungen kommen.“

In dieser Lesart bedeutet Verdinglichung also, dass in der Beobachtung und Beschreibung der Diagnostizierten das Rollenhandeln naturalisiert, beziehungsweise künstlich fixiert wird. Die Eigenleistung der Diagnostizierten in der Aneignung von Rollen wird gewissermaßen vom Ergebnis her gedacht. Anstatt also die Aneignung der Rolle – anerkennungssensitiv – als einen Akt konfliktreicher Auseinandersetzungen mit Abgrenzungen von gesellschaftlichen Erwartungen zu verstehen, wird sie auf das sichtbare Funktionieren der Rolle reduziert. Die Beobachtungen der Sozialarbeiterinnen sind also dadurch gekennzeichnet, dass das Erkennen der Rolle sich nicht „im Bewußtsein seiner Angewiesenheit auf vorgängige Anerkennung“ (Honneth 2015: 66), also im Bewusstsein der notwendigen Eigenaktivität des Gegenübers, vollzieht.

Dies kann erneut auf die oben beschriebene Falldarstellung rückbezogen werden. Zwar brächte das „Szene-Outfit“ (Hündersen 2004: 187) der Diagnostizierten Sicherheit und Anerkennung. Sie müsse aber priorisieren, ob sie lieber diesen Bedürfnissen nachgehen oder wieder Kontakt zu ihren Kindern wolle. Unabhängig vom Ausgang der Beratungssituation, ist die Beziehung von starren Verhaltenserwartungen und eigensinniger Aneignung bedeutsam. So gibt die Beraterin zwar vor, eine Aushandlungssituation zwischen diesen beiden Pole zu moderieren, löst sie aber letztlich zugunsten der Rollenerwartungen auf. Die klassifizierte Rolle ‘Elternteil’ mit dem Funktionsproblem ‘Verantwortung’ wird anhand der Selbstdarstellung der Diagnostizierten festgestellt. Ob dies in irgendeiner Weise Einfluss auf das Ausgangsproblem hat, ist nicht Teil der Auseinandersetzung der Beraterin mit dem PIE. Auch wie sich die Adressatin in Beziehung zu der Rolle ‘Elternteil’ tatsächlich verhält, ist in der Konsequenz unbedeutend. Lediglich die vermeintlich beobachtbare Funktionalität in der Rolle kann klassifiziert werden. Im Rückbezug auf Axel Honneth ließe sich die konkrete Anwendung des PIE durch die Sachbearbeiterin als „selektive[] Interpretation sozialer Tatsachen“ (Honneth 2015: 70) problematisieren. Grund dafür sind die stereotypen Vorannahmen auf Seiten des Jugendamts, die mit dem Zweck der Integration in ein inhaltlich beschreibbares Rollenverhalten verbunden sind. Die Beraterin legitimiert diese Perspektive des Jugendamts mit dem PIE-Modell. Das Problem sei nicht, ob oder inwiefern sich eine Beziehung zur Mutter positiv oder negativ auf das Wohl der Kinder auswirken würde, sondern das läge in der ‘Verantwortung’ in der Rolle ‘Elternteil’, das von Seiten der Sachbearbeiterin (und im Sinne des PIE) auf beliebige Phänomene wie das äußere Auftreten ausgeweitet wird bzw. werden kann. Die Anerkennung der Eigensinnigkeit der Adressatin in der Aneignung der Rollenerwartungen gerät in Vergessenheit.

Da die Deutungen der Diagnostizierenden nicht in einem Aushandlungsprozess mit den Diagnostizierten entstehen, können diejenigen Vorannahmen, die zur einer selektiven Interpretation führen, nicht mehr irritiert werden. Durch das Rollenmodell werden künstlich „alle wirklichen Unterschiede unkenntlich gemacht. [...] Es scheint, als ob die Welt vorab strukturiert wäre, um im Nachhinein die Menschen in Rollen einzusetzen“ (Haug 1994: 125 f.). Oder: Sie werden verdinglicht, weil die Praxis des PIE „durch verdinglichende Typisierungen kognitiv Unterstützung findet, wie umgekehrt jene typisierenden Beschreibungen dadurch motivationalen Nährstoff erhalten, daß sie den passenden Interpretationsrahmen für die vereinseitigte Praxis liefern“ (Honneth 2015: 99). Hier kann mit Honneth eine Tendenz zur intersubjektiven Verdinglichung problematisiert werden.

Mit Honneth weiterdenken

Die Motivation von Honneths eigenwilliger Reformulierung der Verdinglichungstheorie ist, die normativen Dimensionen der Verdinglichung neu zu justieren. In seiner sozialontologisch und entwicklungspsychologisch informierten Argumentation bleibt eine Auseinandersetzung mit ökonomischen Gesichtspunkten allerdings aus. Die historischen und ökonomischen Bedingungen, die zum Entstehen von verdinglichenden Praxen beitragen, können damit nicht mehr nachvollzogen werden. So kann Honneths Theorie zwar produktiv gemacht werden, um für verdinglichende Tendenzen in sozialen Praxen (und Praxen der Sozialen Arbeit) zu sensibilisieren. *Wie* sich solche Praxen *historisch* entwickelt haben, *in welchem Zusammenhang* sie mit kapitalistischer Vergesellschaftung stehen und was ihre *Entstehungsbedingungen* sind, kann Honneths Theorie nicht beantworten. Damit bleibt die anerkennungstheoretisch gewendete Verdinglichungstheorie „jene größere kritische Perspektive auf die Moderne schuldig, die von Lukacs bis Habermas über die Herkunft der verdinglichenden Einstellung Auskunft gegeben hatte“ (Quadflieg 2017: 83). Zugleich ist Honneths „stille postmoderne Wende“ (Quadflieg 2017: 83), eine Aufforderung an andere Autorinnen der Verdinglichungstheorie, den Blick auf Handlungspraxen zu lenken. Dies gilt gerade für die Soziale Arbeit, deren Praxen eben immer auch konkrete Subjekte beschädigten. Da Honneth den Begriff der Verdinglichung in einem problematischen Verhältnis von Erkennen und Anerkennen verortet, kann er insbesondere zur Kritik an Praxen verwendet werden, die beanspruchen, die Lebenslagen von Menschen umfassend beschreiben – bzw. erkennen – zu können.

In den Jahren nach der Veröffentlichung der Studie Honneths wurde der Begriff der Verdinglichung wieder vermehrt aufgegriffen. Für die Soziale Arbeit kann die

beständige Erinnerung an und Diskussion über diesen Grundbegriff kritischer Theoriebildung nur produktiv sein. Anlässe gibt es genug.

Literatur

- Adler, Helmuth K. 2004: Das Person-in-Environment – System (PIE). Vorteile einer eigenständigen, standardisierten Diagnostik in der Sozialen Arbeit. In: Heiner, Maja (Hg.): Diagnostik und Diagnosen in der Sozialen Arbeit. Ein Handbuch. Freiburg. S. 165–182
- Balzer, Nicole 2014: Spuren der Anerkennung. Studien zu einer sozial- und erziehungswissenschaftlichen Kategorie. Wiesbaden
- Butler, Judith 2015: Den Blick des Anderen einnehmen: Ambivalente Implikationen. In: Honneth, Axel: Verdinglichung. Eine anerkennungstheoretische Studie. Erste Auflage. Berlin. S. 107–135
- Dewey, John 2003: Philosophie und Zivilisation, Erste Auflage. Frankfurt a.M.
- Dornes, Martin 2005: Die emotionalen Ursprünge des Denkens. In: WestEnd. Neue Zeitschrift für Sozialforschung 2 (1), S. 3–48
- Haug, Frigga 1994: Kritik der Rollentheorie. Hamburg
- Heidegger, Martin 1967: Sein und Zeit. neunzehnte Auflage. Tübingen
- Henning, Christoph 2012: Von der Kritik warenförmiger Arbeit zur Apotheose der Marktgesellschaft: In: Christian Lotz, Hans Friesen, Jakob Meier, Markus Wolf (Hg.): Ding und Verdinglichung. Paderborn S. 243–272
- Hirschfeld, Uwe 1999: Soziale Arbeit in hegemonietheoretischer Sicht. Gramscis Beitrag zur politischen Bildung Sozialer Arbeit. In: Forum Kritische Psychologie (40), S. 66–91
- Honneth, Axel 2015: Verdinglichung. Eine anerkennungstheoretische Studie. Erste Auflage. Berlin
- Hündersen, Bernd 2004: Das Person-in-Environment – System in der Praxis. Erfahrungen aus der Suchtberatung. In: Heiner, Maja (Hrsg.): Diagnostik und Diagnosen in der Sozialen Arbeit. Ein Handbuch. Freiburg. S. 183–189
- Jütten, Timo 2010: What is Reification? A Critique of Axel Honneth. In: Inquiry 53 (3), S. 235–256
- Karls, James M.; Wandrei, Karin Evon 1998: Person-in-environment system. The PIE classification system for social functioning problems. 4. impression. Washington, DC – 2011. PIE: A System for Describing and Classifying Problems of Social Functioning. In James Karls Maura & O’Keefe (Hrsg.). Person- in-environment system manual (9. Auf., S. 3-21). Washington DC
- Lear, Jonathan 2015: Die changierende Mitte. In: Honneth, Axel: Verdinglichung. Eine anerkennungstheoretische Studie. Erste Auflage. Berlin. S. 149–164
- Lukács, Georg 1968: Die Verdinglichung und das Bewusstsein des Proletariats, in: ders., Geschichte und Klassenbewusstsein, in: ders., Neuwied. Werke, Bd. 2 S. 257–397.

