DISTANZ

6

Was ein Magazin zusammenhält...

Es braucht nicht viel Aufmerksamkeit, um zu merken, dass sich beim Magazin *Distanz* einiges geändert hat. Die Redaktion hat komplett gewechselt, aber nicht nur der Name, sondern auch die grundsätzliche Beschäftigung mit dem Spannungsverhältnis zwischen Individuum und Gesellschaft unter der bewusst vermessenen Zielstellung, die Emanzipation aller Menschen als ebensolche zu befördern, sind geblieben. Begonnen hat unsere freundliche Übernahme Anfang 2020 mit einem Austausch über eine mögliche Neukonzeption des Magazins. Im Zuge dessen nahmen wir im Sommer 2020 den Titel *Distanz* zum Anlass für einen *Call for papers*, der bereits unter dem Eindruck der Corona-Pandemie stand, die auch dem Namen unseres Magazins eine neue Bedeutung gab. Entsprechend schwerfällig kam dieses Projekt ins Rollen, getragen von Menschen, die zwar über mehrere Ecken irgendwie miteinander verbunden waren, aber sich vorher zum Teil noch nie gesehen hatten. Allein in diesem Prozess der Zusammenfindung und im gewissermaßen aufgenötigten Verständnis dieses Heftes als »Projekt« kommen unsere eigene gesellschaftliche Rolle, unser Gewordensein, unsere Verstrickungen besser zum Ausdruck als auf hunderten Seiten selbst-kritischer Reflexion: Irgendwer kennt irgendwen, man hat mehr oder weniger vage Vorstellungen davon, was Gesellschaftskritik bedeutet oder bedeuten soll und vor allem trägt man jede Menge eigener Pläne, moralischer Antriebe und aufgenötigte Kritik heran. Das Schönste daran ist, dass wir in diesem Fall alle kaum wussten, was uns erwartet, und dass unsere Konzeptlosigkeit es uns ermöglicht hat, gemeinsam etwas anzufangen, was vielleicht nicht als eines von vielen Projekten endet.

Die allgemeine Reduzierung sozialer Kontakte, die die meisten Bereiche umfasste, die nicht für die deutsche Exportwirtschaft oder die Grundversorgung relevant waren, machte auch unsere Arbeit an diesem Heft sowie das generelle Zueinanderfinden als Redaktion schwieriger. Es ist fast überflüssig, daran zu erinnern, dass es sich dabei um »Luxusprobleme« von AkademikerInnen handelt angesichts des konkreten, materiell erfahrbaren Leids, das die Pandemie vielen Menschen zugefügt hat und immer noch zufügt. Aber genau hierin liegt einer der stärksten Effekte dieser vermeintlichen Naturkatastrophe auf Gesellschaftskritik: Sie verstummte nahezu (oder wurde, ohne an diesem Widerspruch verrückt zu werden, »systemrelevant«). Denken erscheint immer als Luxus, jeder kritische Gedanke ist ein Produkt der Zeit, die Menschen der unmittelbaren materiellen Reproduktion abgerungen haben. Dieses Privileg ist die Grundlage aller Hoffnung, die wir haben. Die materiellen Grundlagen von Kritik wie auch deren Bedeutung für die Praxis, nicht zuletzt unter den Bedingungen der Entstehung dieses Hefts, erinnern auch daran, dass jeder Gedanke Ausdruck eines gesellschaftlichen Verhältnisses ist und dass somit auch Denken an sich eine soziale Komponente hat. Der gemeinschaftliche und ungezwungene Austausch, gemeinsame Erfahrungen, die dann von mehreren Köpfen reflektiert werden können, und überhaupt das Weitergeben von Ideen und Wahrnehmungen, die ohne EmpfängerInnen im besten Fall in Tage- und Notizbüchern, oft aber einfach nur in stiller Betäubung oder traumlosem Schlaf verlöschen, fehlte mindestens genauso, wie eine allzu oft aktivistischer Selbstbezüglichkeit verhaftete Linke diesen Moment zum Innehalten verdient hatte.

Es wirkt ein bisschen ironisch, dass dieses Heft von Anfang an Distanz zum Thema hatte – ironisch vor dem Hintergrund der nicht immer ganz gewollten Selbstbezüglichkeit, aber auch vor dem Hintergrund seiner Entstehung in Pandemiezeiten und nicht zuletzt der politischen und gesellschaftlichen Entwicklungen, die dem Begriff Distanz einige weitere Bedeutungsnuancen aufnötigten. Auch ohne ein von Beginn an durchchoreografiertes Konzept und ohne dass wir vorab ahnten, welche Einreichungen wir auf

unseren Call erhalten werden, reflektiert diese Ausgabe das Thema Distanz auf vielfache Weise mit einem besonderen Schwerpunkt auf den Zustand linker Kritik in Deutschland unter Pandemiebedingungen. Dazu tragen nicht zuletzt die beiden Gespräche mit *Gerhard Stapelfeldt* und *Thomas Ebermann* sowie der Beitrag von *Marcus Beisswanger* und *Norman Böttcher*, aber auch *Julian Duscheks* historische Herleitung des Hobbesschen Konzepts vom *Bellum omnium contra omnes* bei. Dass die Auseinandersetzung mit einem Gegenstand, aber ohne den Bezug zu individueller Erfahrung und Reflexion zum bloßen Bescheidwissen und damit zur Versteinerung von Kritik wie auch Verhältnissen führt, machen vor allem die Beiträge von *Jennifer Stevens, Insa Härtel, Monika Mühlpfordt* und *Stefan Taubner* deutlich – besonders in der Krise sehen sich die Individuen umso mehr auf die eigene Subjektivität zurückgeworfen. Einen subjektiven Zugang zu gesellschaftlichen Bruchlinien hat auch *Jwan Khalaf* mit seinen künstlerischen Arbeiten gefunden. Alle Beiträge, ob als historische Analyse, anekdotische Abschweifung oder kühle Kritik, ob als zögerlicher Einspruch oder wütende Polemik, ob Standpunktversicherung oder ästhetische Entfaltung, sind Ausdruck einer individuellen wie gesellschaftlichen Wirklichkeit, die sich nur unter der Voraussetzung größtmöglicher Distanzierung wie auch des Wissens um die gleichzeitige völlige Verstrickung überhaupt ein wenig fassen lässt, wenn auch nie als Ganzes. Und damit sind wir letztlich auch wieder bei der Grundlage dieses Hefts wie unseres Magazins an sich angelangt. Das Verhältnis von »Distanz« und Kritik lässt sich kaum auf zufriedenstellende Weise zu einem abschließenden Ergebnis bringen und muss an jedem konkreten Gegenstand neu entfaltet werden. Aber indem wir den Namen des Magazins zugleich zum inhaltlichen Ausgangspunkt dieser Ausgabe machten, wurde nicht nur die Bedeutung von »Distanz« für die Gesellschaftskritik thematisiert und so manche aufgeworfene Frage – zumindest für den Moment – beantwortet, sondern auch wortwörtlich eine (neue) Basis für dieses Magazin geschaffen. Abstand halten soll also auch in Zukunft unser Programm sein – und zwar nicht nur von »deutschen«, sondern allen regressiven (und damit auch vermeintlich linken) – »Konsenswünschen«. Im Zweifel versuchen wir, die Widersprüche auszuhalten, statt wortgewandt zusammenzukitten, und stellen jede Einheit weiterhin so lange infrage, wie eine Versöhnung von Allgemeinem und Besonderem undenkbar erscheint.

Kleiner Hinweis: Widersprüche aushalten möchten wir auch in Bezug auf die verschiedenen Versuche zur Etablierung einer geschlechtergerechten Sprache wie auch, wenn es um die Verwendung des generischen Maskulinums geht. Jede Schreibweise, auch die ›offizielle‹ mit generischem Maskulinum, ist durch die Debatten um die geschlechtliche Sichtbarkeit selbst zum Träger von Botschaften geworden, die über den eigentlichen Inhalt eines Texts hinausreichen oder auch diesem widersprechen können. Da in dieser Entwicklung, die noch lange nicht abgeschlossen ist, fast allen Schreibweisen ein Für und ein Wider sowohl inhaltlich als auch formal zukommt, nehmen wir die bequeme Form der Enthaltung ein. Wir freuen uns über alle Versuche zur sprachlichen Sichtbarmachung der Geschlechter, möchten aber die Entscheidung darüber den AutorInnen überlassen. Daher haben wir uns als Redaktion dagegen entschieden, diesbezüglich vereinheitlichend in die Texte einzugreifen.

Inhalt

3 Editorial – Was ein Magazin zusammenhält

10 Ankommen
→ Jwan Khalaf

14 Pause
→ Stefan Taubner

16 Die »neoliberale, ›spontane Ordnung‹« stabilisieren
→ Interview mit Gerhard Stapelfeldt

27 Der Krieg aller gegen alle
Oder: Social Distancing als Grundmotiv bürgerlicher Vergesellschaftung
→ Julian Duschek

41 Ignorance is Strength: Weniger Huxley, mehr Orwell?
Distanz zum Relativismus der Gegenwart
→ Jennifer Stevens

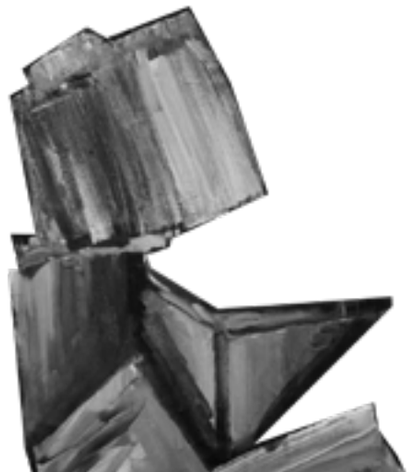
49 Impotenz des Humors, Humor der Impotenz: Inhärente Abständigkeit
→ Insa Härtel

58 Klar träumen, trüb leben
Ist luzides Träumen gegen seine Fans zu verteidigen?
→ Monika Mühlpfordt

67 Identität und Lüge
→ Stefan Taubner

76 Soziale Arbeit, distanzgemindert?
Ein Plädoyer für systemische Irrelevanz
→ Marcus Beisswanger und Norman Böttcher

92 »Hoffnung ist das Ungewisse, Zuversicht ist das Instrumentelle«
→ Interview mit Thomas Ebermann



Melancholia Ankommen 1
Acryl, Öl auf Leinwand 300×220 cm 2018

Ankommen

Angefangen hat die Idee dieses Projektes, nachdem ich im Jahr 2016 in Deutschland angekommen bin, als ich mit meinem Sohn in Hannover im Schwimmbad war.

Während meine Aufmerksamkeit bei ihm war aus Angst und Furcht vor Wasser, habe ich komische und unglaubliche Gefühle gehabt, auf einmal und innerhalb weniger Momente. Es fing an, bei mir und rund um mich laut zu werden in meinem Ohr, auch in meinem Kopf – wie Wasser, das auf den Boden fällt, dazu die Schreie der Kinder, die im Wasser spielten. Ich hatte so ein Gefühl, dass ich von der Realität abwesend war, und es strömten in mein Gedächtnis Bilder von Häusern, die auf dem Boden zerfallen, große Blöcke von Beton, die ins Schwimmbad herunterfallen, Ertrinken im Meer in der Dunkelheit der Nacht, die Bilder und Szenen ähnlich wie Albträume, die ich in meinem Schlaf sah, Bilder nachdem wir einen Unfall mitten im Meer gehabt hatten in einem Schlauchboot, als wir von der türkischen Stadt Bodrum starteten in Richtung der griechischen Insel Leros. Das Schlauchboot hatte eine Motorpanne im Meer in der Dunkelheit für ca. fünf Stunden, die Kinder fingen an zu schreien und auch die Erwachsenen.

Die fünf Stunden waren so lang, als ob kein Ende in Sicht war, voller Schrecken und Angst, diese Schreie blieben in meinem Kopf hängen.

Die Wellen schlugen gegen unser Schlauchboot, aber auch das Schreien der Menschen um mich herum hörte nicht auf, danach wollte ich zur Realität zurückkehren mitten in der Panik, die mich in Verwirrung und Ungleichgewicht versetzte, alles fiel auf den Boden, ich hatte das Gefühl von Gleichgewichtsstörung und, den festen Boden zu verlieren, Schwindel in meinem Kopf, Herzrasen.

Ich konnte mich nicht mehr auf meinen Beinen halten…

Ich bin zu einem Platz geschlichen, wo kein Wasser war, damit ich wieder atmen kann, um mich zu beherrschen und wieder zu Bewusstsein zu kommen, während um mich herum Stimmen lachen und Kinder spielen.

Dieses Gefühl hat mich nicht nur im Schwimmbad verfolgt, sondern überall, wo viele Menschen waren, Lärm und Schreie, Tanz, oder auch im Zug usw.

Das alles und zusätzlich die Ankunft an einem neuen Ort nach einer Flucht aus einem Krieg, seinen Schrecken, dem Leiden und den Schmerzen zu entkommen, das bedeutet ein neuer Ort, eine neue Kultur, eine neue Sprache, neue Menschen und ein anderes Klima, kurzum ein neuer Anfang. Das alles und was ich am Anfang erwähnt habe, stellt mich vor viele Fragen.

Wer bin ich? Wo bin ich wirklich? Welche Bedeutung hat Heimat und Zugehörigkeit? Wird der Krieg Auswirkungen auf die Kinder haben, die diesen Krieg miterlebt haben, und wie werden sie in die neue Realität einbezogen, wie wird ihre Zukunft aussehen, werden sie auch wie ich diese Angst mit sich tragen, Angst vor der Vergangenheit, werde ich in der Lage sein, davor zu fliehen oder zu vergessen, oder dass ich alles in meinen Träumen nicht mehr sehe…, Angst vor der Zukunft, wird die Gesellschaft mich willkommen heißen?

Wird die deutsche Politik, was Flüchtlinge betrifft, sich ändern, kann ich wie jeder deutsche Bürger sesshaft sein und Gefühle erleben oder kehre ich wieder nach Syrien zurück? Werde ich in der Lage sein, unter diesen Umständen und Herausforderungen persönlich etwas aufzubauen?

Die wichtigste Frage vor allem ist, werde ich das Gefühl Freude noch einmal erleben? Ich habe versucht, auf eine methodische und technische Weise diese Bilder und diese Gedanken, die widersprüchlich sind, auf Gemälde zu bringen, zu installieren und zu demontieren. Es ist ein Versuch, das alles zu verstehen und diesen Gefühlen und vielen Fragen Ausdruck zu verleihen.

→ Jwan Khalaf
*1983, Hasaka (Syrien)
www.instagram.com/jwankhalaf

2007 Diplom Bildende Kunst, Fachbereich Malerei, Fakultät für Bildende Kunst an der Universität Damaskus
2013 MA Bildende Kunst, Fachbereich Ölmalerei, Fakultät für Bildende Künste an der Universität Damaskus

Ausstellungen (Auswahl):
2019 Lawrence Galerie Berlin
2014 Sardam Galerie Sulaimaniyya (Irak)
2005–2013 zahlreiche Ausstellungen in Syrien
2000 Arabisches Kulturzentrum Hasaka (Syrien)

Melancholia Ankommen 1
Acryl, Öl auf Leinwand 300×220 cm 2018
→ Seite 8

Melancholia Ankommen 2
Acryl, Öl auf Leinwand 220×180 cm 2018
→ Seite 12

Melancholia Ankommen 3
Acryl, Öl auf Leinwand 180×150 cm 2018
→ Seite 15

Melancholia Ankommen 4
Acryl, Öl auf Leinwand 180×150 cm 2018
→ Seite 26

Melancholia Ankommen 5
Acryl, Öl auf Leinwand 125×105 cm 2018
→ Seite 40

Melancholia Ankommen 6
Acryl auf Leinwand 210×200 cm 2018
→ Seite 48

Melancholia Ankommen 7
Acryl auf Leinwand 210×200 cm 2020
→ Seite 57

Melancholia Ankommen 8
Acryl auf Leinwand 210×200 cm 2019
→ Seite 66

Melancholia Ankommen 9
Acryl auf Leinwand 290×190 cm 2020
→ Seite 74

Melancholia Ankommen 10
Acryl auf Leinwand 180×165 cm 2019
→ Seite 91

Melancholia Ankommen 11
Acryl auf Leinwand 180×165 cm 2019
→ Seite 108

Melancholia Ankommen 15
Acryl auf Leinwand 155×150cm 2019
→ Seite 109

ملانكوليا الوصول

بدأت فكرة هذا المشروع لدي، عند وصولي الى المانيا بفتره قصيره حوالي عام ٢٠١٦، عندما كنت برفقة أبني الى احد المسابح في مدينه هانوفر، وعند محاولتي الاهتمام بابني وبكل حذر مع خوف وقلق من الماء، شعرت بشعور غريب وفظيع، فجأه و في لحظات ، بدأت الاصوات من حولي ترتفع وتعلوا في اذني وفي رأسي (منها صوت الماء المتساقط او صوت لعب الأطفال بالماء)، احسست اني قد انفصلت عن الواقع وبدأت تهاجم مخيلتي صور ومشاهد بشكل متتالي ومتقطع، صور عن بيوت تتهدم، كتل كبيرة من البيتون تسقط فوق المسبح، صور الغرق في البحر في الليل المظلم الحالك هذه الصور والمشاهد هي شبيهه جدا بالكوابيس التي كنت اراها في منامي، تلك التي كنت قد بدأت أراها بعد حادثه القارب المطاطي الذي حملنا من نقطه الانطلاق في مدينه بودروم التركيه متجهة الى جزيره ليروس اليونانيه في وسط الليل حيث قد تعطل موتور القارب وعلق في البحر وسط الظلام الداكن لمده ٥ ساعات وسطصراخ الاطفال والكبار، خمس ساعات كانت وكانها ساعات لا تنتهي مليئة بالرعب والخوف، كانت تلك الاصوات قد ظلت عالقه في مخيلتي صوت تراطم الامواج بالقارب اضافه الى صراخ الناس من حولي، ثم حاولت الرجوع الى الواقع في المسبح مع نوبه من هلع قد اعتارتني افقدتني توازني، كل شيء يسقط من تحتي، احسست بعدم التوازن والاستقرار، دوخه في راسي، ازدياد ضربات قلبي، لم استطع الوقوف على قدماي زحفت الى اقرب مكان خالي من الماء لكي استعيد انفاسي او اسيطر علي جسمي واستعيد وعي مع صوت ضحكٍ ولعبٍ من حولي.

وكان هذا الشعور ينتابني ليس فقط في المسبح وانما في اي مكان يكون فيه ناس كثيرون ضجة صراخ رقص او في القطار الخ....هذا كله بالاضافة الوصول إلى أرض جديدة بعد الهروب من الحرب وويلاته وطريق النجاة ومشقاته، هذا يعني ارض جديدة ثقافة مختلفة لغة جديدة أشخاص جدد طبيعة وطقصه المختلف و بداية جديدة ، كل هذا مع الشيء الذي ذكرته اولا، شكل لي تساؤلات كثيرة:من انا؟ أين أنا فعلا؟ ماهو مفهوم الوطن و الانتماء؟

هل سيكون هناك تأثير الحرب ونتائجه عالأطفال الصغار الذين ولودوا في الحرب، وكيف سينخرطون بالواقع والجديد، ومامستقبلهم، هل سيحملون الخوف هم أيضا معهم كما انا أحمله معي، الخوف من الماضي فهل استطيع الهروب منه اونسيانه او ان لا اره في أحلامي... والخوف من الحاضر فهل استطيع ان اتجانس مع المجتمع والبيئة الجدية... ، والخوف من المستقبل فهل يستقبلني المجتمع هل ستتغير السياسة في ألمانيا تجاه اللاجئين، هل ممن الممكن أن أشعر بالاستقرار في ألمانيا كأي مواطن الماني، أم هل سأرجع إلى سورية، هل استطيع بناء نفسي في ظل هذه الظروف والتحديات؟

والسؤال الأهم هل استطيع ان أشعر بالحياة والفرح مرة أخرى؟

اما تقنيا حاولت استحضار كل هذه الصور والأفكار المتناقضه واقحامها على سطح اللوحه وتفكيكها وتركيبها، محاولا بذلك التعبير عن هذه المشاعر والاسئلة الكثيرة وفهمها.