- Mohan, Robin; Keil, Daniel 2012: Gesellschaftskritik ohne Gegenstand. In: PROKLA 42 (167)
- Nauerth, Matthias 2016: Verstehen in der Sozialen Arbeit. Handlungstheoretische Beiträge zur Logik sozialer Diagnostik. Wiesbaden
- Pantucek, Peter 2012: Menschen im sozialen Raum. In: BdW 159 (1), S. 10–13
- Quadflieg, Dirk 2017: Vom Geist der Sache. Frankfurt a.M.
- Röh, Dieter 2009: Klassifikationen in der Sozialen Arbeit: Fluch oder Segen für Professionalisierung. In: Pantuček-Eisenbacher, Peter; Röh, Dieter: Perspektiven Sozialer Diagnostik. Über den Stand der Entwicklung von Verfahren und Standards. Wien. S. 79–96
- Stahl, Titus 2011: Verdinglichung als Pathologie zweiter Ordnung. In: Deutsche Zeitschrift für Philosophie 59 (5), S. 731–746
- Thompson, Michael J. 2020: Verdinglichung und das Netz der Normen. In: Deutsche Zeitschrift für Philosophie 68 (2), S. 218–241
- Varga, Somogy 2010: Critical Theory and the Two-Level Account of Recognition – Towards a New Foundation? In: Critical Horizons. 11 (1), S. 19–33
- Ziegler, Holger 2003: Diagnose, Macht, Wissen und „What Works?“. Die Kunst, dermaßen zu regieren. In: Widersprüche 23 (88), S. 101–115

*Richard Buchner, Lipsiusstraße 28, 04317 Leipzig
E-Mail: buchnerrichard@yahoo.de*

DAS ARGUMENT

ZEITSCHRIFT FÜR PHILOSOPHIE UND SOZIALWISSENSCHAFTEN

Europa zwischen USA und China – Re-Konfigurationen globaler Macht

- W.FHAUG Das Blut der anderen. Editorial
- P.WAHL Geopolitische Hintergründe
- W.STREECK Die Rückkehr des Königs
- H.NEDDERMANN Vom ›Aufstieg‹ Chinas, der ein Wiederaufstieg ist
- J.SIMON Chinas regionale Regulierung und Standardisierung der Ökonomie
- W.SCAHFFAR Ungarn und Tschechien als Trojanische Pferde Chinas?
- H.-J.BIELING Die EU im Zeitalter der neuen Geopolitik
- I.SOLTY Hightech-Rivalität und Planstaat zwischen Tabu und Kopie
- T.HEBERER Partnerschaft, systemischer Wettbewerb oder Pakt gegen China?

Einzelheft
14 €

Doppelheft
28 €

Jahresabo
30 € / 24 €



frauen* solidarität

feministisch-entwicklungspolitische
informations- und bildungsarbeit

Bibliothek und Dokumentation

Zeitschrift und Radio

Medien

Frauenrechte und

www.frauensolidaritaet.org
Sensengasse 3, 1090 Wien



Gegenöffentlichkeit als Praxis von Bildung

Über: *Friedemann Affolderbach 2020: Öffentlichkeit von Unten. Demokratie, Öffentlichkeit und Politische Bildung. Springer VS. Wiesbaden, 310 Seiten, Print: ISBN 978-3-658-27524-2, 54,99 €, E-Book: ISBN 978-3-658-27525-9, 42,99*

Ein Kreis von Jugendlichen trifft sich regelmäßig an einer Gartenlaube in einer Kleinstadt. Sie sitzen am Feuer und reden über Politisches, dies und das und über das Leben im Ort. Als in einer rassistischen Verfolgungsjagd, durch Teile der „normalen“ Bevölkerung, Menschen angegriffen werden, wollen die Jugendlichen etwas tun; Öffentlichkeit herstellen, damit etwas anders wird im Ort. Die Gruppe wird zu einer antirassistischen Initiative. Die Jugendlichen gründen einen Verein, der später dann auch für ein Haus als Ort des Zusammenkommens und Intervention Verantwortung übernimmt.

Diese Ereignisse werden von Friedemann Affolderbach und ehemaligen Mitgliedern der Initiative beschrieben. Einige Jahre, nachdem sie nicht mehr Teil der Gruppe sind, führt er mit ihnen Interviews und ein Gruppengespräch. Stoff für viele Erkenntnisse und Anlass für jede Menge Fragen, die er in seiner Dissertationsschrift *Öffentlichkeit von Unten. Demokratie, Öffentlichkeit und Politische Bildung* behandelt: Wie können Demokratie und Öffentlichkeit in ihrer Widersprüchlichkeit gedacht werden? Und: Wie kann in diesen Widersprüchen Handlungsfähigkeit gedacht und erlangt werden, die über herrschaftliche Formen von Demokratie und Öffentlichkeit hinausweist?

Diese Fragen beschäftigen die Jugendlichen und auch Friedemann Affolderbach. Sie ziehen sich durch seine Bearbeitung von Theorien zu Demokratie und Öffentlichkeit in der ersten Hälfte des Buches. Auch die dokumentierende Interpretation der Interviews mit den ehemaligen Mitgliedern der Initiative in der zweiten Hälfte reflektiert u.a. dieses Erkenntnisinteresse. Affolderbach macht dabei den Forschungsprozess sehr transparent. So ist nicht nur die Interpretation als (durch die Form eines Buches notwendig begrenzter) Austausch zwischen den Interviewten, ihm und anderen Wissenschaftler:innen, zu lesen, die quasi stellvertretend zitiert werden. Im Verlaufe des Buches öffnen sich viele „Fässer“. Dass es nicht *die* These oder *die* zentrale Feststellung vermitteln möchte, wird bei der Lektüre klar. Dass kondensierende Passagen zum Ende hin etwas rar gesät sind, ist Teil dieser Herangehensweise, die – so verstehe ich das – vor allem einen Prozess des Nachdenkens nachvollziehbar machen will. Auch wenn ein entsprechender Versuch für Leser:innen möglicherweise erkenntnis- und hilfreich hätte sein können. Die folgenden Ausführungen sind nun ein Versuch, Ausarbeitungen des Buches zusammenzufassen und einen Blick auf Aspekte zu werfen, die aus meiner Perspektive interessante oder wichtige Fragen aufwerfen.