Melancholia Ankommen 2
Acryl, Öl auf Leinwand 220×180 cm 2018

Pause

Es wurde der Welt ein Jahr gestohlen,
den Köpfen das Kämpfen, der Sinn,
sie warteten auf den verbotenen Frühling,
doch alles blüht heute für sich allein.

Ich nahm das Wort, das ungesagte,
zerschlug die Flasche, die es trug,
und spuckte es in jeden Fluss,
damit es irgendein Meer erreicht.

Man schloss die Münder, nahm die Hände,
sprach von Krieg und meinte Natur,
unterm Asphalt lagen Notwendigkeiten,
und verschlangen die gewachsene Zeit.

Wir wuchsen auf Versuchen von früher,
setzten zusammen, was niemals bleibt,
wir ließen los und welkten wie Blätter,
blickten nach oben und fielen leicht.

Du hast mich gerufen, ich sah jeden Ton,
dein Mund zeichnete mir, was knospen kann,
meine Antwort flüsterte ich hinter der Tür,
denn heute blüht jeder für sich allein.

→ Stefan Taubner

Melancholia Ankommen 3
Acryl, Öl auf Leinwand 180×150 cm 2018

Die »neoliberale, ›spontane Ordnung‹« stabilisieren

Gerhard Stapelfeldt über weltweite Ungleichheit und staatliche Interventionen in der Corona-Pandemie

Das Interview wurde per Mail zwischen Februar und Mai 2021 geführt.

Distanz: Vor einiger Zeit ist dein Text zum Corona-Virus bei kritiknetz.de erschienen. Hier explizierst du, inwiefern die gesellschaftlichen Reaktionsweisen auf die Krise der neoliberalen Ordnung von Wirtschaft und Gesellschaft entsprechen. Dagegen ließe sich einwenden, dass die staatlichen Maßnahmen in den meisten Ländern – Ausgangs- und Kontaktbeschränkungen, Schließung des Einzelhandels, Pflicht zum Tragen von Mund-Nasen-Bedeckungen etc. – das Ziel haben, Menschenleben zu retten und dass sie insofern der sozialdarwinistischen Logik der neoliberalen Wirtschaftsordnung widersprechen. Generell scheint auch die Zunahme an staatlichen Eingriffen in das gesellschaftliche und ökonomische Treiben dem neoliberalen Ideal des *laissez-faire* zu widersprechen.

Kann die aktuelle Krise damit nicht auch als eine Krise der neoliberalen Gesellschaftsordnung verstanden werden, die eine Rückkehr zu staatlicher Lenkung notwendig macht? Inwiefern lassen sich die staatlichen Krisenreaktionen noch als neoliberal deuten?

Gerhard Stapelfeldt: Zur ersten Frage bzw. These, »dass die staatlichen Maßnahmen … das Ziel haben, Menschenleben zu retten«:

Man könnte mit dem neoliberalen Vordenker Hayek anmerken: »Menschenleben retten« ja, aber nicht jedes Menschenleben, sondern nur die Menschenleben, »die sich auch selbst ernähren können« (Hayek in einem Interview mit der *Wirtschaftswoche* 1981) – wenn die ›Wirtschaft‹ nur richtig funktionierte, also ›spontan‹ geregelt wäre. Alle bisherigen staatlichen Maßnahmen haben einerseits, auf nationalstaatlicher Ebene, keineswegs zum Ziel, gesellschaftliche Gerechtigkeit und Solidarität zu verwirklichen; die sogenannte ›soziale Ungleichheit‹ wird, wie in jeder Krise, noch verschärft. Alle bisherigen staatlichen Maßnahmen haben andererseits, auf internationaler Ebene, keineswegs zum Ziel, die ›Verdammten dieser Erde‹ an den Produkten der Biotech- und Pharma-Konzerne teilhaben zu lassen. Das ist umso bemerkenswerter, als eine solche Teilhabe durchaus im Interesse der reichen Nationen wäre: Das Virus kennt keine Grenzen zwischen entwickelten und unterentwickelten Ländern.

»Menschenleben retten« ja, aber nicht jedes Menschenleben, sondern nur die Menschenleben, »die sich auch selbst ernähren können.« (Hayek)

Zur zweiten Frage, ob die staatlichen Eingriffe in das gesellschaftliche und ökonomische Treiben dem neoliberalen Ideal des *laissez-faire* widersprechen:

Wäre dies das neoliberale Ideal, träfe der Einwand zu. Aber der Neoliberalismus ist nicht der klassische Liberalismus, in dem die unsichtbare Hand als eine transzendentale, paradox unbewusste Vernunft Wirtschaft und Gesellschaft regelte. Diese Idee war zu Zeiten revolutionär, weil sie theoretisch und praktisch die Metaphysik der Welteinheit in Gott zerstörte, also: Absolutismus, göttliche Natur, den merkantilistisch-puritanischen Geldfetischismus. Der Neoliberalismus hingegen hat die unbewusste Vernunft zum gesellschaftlichen Irrationalismus herabgesetzt und die liberalkapitalistische Konkurrenz zur ›spontanen Ordnung‹ des Wettbewerbs. In dieser neoliberalen Ökonomie kommen dem Staat zwei Aufgaben zu: Konstitution des Wettbewerbs durch die De-Regulierung des wohlfahrtsstaatlichen, keynesianischen Staatseingriffs und Funktionssicherung des Wettbewerbs durch die Re-Regulierung der bürgerlichen Ökonomie, gesellschaftlich: durch die Sicherung von privatistischer Freiheit und gesellschaftlicher Ungleichheit. Der neoliberale Staat hat also durchaus die Aufgabe, nicht nur partielle ökonomische Krisen abzufedern wie die US-New-Deal-Politik, sondern eine allgemeine Krise stabilisierend zu überwinden, um dadurch die ›spontane Ordnung‹ wieder in Funktion zu setzen.

Die neoliberale staatliche Steuerung der Ökonomie ist nicht die keynesianische oder New-Deal-Steuerung. Der New-Deal, wie er auch von Obama angestrebt wurde und nun von Biden rhetorisch wieder favorisiert wird, war der Versuch, die Krise als Unterkonsumtionskrise durch Steigerung der Nachfrage zu überwinden, also durch den Sozialstaat, durch Gewerkschafts-Gegenmacht, durch Auslandshilfe, durch Dollar-Abwertung. Von all dem kann beim Neoliberalismus nicht die Rede sein. Neoliberale De-Regulierung bedeutet, dass genau diese New-Deal-Maßnahmen kassiert werden.

Es geht also bei der gegenwärtigen staatlichen Steuerung darum, die neoliberale ›spontane Ordnung‹ wieder in Funktion zu setzen. Weil es hier, im Unterschied zum New-Deal, nicht nur um den Ausgleich von Produktion und Konsumtion geht, sondern um die bürgerliche Ökonomie als Ganze, interveniert der Staat – wie schon bei der globalen Krise von 2008 ff. – mit finanziellen Mitteln, die alles in den Schatten stellen, was der alte Staatsinterventionismus jemals aufgewendet hatte.

Distanz: Hier möchten wir noch einmal nachhaken: Am Anfang der Pandemie sind ja durchaus Stimmen laut geworden, die die Herbeiführung einer Herdenimmunität forderten (Brasilien, Großbritannien, Schweden), wobei in Kauf genommen wurde, dass Menschen der ›Risikogruppen‹ sterben. Aber in großen Teilen der EU konnten sich diese sogenannten ›Sonderwege‹ letztlich nicht durchsetzen. Auch die europaweite Impfstrategie, im Zuge derer Menschen mit Vorerkrankungen, Ältere ab 60 und »stärker benachteiligte gesellschaftliche Gruppen« (EU-Kommission, 15.10.2020) priorisiert werden, scheinen doch der sozialdarwinistischen Logik nicht zu entsprechen. So wurden konkret etwa zunächst BewohnerInnen von Alten- und Pflegeheimen geimpft. Wie ist dies vor dem Hintergrund der Aufrechterhaltung der spontanen Ordnung zu verstehen, wenn – etwas zugespitzt – doch zuerst die geimpft werden sollten, die ›sich nicht selbst ernähren‹ können? Worin besteht hier also der Zusammenhang von Sozialdarwinismus und der Aufrechterhaltung spontaner Ordnung?

Gerhard Stapelfeldt: In der Frage ist eine Reihe von Voraussetzungen enthalten. Die erste Voraussetzung ist die Reaktion auf die Pandemie im EU-Europa, insbesondere in Deutschland. Die zweite Voraussetzung ist der Verweis auf eine bestimmte Phase der Pandemie: als die Verfügbarkeit vom Impfstoff aufschien. Die dritte Voraussetzung ist die Empfehlung der EU-Kommission, in Deutschland umgesetzt im novellierten Infektionsschutz-Gesetz, das eine Priorisierung bei der Impfung vor allem nach Altersgruppen, dann auch nach ›systemrelevanten‹ Berufsgruppen vorsieht. Die vierte Voraussetzung ist die Abstraktion von Regierungen, Parteien und sozialen Bewegungen, die Eingriffe in die ›spontane Ordnung‹ der Natur ebenso ablehnen wie Eingriffe in die ›spontane Ordnung‹ der Wettbewerbsökonomie. Wenn man diese Voraussetzungen nicht teilt, ergibt sich ein durchaus anderes Bild, das dem menschenverachtenden Satz des neoliberalen Vordenkers Hayek jedenfalls nicht widerspricht.

Zur ersten Voraussetzung, der Konzentration der Frage auf die EU, besonders auf Deutschland:

Wenn der Blick nicht auf EU-Europa begrenzt wird, sondern nach Nordamerika, nach Lateinamerika, nach Afrika und Asien gerichtet wird, wird Hayeks – einmal auf die Länder der ›Dritten Welt‹ gerichteter – Satz durchaus plausibel: dass die Wettbewerbsökonomie, in der es nur Sieger und Verlierer, »Selbsterhaltung« und »selektive« oder »gnadenlose Ausmerzung« geben kann, nicht das Leben jedes Menschen, »der erst einmal geboren ist«, erhalten kann.

In den USA ist der Aufschrei »I can't breathe« nach dem Mord an George Floyd zum Aufschrei gegen den alltäglichen Rassismus, gegen die alltägliche Polizeigewalt und gegen das besondere Leid der Afroamerikaner unter der Corona-Pandemie geworden. Der Grund ist einfach: Wer zu der gesellschaftlichen Klasse gehört, deren Anteil am gesellschaftlichen Reichtum weit unterdurchschnittlich ist, lebt unter so prekären Verhältnissen, vor allem unter so prekären Wohnverhältnissen, dass die Gefahr, sich zu infizieren, überproportional groß ist.

In Lateinamerika verschärft die Pandemie weit mehr als in den USA die prekäre Lage von mehr als der Hälfte der Bevölkerung der Länder. In Guayana, Ecuador und Paraguay ist bislang kaum ein Mensch geimpft; in Peru, Bolivien und Kolumbien sind 1–3 % der Menschen geimpft; in Brasilien, Uruguay und Argentinien sind 3–10 % der Menschen geimpft [Stand April 2021, *D.-M.*]. Diese Impfquoten drücken eine erhebliche relative und vor allem absolute Armut in diesen Staaten aus. Wenn in einer Stadt wie Lima etwa 50 % der Menschen in barriadas (squatter settlements) und etwa weitere 20–30 % in tugurios (slums) hausen, dann implizieren diese Existenzbedingungen, dass es eine Einhaltung der sogenannten AHA-Regeln nicht geben kann: In prekären Hütten von – beispielweise – 20 m² hausen 4–6 Menschen; der Wassermangel verhindert die Einhaltung jeder Hygiene, ebenso der Mangel an Toiletten und der Müllabfuhr; die geringen Verdienste im ›informellen Sektor‹ reichen nicht aus, um Schutzmasken zu kaufen. Wer infiziert ist und ein Krankenhaus aufsuchen kann, ist schon privilegiert. Wer im Krankenhaus aufgenommen wird, muss die Angehörigen bitten, ›auf der Straße‹ Medikamente oder gar Sauerstoff-Flaschen zu kaufen, damit er behandelt, eventuell beatmet werden kann. Wer stirbt, für den können viele Familien nicht einmal die Beerdigung bezahlen. Oft wird der Leichnam dem Krankenhaus überlassen für medizinische Zwecke oder er wird irgendwo verscharrt.

In Afrika ist die Lage noch dramatischer. Fast ausnahmslos beträgt hier die Impfquote derzeit 0 %. Die einzige Ausnahme auf diesem Kontinent ist Marokko.

In Asien ist die Lage besonders dramatisch in den ehemaligen südlichen Provinzen der UdSSR und in Indien: Dort wurden bis heute allenfalls 3 % der Bevölkerung geimpft. Wie in Indien, in den indischen Millionenstädten wie Mumbai, Kalkutta oder Delhi die Infizierten und Toten gezählt werden sollen – ein Rätsel angesichts der Hunderttausenden, die auf der Straße, angesichts der Millionen, die in Wellblech-, Holz- und Plastikverschlägen vegetieren.

Zur relativen und vor allem zur absoluten Armut in diesen Ländern, die Pandit Nehru einmal als Länder des ›Dritten Weges‹ oder als ›Dritte Welt‹ zusammengefasst hat, kommt das Welthandelsabkommen TRIPS – das Recht auf geistiges Eigentum, das Patentrecht. Es verhindert, dass Pharma-Unternehmen wie BioNTech oder Pfizer gezwungen werden können, Lizenzen an andere Staaten zu verkaufen oder auf ihr Patentrecht ganz verzichten müssen. Nun befinden sich die Produzenten von Impfstoff fast in einer Monopol-Situation: Menschen in aller Welt benötigen einen Impfstoff, um überleben zu können – und es gibt weniger als zehn Anbieter. Der Preis ist entsprechend. BioNTech hat bei seiner ersten Preis-Kalkulation für die Europäische Union nicht die Entwicklungs- und Produktionskosten zugrundegelegt, sondern die Ersparnis, die die EU-Staaten verzeichnen würden, könnten sie die Pandemie abfedern oder minimieren. Dieser Preis lag über 50 US-Dollar; gezahlt wurden später, nach langen Verhandlungen, etwa 15 Dollar. Solche Preise können Länder wie Bolivien, Haiti, Bangladesch oder Angola nicht zahlen.

Zum Vergleich: Die Europäische Union, die USA, Großbritannien oder Kanada haben ein Mehrfaches an Impfdosen, verglichen mit der Anzahl der Bewohner, gekauft oder bestellt; die EU mehr als 200 %.

Angesichts dieses Skandals versucht die Weltgesundheits-Organisation (WHO) der UNO Impfdosen für Entwicklungsländer zu beschaffen. Das Programm wurde im April 2020 als ACT (Access to COVID-19 Tools) von der WHO gegründet. Das wichtigste Instrument innerhalb von ACT ist das Programm Covax: Covid-19 Vaccines Global Access. Nach diesem Programm sollen Menschen in aller Welt einen ›gerechten‹ Zugang zu einem Impfstoff erhalten. Dem Covax-Programm sind inzwischen mehr als 180 Länder beigetreten, unter anderem Deutschland als eines der größten

Gerhard Stapelfeldt
Der Geist des Widerspruchs III

Juli 2021, 1448 Seiten, ISBN 978-3-86259-115-2, in zwei Teilbänden

Philosophie ist, seit ihren Anfängen bei Homer und den Vorsokratikern, der Versuch zu begreifen, »was die Welt im Innersten zusammenhält«: um eines guten, vernünftigen Lebens willen. Wahrheit war immer schon nicht eine bloß theoretisch-gedankliche, sondern eine praktische Idee. Praxis steht nicht jenseits der Liebe zur Weisheit, sondern ist deren Zentrum. Indem Sokrates, als erster, die »Philosophie vom Himmel heruntergerufen, sie in den Städten angesiedelt« hatte (Cicero), um dort die Bürger ihrer Selbsttäuschung zu überführen, eröffnete er den Zusammenhang von dialektisch-vernünftiger Aufklärung und Praxis. Das Bewußtmachen von »unbewußt« herrschenden Verhältnissen (Engels, Marx) durch die »ihrem Wesen nach kritische und revolutionäre« Dialektik (Marx) impliziert das »Ändern der Umstände« und damit die »Selbstveränderung« – »revolutionäre Praxis« (Marx). Dialektik und Revolution richten sich auf die Verwirklichung der Vernunft – einer Gesellschaft, in der die Menschen sich ihrer selbst und ihrer Verhältnisse bewußt sind.

Durch diesen Zusammenhang von Dialektik und Revolution ist die Dialektik keine Methode, die unabhängig von jedem Inhalt, auf jeden Inhalt anwendbar ist und insofern eine überhistorische Geltung beansprucht. Dialektik ist über die aufzuklärenden Verhältnisse nicht hinaus: Das herrschende Bewußtlose reicht in sie noch hinein als ein Dogmatismus, durch den sie »ihre Zeit in Gedanken erfaßt«. Die dialektische Theorie der Gesellschaft ist nicht bereits im Reiche der Vernunftfreiheit; die Aufklärung des bewußtlosen Allgemeinen ist nicht ohne die Selbstaufklärung der Dialektik, ihres dogmatischen Gehalts, möglich. So kann Dialektik nicht als Methode fixiert und gelehrt, sondern nur exemplarisch vorgeführt werden: durch eine systematische Theoriegeschichtsschreibung, die der Geschichte der Aufklärung nachfolgt – deren Genese, deren Verfall.

Gerhard Stapelfeldt lehrte bis 2009 als Professor am Institut für Soziologie der Universität Hamburg. Seit 2010 arbeitet er als freier Schriftsteller in Hamburg.

ça ira

Verlag der Kritik
Freiburg/Wien
www.ca-ira.net

Geberländer und die EU sowie weitere EU-Mitgliedstaaten. Nach dem Covax-Programm haben unter anderem Kenia, Ghana und die Elfenbeinküste den Impfstoff von AstraZeneca erhalten. AstraZeneca hat Lizenzen seines Impfstoffs verkauft, sodass dieser nun auch in Indien hergestellt werden kann.

China liefert, um seine Einflusssphäre auszuweiten, Impfstoff nach Indonesien, nach Pakistan, nach Brasilien, nach Mexiko. Wenn man verfolgt, wie China ökonomisch, durch Warenverkäufe und Direktinvestitionen, seine Einflusssphären in Afrika, Lateinamerika und Asien ausgeweitet hat, sieht man, dass die Impfstoff-Lieferungen aus China in dieser Strategie integriert sind. Gleichwohl: Menschenleben werden gerettet – aufgrund einer langfristigen ökonomischen Strategie.

Die Übersicht über den Stand der Impfkampagnen in Lateinamerika, Afrika und Asien zeigt aber, wie wenig bislang durch das WHO-Programm erreicht wurde. Die Lebensbedingungen in den Entwicklungsländern sind ohnehin prekär und werden durch die Pandemie noch verschlechtert.

Zur zweiten Voraussetzung, dem Verweis auf eine bestimmte Phase der Pandemie, als die Verfügbarkeit von Impfstoff aufschien:

Nach dem Infektionsschutzgesetz, das Regelungen und Empfehlungen der EU umgesetzt hat, gibt es eine Priorisierung bei der Impfung vor allem nach Alter, dann auch nach ›systemrelevanten‹ Berufsgruppen wie Krankenhaus-Personal, Pflegepersonal in Altenheimen, Lehrern und KiTa-Mitarbeitern, Polizei, Feuerwehr. Diese Priorisierung ist die Antwort auf die Erfahrung während der ersten Monate der Pandemie: In dieser Zeit waren besonders die Altenheime die Zentren neuer Infektionen; die Hälfte aller Corona-Toten kam aus den Heimen. Offenbar waren diese Heime und die dort Beschäftigten besonderen Risiken ausgesetzt. Offenbar waren die Arbeitsbedingungen in diesen Heimen so fragwürdig, dass hier Infektionsherde entstanden. Als dann der Leistung des Pflegepersonals im Deutschen Bundestag applaudiert wurde und eine einmalige Sonderzahlung für diese Leistung verfügt wurde, wurden die Bedingungen der Vergabe so geregelt, dass etwa 70 % des Personals die Sonderzahlung gar nicht erhalten konnten. Das war also der Stand der gesellschaftlichen Würdigung von Alten, Kranken und Pflegern. Um die Heime als Infektionsherde auszuschalten, damit von ihnen nicht eine Gefährdung der Gesamt-Bevölkerung ausging, musste man beim Impfen entsprechend priorisieren.