Friedemann Affolderbach beginnt mit Darstellungen von dem, was er „empirisch-funktionale Demokratietheorien“ (S. 5) nennt, v.a. mit Überlegungen zu Joseph Schumpeter. Dieser wird als funktionalistisch, elitär und schlussendlich Unterwerfung und Herrschaft affirmierend kritisiert. Dem Autor geht es, so macht er anschließend klar, neben Reflexionen über Demokratie und Öffentlichkeit, um die Suche

nach Räumen für Widerständiges sowie für eingreifendes Handeln, das nicht allein Logiken von Herrschaft und Zwang folgt: Es geht um die „Bestimmung einer Perspektive des Politischen von unten“. Ein Begriff, der „sich als Gegenstück zum Politischen des Formalen, des Funktionalen, des Staatlichen versteht. Das Politische von unten und das Politische in seiner staatlich institutionalisierten Form sind wechselseitig aufeinander bezogen. Im Begriff des Politischen von unten artikuliert sich die emanzipatorische Hoffnung, die repressive Form des Politischen zu verändern und zu überwinden. Einerseits wird so das Politische als Entwicklungsprozess erkennbar, der sich aus dem „Rohstoff“ sozialer Kooperation erzeugt, und andererseits ist das Politische von unten selbst nur als kooperativer Zusammenhang denkbar.“ (S. 28)

„Unten“, geht dabei nicht in einer Klassenposition, Betroffenheit von Ausschluss oder anderen Kategorien auf. Warum diese Begrifflichkeit inklusive ihrer (sozial)räumlichen Konnotationen zu Beschreibung dieser Perspektive trotzdem genutzt wird, bleibt eine offene Frage. „Normative Demokratietheorien“ (S. 29), die Demokratie nicht lediglich als Herrschaftstechnik betrachten und in denen Öffentlichkeit eine wichtige Rolle spielt, bilden das Material, mit dem Friedemann Affolderbach sich anschließend auseinandersetzt. Die Rekonstruktion der Ansätze von Benjamin Barber und Oskar Negt ergänzt ein erweitertes Verständnis des Politischen. Hier erscheint politisches Handeln als Handeln, das „auf die Erzeugung eines demokratischen Gemeinwesens gerichtet ist“ (S. 49). Die tatsächliche demokratische Kooperation und Eingreifen in Zwangsverhältnisse ist jedoch auch hier (auf unterschiedliche Weise) verstellt. Denn was

Affolderbach bei Negt und Barber erfolglos sucht und erst herausarbeitet, ist die Feststellung, „dass eine aktive Aneignung und Entwicklung von Erfahrungsräumen Bedingung dafür ist, um das reflexive Moment in die Erfahrung einholen und letztlich so Kritik sowie Möglichkeiten eingreifenden Handelns entdecken zu können“ (S. 60) Diese Passagen machen schon allein deswegen klüger, da sie auch als Kritik an solchen Demokratieverständnissen lesbar sind, die allzu oft auf eine Bejahung zivilgesellschaftlicher Aktivität hinauslaufen, ohne Demokratie und Zivilgesellschaft in ihren Widersprüchen und Beschränkungen zu reflektieren.

Wenn Affolderbach im Anschluss Theorien von Öffentlichkeit von Jürgen Habermas und Bernhard Peters in den Blick nimmt, stellt er auch hier fest, dass diese ihre normativen Ansprüche an Zivilgesellschaft als „Träger und institutioneller Rahmen“ (S. 114) von Öffentlichkeit nicht einhalten können. Daher stellt Friedemann Affolderbach ihnen Überlegungen zu Gegenöffentlichkeit im Sinne eines Politischen „von Unten“ entgegen. Anknüpfungspunkt dieser Gegenöffentlichkeit ist der Alltagsverstand des Individuums. Dieser ist nach Antonio Gramsci und Wolfgang Fritz Haug in herrschaftliche Verhältnisse eingebunden. Aber er bietet doch das Potenzial, sich aus diesen zu lösen und sich durch Kohärenzarbeit kritisch zu machen, indem die Einbindung in Zwänge kapitalistischer Ordnung dem Nachdenken zugänglich gemacht wird. Mit Bezug auf Antonio Gramsci, Alex Demirović und Nancy Fraser stellt Friedemann Affolderbach fest: „Wie deutlich geworden ist, beginnen sich die Kräfteverhältnisse des Alltagsverstandes dann im Alltäglichen zu verschieben, wenn die Bildungsprozesse der Kohärenzarbeit die Mög-

lichkeiten erzeugen, soziale Verbindungen hervorzubringen, deren Qualität mindestens jener der alten Beziehungen entspricht und welche gleichzeitig Momente erzeugen, die eine 'kritische' 'Inventur' des Denkens (Gramsci) befördern.“ (S. 133) „Subalterne Gegenöffentlichkeit“ kann durch Bildungsprozesse entstehen, die hier ansetzen.

Wie diese Prozesse zu beschreiben wären, lässt sich nur am Konkreten überlegen. Daher muss das Nachdenken über Bedingungen und Möglichkeiten von Gegenöffentlichkeit im daran anschließenden Teil des Buches, der der Interpretation der Interviews gewidmet ist, fortgeführt werden. Gegenöffentlichkeit vermittelt sich hier als eine „gegenhegemoniale 'räumliche Praxis“ (133ff.). In den Erzählungen der Interviews zeigt sich, wo Räume für Kooperation und Verbindung zwischen Individuen entstehen. Die Jugendlichen berichten, wie sie sich selbst organisieren und versuchen, ihre Anliegen an die abwehrende Öffentlichkeit des Ortes zu bringen, und wo eine andere (Gegen-)Öffentlichkeit ansetzt. Dabei übernimmt der Autor die Entscheidung der Jugendlichen zwischen ihrer Selbst-Organisation durch Treffen in der Gartenlaube und der Selbst-Organisation im Verein. Affolderbach hebt Bedeutungsebenen heraus, die Kooperation und Verbindungen zwischen ihnen möglich machen und von seinen Gesprächspartner:innen auf unterschiedliche Weise reflektiert werden. „Gemeinsam an Politik interessiert“ (S. 169) ist eine davon. Sie steht für „Neugierde, das Fragende, das Suchende“ (S. 173), das sich in der Art, wie Politik in der Schule zum Thema werden kann, nicht erfüllen lässt. Der Impuls, „sich außerhalb von Schule mit anderen zusammensetzen“ (S. 173) kann entstehen. „Freundschaft“ wird als nächste

Bedeutungsebene als Verhältnis dargestellt, das „Vereinzeln“ nicht nur in diesem Interessiert-Sein aufhebt. Es versetzt Individuen in die Bereitschaft, sich mit anderen, die andere Erfahrungen gemacht haben, zu verbinden. (S. 180) An einem gemeinsamen Ort, dem Lagerfeuer bei der Gartenlaube, machen die Gesprächspartner:innen gemeinsame Erfahrungen, und Verbindungen zwischen ihnen entstehen. Diese lassen Phantasien und Wünsche, Vorstellungen von Sich-Organisieren, Handeln und auch konkrete Handlungsmöglichkeiten aufkommen. (S. 189) Dabei wollen die Jugendlichen nicht „nur“ gegen Nazis sein, sondern auch „Anders zusammenleben“ (S. 194).

Im Verlaufe der Organisation als Verein und um das dann gepachtete Haus herum werden unterschiedliche Perspektiven zum Konflikt. Waren diese vorher auch Grundlage für verbindenden Austausch, führen die Konflikte in Verbindung mit formalisierter Aufgabenteilung und Hierarchien schließlich zur Spaltung der Gruppe. (S. 255ff.) Es treten sowohl innerhalb der Gruppe als auch mit dem „Außen“, allen voran dem Stadtrat, Konflikte zwischen funktionalen-institutionellen Formen und anderen Verständnissen von Politik und Demokratie zutage. (vgl. 262ff.)

Demokratie, so wird im Buch klar, ist nicht eingelöst und auch nicht einlösbar, in einer Gesellschaft, in der Menschen eher in Konkurrenz zueinander gesetzt werden, als dass sie demokratisch kooperieren. In einem Unterkapitel konkretisiert Affolderbach, wie sich dies auf derzeitige Verhältnisse und die konkreten Themen der Initiative beziehen lässt. In neoliberalen Ordnungen verlieren institutionalisierte Formen von Demokratie an Bedeutung. U.a. durch „Rechtsextremismus“ als struk-

turell populistische Deutungsweise wird das Undemokratische als „Anderes“ in diese Kategorie verschoben. Dies und die dokumentierende Interpretation ist Material für eine Kritik an Politikformen, die alltägliche, nicht demokratische Verhältnisse naturalisieren und verdecken. Es lenkt den Blick auf Konflikte, die damit in Verbindung stehen und an denen immer auch Institutionen wie Soziale Arbeit und Politische Bildung beteiligt sind. Vor allem, aber nicht nur, in Bezug auf Arbeitsfelder, die sich sehr

explizit mit Neonazismus, Rassismus oder Demokratie befassen, sind hier Anstöße für die Reflexion von Fachlichkeit und Institutionalisierungsprozessen zu finden. Denn durch diese gesellschaftlichen Verhältnisse hindurch lässt sich überhaupt erst ein Verhältnis dieser Felder zu Demokratie sowohl in ihren aktuellen formalen als auch potenziell anspruchsvolleren Formen bestimmen.

Maria Diedrich
E-Mail: maria.diedrich@hwg-lu.de

Kritische Soziale Arbeit: Eingriffe und Positionen

Liebe Kolleginnen, liebe Kollegen, liebe Leser und Leserinnen,

die Zeitschrift *Widersprüche* bietet seit Heft 133 den Arbeitskreisen Kritische Soziale Arbeit und vergleichbaren Initiativen den Raum und die Möglichkeit, über ihre Positionen, Vorhaben, Publikationen, Kampagnen und andere wichtige Ereignisse zu berichten.

Kurze Texte, knappe Dokumentationen und Ähnliches können wir direkt in diese Rubrik aufnehmen. Längere Texte können mit einem kurzen Aufriss sowie einem entsprechenden Link vorgestellt werden, sodass Leserinnen einen leichten Zugang zum kompletten Dokument haben. Terminankündigungen sind hier nur dann sinnvoll, wenn auf Ereignisse hingewiesen wird, die einen entsprechenden Vorlauf haben.

Koordiniert wird diese Rubrik von Timm Kunstreich, mit dem auch weitere Details besprochen werden können. Die Kontaktadresse zum Senden der Beiträge lautet: timmkunstreich@t-online.de

Die Beiträge werden zu den folgenden Redaktionsschlüssen für die nächsten Hefte entgegengenommen: 10.07.2022 (Heft 165), 10.10.2022 (Heft 166) und 10.01.2023 (Heft 167).

Die Redaktion

nd

**Überall
und zu
jeder Zeit
lesen!**



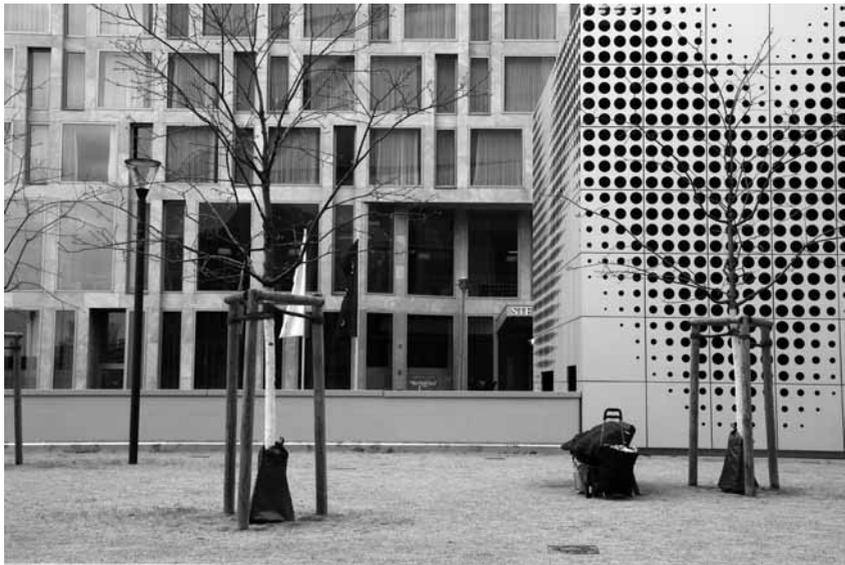
**4 Wochen testen
für nur 15 Euro**

- Jederzeit digital lesen mit **nd APP** und **nd E-PAPER**
- Jeden Samstag **nd DIE WOCHE** im Briefkasten
- Einmalig **OXI** – die ökonomiekritische Monatszeitung

Kombi-Mini-Abo – Jetzt bestellen!

dasnd.de/kombiminiabo

Aboservice: (030) 2978-1800



AKS Berlin

100 Milliarden für Soziales und praktische Solidarität mit ALLEN geflüchteten Menschen

Am 24.02.2022 begann Russland seinen bis heute anhaltenden Angriffskrieg gegen die Ukraine. Die Vorgeschichte dieses Schrittes, der ohne Frage zu verurteilen ist, ist komplex und lässt sich weder auf das Verhalten der NATO noch auf einen „verrückt gewordenen Putin“ reduzieren.¹ Eine historische, geopolitische und kontextualisierende Einordnung dieses Krieges bedarf einer intensiven Auseinandersetzung, die mit dieser Stellungnahme nicht geleistet wird und nicht geleistet werden soll. Wichtig ist: Die Ukraine ist ähnlich wie Polen ein Land, das seit Jahrhunderten um seine Souveränität kämpft. Nun sind seit dem Kriegsausbruch tausende Menschen getötet worden – darunter viele Zivilist*innen, insbesondere Kinder. Zivile Infrastruktur, auch Krankenhäuser, wurden und werden bewusst angegriffen. Bilder einer bombardierten Geburtsklinik in Mariupol gingen durch die Medien. Absolute und unabhängige Zahlen sind aktuell nicht zu finden. Klar ist aber: Bisher sind tausende Menschen auf russischer und auf ukrainischer Seite gestorben und nichts spricht bisher dafür, dass es weniger werden. Viele sind geflohen und auf der Suche nach einem sicheren Zufluchtsort.

Im Rahmen dieser Stellungnahme wollen wir uns verschiedenen Aspekten der aktuellen Situation zuwenden, die aus unserer Sicht eine besondere Hinwendung der Kritischen Sozialen Arbeit erfordern: Dem Rüstungsetat und dessen möglichen Folgen, der Situation der Geflüchteten, dem alltäglichen Rassismus und einer möglicherweise drohenden Welternährungskrise.

Auch wenn wir nun im Folgenden mehr die sozialen Folgen in Deutschland, wie ein drohender finanzieller Kahlschlag des Sozialstaats, und die globale Frage

1 Einige bedenkenswerte Beiträge finden sich in der aktuellen Ausgabe der *Blätter für deutsche und internationale Politik*, die kurz vor Kriegsbeginn erschienen ist (Ausgabe 3'22). Sehenswert ist auch die Dokumentation *Putin – Die Rückkehr des russischen Bären*, die in der Mediathek von Arte verfügbar ist (Stand: 23.03.2022).

der Nahrungsmittelversorgung in den Blick nehmen, sind wir mit den Gedanken bei den unter dem Angriffskrieg leidenden Menschen: bei denen, die ihre Häuser und Wohnungen verloren haben, die ohne ihre Familie zurückgeblieben sind oder zurückbleiben mussten, bei den Fliehenden, bei den Angehörigen Verstorbener und bei den russischen Soldaten, die unter einem Vorwand in den Krieg ziehen mussten. Auch den mutigen Russ*innen, die ihren Protest trotz harter Strafen auf die Straße – oder in Fernsehstudios² – bringen, gebührt unser Respekt und unsere Solidarität.

|

100 Milliarden Euro – diesen gigantischen Betrag zog die Bundesregierung angesichts des Krieges in der Ukraine³ und der proklamierten „Zeitenwende“ aus dem Ärmel, um in die angeblich „kaputtgesparte“ Bundeswehr zu investieren.⁴ Wurden Pfleger*innen und Sozialarbeiter*innen in der Corona-Krise mit Trinkgeld und guten Worten abgespeist, wird für die Aufrüstung plötzlich jeglicher Streit um die Schuldenbremse beiseite gelegt. Geld ist also da – einzig der politische Wille hat gefehlt. All die Bilder von traumatisierten und ausgebrannten Pflegekräften, all die Schüler*innen, die sich ohne die nötige technische Ausrüstung durchs „Homeschooling“ gequält haben und all die Sozialarbeiter*innen, die plötzlich kaum mehr Möglichkeiten hatten, in der Lebenswelt ihrer Adressat:innen präsent zu sein und sie zu unterstützen – warum hat niemand für sie mit gehörigem Pathos ein 100 Milliarden Euro Programm beschlossen?

Kurz gesagt: Die nötigen Mittel, um für eine solidarische und sozialere Gesellschaft zu wirken – mit bezahlbarem Wohnraum, bedarfsgerechten Sozialleistungen, guten Arbeitsbedingungen und auskömmlichen Löhnen, guter sozialer und medizinischer Versorgung etc. – wären vorhanden. Niemand müsste dabei ins Aus gedrängt werden; egal welche Herkunft, Hautfarbe, welches Geschlecht etc.