Zur dritten Voraussetzung, der Priorisierung bei der Impfung nach Altersgruppen sowie nach ›systemrelevanten‹ Berufsgruppen:

Das Infektionsschutzgesetz berücksichtigt größere Bevölkerungsgruppen in Deutschland nicht als besonders gefährdet: Obdachlose; Menschen, die aufgrund niedrigen Einkommens und geringer oder gar keiner Vermögensbestände nur kleine Wohnungen mieten können. Die administrativen Regelungen berücksichtigen auch größere Bevölkerungsgruppen kaum, die durch die Pandemie ihre Einkommensmöglichkeiten verloren und nun gar keinen oder nur einen geringen Anspruch auf staatliche Hilfen haben und die deshalb die Regeln in der Pandemie nicht ausreichend einhalten können. Kurz: Die administrativen Maßnahmen angesichts der Pandemie vertiefen die ohnehin erhebliche gesellschaftliche Ungleichheit in Deutschland. Wenn man in deutschen Großstädten auf die Stadtteile schaut, in denen die Inzidenzzahlen besonders hoch sind, ist deutlich, wer dort wohnt: Arbeitslose, ALG-II-Empfänger, Menschen mit Migrationshintergrund, Flüchtlinge.

Zur vierten Voraussetzung, der Abstraktion von Regierungen, Parteien und sozialen Bewegungen, die Eingriffe in die ›spontane Ordnung‹ der Natur ebenso ablehnen wie Eingriffe in die ›spontane Ordnung‹ der Wettbewerbsökonomie:

Es hat einen Zusammenhang gegeben zwischen rechtspopulistischen Parteien und einem erheblichen Infektionsgeschehen. Der Zusammenhang ist offenkundig durch die hohen Zahlen an Corona-Toten in den USA, in Brasilien und in Großbritannien. Es gibt zudem einen Zusammenhang zur Leugnung der Pandemie durch die ›Querdenker‹ und Verschwörungstheoretiker. Es gibt einen Zusammenhang zwischen dem herrschenden Sozialatomismus und der Pandemie: Wo jeder in seiner eigenen Welt lebt, wo

Die Pandemie fordert, damit sie überwunden werden kann, eine Gesellschaftsform, eine Form von Individualität, die anders wäre als die herrschende Ordnung der neuen Freiheit.

Distanz: Die Coronakrise macht sich dabei weltweit in den unterschiedlichsten Protestformen geltend. Einerseits fordern linke Organisationen wie ›Zero Covid‹ ja zumindest auf dem Papier eine »solidarische Bekämpfung der Pandemie« und vielleicht sogar gegen die »herrschende Ordnung der neuen Freiheit« ein; andererseits mobilisierten die oben genannten rechtspopulistischen Gruppierungen, die sich nicht zuletzt auch auf den medial omnipräsenten »Sturm aufs Kapitol« begaben. Anlass war hier der Wahlsieg Bidens, der sich, wie du oben sagtest, zumindest rhetorisch an das New-Deal-Erbe Obamas anschließt und sich gegen den Trumpismus durchsetzte. Wie schätzt du diese Entwicklungen ein?

Gerhard Stapelfeldt: Mit dem Etikett ›links‹ habe ich Schwierigkeiten, die ich gern erläutern würde zur Beantwortung der Frage, worin eine »solidarische Bekämpfung der Pandemie« bestehen kann. Mit dem Etikett ›rechtspopulistisch‹ ist es einfacher. Als Populismus wird allgemein jeder politische Anspruch, jede politische Praxis bezeichnet, die sich auf einen »allgemeinen vereinigten Volkswillen« (Kant) beruft, ohne dass ein solcher durch eine öffentliche Aufklärung, ohne eine republikanische Konstitution gebildet und erklärt worden wäre. Populismus maßt sich die Vertretung eines allgemeinen vernünftigen Willens an. Als ›linkspopulistisch‹ galten in Lateinamerika nach der Großen Depression von 1929/33 jene Regierungen, die eine nachholende Modernisierungspolitik in Form der Importsubstitution betrieben. Da es ein industriekapitalistisches Bürgertum nicht gab, trat der Staat in dessen Funktion ein und musste nun im prätendierten Interesse aller agieren. ›Rechtspopulisten‹ teilen die modernisierungstheoretisch inspirierte ökonomische Rationalisierung nicht, sondern berufen sich auf den Irrationalismus einer völkischen Gemeinschaft.

Nun zur ›linken‹ Kritik der implementierten Infektionsschutz-Maßnahmen, die die herrschende gesellschaftliche, ökonomische, politische und kulturelle Ungleichheit inner- und international vertiefen. – Wenn eine »solidarische Bekämpfung der Pandemie« gegen die »herrschende Ordnung der neuen Freiheit« gefordert wird, frage ich mich, wie das gehen soll: Solidarität inmitten einer explizit anti-solidarischen Ordnung. Das wäre das berühmte »richtige Leben im falschen«. Als Karl Marx auf dem Haager Kongress der Ersten Internationalen (1872) die »Solidarität« das »Grundprinzip« der IAA nannte, hatte er für die Solidarität den Anspruch erhoben, die Erbschaft des bürgerlichen Kosmopolitismus anzutreten: eines revolutionär-liberalen Prinzips, das in der Herrschaft eines »unbewussten« Allgemeinen wie der *invisible hand* oder der *volonté générale* besteht. »Solidarität« ist demgegenüber ein durch dialektische Aufklärung der *invisible hand* ausgebildetes vernünftiges Allgemeines: die Utopie einer Gesellschaft, in der die Menschen sich ihrer selbst und ihrer Verhältnisse bewusst sind.

Wenn nun, unter den herrschenden neoliberalen Verhältnissen eines gesellschaftlichen Irrationalismus und privatistischen Rationalismus (wie sie vor allem Hayek in *Die Verfassung der Freiheit* theoretisch begründete), »Solidarität« in einem gesellschaftlichen Teilbereich für möglich gehalten und sogar gefordert wird, dann ist das im äußersten Fall ein gesellschaftlicher Analphabetismus, durch den eine ›linke‹ Position sich substanziell vom Rechtspopulismus nicht unterscheiden lässt. In einer günstigeren Auslegung ›Solidarität‹ zum Fremdwort geworden ist, kann es eine Eindämmung der Pandemie nicht geben, die nur solidarisch gelingen kann: Kein Land kann die Pandemie eindämmen, wenn Infizierte aus anderen Ländern kommen; niemand kann sich selbst schützen, wenn nicht der Nächste geschützt ist. Die Pandemie fordert, damit sie überwunden werden kann, eine Gesellschaftsform, eine Form von Individualität, die anders wäre als die herrschende Ordnung der neuen Freiheit.

der Forderung stellt sich aber die Frage nach einem kollektiven kritischen Subjekt in einer atomisierten Gesellschaft – nach einem Subjekt, das den utopischen Zustand der Solidarität überhaupt erst verwirklichen könnte. Durch diese implizite Abstraktion von einem gesellschaftlichen Subjekt revolutionärer Praxis erscheint die zitierte ›linke‹ Position gleichfalls als politisch und gesellschaftlich ebenso bewusstlos wie naiv: dogmatisch.

Die andere, die ›rechtspopulistische‹ Kritik der implementierten Infektionsschutzmaßnahmen zeichnet sich nun aus durch ihren Neoliberalismus. Abgelehnt wird vor allem jeder utopische Anspruch auf ›Vernunft‹, politisch: auf Solidarität. Abgelehnt wird sodann, durch den Titel eines »Antirationalismus« (Hayek), jede Orientierung an positivistisch-technischer Rationalität in der Tradition Saint-Simons und Comtes. Propagiert wird hingegen die globale Herrschaft unbewusster, undurchschaubarer, unbeherrschbarer »Kräfte« in der Natur ebenso wie in der Gesellschaft: Natur und Gesellschaft bilden nach Hayek »spontane Ordnungen«. Darum seien alle Eingriffe in die Natur, wie etwa Impfungen, ebenso zu verwerfen wie alle Eingriffe in die Wettbewerbsökonomie. Wenn nun Ökonomie und Gesellschaft gelenkt scheinen durch undurchschaubare, quasi-mythologische Kräfte, dann erscheinen die Menschen in dieser Gesellschaft als Einzelne, die sich ihrer selbst und ihrer Verhältnisse nicht bewusst, also atomisiert – und somit ent-solidarisiert sind. Sie pochen auf ihre privatistische, nicht-allgemeine Freiheit, etwa auf ihre Freiheit, an Corona zu sterben. Weil sie sich ihrer selbst als »ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse« (Marx) nicht bewusst sind, können sie sich ihrer gesellschaftlichen Einheit nur versichern gegen andere, Fremde, und durch deren Liquidierung ihre Volksgemeinschaft bestätigen. Das hieß einmal »autoritärer Charakter« (Fromm, Horkheimer, Adorno). So bilden die Rechtspopulisten das gegebene kollektive Subjekt der Kritik von Infektionsschutzmaßnahmen. Sie verteidigen, als in sich atomisierte Masse, ihre privatistische Freiheit gegen den systemrationalen Interventions-Staat; sie verteidigen das stoische Ideal eines Lebens im Einklang mit der Natur – und beides fällt zusammen mit einem liquidatorischen Rassismus und Antisemitismus.

Distanz: Du sagst, es lasse die benannte »›linke‹ Position sich substanziell vom Rechtspopulismus nicht unterscheiden«. Kannst du das weiter ausführen? Denn es scheint hier ein aus dem Begriff des Neoliberalismus recht formal gezogener Schluss anzuklingen. Liegt es nicht auf der Hand, dass jedwede aktuelle »Praxis« insofern neoliberal ist, als dass sie eben im Neoliberalismus anhebt? Dadurch werden aber doch »linke« Forderungen nach »Solidarität« und »rechte« Forderungen nach einer »Re-Souveränisierung des Volkes« nicht dasselbe.

Man kann viel fordern, was auch gut klingt, wenn man von den herrschenden Verhältnissen abstrahiert.

Gerhard Stapelfeldt: Die Frage setzt vermutlich voraus, die letzte Antwort enthielte die deutsche Ideologie von der Wahlverwandtschaft von Nationalsozialismus und Sozialismus, von der latenten Übereinstimmung von ›links‹ und ›rechts‹.

Ich erinnere noch einmal daran, dass ich in meiner letzten Antwort bemerkt habe, ich könne mit diesem Standpunkt-Denken von ›links‹ und ›rechts‹ nicht viel anfangen. Es erinnert doch zumindest erheblich an ein Freund-Feind-Denken, mindestens an ein Denken in Gegensätzen. ›Rechts‹ ist ein Standpunkt; von ›links‹ ließe sich immerhin so viel sagen, dass es kein Standpunkt ist – keine mögliche Überzeugung neben anderen.

Es gibt, wie immer, in der ›Szene‹, die sich in die Schublade ›links‹ einsortiert, sehr unterschiedliche Richtungen, bei denen man sich bisweilen fragen kann, was sie eigentlich eint. – Es gibt in Berlin die ›Kommunikationsstelle Demokratischer Widerstand‹, nach ihrem Selbstverständnis eine kapitalismuskritische Initiative; sie hat im April 2020 begonnen, auf dem Rosa-Luxemburg-Platz Demonstrationen gegen das Infektionsschutzgesetz zu organisieren, auf denen dieses Gesetz als neues ›Ermächtigungsgesetz‹ bezeichnet und vor einer ›Corona-Diktatur‹ gewarnt wurde. Da waren viele Demonstrierende schon auf einer Linie mit den ›Querdenkern‹. – Mit der Initiative ›Zero Covid‹ verhält es sich erheblich anders. Deren Forderungs-Katalog enthält viele Einzelforderungen, die sich teilweise realisieren lassen, ohne die Verhältnisse anzutasten. Den meisten Forderungen ist schlicht zuzustimmen – wenn nur nicht die Umstände so wären, dass der Realisierung die herrschende Ordnung entgegenstünde. Man kann viel

fordern, was auch gut klingt, wenn man von den herrschenden Verhältnissen abstrahiert.

Aber ist ›Zero Covid‹ ›links‹? Ist das deshalb ›links‹, weil die Verfasser des Forderungs-Katalogs das Wort ›Solidarität‹ verwenden und eine »solidarische ZeroCovid-Strategie« entwerfen, weil sie von einem »solidarischen europäischen Shutdown« sprechen oder davon, dass »Maßnahmen gesellschaftlich solidarisch gestaltet werden«, oder davon, dass eine »europaweite Covid-Solidaritätsabgabe auf hohe Vermögen, Unternehmensgewinne, Finanztransaktionen und die höchsten Einkommen« notwendig wäre? Wenn das Solidarität ist, ist dies sicher im Kontext bestehender Verhältnisse realisierbar, etwa durch eine traditionelle sozialdemokratische Politik. Es gab ja, nach 1990, eine »Solidaritätsabgabe« in Deutschland zugunsten der ›neuen Bundesländer‹. War das Solidarität? War das deshalb ›links‹ – eine linke Politik der Regierung Kohl? Haben die Verfasser des ›Zero Covid‹-Papiers überhaupt überlegt, was das ist: ›Solidarität‹? Oder unterstellen sie, man wüsste schon, was das ist? Haben sie überlegt, warum unsere Gesellschaft gar nicht solidarisch ist, und ob es das jemals gegeben hat: eine solidarische Menschheit?

Die Frage ist schon, im Kontext einer Krise der Weltgesellschaft, außerordentlich bedeutsam. Es geht darum, ob die Krise die herrschenden Verhältnisse so erschüttert, dass eine neue, solidarische Gesellschaft zum Vorschein gelangt und durch einen praktischen Umsturz der bestehenden Ordnung der Neuen Freiheit verwirklicht wird. Es wäre der erste Umsturz nach 1870/73, zumindest nach 1933, der einen emanzipatorischen Fortschritt eröffnete. Stehen wir vor einer solidarischen Menschheit?

Welches Schicksal hat die Solidarität erfahren, nachdem Marx 1872 für die kommende proletarische Revolution forderte, die »Umwälzung« müsse »solidarisch sein«, wie die Pariser Commune lehre. Auch Marx und Engels hatten erhebliche Mühe, im Deutsch-Französischen Krieg von 1870/71 eine Solidarität zu entdecken, die die gegeneinander aufseiten ihrer Regierungen kämpfenden Arbeiter einte – die Antwort war, dass die deutschen Arbeiter für den Sturz der Monarchie in Frankreich kämpften. Das kann man schon zynisch nennen, oder ohnmächtig. Vor und während des Ersten Weltkriegs war es mit der Solidarität der internationalen Arbeiterklasse ganz vorbei; die Spaltung in die Zweite und Dritte Internationale belegt das ebenso wie die folgenden Auseinandersetzungen zwischen Partei-Kommunisten und Sozialdemokraten. 1933 war die Arbeiterbewegung vollends gespalten, die Solidarität als utopische Idee eines »Vereins freier Menschen« zerstört. Wer seitdem das Wort »Solidarität« verwendet, spricht eine Worthülse aus, ohne Substanz in der Arbeiterbewegung, ohne Substanz in der Gesellschaft. Das Wort wird zur Leerformel. Da können sich dann allerlei Vorstellungen einnisten. Da können dann auch viele Menschen einen Forderungs-Katalog unterschreiben. Ganz ungefährlich: eine Leerformel ist kein *Kommunistisches Manifest*. Jeder kann mitmachen.

Wer das Wort »Solidarität« verwendet, spricht eine Worthülse aus, ohne Substanz in der Arbeiterbewegung, ohne Substanz in der Gesellschaft.

Die Aufgabe einer Kritik, die man vielleicht ›links‹ nennen könnte, bestünde nicht darin, einen Forderungs-Katalog positiv aufzustellen – im besten Fall wären das Maßnahmen einer Sozialreform, die die Verhältnisse nicht substanziell antasteten. Marx hat einmal treffend die Aufgabe der theoretischen und praktischen Kritik bestimmt: »Indessen ist das gerade wieder der Vorzug der neuen Richtung, daß wir nicht dogmatisch die Welt antizipieren, sondern erst aus der Kritik der alten Welt die neue finden wollen. (...) Ich bin daher nicht dafür, daß wir eine dogmatische Fahne aufpflanzen (...) So ist namentlich der Kommunismus eine dogmatische Abstraktion« (MEW 1: S. 344). Es reicht nicht, von Solidarität nur zu reden wie von einem Verhältnis von Menschen zueinander, das bekannt oder das gegenwärtig durch einige Maßnahmen realisierbar ist. Wenn man so verfährt, raubt man einer großen, verfallenen Utopie ihre Substanz. Wenn man so verfährt, erliegt man einem gesellschaftlichen Analphabetismus und Atomismus, der den Verhältnissen einen utopischen Gehalt zuerkennt, der dort nicht vorhanden ist.

Würde man bescheidener auftreten und die Forderungen von ›Zero Covid‹ als Katalog von Sozialreformen bezeichnen, die innerhalb der bestehenden Verhältnisse realisierbar sind, träfe das den politischen Gehalt der Initiative besser. Dann indes wäre zu fragen: Warum wird das, was der Katalog ›solidarisch‹ nennt, nicht realisiert? Welche Verhältnisse, welche Charakterstruktur der Menschen stehen dem im Wege? Warum stabilisieren die Regierungsmaßnahmen in allen Ländern die Verhältnisse? Warum streben die Menschen in die Kaufhäuser oder an die Strände oder in die Diskos, statt sich politisch zu organisieren und sich praktisch der Entdeckung des Landes Nirgendwo – Utopia – zu widmen? Warum gibt es Querdenker? Warum gibt es so viele Menschen, die rationalen Überlegungen und wissenschaftlicher Forschung gegenüber immun sind? Warum gibt es, auch jenseits der Querdenker, so viele Menschen, die sich in der Gesellschaft, in der Öffentlichkeit bewegen, als lebten sie allein auf einer Insel – oder in einer Gemeinschaft, die nach dem autoritären Modell von Influencern und Followern organisiert ist? Der herrschende Sozialatomismus wird in der Soziologie seit etwa 40 Jahren beschrieben. Warum atomisieren sich Menschen, wenn doch der Mensch, nach Aristoteles, ein *zoon politikón* ist? Solange diese Fragen nicht gestellt werden, bewegt man sich auf einem gesellschaftlichen Fundament, das andere anders stabilisieren, eben die, die einem kollektiven Dogmatismus folgen und deshalb die Welt einteilen in schwarz und weiß. In einer solchen Welt könnte man aber nicht »ohne Angst verschieden sein« (Adorno). Da schlägt dann die prätendierte Solidarität um in Konformismus.

Distanz: Zuvor meintest du, die neoliberale Staatsräson besteht darin, den Markt wieder in Funktion zu setzen. Was ist darunter konkret vorzustellen? Was wurde getan, was wird noch getan? Erzeugt diese Krise überhaupt Brüche mit dem bisherigen Schema F der neoliberalen Staatsintervention, denkt man bspw. daran, dass seit Jahren die Politik der schwarzen Null aufgegeben wurde und der Staat nun wieder massiv Schulden aufnimmt? Und welche Bedeutung kommt hierbei dem Aufstieg der Grünen in Deutschland zu?