2 Die ehemalige TV-Redakteurin Marina Owssjannikowa störte vor einigen Wochen eine Nachrichtensendung. Sie hielt ein beschriebenes Schild in die Kamera, das den Krieg und die Propaganda verurteilte.

3 Wobei klar sein sollte, dass die Investition für die aktuelle kriegerische Auseinandersetzung keine Bedeutung hat. Allenfalls geht es um das zukünftige „Abschreckungspotential“ gegenüber Russland.

4 Dass das Problem wohl eher struktureller Natur ist, wurde in der Satiresendung Extra 3 pointiert herausgearbeitet. Siehe: <https://www.youtube.com/watch?v=hRu4pxFvJQE> (0:19:15). Von dem anderen strukturellem Problem – Durchsetzung mit Rechtsextremen – ganz zu schweigen.

Und in Krisenzeiten lassen sie sich offensichtlich selbst unter dem Dogma (bzw. der Ideologie) der Schuldenbremse mobilisieren.

II

„Die Menschen können sich darauf verlassen: Auch mit dem #Sondervermögen für die #Bundeswehr wird die Schuldenbremse 2023 eingehalten.“

C. Lindner via Twitter am 1. März 2022

Die Einhaltung der Schuldenbremse, und die damit verbundene weitere Unterfinanzierung des Sozialstaates, bedeutet ein „Weiter so“ mit Armut, Arbeits- und Wohnungslosigkeit sowie psychosozialen Schwierigkeiten für viele Menschen. Im Jahr 2021 warnten der Wirtschaftshistoriker Adam Tooze und der Wirtschaftswissenschaftler Joseph E. Stiglitz in *Die Zeit* eindringlich davor, Lindner das Finanzministerium zu überlassen: „Das Problem besteht nicht nur darin, dass Lindners Wirtschaftspolitik [...] eine Anhäufung konservativer Klischees ist. Viel wichtiger ist, dass es sich um Klischees einer vergangenen Ära handelt, nämlich um die der Neunzigerjahre.“ (Tooze/Stiglitz 2021: 2) Nun, jetzt ist das Kind in den Brunnen gefallen und Lindner kann mit der unsichtbaren Hand des Marktradikalen das Rad der Zeit zurückdrehen. Einen Vorgeschmack bekamen Zuschauer*innen des öffentlich rechtlichen Fernsehens im ZDF: Wegen einer „Friedensdividende“ habe „Deutschland [...] sich auch anderen Fragen, wie beispielsweise der Entwicklung des Sozialstaats, gewidmet. Und darüber ist eine der wichtigsten staatlichen Fragen, die äußere Sicherheit zu garantieren, in den Hintergrund geraten“ (zit. nach Alias Podcast 2022, 0:52:30 Min.). Alle Praktiker*innen in sozialen Berufen und alle Menschen, die auf Sozialleistungen angewiesen sind, sollten diese Ansage als Drohung verstehen. Und das Lindner sich Lars Feld, ein bekennender Ordoliberaler und entschiedener Verteidiger der Schuldenbremse, als Berater gesucht hat zeigt ebenfalls, dass Tooze und Stiglitz mit ihrer Warnung richtig lagen. Der Erzählung von Finanzminister Lindner, die Sozialausgaben hätten in der Vergangenheit im Fokus gestanden – als hätte es die Agenda 2010 und den schändlichen sozialstaatlichen Umbau nach der Ideologie des „Förderns und Forderns“ nie geben – und damit höhere Rüstungsausgaben unmöglich gemacht, steht eine Realität entgegen, in der die Mehrheit der Menschen am und unter dem „Existenzminimum“ leben. Der Armutsbericht des Paritätischen zeichnet ein deutliches Bild und stellt für das Pandemie-Jahr 2020 in Deutschland eine Armutsquote von 16,1% fest – damals ein neuer Höchststand (vgl. Paritätischer Wohlfahrtsverband 2021). Doch Lindner hält am Dogma des „Gürtel enger schnallen“ fest und fordert von den Bürgern eine „Kraftanstrengung,

um den Frieden zu erhalten“. Gleichzeitig knallen bei den 1% der Reichen, zu denen die Rüstungsexporteure und Beraterfirmen zählen, die Champagnerkorken. So bewirkte die Verkündung der Milliardeninvestition Börsenhochs für Unternehmen wie Rheinmetall oder Hensoldt (vgl. Heilig 2022: 4). Das angerufene „wir“ verwischt gleichzeitig ideologisch alle Klassenunterschiede – als wären die Kräfte und die Kraftanstrengung auf allen Schultern gleich verteilt. Schon Slogans wie „Wir bleiben zu Hause“ hatten in Zeiten des Lockdowns eine andere Bedeutung für finanziell abgesicherte Personen im Reihenhaushaus, als für Familien in beengten Wohnverhältnissen oder wohnungslose Menschen. Die Kraftanstrengung ist für die einen vergleichbar mit einem Spaziergang im Park, für die anderen gleicht sie einem Marathon in der Wüste.

III

„Wir hören aus der ukrainischen Community (in Berlin), dass viele, die hier ankommen, nicht als erstes die Frage stellen: Wo kann ich Leistungen beantragen.“
 Franziska Giffey (SPD) nach einer Bund-Länder-Schalte

Statt einer desaströsen „Zeitenwende“ sind weltweit massive Investitionen in die öffentlichen Bereiche der Bildung, Kultur, Gesundheit, Soziales, Umwelt und Klimaschutz und die öffentliche Infrastruktur – sprich: die Schaffung menschenwürdiger Lebensbedingungen! – nötig und sofort möglich. Doch nicht nur die finanziellen Mittel sind wichtig, sondern auch eine solidarische Alltagspraxis mit allen Geflüchteten. Der Sonderweg für die geflüchteten Menschen aus der Ukraine ist gut und richtig und zeigt erneut, dass viel mehr möglich ist, wenn der Wille da ist. Gleichzeitig offenbart sich ein schändlicher Rassismus in Form einer Differenzierung von „guten“ und „schlechten“ Geflüchteten. Berichtet wurde, dass People of Colour von der deutschen Polizei an der polnischen Grenze aus den Zügen gezogen wurden (Kirkpatrick/Spied upon Film 2022). In Polen gab es Attacken von rechten Nationalisten. Falschinformationen über angebliche Verbrechen von Migrant*innen aus dem Nahen Osten und Afrika, die aus der Ukraine fliehen, wurden gezielt gestreut, um die Bevölkerung aufzuhetzen (vgl. Tondo/Akinwotu 2022). Und wer sich über die plötzliche Menschenfreundlichkeit des autoritären polnischen Staates wundert, sollte einen Blick auf die Grenze nach Belarus werfen – wo sich nichts am Umgang mit den Geflüchteten geändert hat, außer dass er abseits des öffentlichen Interesses stattfindet. Gleichzeitig nimmt in der sog. westlichen Welt rassistische Hetze gegen Russ*innen zu, die für das Handeln des russischen politischen Establishments in Sippenhaft genommen werden. Ein bizarres, wenn auch vergleichsweise harmloses Beispiel: Eine badische

Bäckerei nannte ihren „russischen Zupfkuchen“ auf Wunsch einiger Kunde*innen zeitweise – bis sich Online-Protest regte – nur noch „Zupfkuchen“ (vgl. Zimmermann 2022). Aus der Ukraine fliehen darüber hinaus sehr viele Frauen und Kinder, die antislawischem Rassismus ausgesetzt sind. Es wird damit gerechnet, dass viele dieser Frauen im illegalisierten und schlecht bezahlten Care-Bereich arbeiten werden. Bis sie es zu einer Lohnarbeit hier in Deutschland geschafft haben, müssen sie nicht nur fliehen, sondern sich auch vor „unseriösen“ Schlafplatzangeboten schützen (vgl. Stokowski 2022). Neben dem Rassismus hierzulande sollte uns beunruhigen, dass rechte Kräfte aus Deutschland in die Ukraine gehen, um dort Kampferfahrung zu sammeln (vgl. Fuchs/Höller/Geisler/Schmidt 2022).

IV

Die Ukraine und Russland werden auch als die „Kornkammern der Welt“ bezeichnet (vgl. Kronthaler 2022). Beide Länder sind bedeutende Exporteure von Weizen – die Ukraine ist der fünfgrößte Exporteur, Russland der größte (vgl. ebd.). Sie versorgen Länder, in denen die Ernährungssicherheit von Millionen Menschen bedroht ist. Die russische Invasion könnte – in Zusammenhang mit den schon vorher bestehenden Krisen – eine globale Krise der Ernährungssicherheit auslösen, die besonders in Armut lebende Menschen hart trifft (vgl. Prewitt 2022). Durch den Krieg stocken die Exporte beider Länder. In der Ukraine sind viele Menschen aus der Landwirtschaft geflohen, in Russland schlagen die finanziellen Sanktionen durch (vgl. Kronthaler 2022). Das Welternährungsprogramm der UN, das einen Großteil seines Weizens aus der Ukraine bezieht, musste im Jemen bereits die Nahrungsrationen für Hungernde reduzieren (vgl. ebd.). Der Wegfall der Exporte könnte Nahrungsmittelpreise weiter steigern und weitere 8 bis 13 Millionen Menschen in den Hunger treiben: „Schätzungen zufolge könnten die befürchteten Markturbulenzen die Zahl der unterernährten Menschen im asiatisch-pazifischen Raum nun um 4,2 bis 6,4 Millionen ansteigen lassen. In Afrika könnten 2,6 bis 5,1 Millionen betroffen sein und im Nahen Osten bis zu 960 000.“ (ntv.de, smu/dpa 2022) In Kenia kämpfen Bäckereien durch die gestiegenen Preise von Weizen und Sonnenblumenöl bereits ums Überleben, die Inflation steigt und gerade Personen aus der Unterklasse sind die Leidtragenden (vgl. Diekhaus/Hoffmann 2022). Verschärfend kommt eine Dürre in Ostafrika hinzu – mehrere Regenzeiten sind ausgefallen, die Ernten auf den Feldern verdorrt (vgl. ebd.). Nicht alleine der Weizen ist hier bedeutsam: Russland und die Ukraine sind auch wichtige Exporteure von Sonnenblumenöl, Russland zudem ein weltweit wichtiger Düngemittelexporteur (vgl. ebd.). Es braucht eine globale

Anstrengung und Solidarität: „We will need a truly global effort to ensure those living in hunger aren't the forgotten victims of war“ (ebd.). Nötig ist mehr als ein Blick auf die sozialen Missstände im eigenen Land – internationale Solidarität ist gefragt. Mit Sparprogrammen und Austeritätspolitik wird es nicht klappen.

V

Zuletzt: Dieser barbarische Krieg muss enden! Zukünftige Investitionen müssen am Allgemeinwohl orientiert politisch umgelenkt und gesellschaftlich sinnvoll eingesetzt werden. Hier bedarf es mehr als des Endes von Rüstungsausgaben, sondern des Einsatzes der 100 Milliarden für eine solidarische und nachhaltige Gesellschafts- und Weltordnung.

Da genug Geld da ist, schlagen wir vor:

- 100 Milliarden für offene Grenzen für alle Menschen, die ihre Heimat verlassen müssen!
- 100 Milliarden für dem Abbau jeglicher bürokratischer Hürden bei der Einreise und dauerhaftem Verbleib in Deutschland!
- 100 Milliarden für die bedarfsgerechte Entwicklung staatlicher allgemeiner Einrichtungen (Bildung, Soziales – auch Renten –, Bildung, Kultur, Gesundheit und Infrastruktur)!
- 100 Milliarden für die Pflege und die Schaffung einer menschenwürdigen Gesundheitsversorgung!
- 100 Milliarden für Therapieplätze, eine Psychiatriereform und den Weg zu einer humanen Begleitung von Menschen in psychischen Krisen!
- 100 Milliarden für Projekte gegen Nazismus, Rassismus, Antisemitismus und jegliche Form von Menschenfeindlichkeit!
- Ein „Sondervermögen“ für die sozialen, ökologischen und kulturellen Bedürfnisse in Europa und der Welt!
- 100 Milliarden für das Welternährungsprogramm!

Was können Berliner*innen aktuell konkret tun, um praktische Solidarität zu zeigen?

- „Berlin Hilft“ ist eine Initiative, die Hilfe koordiniert: Wenn Ihr Sprachmittler*innen kennt, spenden wollt oder andere Hilfe anbieten könnt – oder Informationen sucht –, wendet Euch an Berlin Hilft: <https://berlin-hilft.com/>
- Auch „Moabit Hilft“, die bereits 2015 sehr aktiv waren, bitten um Spenden (Sach-, Zeit- und/oder Geldspenden): <https://www.moabit-hilft.com/>

- Der Berliner Flüchtlingsrat hält viele (rechtliche) Informationen bereit (auch auf Ukrainisch/Russisch): https://fluechtlingsrat-berlin.de/news_termine/ukraine/
- Casa Kuà: Organisiert insbesondere Hilfe für BIPOC-Geflüchtete und/oder Queers. Siehe: <https://casa-kua.com/>
- Wer eine temporäre Unterkunft für geflüchtete Menschen anbieten kann: <https://www.unterkunft-ukraine.de/> (*Achtung:* Aktuell gibt es kritische Stimmen zur Initiative. Siehe: <https://www.moabit-hilft.com/2022/03/27/presseerklaerung-aufruf-an-den-berliner-senat-handeln-sie-mit-uns-zusammen/>)
- Weitere Gruppen/Initiativen: Schöneberg hilft e.V., Arrival Support Berlin, Be an Angel e.V., Ulme35 /Interkulturanstalten Westend e.V., Freiwillige Helfen
 - Netzwerk für geflüchtete Menschen, Wir packen's an e.V. und viele mehr
- Möglichkeiten für Sach- und Geldspenden sind vielfältig, siehe z.B. hier eine Liste: <https://berlin-hilft.com/ukraine/ukraine-spenden/>

Über den AKS Berlin

Der AKS Berlin ist ein offener Zusammenschluss von Praktiker*innen, Lehrenden und Studierenden aus der Sozialen Arbeit sowie ihren Bezugswissenschaften. Uns verbindet der Wille zur Überwindung von Verhältnissen, die von Herrschaft und Unterdrückung geprägt sind. Wir erheben Einspruch gegen deren Aufrechterhaltung, an der auch die Soziale Arbeit aktiv beteiligt ist, und wehren uns gegen die Vereinnahmung unserer Berufspraxis. Wir stehen für die Entwicklung und Etablierung einer alternativen sozialarbeiterischen Praxis, die kritische Reflexion der Bedingungen selbiger und politische Aktivitäten Sozialer Arbeit.

Literatur

- Alias Podcast 2022: „Fernsehmomente: Hyperpolitik“, hochgeladen am 27.02.2022, Online verfügbar unter: <https://www.youtube.com/watch?v=y3ilPKzEhO8> (08.03.2022)
- Diekhaus, Antje/Hoffmann, Caroline 2022: „Steigende Preise in Ostafrika. „Das Leben ist hart geworden“, Online verfügbar unter: <https://www.tagesschau.de/ausland/afrika/afrika-weizen-mais-101.html> (15.03.2022)
- Fuchs, Christian/Höller, Herwig/Geisler, Astrid/Schmidt, Christina 2022: „Wie Neonazis für den Krieg in der Ukraine rekrutieren“, Online verfügbar unter: <https://www.zeit.de/politik/deutschland/2022-03/rechtsextremismus-neonazis-rekrutierung-russland-ukraine-krieg> (08.03.2022)
- Heilig, René 2022: „100 000 000 000 Mal Irrsinn“, *nd.Die Woche*, 5./6. März, Nr. 54, S. 4