Gerhard Stapelfeldt: Zunächst zur Frage nach der Funktion des Staates im Neoliberalismus, den »Markt wieder in Funktion zu setzen.« Der neue Liberalismus setzt, in der Theorie Hayeks, die »spontane Ordnung« des Wettbewerbs der »gemachten Ordnung« einer administrativen Steuerung der bürgerlichen Ökonomie entgegen. Die eine Ordnung beruhe auf der Einsicht, die »Gesellschaft als Ganze« sei unerkennbar und deshalb unsteuerbar. Die andere Ordnung setze die Rationalität des naturwissenschaftlichen Positivismus Comtes oder die Systemrationalität von Parsons voraus. Daraus folgt das Dogma, die Gesellschaftsgeschichte sei ebenso wenig rational durchschaubar wie die Gesellschaft und folge deshalb keinem teleologischen Fortschritt, sondern einer ›organischen‹ Entwicklung. Nach dieser Doktrin hätte sich der Neoliberalismus naturwüchsig durchsetzen müssen. Das jedoch war seit 1971/75/81 keineswegs der Fall. Nach der Epoche des administrativ regulierten Kapitalismus konnte der Neoliberalismus nur administrativ konstituiert werden durch die De-Regulierung der administrativen Regulierungen und muss seither durch neoliberale Re-Regulierungen in Funktion gehalten werden: in der Krise von 2008 ff. durch die Stützung ›systemrelevanter‹ Banken; durch die Stützung von Währungen wie dem Euro, gegen den vor allem aufgrund der hohen Verschuldung Griechenlands spekuliert wurde; durch die Austeritätspolitik, die hoch verschuldeten Staaten wie Portugal, Irland, Griechenland und Spanien diktiert wurde; durch die Stützung der Produktion und des Konsums. Das Ganze der »spontanen Ordnung« ist also »gemacht«, soll aber funktionieren, als ob es naturwüchsig funktionierte. Walter Eucken, der Ordoliberale, hat das prägnant ausgedrückt in seinem Buch über *Grundsätze der Wirtschaftspolitik*: Die Aufgabe des Staates im neuen Liberalismus bestehe zunächst in der »Herstellung des Wettbewerbs«, dann darin, »die Wettbewerbsordnung funktionsfähig zu erhalten.« Dem Staat komme also, im Unterschied zum alten, klassischen Liberalismus, eine erheblich aktivere, konstituierende

Rolle zu; im Unterschied zur Planwirtschaft aber lenke er die Wirtschaft, als ob sie sich selbst lenke.

Unter der Voraussetzung eines den Wettbewerb konstituierenden und funktionsfähig erhaltenden Staates kommt dem Staat im Neoliberalismus also eine deutlich aktivere Rolle zu als dem Staat des Keynesianismus und der US-New-Deal-Politik F. D. Roosevelts. Bei Keynes und im New-Deal hat der Staat nur die Subsysteme der Konsumtion und der Produktion ins Gleichgewicht zu setzen. Der neoliberale Staat aber hat die Ökonomie als Ganze zu stützen. Das gilt jedoch nur dann, wenn ökonomische Krisen auf außerökonomische Ursachen oder auf Reste des Staatseingriffs, also des ›Sozial- und Gewerkschaftsstaates‹, zurückgeführt werden können; immanente Krisen kann der Neoliberalismus aufgrund seiner gesellschaftlichen Irrationalität gar nicht erkennen. Als erste außerökonomische Ursache erkennt der EU-Vertrag von Lissabon (AEUV, Art. 122) »Naturkatastrophen« an, und als eine solche wird auch die Corona-Pandemie behandelt. Im Falle einer Krise durch eine staatliche Subventionierung des Konsums greift der IMF ein und/oder die EU-Kommission. Insofern ist der Imperativ der ›schwarzen Null‹, also des ausgeglichenen Staatshaushalts, der anzeigen soll, dass der Staat nicht keynesianisch, also defizitär finanziert die Ökonomie lenkt, im Fall einer Naturkatastrophe zu vernachlässigen – in Übereinstimmung mit der reinen Lehre.

Den Aufstieg der ›*Grünen*‹ könnte man aus diesem Kontext erklären. Der neoliberale gesellschaftliche Irrationalismus und Sozialatomismus, der die Verhältnisse fetischisiert und naturalisiert, eröffnet unmittelbar nur zwei Krisen-Diagnosen und Krisenbewältigungs-Strategien: eine Erklärung von Krisen durch Verweis auf private Lebenspraxen oder durch Explikation als Naturkrisen, etwa als ›Klimakrise‹ oder ›Corona-Krise‹; eine Überwindung von Krisen entweder durch privatistische Maßnahmen oder durch technisch-naturwissenschaftliche Instrumente. Die Aussicht auf eine Aufklärung des *gesellschaftlichen* Naturverhältnisses besteht auch sehr vermittelt kaum. Diese Form einer privatistisch-naturalistischen Welterfahrung und politischen Praxis ist die Basis der Partei *Die Grünen* und des Programms einer öko-sozialen Marktwirtschaft. Erstrebt wird ein Frieden mit der Natur im Kontext einer Wettbewerbs-Ökonomie, die theoretisch als sozialdarwinistischer bellum omnium contra omnes expliziert wird.

Der neoliberale gesellschaftliche Irrationalismus und Sozialatomismus, der die Verhältnisse fetischisiert und naturalisiert, eröffnet unmittelbar nur zwei Krisen-Diagnosen und Krisenbewältigungs-Strategien: eine Erklärung von Krisen durch Verweis auf private Lebenspraxen oder durch Explikation als Naturkrisen, etwa als ›Klimakrise‹ oder ›Corona-Krise‹; eine Überwindung von Krisen entweder durch privatistische Maßnahmen oder durch technisch-naturwissenschaftliche Instrumente.

Eine Marktwirtschaft, die – wie der Club of Rome in seinem Bericht von 1972 gezeigt hat – auf ein exponentielles Wirtschaftswachstum durch Naturbeherrschung ausgerichtet ist, kann kaum eine Ordnung sein, die sich mit einem »Frieden mit der Natur« vereinbaren lässt. Eine solche Ökonomie müsste so radikal reformiert werden, dass sie nicht mehr ist, was sie war. Es gibt keine Versöhnung mit der Natur ohne eine gesellschaftliche Versöhnung, ohne die Verwirklichung einer solidarischen Menschheit.

Das Bedürfnis, der antiken Stoa folgend, »im Einklang mit der Natur«

zu leben und darin sein privates Glück zu genießen, ist konformistisch. Die Vorstellung eines harmonischen Lebens mit der Natur inmitten einer atomisierten Gesellschaft ist das Spiegelbild eines sozialen Konformismus, der sich als solcher nicht weiß, sodass die Sozialatome sich als autonome Individuen wähnen. *Die Grünen* haben sich seit 1979/83, in den bedeutenden Fraktionen der Partei, zur Interessenvertretung der Bio-Biedermeier-Familie, gleichsam zur FDP der Ökologie-Bewegung entwickelt. Dem politisch-ökonomischen Konservativismus entspricht eine objektivistische Auffassung von der Natur, von ›Krisen‹ der Natur.

Aufgrund dieser Anpassung an die Verhältnisse kann die Fridays-for-Future-Bewegung *Die Grünen* nicht als Ausdruck ihrer Empörung über den Krieg gegen die Natur anerkennen. Zwar teilt FFF mit der Partei den Naturalismus, Sozialatomismus und gesellschaftlichen Analphabetismus. Aber deutlich ist, dass *Die Grünen* seit fast vierzig Jahren im Deutschen Bundestag und in fast allen Länderparlamenten vertreten sind und an den geltenden Umweltschutz-Regelungen beteiligt waren – ohne dass sich substanziell etwas verändert hätte. Vielleicht trägt dieser Sachverhalt zum politischen Lernprozess von FFF bei: zur Erkenntnis, dass vermeintliche Krisen der Natur wie die ›Klima‹- und die ›Corona-Krise‹ Krisen der bürgerlichen Gesellschaft und Ökonomie sind, in denen erscheint, dass die gesellschaftliche und ökonomische Logik Naturerscheinungen produziert, die die »gesellschaftliche Welt« in eine Krise treiben, weil das, was produziert wurde, nun die Problemlösungsfähigkeit des Bestehenden übersteigt. Was in den Natur-›Krisen‹ also erscheint, ist keine Krise der Natur als eines An-sich-Seienden, sondern der Widerspruch zwischen der gesellschaftlichen Beherrschung einer objektivierten Natur und der gesellschaftlich unbeherrschten, unbeherrschbaren Natur – es ist, wie dies Max Horkheimer oder Herbert Marcuse in *Konterrevolution und Revolte* ausgedrückt haben, die Revolte einer kontingenten Natur.

Aus der ›Klimakrise‹ lässt sich also viel lernen für die ›Corona-Krise‹. Solange die Krisen nicht als Gesellschaftskrisen, als Krisen der bürgerlichen Politik-Ökonomie aufgeklärt werden, solange sich alle Hoffnungen auf Klimaforscher und Virologen richten, wird die *Revolte der Natur* perpetuiert – oder sie kehrt in neuen Formen wieder. Auf die Corona-Pandemie wird eine nächste Pandemie folgen, lernen Menschen nicht, die Natur als ihr *alter ego* zu würdigen: durch theoretische und praktische Kritik der Ordnung der Neuen Freiheit.

Distanz: Das wollen wir an dieser Stelle gerne so stehen lassen. Vielen Dank für das Gespräch!

Das Interview wurde per Mail zwischen Februar und Mai 2021 von Julian Duschek, Jennifer Stevens und Adrian Neef geführt.

Melancholia Ankommen 4
Acryl, Öl auf Leinwand 180×150 cm 2018

Der Krieg aller gegen alle

→ Julian Duschek

Oder: Social Distancing als Grundmotiv bürgerlicher Vergesellschaftung

Seit 2020 ist *Social Distancing* in aller Munde. Um eine weitere Ausbreitung der Pandemie zu verhindern, sollen die Menschen voneinander Abstand halten. Ob der Begriff geeignet ist, Maßnahmen zur Pandemiebekämpfung zu bezeichnen, ist nicht die Frage des vorliegenden Textes. Stattdessen soll hier eine alternative Deutung gewagt und der gesellschaftstheoretische Gehalt des Begriffs ausgebreitet werden. Denn *Social Distancing* drückt auch ein Grundmotiv bürgerlicher Vergesellschaftung aus, das sich mit Adorno (2019) als »intrinsisch antagonistischer Charakter« gesellschaftlicher Totalität fassen lässt (ebd. S. 53): Wie der Begriff sozialer Distanz genaugenommen eine *contradictio in adiecto* ist – das ›Soziale‹ hebt auf das Gesellige, miteinander Verbundene ab, ›Distanz‹ dagegen referiert auf Trennung und Vereinzelung –, so erhält sich der gesellschaftliche Zusammenhang paradoxerweise durch die widerstreitenden Beziehungen der einzelnen Subjekte. M. a. W. reproduziert sich das Kapital als gesellschaftliches Verhältnis durch Vereinzelung und Konkurrenz: durch soziale Distanz.

In einer zentralen Hinsicht widerspricht das physische Abstandhalten diesem bürgerlich-kapitalistischen Imperativ ›sozialer Distanzierung‹. Denn während das eine einen Akt der Solidarität mit denen darstellt, die zu Risikogruppen gehören, drücken sich im anderen Gleichgültigkeit und soziale Kälte aus (vgl. Adorno 2016, S. 687). Kein Wunder also, dass jene, die sich mit dem herrschenden Allgemeinen bewusstlos identifizieren, sich derzeit mit solcher Wut und Empörung dagegen wehren, Mindestabstände einzuhalten, Mund-Nasen-Bedeckungen zu tragen oder sich impfen zu lassen. Um der eigenen sozialatomistischen Freiheit willen nehmen sie die Gefährdung Angehöriger von Risikogruppen nicht nur in Kauf, sondern forcieren diese. Auch Regierungen von Ländern wie Schweden, Großbritannien, Brasilien oder den USA verzichteten lange Zeit auf Maßnahmen zum Schutze von Risikogruppen, um im Sinne ›sozialer Distanzierung‹ den gewöhnlichen Betrieb aufrechtzuerhalten und die Bevölkerung zu ›durchseuchen‹. Hier wie dort erscheint offen die sozialdarwinistische Logik des *survival of the fittest*, die für den Imperativ ›sozialer Distanzierung‹ besonders im Neoliberalismus charakteristisch ist (vgl. Stapelfeldt 2012, S. 352).

Damit diese Feststellung nicht bloße Kulturkritik bleibt, soll im Folgenden die Grundlage dafür geschaffen werden, sie gesellschaftsgeschichtlich und -theoretisch zu reflektieren und zu rekonstruieren. Dafür wird zunächst exemplarisch anhand der Lehre Friedrich Hayeks (1899–1992) ›Social Distancing‹ als zentrales Strukturmerkmal des Neoliberalismus bestimmt und dabei seine sozialdarwinistische Logik entwickelt. Die Argumentation mündet im Begriff des *Kriegs aller gegen alle*, weshalb die Darstellung schließlich vom Neoliberalismus zurück in den Merkantilismus springt: jener Epoche, in der Thomas Hobbes (1588–1679) einen barbarischen Naturzustand konstruierte und die bürgerlich-kapitalistische Gesellschaft sich im Prozess »ursprünglicher Akkumulation« (Marx) sukzessive durchsetzte. Durch die Konfrontation des logischen Gehalts des Begriffs vom *bellum omnium contra omnes* mit seinem historischen Erfahrungshintergrund können seine ideologischen Gehalte kritisiert und sein spezifischer Zeitkern beleuchtet werden. Darin besteht die Grundlage der historischen Rekonstruktion der Bedeutung des ›Social Distancing‹ in der neoliberalen Gegenwart. Der vorliegende Text versteht sich daher lediglich als Auftakt einer Reihe von Untersuchungen, die den historisch-spezifischen Strukturwandel des *bellum* zum Gegenstand haben.

1. Neoliberale Ordnung und Sozialdarwinismus

Die Basisinstitution des Neoliberalismus besteht laut Hayek (1980) in der »spontanen Ordnung« des Marktes (ebd. S. 70; vgl. S. 57–79). Ihr spontaner Charakter verweist darauf, dass sie das Produkt eines evolutionären Fortschrittsprozesses, ein »Ergebnis anpassender Entwicklung« sei (Hayek 1991, S. 72). Diese Entwicklung lasse sich aufgrund ihres »experimentellen Charakter[s]« nicht rational planen, sondern bestehe in einem ungelenkten und kumulativen, »organische[n], langsame[n], halb unbewußte[n] Wachstum« (ebd. S. 47, S. 69). Im Verlauf dieses evolutionären Entwicklungsprozesses entscheiden laut Hayek die zweckmäßigsten Anpassungsstrategien an gesellschaftliche Umweltbedingungen darüber, welche Personen und Verhaltensweisen sich gegen andere durchsetzen können. Vorausgesetzt ist der zur Natur verdinglichte Konkurrenzkampf, dem sich die Einzelnen anzupassen haben: Der Imperativ ›sozialer Distanzierung‹ ist total. Die kompetitive Vereinzelung hat also aus »freiwillige[r] Konformität« zum herrschenden Allgemeinen zu erfolgen (ebd. S. 78).

Fortschritt vollziehe sich durch »selektive Ausmerzung« und dadurch, »daß die Einzelnen die Erfolgreicheren nachahmen und daß sie von Zeichen und Symbolen geleitet werden, wie den Preisen, die für ihre Erzeugnisse geboten werden« (ebd. S. 34, 37). Existenzberechtigt sind daher nur jene Anpassungs- und Verhaltensweisen, die sich als zweckmäßig erweisen, indem sie »sich im Wettbewerb mit anderen Prinzipien, denen andere Individuen und Gruppen folgen, bewähren« (ebd. S. 46; vgl. S. 34–37, S. 73f.). Wer und was dagegen im Konkurrenzkampf unterliegt, wird *›ausgemerzt‹*. Das *zweckrationale* Anpassungshandeln der Vereinzelten folgt daher der *Logik der Selbsterhaltung* – das *irrationale* Verhältnis des Kampfes zwischen ihnen reproduziert sich in der andauernden Unterscheidung von Stärke und Schwäche, Konformismus und Nonkonformismus, Freund und Feind, Beute und Gefahr. Den *sozialdarwinistischen Charakter* dieser Forderungen verschleiert Hayek mit dem Hinweis, dass

> **»in der sozialen Entwicklung [...] der entscheidende Faktor nicht die Auswahl der physischen und vererblichen Eigenschaften der Individuen [ist], sondern die Auswahl durch Nachahmung der erfolgreichen Institutionen und Bräuche. Obwohl auch hier die Wirkungsweise der Erfolg von Individuen oder Gruppen ist, so sind das Entwicklungsergebnis nicht vererbliche Eigenschaften der Individuen, sondern Anschauungen und Fertigkeiten, kurz gesagt, das ganze kulturelle Erbe, das durch Lernen und Nachahmung weitergegeben wird« (ebd. S. 74).**

Das permanente Umschlagen dieses auf Verhaltens- und Anpassungsstrategien abhebenden Selektionsmechanismus in einen physisch-biologischen drückt sich gerade während der Corona-Krise darin aus, dass die Beschränkungen zum Schutze der Leben von Risikopatienten ein Hemmnis für den ›Fortschritt‹ im Neoliberalismus darstellen.[1] Nicht nur unter Extrembedingungen kommen im neoliberalen Fortschritt zuerst die Verwundbarsten unter die Räder. So besteht die neoliberale Ordnung aus einem kontinuierlichen nach *sozialdarwinistischem* Muster ablaufenden *Konkurrenz-* und *Überlebens-Kampf* – ein *bellum omnium contra omnes*: der Inbegriff ›sozialer Distanzierung‹.

Ebenso wie der Hobbessche Naturzustand macht auch die ›spontane Ordnung‹ einen starken Staat notwendig, soll sie sich nicht selbst zerstören. In der Staatsgewalt sieht Hayek (1980) die »wesentliche Bedingung für die Erhaltung jener Gesamtordnung« (ebd. S. 71). Der häufig kolportierte neoliberale Antietatismus relativiert sich vor dem Hintergrund des enormen Ausmaßes staatlichen Handelns.

1 »Mittlerweile habe ich allerdings die Sorge, dass der Begriff ›Risikogruppe‹ neu besetzt wird: als die Gruppe, die ein Risiko für die Wirtschaft darstellt. Aus CDU und vor allem FPD [sic] hört man immer wieder, man müsse die Risikogruppen schützen, um den Lockdown zu beenden. Da werde ich hellhörig, für mich heißt das: Wir müssen diese Gruppe also nicht schützen, um sie zu schützen, sondern damit die Wirtschaft und das ›normale‹ Leben weitergehen können.« (Krauthausen 2021, S. 2).

> **»[D]as Wichtigste« sei nach Hayek (1991) »die Art und nicht das Ausmaß der Staatstätigkeit. [...] [E]ine Regierung, die verhältnismäßig inaktiv ist, aber das falsche macht, [kann] die Kräfte des Marktes weit mehr lähmen als eine Regierung, die sich um Wirtschaftsangelegenheiten mehr kümmert, sich aber auf Maßnahmen beschränkt, die die spontanen Kräfte der Wirtschaft unterstützen« (ebd. S. 287).**

Es käme darauf an, »ein dauerndes gesetzliches Rahmenwerk« zu schaffen, in welchem »der Einzelne mit einem gewissen Vertrauen planen kann und die menschliche Unsicherheit so gering wie möglich wird« (ebd.; vgl. S. 28). Mit anderen Worten: Der Staat hat eine Rahmenordnung zu schaffen, innerhalb derer die Vereinzelten ungestört durch zweckrationales Anpassungshandeln ihr Überleben gegen alle anderen sichern können – innerhalb derer der *bellum omnium contra omnes* toben kann (vgl. ebd. S. 46). Dem entspricht, dass sich die spontane Marktordnung historisch nicht wie von selbst durch ›organisches Wachstum‹ durchsetzte, sondern durch (supra-)staatliche administrative De-Regulierungsmaßnahmen implementiert wurde. Dem entspricht auch, dass der Staat die autodestruktiven Tendenzen des *bellum* re-regulativ beschneidet, um ihn in Funktion zu halten: Während der Lockdown die pandemische Katastrophe verhindert, die bei ungestörtem ›Normalbetrieb‹ eintreten würde, sollen die wirtschaftlichen Hilfspakete den dadurch verschärften Konkurrenzdruck mildern und massenhafte Pleiten verhindern. Insofern ist laut Stapelfeldt (2012) »die ›spontane Ordnung‹: ›gemacht‹« (ebd. S. 349). Der neoliberale Staat habe »das Ganze zu konstituieren« und sei daher »so omnipotent wie nie zuvor ein ökonomischer Staat« (Stapelfeldt 2014, S. 590).

Der Staat hat eine Rahmenordnung zu schaffen, innerhalb derer die Vereinzelten ungestört durch zweckrationales Anpassungshandeln ihr Überleben gegen alle anderen sichern können – innerhalb derer der *bellum omnium contra omnes* toben kann.

Diese neoliberale Konstellation von Staat und Markt findet eine weitere Entsprechung im Hobbesschen Werk. Da der *bellum* als gesellschaftlicher *Natur*zustand gesetzt und in der einzelmenschlichen *Natur* begründet ist, verschwindet er nicht einfach durch die Gewalt des Souveräns. Stattdessen wurde der Leviathan gegründet, »um die politischen Bedingungen zu schaffen, unter denen sich das Macht- und Erwerbsstreben der einzelnen in zivilen Formen abspielen kann« (Euchner 1973, S. 26). Der Hobbessche Staat hat also auch ein gesetzliches Rahmenwerk zu schaffen, innerhalb dessen sich die autodestruktiven Tendenzen des *bellum* nicht voll entfalten. Der *bellum* reproduziert sich darüber hinaus im Verhältnis zwischen den Staaten (vgl. Stapelfeldt 2006, S. 251). Die Auseinandersetzung mit dem Hobbesschen Werk und insbesondere dem Begriff des *bellum* scheint vor diesem Hintergrund einen Beitrag für eine Kritik des Neoliberalismus leisten zu können.

Dass Hobbes mit dem Begriff des *bellum* »die hervorstechenden Züge der bürgerlichen Konkurrenzgesellschaft erkannt und seiner Konstruktion zugrunde gelegt hat« (Fetscher 1998, S. LVII), ist mittlerweile Usus. Dabei ist die Behauptung, der Begriff träfe heute noch etwas, höchst voraussetzungsvoll. Nicht zuletzt liegen zwischen dem Zeitpunkt seiner Bestimmung und der gesellschaftlichen Gegenwart über 350 Jahre. Die Voraussetzungen lassen sich auch nicht – wie es zuweilen in der Hobbes-Forschung geschieht – durch

individualisierende Zuschreibungen einholen, die die Klarsichtigkeit und den Mut des Hobbesschen Genies hervorheben. Um seinem kritischen Erkenntnispotential für die neoliberale Gesellschaft zur Geltung zu verhelfen, muss stattdessen zunächst der logische Gehalt des Begriffes mit der besonderen historischen Situation, in der er entstand, konfrontiert werden, um ihn kritisieren zu können und seinen spezifischen Zeitkern zu identifizieren. Dies soll im Folgenden unternommen werden.

2. Der Begriff des *bellum omnium contra omnes*

Hobbes setzt den Naturzustand des *bellum omnium contra omnes* als einen, in dem es keine »die Menschen im Zaum haltende Macht« gibt, »die dazu in der Lage ist, sie alle einzuschüchtern« (Hobbes 1998, S. 96; S. 95f.). Demnach beschreibt er einen vor-staatlichen und keinen im modernen Sinne des Wortes[2] vor-gesellschaftlichen Zustand – schließlich ist der Krieg selbst ein gesellschaftliches Verhältnis. Die logische Abstraktion von der allgemeinen Staatsgewalt ist die grundlegende Prämisse des Gedankenexperiments und scheint es Hobbes zu erlauben, eine »Schlußfolgerung aus den Leidenschaften« der Menschen für ihr Zusammenleben zu ziehen (ebd. S. 96). Davon ausgehend, dass die Menschen von Natur aus »hinsichtlich ihrer körperlichen und geistigen Fähigkeiten [...] gleich geschaffen« seien, schließt Hobbes auf »eine Gleichheit der Hoffnung, unsere Absichten erreichen zu können« (ebd. S. 94f.). Die Gleichheit der Fähigkeiten und die der Hoffnungen impliziert die der Chancen. Zu dieser setzt Hobbes sodann die naturrechtliche individuelle Freiheit eines jeden, »seine eigene Macht nach seinem Willen zur Erhaltung [...] seines eigenen Lebens [...] einzusetzen und folglich alles zu tun, was er nach [...] eigener Vernunft als das zu diesem Zweck geeignete Mittel ansieht« (ebd. S. 99). Daraus folgt,

> **»daß in einem solchen Zustand jedermann ein Recht auf alles hat, selbst auf den Körper eines anderen. Und deshalb kann niemand sicher sein, solange dieses Recht eines jeden auf alles besteht, die Zeit über zu leben, die die Natur dem Menschen gewöhnlich einräumt, wie stark und klug er auch sein mag« (ebd.).**

Gleichheit und Freiheit konstituieren einen Konkurrenzkampf: »Und wenn daher zwei Menschen nach demselben Gegenstand streben, den sie jedoch nicht zusammen genießen können, so werden sie Feinde und sind [...] bestrebt, sich gegenseitig zu vernichten oder zu unterwerfen« (ebd. S. 94f.). Dieser Kampf ist gleichbedeutend mit dem Zustand, »der Krieg genannt wird, und zwar [...] Krieg eines jeden gegen jeden« (ebd. S. 96). Auch für solche, »die an sich gerne innerhalb bescheidener Grenzen ein behagliches Leben führen würden«, ist dieser Krieg zwingend, weil es nach Hobbes immer »einige gibt, denen es Vergnügen bereitet, sich an ihrer Macht zu weiden, indem sie auf Eroberungen ausgehen, die sie über das zu ihrer Sicherheit erforderliche Maß hinaustreiben« – die sonst Friedfertigen sind dadurch ebenso genötigt, »durch Angriff ihre Macht« zu mehren, da sie sich im Angesicht der wölfischen Aggressivität ihrer Mitmenschen »durch bloße Verteidigung unmöglich lange halten« können (ebd. S. 95).

In diesem Zustand ständiger Unsicherheit schlagen Freiheit und Gleichheit in Ungleichheit und Unfreiheit um. Im *bellum* herrscht »beständige Furcht und Gefahr eines gewaltsamen Todes – das menschliche Leben ist einsam, armselig, ekelhaft, tierisch und kurz« (ebd. S. 96). Im Naturzustand gibt es kein Gesetz und weder »Eigentum noch Herrschaft, noch ein bestimmtes Mein und Dein« – jedem gehört nur das, »was er erlangen kann, und zwar so lange, wie er es zu behaupten vermag« (ebd. S. 98; vgl. S. 190). So unterliegt »alles [...] dem Wettbewerb« (Hobbes 2010, S. 216).

Die allgemeine Konkurrenz stellt das zentrale Moment des *bellum* dar und verweist zugleich auf dessen autodestruktive Irrationalität. Der Wettbewerb zeitigt für Hobbes keine produktiven und fortschrittlichen Konsequenzen, wie sie ihm später im Liberalismus zugeschrieben werden; im Gegenteil ist in

> **»einer solchen Lage [...] für Fleiß kein Raum, da man sich seiner Früchte nicht sicher sein kann; und folglich gibt es keinen Ackerbau, keine Schiffahrt, keine Waren, die auf dem Seeweg eingeführt werden können, keine bequemen Gebäude, keine Geräte, um Dinge, deren Fortbewegung viel Kraft erfordert, hin- und herzubewegen, keine Kenntnis von der Erdoberfläche, keine Zeitrechnung« (Hobbes 1998, S. 96).**

Aufgrund des elenden Lebens, das alle Menschen im Naturzustand zu führen gezwungen sind, gebieten ihnen zunächst ihre Leidenschaften, schließlich auch die Vernunft, den *bellum* zu befrieden. »Die Leidenschaften, die die Menschen friedfertig machen, sind Todesfurcht, das Verlangen nach Dingen, die zu einem angenehmen Leben notwendig sind[,] und die Hoffnung, sie durch Fleiß erlangen zu können« (ebd. S. 98). Da dies laut Hobbes für alle gilt, gebietet die Vernunft schließlich den intersubjektiven Verzicht aller auf ihr ›Recht auf alles‹. Durch einen gemeinsamen rationalen Gesellschafts-Vertrag verpflichten sich schließlich alle dazu, einen Teil ihrer Freiheit und ihrer Macht einem Souverän zu übertragen (vgl. ebd. S. 99f.). Der so konstituierte Leviathan hat durch die Macht des Schwertes für allgemeinen Frieden und Sicherheit im Innern zu sorgen (vgl. ebd. S. 101f.; 191).

Der *bellum* ist dadurch nicht verschwunden, seine Wurzeln leben in der wölfischen Natur des Menschen fort. Und weil ebendieses »unausrottbare Machtstreben der einzelnen den Staat ständig bedroht, kann die Souveränität nicht geteilt werden« (Euchner 1973, S. 25). So bedarf nach Hobbes die Irrationalität des bürgerlichen Naturzustands der Rationalität eines absolutistischen Staates, soll jener nicht an seinen Widersprüchen zugrunde gehen. Hobbes' Betonung der Notwendigkeit ungeteilter absoluter Souveränität stellte eine Absage an den revolutionären Konstitutionalismus seiner Zeit dar. Ohne die Teilung der Macht hätte es laut Hobbes nicht zu jenem Bürgerkrieg kommen können, welcher den besonderen historischen Erfahrungshintergrund seines Werkes darstellt (vgl. Hobbes 1991, S. 126).

So bedarf nach Hobbes die Irrationalität des bürgerlichen Naturzustands der Rationalität eines absolutistischen Staates, soll jener nicht an seinen Widersprüchen zugrunde gehen.

3. Historischer Erfahrungshintergrund des *bellum*

Der *besondere historische Erfahrungshintergrund* des Hobbesschen Begriffs des *bellum omnium contra omnes* ist der der ersten englischen bürgerlichen Revolution (1642–1649), welche sich gegen die absolutistischen Bestrebungen Charles I. richtete, auf die Etablierung des Konstitutionalismus zielte und die in der zeitweiligen Abschaffung der Monarchie und der Ausrufung der Republik gipfelte. Die Wirren des englischen Bürgerkrieges inspirierten ohne Zweifel jene Konstruktion des *chaotischen* Naturzustands, die 1651 veröffentlicht wurde. Sie kamen durch politische, nationale, religiöse und ökonomische Frontstellungen zustande, die sich gegenseitig immer wieder überlagerten: Es kämpften die Royalisten gegen das House of Commons, Schotten, Iren und Waliser gegen Engländer, Katholiken gegen Protestanten, Presbyterianer gegen Independenten, die Leveller gegen die neuen und alten Eliten usw. (vgl. Haan/Niedhard 2016, S. 168–182). Über ein Jahrzehnt herrschte in England Bürgerkrieg statt eines Souveräns – in Hobbes' Worten: Behemoth statt Leviathan. »[M]an kann die Lebensweise, die dort, wo keine allgemeine Gewalt zu fürchten ist, herrschen würde, aus der Lebensweise ersehen, in die

2 Ich schreibe »im modernen Sinne«, da Hobbes an vielen Stellen durchaus von einem *vorgesellschaftlichen* Naturzustand schreibt, obwohl er lediglich von der Staatsmacht abstrahiert. Dies liegt daran, dass für Hobbes wie für viele andere seiner Zeit Gesellschaft nur als staatlich konstituierte vorstellbar war – ganz im Sinne der politischen Gesellschaft des Feudalismus.

solche Menschen, die früher unter einer friedlichen Regierung gelebt hatten, in einen Bürgerkrieg abzusinken pflegen« (Hobbes 1998, S. 97). Hobbes selbst verbrachte das Jahrzehnt im Exil, zumeist am Hofe von Maria Henriette von Frankreich, Schwester von Ludwig XIV. und Gemahlin von Charles I. (vgl. Münkler 1993, S. 32).

Obgleich es kaum möglich ist, »die Erfahrung des Bürgerkriegs für sein Denken zu überschätzen« (Münkler 1991, S. 224), stellte dieser lediglich den unmittelbaren Anlass für den Begriff des *bellum* dar. Denn schon vor der Erfahrung des Bürgerkriegsjahrzehnts schrieb Hobbes (1959): *»Der Mensch ist ein Wolf für den Menschen«* (ebd. S. 59). Als der *allgemeine historische Erfahrungshintergrund* des Begriffs muss der Übergang von der alten feudalen zur neuen bürgerlichen Ordnung angesehen werden. Dieser Übergang, in welchem die bürgerliche Revolution katalysatorisch wirkte, hatte seine Anfänge in England bereits mehrere Jahrhunderte zuvor.

Politisch vollzog sich die Auflösung des englischen Feudalsystems mit der Implementierung eines absolutistischen Zentralstaats im 16. Jh., wodurch die Macht des Feudaladels drastisch beschränkt wurde. Es entstand ein *rationaler Absolutismus*, welcher das aufstrebende Bürgertum religiös und politisch zu unterdrücken trachtete, ökonomisch von diesem jedoch abhängig war. Dadurch entwickelte sich eine relative Machtstellung der neuen Bourgeoisie, die sich in der Institution des House of Commons politisch vergegenständlichte (vgl. Haan/Niedhardt 2016, S. 121). Der Widerspruch zwischen Unterdrückung und Abhängigkeit führte schließlich sowohl zum Versuch der Implementierung eines *Willkür-Absolutismus* durch Charles I. als auch zu dessen Scheitern: Von 1629 bis 1640 regierte er als Alleinherrscher mit einem radikal anti-bürgerlichen Programm, ohne das House of Commons einzuberufen. Im Krieg gegen die Schotten sah sich der Monarch jedoch gezwungen, das Parlament wieder einzuberufen, um finanzielle Hilfe zu erhalten. Weil das Parlament seine Unterstützung an unerhörte Mitbestimmungs- und Freiheitsforderungen knüpfte, löste es Charles jedoch nach drei Wochen wieder auf. Dies evozierte Unruhen, die den Anfang des englischen Bürgerkriegs markierten. Der Niedergang der alten Ordnung vollzog sich demnach *politisch* in der Transformation des Feudalismus in einen Absolutismus und schließlich in der Krise desselben: Der König wurde im Zuge der ersten englischen bürgerlichen Revolution zunächst aus dem Land gejagt und später – am 30. Januar 1649 – hingerichtet. Vier Monate später wurde England zur Republik ausgerufen (vgl. ebd. S. 167–188). Dieser folgte die Diktatur Cromwells, dann 1660 die Restauration und schließlich die zweite englische bürgerliche Revolution 1688–89, welche die erste in wesentlichen Punkten bestätigte und eine *konstitutionelle Monarchie* implementierte (vgl. Hill 1977, S. 136).

Ökonomisch begann die Auflösung des englischen Feudalsystems noch vor dessen politischer Erosion, wurde durch diese jedoch wesentlich beschleunigt. So wurden seit dem 13. Jh. sukzessive die Binnenzölle abgeschafft, wodurch die Entstehung nationaler Märkte begünstigt wurde (vgl. Stapelfeldt 2006, S. 67). In der zweiten Hälfte des 14. Jh. war die Leibeigenschaft bereits vollkommen verschwunden. »Die ungeheure Mehrzahl der Bevölkerung bestand damals und noch mehr im 15. Jahrhundert aus freien, selbstwirtschaftenden Bauern« (Marx 1965, S. 744f.). Durch die *enclosures* ab dem 15. Jh. – die Einhegung von Gemeindeland zum Zwecke privater, warenförmiger Viehzucht vor allem für den Export – wurde vielen Menschen die Subsistenzgrundlage entzogen. Häufig wurden sie nicht nur ihres Ackerlandes beraubt, sondern auch von ihren Wohn- und Arbeitsstätten vertrieben. Massenweise Verelendung der ehemals leibeigenen Bevölkerung war die Folge (vgl. Haan/Niedhardt 2016, S. 82–86).

Unmittelbaren Anstoß für diese Entwicklung gab »das Aufblühn der flandrischen Wollmanufaktur und das entsprechende Steigen der Wollpreise« (Marx 1965, S. 746), m. a. W. die mit der Integration Englands in den damals von den Niederlanden dominierten Weltmarkt einhergehende steigende Bedeutung der Wollproduktion für den Export. Die *enclosures* führten dazu,

dass die Landbevölkerung »sich massenhaft in Bettler, Räuber, Vagabunden« verwandelte (ebd. S. 762). Eine weitere Konsequenz waren Landflucht und Verstädterung, denn viele waren gezwungen, sich für ihren Lebensunterhalt in den städtischen Manufakturen zu verdingen. So entstand das städtische Proletariat (vgl. Haan/Niedhardt 2016, S. 73).[3]

Die Lohnarbeitenden waren im traditionellen Sinne *unfrei*: Durch die »Blutgesetzgebung« ab dem 16. Jh. wurden die Enteigneten, Vagabundierenden und Pauperisierten zur Arbeit gewaltsam gezwungen, den Erfordernissen des Manufakturbetriebs entsprechend diszipliniert, durch Vereinigungs- und Zunftverbote atomisiert und ihr Arbeitslohn systematisch herabgedrückt (Vgl. Marx 1965, S. 761; vgl. ebd. S. 761–770). Die Gewalt, welche das Elend dieser Menschen bedingte, war politisch und physisch und nicht abstrakt-ökonomisch (vgl. Gerstenberger 2018, S. 73–78).

Gewinner und sozialer Träger dieser Entwicklung war das neue *Bürgertum*, namentlich die *Gentry*, der niedere Land-Adel, der sich durch die *enclosures* zu einer Klasse von Großgrundbesitzern und agrarischen Kapitalisten entwickelte, weiterhin die *Handelskapitalisten*, welche von diesen Produktionsrationalisierungen profitierten, und schließlich die *Manufakturisten*, welche von der gewaltsamen Belebung des Arbeitsmarktes profitierten (vgl. Haan/Niedhardt 2016, S. 85–107). Aus diesen drei Gruppen speiste sich maßgeblich das House of Commons – sie waren, bei aller Uneinigkeit untereinander, auch die maßgeblichen Subjekte der ersten englischen bürgerlichen Revolution (vgl. ebd. S. 177–182). In dieser entluden und beschleunigten sich die skizzierten politisch-ökonomischen Entwicklungen. Ziel war die Implementierung eines merkantilistischen Staats, welcher das Recht auf Privateigentum garantierte, eine Handels- und Zollpolitik verwirklichte, die den Außenhandel begünstigte, und die absolutistische Willkürherrschaft beendete, indem die Verwaltung rationalisiert und der Souverän der Verfassung untergeordnet wurde, welcher also m. a. W. der *Durchsetzung von Verhältnissen freier Konkurrenz* den Weg bereitete (vgl. Stapelfeldt 2006, S. 91f.).[4]

Der *besondere wie allgemeine Erfahrungshintergrund* des Hobbesschen Begriffs des *bellum omnium contra omnes* ist demnach die »sogenannte ursprüngliche Akkumulation« (Marx 1965, S. 766). In ihrem Verlauf konstituierte sich die bürgerlich-kapitalistische Gesellschaft. Die erste englische bürgerliche Revolution bildete den vorläufigen Höhepunkt dieser Entwicklungen, wodurch dieselben entscheidend beschleunigt wurden. Zu Hobbes Zeiten war die Scheidung von Produzierenden und Produktionsmitteln bereits fortgeschritten. Maßgebliche gesellschaftliche Gruppen waren entweder proletarisiert oder *bourgeois*. Es existierte bereits ein Arbeitsmarkt und ein Binnenmarkt vor allem für Agrarwaren – die Subsistenzökonomie war dagegen am Verschwinden (vgl. Haan/Niedhardt 2016, S. 29–36, 70f., 82). England war im Weltmarkt integriert und sollte diesen bald dominieren. Freilich war die bewusstlose Herrschaft des Kapitals noch nicht durchgesetzt und die Entwicklung vom Handels- zum Industriekapitalismus noch nicht vollzogen. Die später durch die kapitalistischen Verhältnisse vermittelte und von den bürgerlichen Subjekten inkorporierte Gewalt befand sich damals noch im Stadium roher Unmittelbarkeit und Äußerlichkeit (vgl. Marx 1965, S. 779).[5] Sowohl Handels-, Manufaktur- als auch Agrarkapital befanden sich jedoch auf dem Vormarsch und waren bereits stark genug, einem König, dessen Politik den neuen Notwendigkeiten der Kapitalakkumulation

Der *besondere wie allgemeine Erfahrungshintergrund* des Hobbesschen Begriffs des *bellum omnium contra omnes* ist demnach die »sogenannte ursprüngliche Akkumulation« (Marx).