- Kronthaler, Rüdiger (2022): „Weltweite Auswirkungen. Der Ukraine-Krieg verschärft den Hunger“, Online verfügbar unter: <https://www.tagesschau.de/wirtschaft/weltwirtschaft/ukraine-landwirtschaft-ernahrung-101.html> (13.03.2022)
- Kirkpatrick, Jason/Spied upon Film 2022: Videopost auf Twitter, Online verfügbar unter: <https://twitter.com/SpiedUpon/status/1499161478158602243> (08.03.2022)
- ntv.de, smu/dpa (2022): „Ukraine-Krieg könnte Millionen hungern lassen“, Online verfügbar unter: <https://www.n-tv.de/wirtschaft/Ukraine-Krieg-koennte-Millionen-hungern-lassen-article23179864.html> (13.03.2022)
- Paritätischer Wohlfahrtsverband 2021: „Armut in der Pandemie. Der Paritätische Armutsbericht 2021“, Online verfügbar unter: <https://www.der-paritaetische.de/alle-meldungen/armut-in-der-pandemie-der-paritaetische-armutsbericht-2021/> (08.03.2022)
- Prewitt, Tim 2022: „The War in Ukraine is a Global Food Security Crisis“, Online verfügbar unter: <https://www.newsweek.com/war-ukraine-global-food-security-crisis-opinion-1683791> (08.03.2022)
- Stokowski, Margarete 2022: „Finger weg von den Frauen!“, Online verfügbar unter: <https://www.spiegel.de/kultur/fluechtende-aus-der-ukraine-finger-weg-von-den-frauen-kolumne-a-210cb3cd-b0c2-45c3-94f1-50c4863b7a89> (08.03.2022)
- Tondo, Lorenzo/Akinwotu, Emmanuel 2022: „People of colour fleeing Ukraine attacked by Polish nationalists“, Online verfügbar unter: <https://www.theguardian.com/global-development/2022/mar/02/people-of-colour-fleeing-ukraine-attacked-by-polish-nationalists> (08.03.2022)
- Tooze, Adam/Stiglitz, Joseph E. 2021: „Es wäre ein Fehler, ihm seinen Wunsch zu erfüllen“, *Die Zeit*, Nr. 44, 28.10., S. 2
- Zimmermann, Frank 2022: „Bäckereikette benennt russischen Zupfkuchen um“, Online verfügbar unter: <https://www.badische-zeitung.de/badische-baekereikette-benennt-russischen-zupfkuchen-um-210007940.html> (08.03.2022)

AKS Berlin

E-Mail: info@aks-berlin.de

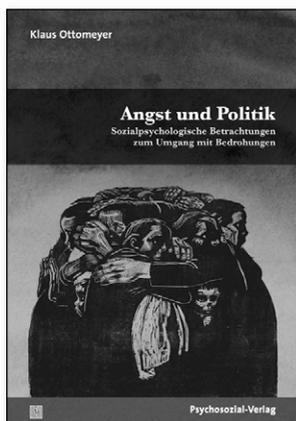


Psychosozial-Verlag

Klaus Ottomeyer

Angst und Politik

Sozialpsychologische Betrachtungen
zum Umgang mit Bedrohungen



268 Seiten • Broschur • € 29,90
ISBN 978-3-8379-3146-4

Klaus Ottomeyer tritt im Anschluss an Freud für eine Unterscheidung von Real-, Gewissens- und neurotischer Angst ein. Unter dieser Prämisse bespricht er zeithistorische »Wellen der Angst« und entwirrt ihre Angstgeflechte, um politischem Missbrauch, Rechtspopulismus und -extremismus Tür und Tor zu schließen.

Hans-Jürgen Wirth

Gefühle machen Politik

Populismus, Ressentiments und
die Chancen der Verletzlichkeit



ca. 260 Seiten • Broschur • € 32,90
ISBN 978-3-8379-3151-8

Gefühle dienen als Motivationskraft und stiften in kollektiv geteilter Form Beziehung und Nähe zu anderen Menschen oder dienen der Abgrenzung von feindlichen Gruppen. An zahlreichen Beispielen aus aktuellen politischen Auseinandersetzungen erläutert der Autor, wie Gefühle politisches Handeln beeinflussen, und wie mit Gefühlen Politik gemacht wird.

August
2022

Walltorstr. 10 • 35390 Gießen • Tel. 0641-969978-18 • Fax 0641-969978-19
bestellung@psychosozial-verlag.de • www.psychosozial-verlag.de

SOZIALE ARBEIT

Zeitschrift für soziale und sozialverwandte Gebiete

soziale-arbeit.nomos.de

Herausgeber: Deutsches Zentralinstitut für soziale Fragen und die
Senatsverwaltung für Integration, Arbeit und Soziales des Landes Berlin

! Alle Einzelbeiträge
auch online recherchier-
und bestellbar

6 | 2022

71. Jahrgang | ISSN 0490-1606

Aus dem Inhalt

Arbeitsaufgaben in der betrieblichen Sozialen Arbeit
in Zeiten von Corona | 202

Zur Geschichte der Promotionsprogramme für
Social Work in den USA | 208

Zwischen Erinnern und Historiografie | 217

Soziale Arbeit als spirituelle und öko-soziale

DZI

Die Fachzeitschrift für Soziale Arbeit

- ▶ peer reviewed
- ▶ Print-, E-Abo, Campuslizenz
- ▶ 11x jährlich

Deutsches
Zentralinstitut
für soziale
Fragen
Bernadottestr. 94
14195 Berlin

soziale-arbeit.
nomos.de



spw

Mechanismen globaler Ungleichheit

Heft 249

Ausgabe 2 - 2022 | 7,000 Euro

Gespräch zwischen Helmut Wley und Peter Schyga
Die Eigendynamik der Gesellschaften in der Welt unter dem
Einfluss von Kapitalismus und Kolonialismus

Svenja Schulze
Von der Geschichte lernen – Strukturen globaler Ungerechtigkeit beseitigen

Michael R. Krätke
Die Ungleichheit der Welt

World Inequality Lab
Bericht zur weltweiten Ungleichheit 2022

Helmut Martens
Der Traum vom ewigen Fortschritt
Zur Kritik des herrschenden Fortschrittsparadigmas



„Die Philo-
sophen haben
die Welt nur
verschieden
interpretiert...“

www.spw.de

SOZIALWISSENSCHAFTLICHE RUNDSCHAU

SOZIALWISSENSCHAFTLICHE RUNDSCHAU

HEFT 1 / 2022 — 62. JAHRGANG — SWS-RUNDSCHAU.AT

Offenes Heft

HOFHINGER / BRITSCHIE
Soziales Klima und
Gewalt in Haft:
Befunde aus Österreich

BEHAR-RABANSER / HIESMAIR /
ROGLER
Ansprüche Arbeit-
suchender und Jahodas
Funktionen von Arbeit

WINDNER
Das Bewusstsein
der Marginalisierten

TICHY
Pandemie als
Gesellschaftskrise

JASSER / RADHUBER / PRAINSECK /
SAUBNER FRIEDLICH
Zur Rolle der Wissenschaft
in Pandemien

FÖDSS / BAUSCHNER / BRILZIMA /
SECK / KUSTKA
Anwendungsorientierte
Sozialforschung:
Nachhaltige City-Logistik

- * Publiziert werden thematisch offene Hefte und Schwerpunktausgaben
- * Interdisziplinäre Forschungsbeiträge aus dem deutschsprachigen Raum
- * Sprachliche Allgemeinverständlichkeit der Beiträge
- * Buchbesprechungen zu aktuellen Fachpublikationen
- * Ca. 120 Seiten je Ausgabe

Jüngste Hefte:

1/22: *Offenes Heft*

4/21: *Digitale Transformation als gesellschaftlicher Wandel*

3/21: *Kultur und Kulturpolitik in Zeiten von COVID-19*

Kommende Ausgaben 2022:

2/22: *Jugend im Kontext gesellschaftlicher Dynamiken*

3/22: *Wien: interdisziplinär*

4/22: *Offenes Heft*

Die SOZIALWISSENSCHAFTLICHE RUNDSCHAU ist eine vierteljährlich erscheinende österreichische interdisziplinäre sozialwissenschaftliche Zeitschrift, die vom Verein für interdisziplinäre sozialwissenschaftliche Studien und Analysen (VISSA) in Wien herausgegeben wird.

Kontakt:

Web: www.sws-rundschau.at

Mail: [redaktion\[at\]sws-rundschau.at](mailto:redaktion[at]sws-rundschau.at)

Tel.: +43 (0) 660 3173127

1972– 2022 50 Jahre graswurzel revolution

Probexemplar oder Abo:
www.graswurzel.net
twitter: @graswurzelrevo1
insta: @graswurzelrevolution



Schwerpunkt

Kriegerische Verhältnisse

- Schritte zum Frieden im Krieg gegen die Ukraine
- Koloniale Kontinuitäten: Kolumbien, Westafrika, Belgien

64 Seiten | 12 € (druck) / 9 € (ePUB/PDF)
bestellen unter: wissenschaft-und-frieden.de

W&F
Wissenschaft und Frieden ■ 2/2022
Mai - 68. Jahrgang - 12,00 € - G 11009 | Trägerin des Güteriger Friedenspreises

Kriegerische Verhältnisse

Reflexionen zur Ukraine | Neokolonialismus

- Sanktionen: friedenspolitisch angemessen?
- Schritte zum Frieden im Krieg gegen die Ukraine
- Zur Kritik des kolonialen Friedens
- Koloniale Kontinuitäten: Kolumbien, Westafrika, Belgien



Forum Wissenschaft 1/2022

Kritische Medizin

Probleme des Gesundheitssystems

Einzelheft: 8 € · Jahresabo: 28 €

Bund demokratischer
Wissenschaftlerinnen und
Wissenschaftler (BdWi)

www.bdwi.de · service@bdwi.de
Tel.: (06421) 21395

Durch die Covid-19-Pandemie rückte das Themenfeld Gesundheit seit 2020 mit vielen seiner Facetten ins öffentliche Blickfeld. Die Folgen des neoliberalen Umbaus des Gesundheitswesens wurden deutlich sichtbar: chronische Unterfinanzierung, mangelnde staatliche Pandemievorsorge, überlastete Pflegekräfte und Ärzt*innen, privilegierte Impfstoffversorgung für die Länder des Globalen Nordens.

Zugleich rückte der immense Informationsbedarf auch die Medizin als Wissenschaft (und dabei insbesondere die Virologie) ins Zentrum der öffentlichen Kommunikation. Wer jedoch die Hoffnung hegte, dass durch die gewachsene Aufmerksamkeit auf die offenkundigen systematischen Schwächen Chancen auf eine Verbesserung (etwa der Arbeitsbedingungen im Pflegebereich) entstehen würden, wurde schnell enttäuscht.

Gewinnmaximierung und Kostensenkung bleiben als Leitmotive im Gesundheitswesen bestehen – und damit auch der Handlungsbedarf für die schon vor Corona offensichtlichen Defizite.

Wir fragen nach den Folgen der Pandemie für die globale Gesundheitsversorgung, erweitern unseren Fokus aber auch über die aktuelle Coronathematik hinaus.

Widersprüche

Zeitschrift für sozialistische Politik im Bildungs-, Gesundheits- und Sozialbereich

Gesellschaft als „Diskurs der Wünsche“ meint das Verfertigen
des Sozialen im Prozess des sozialen Diskurses,
nicht Unterwerfung unter vorgefertigte Normierungen.

Niko Diemer (1952 – 1992)

Wir über uns

1981/82 gründeten Mitglieder der Arbeitsfelder Gesundheit, Sozialarbeit und Schule des Sozialistischen Büros die Zeitschrift *Widersprüche*. In dieser Zeit des grünen Aufbruchs und der radikalisierten konservativen Wende versuchten wir eine erste Standortbestimmung als Redaktionskollektiv: „Verteidigen, kritisieren, überwinden zugleich“. Unter dieser Programmatik wollten wir als Opposition dazu beitragen, die materiellen Errungenschaften des Bildungs- und Sozialbereichs zu verteidigen, dessen hegemoniale Funktion zu kritisieren und Konzepte zu ihrer Überwindung zu konkretisieren. Zur Überzeugung gelangt, dass eine alternative Sozialpolitik weder politisch noch theoretisch ausreichend für eine sozialistische Perspektive im Bildungs- und Sozialbereich ist, formulierten wir unseren ersten Versuch einer Alternative zur Sozialpolitik als Überlegungen zu einer „Politik des Sozialen“. An der Präzisierung dieses Begriffes, an seiner theoretischen und politischen Vertiefung arbeiteten wir, als die Frage nach der „Zukunft des Sozialismus nach dem Verschwinden des realen“ 1989 auf die Tagesordnung gesetzt wurde. Das Kenntlichmachen der „sozialen Marktwirtschaft“ als modernisiertem Kapitalismus im Westen und Kapitalismus „pur“ im Osten erleichtert uns zwar die Analyse, gibt aber immer noch keine Antwort auf die Frage nach den Subjekten und Akteuren einer Politik des Sozialen, nach Kooperationen und Assoziationen, in denen „die Bedingung der Freiheit des einzelnen die Bedingung der Freiheit aller ist“ (Kommunistisches Manifest).

Wer in diesem Diskurs der Redaktion mitstreiten will, ist herzlich eingeladen.

Gute Buchläden, in denen die WIDERSPRÜCHE zu haben sind:

Augsburg	Probuch	Gögginger Str. 34
Berlin	Buchladen zur schwankenden Weltkugel	Kastanienallee 85
Berlin	Karl-Marx	Karl-Marx-Allee 78
Berlin	Motzbuch	Motzstr. 32
Berlin	Schwarze Risse	Gneisenaustr. 2a
Bielefeld	Eulenspiegel	Hagenbruchstr. 7
Bonn	Buchladen 46	Kaiserstr. 46
Braunschweig	Guten Morgen	Bültenweg 87
Bremen	Albatros Buchversand	Fedelhören 91
Bremen	Buchladen in der Neustadt	Lahnstr. 65b
Bremen	Buchladen im Ostertor	Fehrfeld 60
Darmstadt	Georg-Büchner	Lauteschlägerstr. 18
Dortmund	Litfass	Münsterstr. 107
Dortmund	Taranta Babu	Humboldtstr. 44
Düsseldorf	BiBaBuze	Aachener Str. 1
Essen	Heinrich-Heine	Viehofer Platz 8
Fernwald	germinal	Siemensstr. 16
Frankfurt/M.	Karl-Marx	Jordanstr. 11
Frankfurt/M.	Ypsilon	Bergerstr. 18
Freiburg	Jos Fritz	Wilhelmstr. 15
Göttingen	Rote Straße	Nikolaikirchhof 7
Hamburg	Buchladen in der Osterstraße	Osterstr. 171
Hamburg	Massmann, Internat. Buchhandlung	Luruper Chaussee 125
Hamburg	Heinrich-Heine	Grindelallee 26
Hannover	Annabec	Gerberstr. 6
Heidelberg	Schöbel-Buch	Plöck 56a
Hildesheim	Amei's Buchecke	Goschenstr. 31
Kassel	ABC-Buchladen	Goethestr. 77
Köln	Der andere Buchladen	Zülpcher Str. 197
Köln	Klaus Bittner-Buchhandlung	Albertusstr. 6
Konstanz	Zur Schwarzen Geiß	Obermarkt 12
Mainz	Cardabela	Frauenlobstr. 40
Marburg	Roter Stern	Am Grün 28
M'gladbach	Prolibri	Schillerstr. 22-24
München	Buch in der Au	Humboldtstr. 12
Münster	Rosta	Aegidiistr. 12
Osnabrück	Dieter zur Heide	Osterberger Reihe 2-8
Saarbrücken	Der Buchladen	Försterstr. 14
Siegen	Bücherkiste	Bismarckstr. 3
Wiesbaden	Harrassowitz	Taunusstr. 5
Würzburg	Neuer Weg	Sanderstr 23/25
A-Innsbruck	Liber Wiederin GmbH	Erlersstr. 6
A-Salzburg	Rupertus-Tyrolia GmbH	Dreifaltigkeitstg. 12
A-Wien	a.Punkt	Fischerstiege 1-7
A-Wien	Der Buchfreund	Sonnenfelsgasse 4
A-Wien	Kuppitsch Buchhandelsgesell.	Schottengasse 4
A-Wien	Chicklit	Kleeblattgasse 7 / 1
A-Wien	Facultas	Universitätsstr. 7
A-Wien	Lhotzkys Literaturbuffet	Taborstr. 28
A-Wien	Frauenzimmer	Zieglergasse 28
A-Wien	Littrade Literaturservice	Währingerstr. 3/7
CH-Basel	Bider & Tanner	Aeschenvorstadt 2
CH-Basel	Buchhandlung Labyrinth GmbH	Nadelberg 17
CH-Bern	Buchhandlung Münstergass	Münstergasse 33
CH-Bern	LibRomania	Länggass-Str. 12
CH-Solothurn	Bücher Lüthy	Gurzelnegasse 17
CH-Zürich	Klio	Zähringerstr. 41/45
CH-Zürich	Buchhandlung im Volkshaus	Stauffacherstr. 60