3 1648 waren einer Schätzung Macphersons zufolge bereits ca. 50 Prozent der gesamten Bevölkerung lohnarbeitend, auch wenn nach Hill diejenigen, welche ausschließlich von Lohnarbeit lebten, im 17. Jh. noch in der Minderheit waren (Hill 1977, S. 121, 141; Macpherson 1973, S. 311–327).

4 Zu deren Verwirklichung im Zuge der ersten englischen bürgerlichen Revolution: vgl. Hill 1977, S. 106, 115–119, 144f.

5 Lediglich die besitzenden Klassen, zu welchen auch die aufstrebenden bürgerlichen gehörten, bestanden aus freien und zunehmend gleicheren Subjekten, welche in der Lage waren, sich gegeneinander zu vereinzeln. Sie waren die Subjekte des *bellum*. Lohnarbeitende, Versklavte und die Eingeborenen der Kolonien wurden stattdessen als Objekte von Herrschaft behandelt.

widersprach, den Prozess zu machen und ihm den Kopf abzuschlagen. Mit Marx (1967) lässt sich das so fassen, dass das »hinreichend erstarkte Kapital« im Laufe der ursprünglichen Akkumulation die historischen Schranken der alten Gesellschaft niederriss, welche »die ihm adäquate Verkehrsweise [...] genierten und hemmten« (ebd, S. 543). Während die historischen Schranken u. a. in »Zunftzwang, Regierungsmaßregelung, innren Zöllen« bestanden[6], bezeichnet die *adäquate Verkehrsweise des Kapitals* den »Zusammenstoß der entfesselten, nur durch ihre eigenen Interessen bestimmten Individuen« (ebd. S. 542, 543). Das *Konkurrenzprinzip* – oder wie man ironischerweise heute auch sagen könnte: ›social distancing‹ – war demnach bereits in einem Maße entwickelt und implementiert, dass Hobbes seine maßgeblichen Momente in seiner Naturzustandskonstruktion integrieren und als autodestruktiv-irrational kritisieren konnte.

4. Kritik des *bellum*

Die Hobbessche Naturzustandskonstruktion intendierte eine Kritik der im Zuge ursprünglicher Akkumulation und bürgerlicher Revolution aufkommenden bürgerlich-kapitalistischen Tendenzen. Im Begriff des *bellum omnium contra omnes* wird der merkantilistische Zusammenhang von Konkurrenz, Gewalt und autodestruktiver Irrationalität kritisch zugespitzt: Er macht die Restitution absoluter Souveränität notwendig. Es scheint daher zunächst, dass die Hobbessche Kritik voll und ganz auf dem Standpunkt des Alten steht und sich gegen den Übergang zum Neuen stemmt. So lehnte Hobbes die aufstrebende und aufbegehrende Handelsbourgeoisie in den englischen Städten ab und wandte sich gegen die Idee des Individualismus, welche bspw. als Gewissensfreiheit durch die Independenten gepredigt wurde (vgl. Fetscher 1998, S. XLIV; Münkler 1991, S. 236). Insofern wäre eine Kritik des Neoliberalismus, welche sich der Hobbesschen Begrifflichkeiten blindlings bedient, rückwärtsgewandt und veraltet. Im Folgenden soll jedoch dargelegt werden, dass zentrale Momente der Hobbesschen Kritik sich bereits auf dem Standpunkt des Neuen befanden und insofern der bürgerlichen Ideologie verhaftet waren. Durch die Kritik dieser Anteile kann das kritische Erkenntnispotenzial des Begriffs vom *bellum* freigelegt werden.

Zunächst stellt die rationalistische Lehre vom Gesellschaftsvertrag eine Abkehr von der metaphysischen Idee des Gottesgnadentums des Monarchen dar (auch wenn das Aufgehen der Untertanen im Leviathan noch immer metaphysische Momente beinhaltet): Der Staat wird aus der bürgerlichen Gesellschaft (resp. Naturzustand) hergeleitet und nicht andersherum. Vor allem aber ging Hobbes von impliziten, teils bewusstlosen sozialen Vorannahmen aus, durch welche er der neuen Ordnung bei aller Kritik verhaftet blieb:

So hat Macpherson (1973) zeigen können, dass Hobbes in seiner der Naturzustandskonstruktion zugrunde liegenden ›Schlußfolgerung aus den Leidenschaften‹ nicht wie vorgegeben von der Natur des *natürlichen Menschen*, sondern von der Natur des *gesellschaftlichen Menschen* ausging:

> **»Sein Naturzustand ist eine Feststellung über das Betragen, das [...] Menschen, die in zivilisierten Gesellschaften leben und die Bedürfnisse zivilisierter Wesen haben, an den Tag legen würden, wenn niemand mehr die Einhaltung von Gesetz und Vertrag [...] erzwingen würde. Um zum Naturzustand zu gelangen, schob Hobbes das Gesetz beiseite, nicht jedoch die gesellschaftlich erworbenen Verhaltensweisen und Begierden der Menschen« (ebd. S. 35).**

Konkurrenz, Misstrauen und Ruhmsucht – nach Hobbes die wesentlichen Streitursachen in der menschlichen Natur, charakterisieren Macpherson zufolge nicht nur den Naturzustand: Es »sind die Faktoren der gegenwärtigen bürgerlichen Gesellschaft, die sie in den Zustand der Rohheit zurückwerfen würden, gäbe es keine allgemein anerkannte Autorität« (ebd. S. 38; vgl. Hobbes 1998, S. 95f.). Das grenzenlose Machtstreben der sich im Naturzustand befindlichen Subjekte entspricht nicht mehr »traditionellen Gebrauchswert-Bedürfnissen«, sondern bereits »kapitalistischen Tauschwert-Bedürfnissen« (Stapelfeldt 2006, S. 208). Nur unter der Voraussetzung, dass jeder zweckrational – »von seiner eigenen Vernunft angeleitet« – seine egoistischen Ziele verfolgt, ist das allgemeine Konkurrenzverhältnis des Naturzustands zu denken (Hobbes 1998, S. 99).

Darüber hinaus bedarf es nach Hobbes voneinander isolierte eigennützige Subjekte, die die Verbindung des Vertrages und des Tausches eingehen und dadurch den Naturzustand verlassen können:

> **»Immer wenn jemand sein Recht überträgt oder darauf verzichtet, so tut er dies entweder in der Erwägung, daß im Gegenzug ein Recht auf ihn übertragen werde, oder weil er dadurch ein anderes Gut zu erlangen hofft. Denn es handelt sich um eine willentliche Handlung, und Gegenstand der willentlichen Handlungen jedes Menschen ist ein Gut für ihn selbst« (ebd. S. 101).**

Mit dieser Vorstellung korrespondiert die Hobbessche Bestimmung der naturrechtlichen *Freiheit der Einzelnen* als »Abwesenheit äußerer Hindernisse« (Hobbes 1998, S. 99). Da eine solche Charakterisierung wesentlich auf der *Trennung* der Menschen und nicht auf ihrer *Verbindung* beruht, handelt es sich mit Marx (1976) gesprochen »um die Freiheit des Menschen als isolierter auf sich zurückgezogener Monade« (ebd. S. 364). Ein solches Recht der Freiheit sei »das *Recht* dieser Absonderung, das Recht des *beschränkten*, auf sich beschränkten Individuums. Die praktische Nutzanwendung [...] der Freiheit ist das [...] *Privateigentum* [...]« (ebd. S. 364). Entsprechend wies auch Hobbes' Begriff des *Eigentums* bereits bürgerliche Züge auf. Als Privates war es zumindest den Mitmenschen gegenüber exklusiv: »[D]as Eigentum eines Untertans an seinem Boden« bestehe in dem »Recht [...], alle anderen Untertanen von dessen Benutzung auszuschließen« (Hobbes 1998, S. 191).[7] Es ist demnach das Recht, »ohne Beziehung auf andre Menschen, unabhängig von der Gesellschaft, sein Vermögen zu genießen und über dasselbe zu disponieren, das Recht des Eigennutzes« (Marx 1976, S. 364). Sowohl Privateigentum als auch individuelle Freiheit – deren Einheit im *Besitzindividualismus* des 17. Jh. bestand – können laut Hobbes im Naturzustand nicht dauerhaft existieren; erst der Leviathan vermag sie zu sichern (vgl. Macpherson 1973, S. 295–304).

Hobbes setzte also implizit »vereinzelte Einzelne« voraus (Marx 1967, S. 6). Doch indem er deren spezifische Charakteristika als anthropologische Naturkonstanten setzt, abstrahiert er von ihrer grundlegend *gesellschaftlichen Konstitution* – davon, dass »vereinzelte Einzelne [...] nur in der Gesellschaft sich vereinzeln« können (ebd.). Zwar impliziert der Begriff des *bellum* den Zwang zur Vereinzelung, doch erscheint dieser selbst lediglich als Konsequenz der wölfischen Natur des Menschen und nicht als Voraussetzung der Vereinzelung. Nicht ohne Grund beginnt das Werk *Leviathan*, welches Hobbes als logisches System von aufeinanderfolgenden Deduktionen abgefasst hat, mit der Natur des Menschen. Mit dieser Individualisierung gesellschaftlicher Verhältnisse stand Hobbes bereits auf dem Standpunkt bürgerlicher Ideologie.

Zwar impliziert der Begriff des *bellum* den Zwang zur Vereinzelung, doch erscheint dieser selbst lediglich als Konsequenz der wölfischen Natur des Menschen und nicht als Voraussetzung der Vereinzelung.

6 Zu deren sukzessiver Beseitigung im Zuge der Ersten Bürgerlichen Revolution: vgl. Hill 1976, S. 130; 136

7 Die Forderungen der Revolutionäre gingen freilich noch weiter. Nach Hobbes sei der Souverän nicht von der Benutzung des Privateigentums auszuschließen (vgl. Hobbes 1998, S. 191).

Hobbes' ambivalent erscheinendes Verhältnis zur neuen Ordnung ist Ausdruck der gesellschaftlichen Situation des Übergangs, in der neue und alte Kräfte zeitgleich wirken, mal in Widerspruch und mal in Harmonie zueinander stehen. Diese eigentümliche Konstellation führt dazu, dass die Hobbessche Kritik nicht nur nicht radikal ausfällt, sondern sogar in Apologie umschlägt: in die *Verdinglichung des bürgerlichen Konkurrenzverhältnisses* zu einem – wenn auch hypothetischen – Naturzustand, der auch durch die Herrschaft des Leviathans nicht verschwindet. So hat Hobbes eine politische Theorie der »autoritäre[n] Herrschaft über das Bürgertum zu dessen Gunsten« (Euchner 1973, S. 28) formuliert. Im *Behemoth* formulierte Hobbes 1668 in Bezug auf das aufbegehrende Bürgertum der Städte:

> **»ich betrachte den größten Teil der reichen Leute [...] als Menschen, die auf nichts anderes als auf ihren augenblicklichen Nutzen sehen [...]. Wenn sie verstanden hätten, von wie großem Wert es gewesen wäre, ihr Wohl in Gehorsam gegenüber ihrem gesetzmäßigen Herrscher zu wahren, hätten sie sich nie auf die Seite des Parlaments geschlagen, und so wäre es nie nötig gewesen, zu den Waffen zu greifen« (Hobbes 1991, S. 142).**

Es ist jedoch auch diese Situation des Übergangs, in der das Neue noch unverhüllt zutage tritt. Und hierin liegen Aktualität und Erkenntnispotenzial des Begriffs des *bellum* begründet. Reduziert »man Hobbes' universellen Anspruch auf ein historisches Maß« (Macpherson 1973, S. 25) und geht also davon aus, dass es der *bellum* ist, der die Menschen zu Wölfen macht, und nicht umgekehrt ihre wölfische Natur den *bellum* konstituiert, so lässt sich der kritische Gehalt des Begriffes retten. Er verweist dann zunächst auf den grundlegenden Antagonismus der bürgerlich-kapitalistischen Gesellschaft, vor dessen Hintergrund sich notwendig die Frage nach ihrer paradoxen Einheit stellt. Gleichzeitig bringt er ihr paradigmatisches Gewaltverhältnis auf den Begriff, indem er *historisch* Zeugnis von der ursprünglichen Akkumulation ablegt und *logisch* das Fortleben der Gewalt in dieser Gesellschaft darstellt. Weiterhin beschreibt er die *gesellschaftliche Irrationalität* bei gleichzeitiger Zweckrationalität der Teile, welche immer wieder in Irrationalität umzuschlagen droht. Die kompetitive Freiheit der Einzelnen schlägt im *bellum* in kollektive Unfreiheit um: Analog sind auch nach Marx (1967) nicht »die Individuen [...] frei gesetzt in der freien Konkurrenz; sondern das Kapital ist frei gesetzt« (ebd. S. 544).

Diese freie Konkurrenz, welche das Wesen des *bellum* ausmacht, ist begrifflich schließlich »nichts als die innre Natur des Kapitals, seine wesentliche Bestimmung, erscheinend und realisiert als Wechselwirkung der vielen Kapitalien aufeinander, die innre Tendenz als äußerliche Notwendigkeit« (ebd. S. 317). Der *bellum omnium contra omnes* lässt sich daher charakterisieren als die bewusstlose *Vermittlung* der *besonderen* Einzelnen mit- und gegeneinander, durch welche das Kapitalverhältnis als *allgemeines* Gesetz gesetzt wird (vgl. ebd. S. 559). So bezeichnet der *bellum* das grundlegende Prinzip bürgerlich-kapitalistischer Vergesellschaftung: das irrationale Gewaltverhältnis zwischen vereinzelten Einzelnen, welche zueinander in Konkurrenz stehen, indem sie ihre antagonistischen Privatinteressen verfolgen. Dieses kritische Erkenntnispotenzial des Begriffs lässt sich auch für die Analyse der neoliberalen Gegenwart nutzen, deren ›spontane Ordnung‹ durch die Vermittlung ›sozialer Distanzierung‹ entsteht. Seine einfache Subsumtion auf heutige Verhältnisse wäre jedoch ahistorisch. Um ihr zu Aktualität zu verhelfen, bedarf es daher zunächst – zum Abschluss dieses Beitrages – der Reflexion auf den spezifischen Zeitkern der Hobbesschen Kritik.

5. Zeitkern des *bellum*

In diesem unmittelbaren Zusammenhang von Konkurrenz, Gewalt und Irrationalität verweist der Hobbessche Naturzustandsbegriff auf die politisch-ökonomische Wirklichkeit des Merkantilismus.

Einerseits gleicht der *bellum omnium contra omnes* »dem Modell einer perfekten Konkurrenzgesellschaft« (Euchner 1973, S. 25). Andererseits vermengt der Begriff »zwei Zustände miteinander [...]: den der [...] Konkurrenz [...] und den rohen Zustand des Krieges« (Macpherson 1973, S. 42). Der bellum ist Inbegriff spontaner Unordnung vermittels ›sozialer Distanzierung‹. In diesem unmittelbaren Zusammenhang von Konkurrenz, Gewalt und Irrationalität verweist der Hobbessche Naturzustandsbegriff auf die politisch-ökonomische Wirklichkeit des Merkantilismus. Hierin liegt seine historische Wahrheit – sein Zeitkern (vgl. Horkheimer/Adorno 2008, S. IX).

Der *Zusammenhang von Gewalt und Konkurrenz* spiegelt sich nirgends so deutlich wider wie in der aggressiven Handelspolitik des merkantilistischen Englands[8], welche zunächst unter Cromwell (1653–1658) implementiert, in der Restauration in wesentlichen Punkten übernommen und schließlich von Wilhelm III. (1689–1702) und dem älteren Pitt (1756–1761; 1766–1768) erneuert wurde. Ihre bevorzugten Mittel waren kriegerische Auseinandersetzungen, Piraterie, Seeblockaden und Protektionismus, wodurch die führende Stellung Englands im Weltwirtschaftssystem begründet wurde (vgl. Hill 1977, S. 124–135). Die britische Politik zeichnete sich im 18. Jh. »durch systematische Aggressivität aus« (Hobsbawm 1972, S. 48). Im Jahr, in dem der *Leviathan* veröffentlicht wurde (1651), trat auch die erste Navigationsakte in Kraft. Sie ermöglichte England eine einheitliche nationale Kolonialpolitik und legte fest, dass der Handel mit den englischen Kolonien englischen Schiffen vorbehalten bleiben sollte. Dadurch sollte der von den Niederlanden dominierte Zwischenhandel ausgeschaltet werden. Dem folgte der erste Englisch-Niederländische Seekrieg 1652–54, in dessen Folge die Niederlande das englische Handelsmonopol mit seinen Kolonien anerkennen mussten. Die Navigationsakte und weitere Seekriege brachen in der zweiten Hälfte des 17. Jh. die niederländische Vormachtstellung im Welthandel. Nachdem die Niederlande geschlagen waren, richtete sich die englische Außen- und Handelspolitik gegen den neuen Hauptkonkurrenten Frankreich. In den fünf großen Kriegen des 18. Jh., an denen England teilnahm, – dem Spanischen (1701–14) und dem Österreichischen Erbfolgekrieg (1740–48), dem Siebenjährigen (1756–63) und dem Amerikanischen Unabhängigkeitskrieg (1776–83) sowie den Revolutions- und Napoleonischen Kriegen (1793–1815) – »befand sich Großbritannien nur in einem einzigen eindeutig in der Defensive« (Hobsbawm 1972, S. 48; vgl. ebd. S. 47–51).

Die außerökonomische Gewalt richtete sich also sowohl gegen konkurrierende Handelsnationen wie die Niederlande, Frankreich, Spanien oder Portugal als auch, wie oben dargelegt, gegen das entstehende Proletariat. Darüber hinaus war sie integraler Bestandteil der Kolonialherrschaft, welche ein weiteres »Hauptmoment [...] der ursprünglichen Akkumulation« darstellte (Marx 1965, S. 779). Die Kaufleute und ihre Handelsgesellschaften, allen voran die Eastindia Company, verdienten in den Kolonien »mit Methoden Geld [...], die von Plünderung und Piraterie kaum zu unterscheiden waren« (Hill 1977, S. 128). Im Dreiecks- und Sklavenhandel erfuhr der Zusammenhang von roher Gewalt und Profitstreben eine weitere Intensivierung:

> **»[D]ie Sklaven wurden mit britischen Exporten gekauft und auf britischen Schiffen transportiert. [...] Sklaven konnten auf den westindischen Inseln für das fünffache dessen verkauft werden, was sie an der afrikanischen Küste kosteten. Daher brauchten sich die Sklavenhändler über Transportverluste (bis zu**

8 Die historische Betrachtung beschränkt sich an dieser Stelle auf Großbritannien. Dies begründet sich einerseits darin, dass der Hobbessche Begriff des bellum auf englische Verhältnisse referiert. Andererseits entwickelte sich England in dieser Zeit zum Zentrum der bürgerlich-kapitalistischen Weltgesellschaft, welches als Pionier der Industrialisierung bis zum Ende des 19. Jh. die kapitalistische Weltwirtschaft dominierte.

> **20 Prozent) [sic!], die sich unter den katastrophalen Zuständen auf den Sklavenschiffen nicht vermeiden ließen, auch keine besonderen Sorgen zu machen« (ebd. S. 183f.).**

Das *irrationale Moment* der Epoche des Merkantilismus und *sein Zusammenhang zu Gewalt und Konkurrenz* begründet sich im merkantilistischen *Dogma des ungleichen Tausches*. Dieses bestimmte die Sphäre des Außenhandels, in welchem das primäre Mittel nationaler Bereicherung bestand. Die restriktive Zoll- und Kolonialpolitik sorgte für eine *aktive Handelsbilanz*, indem fast ausschließlich (unbearbeitete) koloniale Rohstoffe importiert und vor allem (bearbeitete) Manufakturwaren exportiert wurden – die Wertdifferenzen ließen sich die Händler zumeist in kolonialen Edelmetallen auszahlen. Das »zentrale Medium der merkantilistischen Bereicherung« funktionierte demnach auf Kosten vorbürgerlicher Regionen; der ungleiche Tausch implizierte eine ungleiche Entwicklung (Stapelfeldt 2006, S. 165).

Eine analoge Spaltung existierte innerhalb der englischen Nationalökonomie selbst: auf der einen Seite die Sphäre der Zirkulation, des Handels und der ökonomischen Bereicherung, auf der anderen Seite die Sphäre der Produktion, der Ausbeutung durch außerökonomische Gewalt für den Export. *Die Produktion war Anhängsel des Außenhandels*: Produziert wurde zu möglichst geringen Kosten vor allem für den Export. Damit verbunden war das merkantilistische Dogma, dass »die Löhne [...] so niedrig wie möglich gehalten werden [müssten]« (Hill 1977, S. 209). Daraus folgte die politisch-administrative Festsetzung von Maximallöhnen durch Friedensrichter, was ebenfalls ein Verhältnis ungleichen Tausches implizierte: zwischen unfreien Lohnarbeitenden und freien Besitzenden.

Die handelskapitalistische Ökonomie stellte demnach einen Zusammenhang dar, welcher nicht aus sich selbst heraus Reichtum hervorzubringen vermochte: Einerseits lagen die Quellen des Reichtums außerhalb des Systems – in den Rohstoffen der weltgesellschaftlichen Peripherie der Kolonien und in der Arbeitskraft von unfreien Lohnarbeitenden und Versklavten. Andererseits war die Form der Aneignung dieses Reichtums außerökonomische und meist rohe Gewalt – in der Manufaktur, in den Kolonien, auf hoher See und auf den Sklavenmärkten und -plantagen. So war die merkantilistische Politik-Ökonomie nicht in der Lage, sich selbst zu reproduzieren. Indem systematischer Raubbau an den Quellen des Reichtums betrieben wurde, war sie autodestruktiv-irrational. Darin bestand die Notwendigkeit der politischen Integration des merkantilistischen *bellum* durch den Leviathan: Der Staat hatte immer neue Quellen des Reichtums zu erschließen und die Kontrolle über die bereits erschlossenen auszuweiten.

Diese Strategie stieß im 18. Jh. an ihre Grenzen, da sie die inneren Widersprüche der Epoche lediglich verdrängte. Ebendiese führten schließlich zur *Liberalisierung des bellum*: zum scheinbaren Auseinandertreten von Gewalt, Irrationalität und Konkurrenz. Im Liberalismus erschien der *bellum* als ›fair play‹, wodurch er sich vom Primat des Staates emanzipieren und zum Motor gesellschaftlichen Fortschritts avancieren konnte. In den folgenden Epochen des Imperialismus und des Staatsinterventionismus erschien der *bellum* dann sukzessive als verdinglichte Natur von Mensch und Gesellschaft.

Damit ist bereits der Ausblick auf eine Rekonstruktion des historisch-spezifischen Strukturwandels des *bellum* gegeben, die über den Merkantilismus hinausgeht. Ihr Ziel ist die erinnernde Bestimmung des Kampfs ums Dasein, der im Neoliberalismus allgegenwärtig geworden zu sein scheint. Sie geht von einem Fortdauern der irrationalen Gewaltgeschichte in der Geschichte der bürgerlichen Gesellschaft aus und beleuchtet zunächst die wechselnden Konstellationen von Gewalt, Irrationalität und Konkurrenz und schließlich das Verhältnis zwischen *bellum* und Staat. Sie soll Gegenstand weiterer Untersuchungen sein – *Fortsetzung folgt.*

garantiert nicht neutral

Die extradicke Sondernummer zur Schweiz – jetzt bestellen

jungle.world

Literatur

Adorno, Theodor. W. (2019). *Bemerkungen zu ›The Authoritarian Personality‹ und weitere Texte*. Berlin: Suhrkamp.
Adorno, Theodor. W. (2016). *Erziehung nach Auschwitz*. In: ders. Gesammelte Schriften. Band 10.2 (6. Auflage). Frankfurt am Main: Suhrkamp. S. 674–690.
Euchner, Walter (1973). *Egoismus und Gemeinwohl. Studien zur Geschichte der bürgerlichen Philosophie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
Fetscher, Iring (1998). Einleitung. In: Hobbes, Thomas (1998): *Leviathan oder Stoff, Form und Gewalt eines kirchlichen und bürgerlichen Staates*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. IX–LXVI.
Gerstenberger, Heide (2018). *Markt und Gewalt. Die Funktionsweise des historischen Kapitalismus*. Münster: Westfälisches Dampfboot.
Haan, Heiner/Niedhart, Gottfried (2016). *Geschichte Englands vom 16. bis zum 18. Jahrhundert*. München: C. H. Beck.
Hayek, Friedrich A. von (1991). *Die Verfassung der Freiheit*. Tübingen: Mohr.
Hayek, Friedrich A. von (1980). *Recht, Gesetzgebung und Freiheit*. Band 1: Regeln und Ordnung. München: mi-Verlag Moderne Industrie.
Hill, Christopher (1977). *Von der Reformation zur Industriellen Revolution. Sozial- und Wirtschaftsgeschichte Englands 1530–1780*. Frankfurt am Main/New York: Campus.
Hobbes, Thomas (1959). Vom Bürger. In: ders. (1959): *Vom Menschen. Vom Bürger* (2. Auflage). Hamburg: Felix Meiner. S. 59–327.
Hobbes, Thomas (1998). *Leviathan oder Stoff, Form und Gewalt eines kirchlichen und bürgerlichen Staates*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
Hobbes, Thomas (2010). *Leviathan*. Erster und Zweiter Teil. Stuttgart: Reclam.
Hobbes, Thomas (1991). *Behemoth oder Das Lange Parlament*. Frankfurt am Main: Fischer.
Hobsbawm, Eric (1972). *Industrie und Empire I. Britische Wirtschaftsgeschichte seit 1750*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
Horkheimer, Max/Adorno, Theodor W. (2008). *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*. Frankfurt am Main: Fischer.
Krauthausen, Raul (2021). »Ich fühle mich nicht ausreichend geschützt«. In: ze.tt, https://www.zeit.de/zett/politik/2021-01/raul-krauthausen-risikopatient-corona-pandemie-impfstrategie-kritik (letzter Zugriff: 13.02.2021).
Macpherson, Crawford Brough (1973). *Die politische Theorie des Besitzindividualismus. Von Hobbes bis Locke*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
Marx, Karl (1976). *Zur Judenfrage*. In: Marx, Karl/Engels, Friedrich – Werke, Band 1. Berlin: Dietz. S. 347–377.
Marx, Karl (1967). *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*. Wien: Europäische Verlagsanstalt.
Marx, Karl (1965). *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie*. Erster Band. In: Marx, Karl/Engels, Friedrich – *Werke, Band 23*. Berlin: Dietz.
Münkler, Herfried (1991). Thomas Hobbes' Analytik des Bürgerkrieges. In: Hobbes, Thomas (1991). *Behemoth oder Das Lange Parlament*. Frankfurt am Main: Fischer. S. 215–238.
Münkler, Herfried (1993). *Thomas Hobbes*. Frankfurt am Main: Campus Verlag.
Stapelfeldt, Gerhard (2006). *Der Merkantilismus. Die Genese der Weltgesellschaft vom 16. bis zum 18. Jahrhundert*. Freiburg: ça ira.
Stapelfeldt, Gerhard (2012). *Neoliberaler Irrationalismus. Aufsätze und Vorträge zur Kritik der ökonomischen Rationalität II*. Hamburg: Dr. Kovač.
Stapelfeldt, Gerhard (2014). *Aufstieg und Fall des Individuums. Kritik der bürgerlichen Anthropologie*. Freiburg: ça ira.

Melancholia Ankommen 5
Acryl, Öl auf Leinwand 125×105 cm 2018

Ignorance is Strength: Weniger Huxley, mehr Orwell?

→ Jennifer Stevens

Distanz zum Relativismus der Gegenwart

Der Buchmarkt wird im Zuge des ausgelaufenen Urheberrechts von Neuübersetzungen der Romane George Orwells nur so überschwemmt. Die philologischen Streitereien über die Authentizität von Ruhrpott oder Berliner Dialekt der Proles scheinen in Anbetracht der Rezeptionsgeschichte seiner Romane allerdings nur das geringste Übel zu sein.

Dass Aldous Huxleys Dystopie der *Brave New World* eine zentrale literarische Kritik an den spätkapitalistischen Verhältnissen darstellt, ist durchaus Common Sense. Dies mag nicht nur darin begründet liegen, dass sich der so oft zum Schirmherrn ideologiekritischen Denkens stilisierte Theodor W. Adorno intensiv Huxleys Gesellschaftsdystopie widmete und dabei geschickt die zentralen Einsichten der *Dialektik der Aufklärung* (auch gegen Huxley) auf die Spitze trieb. Und tatsächlich erscheinen mit Blick auf die Trends heutiger soziologistischer Zeitdiagnostik die Ahnungen Huxleys schlagend verwirklicht: Die Psychologie ist dank ihres behavioristischen Regimes seit Jahrzehnten zur positivistischen und tautologischen Bestätigung des eh schon Gewussten verdammt und dient in ihrer simpelsten Gestalt reinster Verhaltenskontrolle, auf dass das Leiden an den Verhältnissen zur individuellen Konditionierungsfrage herabgestuft wird. Herausragend aktuell scheint Huxleys Blick auf das, was unter Begriffen wie ›Selbstoptimierung‹ und ›Selbsttechnologien‹ seit Jahren diskutiert wird und längst vor der Leiblichkeit des Einzelnen und seiner scheinhaft emanzipatorischen Umdeutung keinen Halt mehr macht. Auch das, was Adorno als »Institutionalisierung der Promiskuität« (2018, S. 104) bezeichnet und die mit ihr einhergehende Herabwürdigung erotischer Sexualität und Lust zum »armseligen fun« (ebd.) scheint in Huxleys *Brave New World* einige Jahrzehnte vorweggegriffen.[1] Die Bestätigung anhand alltagsweltlicher Erfahrungen à la Tinder, Self-Tracking-Technologien und Ratgeber-Massenware überlasse ich gern den Leserinnen. Und so ließe es sich ganz gut leben in der Denunziation des allgegenwärtigen falschen Bewusstseins, das der Kritiker als vorweggenommene Tatsache nur noch anzuzeigen braucht. Dass die kulturkritische Neigung zur Hypostasierung eines universellen Verblendungszusammenhangs selbst zum bürgerlichen Fetisch gerinnt, wo sie von seinen historischen, politökonomischen Bedingungen absieht, gar sich metaphysischer Kategorien bedient, machte auch schon Adorno an den reaktionären Zügen des Science-Fiction-Romans Huxleys deutlich. Hierbei zieht er eine, gegen jede verkürzte Kulturkritik zu zitierende Aussage Horkheimers heran, die noch heute einer akademischen Lektüre der Kulturindustrie vorangestellt werden sollte:

> **»Der Kampf gegen die Massenkultur kann einzig im Nachweis des Zusammenhangs zwischen ihr und dem Fortgang des sozialen Unrechts bestehen. Es ist lächerlich dem Kaugummi vorzuhalten, daß er den Hang zur Metaphysik beeinträchtige, aber es ließe sich wahrscheinlich zeigen, daß die Gewinne Wrigleys und sein Palast in Chicago in der gesellschaftlichen Funktion begründet waren, die Menschen mit den Verhältnissen zu versöhnen, sie von ihrer Kritik abzubringen. […] Wir kritisieren die Massenkultur nicht deshalb, weil sie den Menschen zuviel gibt oder ihr Leben zu sicher macht – das überlassen wir der**

1 Siehe auch dazu den Artikel von Insa Härtel in diesem Heft.

lutherischen Theologie –, sondern weil sie dazu hilft, daß Menschen zu wenig und zu Schlechtes bekommen [...].« (Horkheimer zit. n. Adorno 2018, S. 112)

»War is Peace«

Ein völlig anderes Rezeptionsschicksal traf bisher Eric Blair, Aldous Huxleys Schüler und Stipendiat am Eton-College, besser bekannt unter seinem späteren Pseudonym George Orwell. Seine radikale, literarische Kritik am Stalinismus schien mit dem Zerfall der Sowjetunion ihre Geltungsgrundlage verloren zu haben und drohte, in die geschichtliche Versenkung einzugehen.

Dass Orwell damals den Nerv der Zeit traf, wird allzu gut schon allein daran deutlich, dass seine Romane bis zur Wende im Ost-Block als staatsfeindliche Hetzschriften gebrandmarkt und ihre illegale Lektüre mit Gefängnisstrafen belegt wurde.

Dass Orwell damals den Nerv der Zeit traf, wird allzu gut schon allein daran deutlich, dass seine Romane bis zur Wende im Ost-Block als staatsfeindliche Hetzschriften gebrandmarkt und ihre illegale Lektüre mit Gefängnisstrafen belegt wurde. So wurde ein 27-jähriger Theologe in der DDR zur Zuchthausstrafe von 2 Jahren und 4 Monaten verurteilt, weil er *1984* gelesen und verliehen hatte (vgl. Lepenies 2009). In der Urteilsbegründung hieß es: »Das Buch ›1984‹ soll dazu dienen, den Sozialismus zu verteufeln und zu verunglimpfen. Dabei wird insbesondere die Sowjetunion, sowie die führende Rolle der marxistisch-leninistischen Partei diffamiert.« (Ebd.). Kein besseres Eingeständnis hätte das totalitäre Regime für die realitätsgerechten Schilderungen des Schriftstellers liefern können, die die Kulturpolitik der UdSSR, insbesondere ihres Publikationsorganes, der Prawda, durch die Darstellung des Vorgehens im Ministry of Truth von Geschichtsfälschung bis hin zur Entwicklung des ›Newspeaks‹ anprangerten. Kein Wunder also, dass sie in Orwell und Huxley die »Feinde der Menschheit, die Anstifter eines neuen Weltkrieges« (Prawda 1950) sah. Orwell war selbst nie in der Sowjetunion. Dennoch gelang es ihm, die Unterdrückungsstrategien und Mechanismen der Machtausübung des staatssozialistischen Regimes prägnant darzustellen, weil er sie als ehemaliger Kämpfer gegen den Franquismus im Spanischen Bürgerkrieg beinahe am eigenen Leib erfahren hätte. So fiel er, selbstbezeichneter ›demokratischer Sozialist‹ und mit den Worten Rooneys (2009, S. 22) »wertekonservativer Anarchist«, als Teil einer linkssozialistischen Miliz fast den stalinistischen Säuberungen zum Opfer, wie er in *Mein Katalonien* berichtet (vgl. Pfister 2021). Der hagere, große Mann vom unteren Rand der englischen Oberschicht trat auf Empfehlung der ILP[2] der POUM[3]-Miliz für eine sozialrevolutionäre Bewegung in Spanien bei, die auf eine von Moskau unabhängige, rätekommunistische Organisation zielte. Ihr loser Kontakt zu Trotzki wurde ihr, trotz deutlicher Ablehnung seiner Doktrinen, schnell zum Verhängnis (vgl. Rooney 2009, S. 21). Einmal von der Kommunistischen Partei Spaniens denunziert, mussten sie »wie Raubtiere ausgerottet werden«, so die Moskaufreundin Dolores Ibárruri, was ihrem bis heute beliebten antifaschistischen Schlachtruf ›¡No Pasarán!‹ eine bittere Note verleiht. Der angeschossene Orwell konnte sich nur mit größter Mühe vor der Hexenjagd des NKWD[4] in Barcelona retten und dem Schicksal seines Freundes Bob Smillie entgehen, der beim Grenzübertritt verhaftet wurde und im kommunistischen Gefängnis Valencias verstarb[5] (vgl. ebd., S. 24).

Die einige Jahre später entstandenen Romane *Animal Farm* (1945) und *Nineteen Eighty-Four* (1949) dienten bald ausdrücklich mit Unterstützung von höchster Stelle als antikommunistische Waffe des Westens im

2 Independent Labour Party (UK)

3 Partido Obrero de Unificación Marxista = Arbeiterpartei für marxistische Einheit

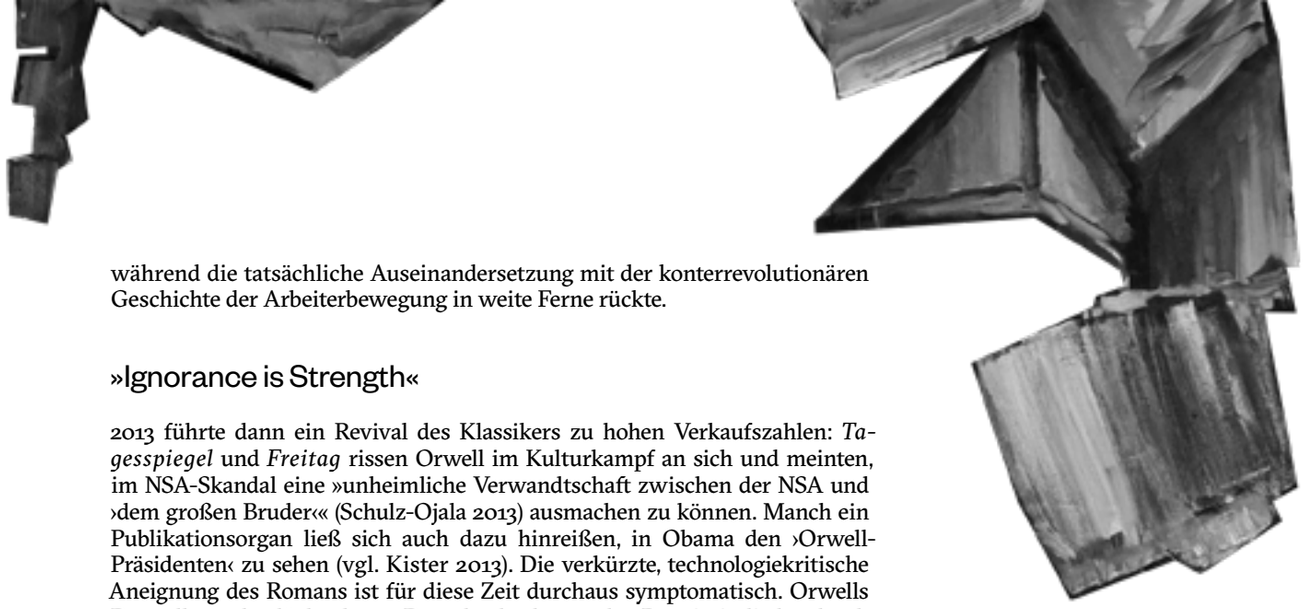
4 Narodnyj kommissariat wnutrennich del (»Volkskommisariat für innere Angelegenheiten«) = Geheimpolizei der Sowjetunion

5 Offiziell sei Smillie an einer Blinddarmentzündung gestorben. Die konkreten Umstände seines Todes sind bis heute ungeklärt. Dass die Unterlassung von medizinischen Behandlungen von Oppositionellen bis heute zum beliebten despotischen Repertoire gehört, bleibt jedenfalls unbestritten.

Propagandakrieg mit der Sowjetunion: Im State Department Memorandum »Participation of Books in Department's Fight Against Communism« des US-Außenministers Dean Acheson hieß es am 11. April 1951, dass die beiden Romane von größtem Wert für die psychologische Offensive gegen den Kommunismus seien, womit die offene und verdeckte Übersetzung der Werke gefördert werden solle – sogar von einer chinesischen Version war die Rede (vgl. Lepenies 2008). Diese Offensive darf bis heute als äußerst gelungen bewertet werden: *1984* gehörte nicht nur zur Pflichtlektüre von Dissidentinnen in den staatssozialistischen Regimen, sondern Orwells Ruf als Anti-Kommunist eilt ihm international bis heute voraus. Der Grobschlächtigkeit zum Dank kam schnell unter die Räder der Geschichte, dass es Orwell um die Darstellung der konterrevolutionären Kräfte in der Arbeiterbewegung ging. Damit geriet schnell in Vergessenheit, dass der stilisierte, fiktive ziegenbärtige Erzfeind Ozeaniens, Emmanuel Goldstein, seine reale Gestalt in Lew Dawidowitsch Bronstein, besser bekannt als Leo Trotzki, fand, dem »der lange Arm des Großen Bruders im Kreml [...] in Mexiko den Kopf einschlagen ließ« (von Koppenfels 2021). Orwells politischer Einspruch, dass er mit seinem Roman nicht den Sozialismus oder die Labour Party, sondern die Kommandowirtschaft des Faschismus und Stalinismus sowie das totalitäre Gedankengut in den Köpfen der Intellektuellen angreifen wollte, halfen kurz vor seinem Tod auch nicht mehr (vgl. Lepenies 2008). Was im kulturellen Gedächtnis blieb, war auch das, was auf den Buchcovern verewigt wurde: eine diffuse Vorstellung der allmächtigen Überwachungsinstanz des Big Brother, der in den kulturindustriellen Auswüchsen des Privatfernsehens sein Gedenken fand.

»Freedom is Slavery«

Diese Verkürzung ging eine besondere Verbindung mit dem deutschen Bedürfnis zur Relativierung der Shoah ein, das auch vor einer Aneignung Orwells nicht haltmachte. Es war kein anderer als Ernst Nolte, für den die Neue Rechte bis heute gern ›sezessiv‹ die Lanze bricht, der im Historikerstreit zu *1984* griff. En passant diente ihm genau ein Motiv des Orwellschen Romans dazu, den Massenmord an den europäischen Juden »mit alleiniger Ausnahme des technischen Vorgangs der Vergasung« (Nolte 1986) als Reaktion Hitlers auf den Bolschewismus verstanden zu wissen: der ›Rattenkäfig‹. Die von chinesischen Tschekisten verwendete Foltermethode sei Orwell aus den Überlieferungen des russischen Bürgerkriegs – wie jenen von Melgunov – bekannt gewesen. Auf den letzten Seiten des Romans wird sie dem Protagonisten Winston Smith durch den linientreuen Funktionär O'Brien angedroht, um seine Liebe zu seiner Verlobten zu brechen. Die grausamen Details bedürfen keiner Wiederholung. Was wichtig ist: Der freiheitssuchende Winston mutiert in Noltes Deutung geradewegs zum deutschen Offizier, der bei Stalingrad unter Folterdrohung zum Vaterlandsverrat gezwungen wurde. Hieran formulierte der Historiker bekanntermaßen zunächst naiv fragend, später dann explizit die These, dass »der ›Archipel Gulag‹ ursprünglicher als Auschwitz« gewesen sei und damit »Hitlers geheimste Handlungen nicht gerade auch dadurch zu erklären [seien], daß er den ›Rattenkäfig‹ nicht vergessen hatte« (Nolte 1986). Noltes beinahe infantile, metaphysische Sehnsucht nach dem ›logischen und faktischen Prius‹ (›Die haben aber angefangen!‹), der den Massenmord an den europäischen Juden rechtfertigen und die Deutschen von ihrer Schuld freisprechen sollte, überbot nicht nur die bundesdeutschen Tendenzen zum ›Schlussstrich unter die NS-Vergangenheitsbewältigung‹. Er zeigte auch, wie verquer eine besonders pervertierte Aneignung der Orwellschen Totalitarismuskritik aussehen konnte, die zu weiteren Relativierungen beitrug: Noltes schlichte Ableitung des Faschismus aus dem bolschewistischen Terror lud zum gegenseitigen Ausspielen der totalitären Regime ein. So wähnte sich der ein oder andere Antifaschist auf der richtigen Seite und machte kurzerhand Gulag-Witze wieder salonfähig,



während die tatsächliche Auseinandersetzung mit der konterrevolutionären Geschichte der Arbeiterbewegung in weite Ferne rückte.

»Ignorance is Strength«

2013 führte dann ein Revival des Klassikers zu hohen Verkaufszahlen: *Tagesspiegel* und *Freitag* rissen Orwell im Kulturkampf an sich und meinten, im NSA-Skandal eine »unheimliche Verwandtschaft zwischen der NSA und ›dem großen Bruder‹« (Schulz-Ojala 2013) ausmachen zu können. Manch ein Publikationsorgan ließ sich auch dazu hinreißen, in Obama den ›Orwell-Präsidenten‹ zu sehen (vgl. Kister 2013). Die verkürzte, technologiekritische Aneignung des Romans ist für diese Zeit durchaus symptomatisch. Orwells Darstellung der lückenlosen Dauerbeobachtung der Parteimitglieder durch die überall installierten Telescreens, auf denen das Auge des Großen Bruders ruhte, wurde schnell zur Metapher für eine »Überwachungsgesellschaft« (Schaar) und der Prognose eines Endes der Privatsphäre. »Amerikanische und britische Spione haben also seit Jahren fleißig Daten gesammelt – und das auch noch im Geheimen! Wer hätte das gedacht. Geheimdienste haben sich geheimdienstlich betätigt«, polemisierte Hannes Stein (2013) in der *Welt*. Dass sie diesen Job offensichtlich nicht besonders gut gemacht haben, sollte der Polemik beigefügt werden. Nichtsdestotrotz trifft Stein etwas in der Einschätzung, dass hier wieder mal der Roman für etwas herhalten musste, für das er kaum eine Grundlage bot. So kann mit Blick auf Ozeanien in *1984* mitnichten von einem völligen »Überwachungsstaat« gesprochen werden. Der Großteil der proletarischen Bevölkerung, auf dessen Ausbeutung sich der totalitäre Machtapparat begründet, ist keineswegs von der Überwachung betroffen: Einmal zum Arbeitsvieh herabgestuft, ist es von keinem besonderen Interesse. Sie leben ein armseliges und stumpfes Leben – wenigstens mit Kino, Glückspiel und schlechtem Bier. Überwacht werden in Ozeanien lediglich die Mitglieder der Inneren und Äußeren Partei, denen die Omnipräsenz des Großen Bruders völlig bewusst ist und die sie nicht nur zum regelmäßigen Volkssport animiert. Hier würde das akademische, mittlerweile doch recht abgedroschene Lieblingsprinzip des Foucaultschen Panoptismus vermutlich wirklich einmal greifen – und das mit ihm Hand in Hand gehende geschichtsrelativistische Übel, dessen totalitäre Konsequenzen Stein im Orwellschen Roman in ganz gelungener Weise dargestellt wiederfindet: »Der Horror ist vielmehr die Geschichtslosigkeit. Niemand in Ozeanien weiß, was gestern gewesen ist; die Vergangenheit wird ständig umgeschrieben.« (Ebd.) Und sollte das nicht helfen und ein Rest von Geschichtlichkeit verbleiben, begegnet man dem repressiven Sozialkonstruktivismus im Folterkeller des Ministry of Love:

> **»You believe that reality is something objective, external, existing in its own right. You also believe that the nature of reality is self-evident. When you delude yourself into thinking that you see something, you assume that everyone else sees the same thing as you. But I tell you, Winston, that reality exists in the human mind, and nowhere else. Not in the individual mind, which can make mistakes, and in any case soon perishes: only in the mind of the Party, which is collective and immortal.« (Orwell 2008, S. 261)**

Mit der Präsidentschaftswahl Donald Trumps wurde der Roman schließlich erneut zum Verkaufsschlager. Der Populist, der es mit wissenschaftlichen Erkenntnissen und Beweislagen nicht allzu genau nimmt und es bevorzugt, ›alternative Fakten‹ heranzuziehen, um sich die Wahrheit ganz opportun zurechtzubiegen, schien die spitzfindigen Feuilletonistinnen an die systematische Wahrheitsumdeutung im Orwellschen Roman zu erinnern – offensichtlich hatten die westdeutschen Lehrpläne bei der Nachkriegsgeneration wohl noch eine zarte Erinnerungsspur hinterlassen. Kaufanstoß war vor allem die Debatte um die Zuschauerzahl von Trumps Inaugurationsrede. Die Behauptung, es hätten mehr als 1,5 Millionen Menschen seinen Amtsantritt in Washington bewundert, konnte durch schlichte Foto- und Videoaufnahmen widerlegt werden. Das hinderte allerdings den Trumpschen Regierungsstab nicht daran, vehement an der eigenen, alternativen Wahrheit festzuhalten. Der *Rolling Stone* war sich nun doch ganz sicher: Lesen bildet. Und deswegen »informieren« sich die verängstigten Amerikanerinnen mittels 70-jähriger Belletristik über das, was wohl noch kommen könnte (vgl. Düll 2017). Denn ihnen müsste ja so einiges bekannt vorkommen, so die Unterstellung. Was allerdings die USA mit dem diktatorischen Einparteienstaat gemein haben, blieb der florierenden Fantasie der Popkulturinteressierten überlassen. Man gestand dann doch zurückrudernd ein, es hier eher mit esoterischen Kaffeesatzlesepraktiken gehalten zu haben.

Im gewohnt pädagogischen Imperativ für den Zeitgeist des deutschen Mittelstands hieß es beim Herausgeber der *Zeit* nun weitaus geschlossener, »wer Trump verstehen will, muss 1984 lesen« (Joffe 2017). Doch schien es einfach zu naheliegend, sich den von Staats wegen her um sich greifenden US-amerikanischen ›Newspeak‹ durch die Lektüre Orwells verständlich zu machen. Der Partei-Spitzel und Folterknecht O'Brien wurde kurzerhand implizit zum Trumpisten erklärt, der nur oft genug wiederholen müsse, dass 2 + 2 = 5 sei, bis es wahr werde. Die Folterpraxis, mit der Winston auf barbarische Weise diese Wahrheit eingeprügelt wird, spielt da schnell keine Rolle mehr. Viel wichtiger scheint hier nun der Bezug zu Hermann Göring, der für den Führer auch mal Fünfe hat gerade sein lassen und doch ebenso wenig wie Trump diese »Wahrheitstheorie« erfunden habe: Wer hätte das gedacht? Schon der russische Schriftsteller Dostojewski hat es mit den Zahlen gehabt! Und er habe »sinniert: ›Dass zwei und zwei vier ergibt, ist eine wunderbare Sache, aber fünf kann auch bezaubernd sein.‹« (Joffe 2017) Dieses unkommentierte Aneinanderreihen von Trump, Göring und Dostojewski erinnert in skurriler Weise an die verquere Suche nach dem Prius des Totalitarismus (nun im Gewand des Konstruktivismus). Orwell jedenfalls, der dank seiner Tätigkeit bei BBC während des Zweiten Weltkriegs wertvolle Einsichten in die Wirkungs- und Deutungsmacht von Medien erhielt, thematisierte das Phänomen erstmals in seiner Rezension der Machtanalyse Russels. Entgegen Russels naiver Gläubigkeit an den Sieg des gesunden Menschenverstands des Liberalen begegnet ihm Orwell 1939 mit dem Zweifel, dass »wir in ein Zeitalter einkehren, in dem zwei und zwei fünf ergeben, wenn der Führer das sagt.« (Orwell 1939) Liest man weiter, so wird deutlich, dass Orwell hier die Grundüberlegungen für den Roman 1984 vorlegt: So sei ein dauerhaft stabiles totalitäres System leicht vorstellbar, indem die herrschende Klasse die Unterdrückten täusche, ohne sich selbst täuschen zu müssen. Man müsse nur an die düsteren Möglichkeiten denken, die im Radio, der staatlich kontrollierten Bildung usw. liegen, um zu realisieren, dass ›the truth is great and will prevail‹ mehr einem Gebet als einem Axiom entspreche.

Dabei scheint Joffes verkürzte Anwendung des Orwellschen Romans auf die autoritären Züge des Trumpismus, die im Sturm aufs Kapitol mündeten, einen Zeitkern zu treffen. Er liegt im Subjektivismus und Geschichtsrelativismus, über deren Gefahr *1984* aufzuklären versucht. Die Rezeption Orwells ist ironischerweise jedoch selbst durch diese gekennzeichnet. Der intellektualistische ontologiefeindliche Abgesang auf die kulturellen, ›linken Narrative‹ auf der einen Seite und die rohe, rechtspopulistische Propaganda für den Kampf des kleinen, weißen Mannes auf der anderen Seite scheinen sich fast als unüberwindbare Kluft verhärtet zu haben – eine nietzscheanische Kluft, die die Wahrheit, einmal zum Diskurs herabgestuft, als Illusion, als »bewegliches Heer von Metaphern, Metonymien, Anthropomorphismen, kurz eine Summe von menschlichen Relationen« (Nietzsche KSA 3, S. 311; Daub 2017) begriffen wissen will und sich wie Horkheimers Kaugummi durch die Geschichte zieht. Orwell dient hier zu nicht mehr als einem weiteren Strohmann im

als Klassenkampf ausgeschmückten Kulturkampf, dessen viele längst müde geworden sind: Während das linksliberale Milieu auf rechtspopulistische hegemoniale Sprachpraktiken lauert, sieht der rechtskonservative Pulk von Verschwörungsgläubigen gerade in PC-konformen Bildungsauflagen und Medien den neuen Autoritarismus des Neusprechs. Mit dem stalinistischen Terrorregime hat dies lächerlich wenig zu tun. Dass das Lächerliche, das infantil-lustbringende Moment am trumpistischen Trollen gegen die scheinbar so auf- und vor allem abgeklärten Linksliberalen im zur praktischen »Allzweckwaffe« (Daub 2017) verunglimpften Werk Orwells nicht zur Geltung kommt, ist allerdings keine Verstellung des Autors, wie ihm vom Literaturwissenschaftler Adrian Daub vorgeworfen wird. Es erweist sich vielmehr als wesentliches Unterscheidungsmerkmal: In *1984* haben wir es mit einem totalitären Parteiapparat zutun, der durch die rigidesten Triebbeschränkungen organisiert ist. Schon ein kleines Techtelmechtel mit der Kollegin des Wahrheitsministeriums kann zur symbolischen Überschreitung des Inzestverbots im Auge des Großen Bruders werden, soll Sexualität doch lediglich der Reproduktion dienen. Die verschiedensten Stimulanzien in bester Qualität sind so auch Privileg eines kleinen Kreises der Inneren Partei, während für die Arbeiterklasse nur gepanschtes Opium bleibt, das sie sich kaum leisten kann. Parallelen zwischen den Orwellschen Parteigenossen und asketischen Bestrebungen von Führungskräften, akademischem Mittelbau und Freelancern mögen sich an der ein oder anderen Stelle vielleicht aufdrängen. Doch der Vergleich beginnt drastisch zu hinken, wenn weder Verschleppung noch Folter oder Ermordung die Konsequenzen ihrer Nichteinhaltung sind, sich hingegen aber eine vorbewusste masochistische Lust an Yoga-Verrenkungen, Bio-Spülmittelkultur und Fair-Fashion-Insta-Performances ausmachen lässt. Und da ist es wieder: das falsche Bewusstsein.

»If there are certain pages [...], which seem rather empty, that is merely to say that we have now sunk to a depth at which the restatement of the obvious is the first duty of intelligent men.« (George Orwell)

Also doch Orwell rechts liegen lassen und sich Huxley zuwenden? Wenn da nicht die jährlichen Massenverhaftungen, das Verschwinden, die Folterungen und Ermordungen von Oppositionellen im Iran, in Syrien, in der Türkei, in Belarus, in Myanmar, in Russland und China und den vielen anderen Despotien der Gegenwart wären, für das sich das deutsche Feuilleton auf der Suche nach Orwell-Vergleichen doch weitaus weniger interessiert – sei es aus Blindheit, sei es aus Eitelkeit, das allzu Offensichtliche anzusprechen. Auch diesbezüglich ließe es sich besser mit Orwell halten: »If there are certain pages [...], which seem rather empty, that is merely to say that we have now sunk to a depth at which the restatement of the obvious is the first duty of intelligent men.« (George Orwell)

Doch so lange wird man auch an rechter Front weiter an der Relativierung der Totalitarismuskritik basteln und so manche kritische Kritikerin wird sich mit Plakaten, T-Shirts und allerlei Merchandise zum ›Covid-1984‹ zu bestücken wissen. Und so lang werden Medien und Presse auch das tun, was sie in Orwells Ozeanien nicht können: Sich im bürgerlichen Ressentiment auf die besten Bilder und Interviews mit Aluhüten stürzen, nachdem sich das deutsche Publikum über die unverantwortlichen Mallorca-Urlaube der Volksgenossen im Kopfschütteln üben konnte, um es im besten Gewissen dank der eigenen Selbstdisziplin einzuhegen. Die eine oder andere wird sich im Zuge dessen spontan angehalten fühlen, der eigenen Ohnmacht mit Sehnsucht nach dem starken Vater Staat zu begegnen, die doch eine andere ist, als die unmittelbare Unterwerfung unter den großen Bruder. So notwendig und schwierig eine differenzierte Kritik an der gegenwärtigen Ich-Schwäche auch ist, so wenig ist sie aus Orwells Einsichten einfach herauszudeklinieren, deren Spitze gegen die gewaltsame Unterdrückung der Menschen mit jedem schlechten Vergleich zunehmend an Schlagkraft verliert. Einmal kurz innehalten und sich bewusstwerden: Dass es sie noch gibt, die Staaten, in denen über 70 Jahre alten Büchern derart gefährliche, potenziell virulente Einsichten zugesprochen werden, dass die Eingabe des Begriffs »1984« in sozialen Medien geblockt ist. In denen Menschen jahrelang in abgezäunten Umerziehungslagern landen, wenn die Gedankenpolizei einer allmächtigen Partei die falschen Apps auf dem Smartphone entdeckt. In denen die Überwachungstechnologie den Effekt auf die Regulierung des linientreuen Lebens der Stadtbevölkerung mittels Social Scoring und Face-Tracking die vergleichsweise primitive Telescreen-Technik Ozeaniens weit übersteigt. In denen der andere Teil der Bevölkerung (noch) als Landbewohner gebrandmarkt zum rechtlosen und armseligen Leben verdammt ist. In denen die Zensur – im Zuge der ach so vorbildlichen Pandemiebekämpfung – fleißig die Hilferufe aus den zugeschweißten Wohnungen in den Sozialen Netzwerken löscht. In denen Orwells Satz noch immer trifft: »If liberty means anything at all, it means the right to tell people what they do not want to hear.«

Literatur

Adorno, Theodor W. (2018). Aldous Huxley und die Utopie. In: *Gesammelte Schriften. Kulturkritik und Gesellschaft I* (Bd. 10.1). 7. Aufl. Frankfurt: Suhrkamp. S. 97–122.

Daub, Adrian (2017). Orwell ist eine praktische Allzweckwaffe. In: *NZZ*. URL: https://www.nzz.ch/feuilleton/1984-orwell-und-trump-eine-nicht-begegnung-ld.143236 (letzter Zugriff: 09.04.2021).

Düll, Helena (2017). George Orwells düsteres Zukunftsszenario: »1984« ausverkauft wegen Donald Trump. In: *Rollingstone*. URL: https://www.rollingstone.de/bekannter-bestseller-das-hat-george-orwells-1984-mit-trump-zu-tun-1189137/ (letzter Zugriff: 09.04.2021).

Kister, Kurt (2013): Orwell-Präsident. In: *SZ*. URL: https://www.sueddeutsche.de/politik/obama-und-ueberwachung-orwell-praesident-1.1692591 (letzter Zugriff: 09.04.2021).

Koppenfeld, Werner von (2021). So viel George Orwell gab es noch nie! In: *NZZ*. URL: https://www.nzz.ch/feuilleton/george-orwell-ein-autor-im-schatten-seines-meisterwerks-ld.1598817 (letzter Zugriff: 09.04.2021).

Lepenies, Wolf (2009). Wer Orwells "1984" las, wanderte in den DDR-Knast. In: *Welt*. URL: https://www.welt.de/kultur/article3883735/Wer-Orwells-1984-las-wanderte-in-den-DDR-Knast.html (letzter Zugriff: 09.04.2021).

Nietzsche, Friedrich (1896). Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne. In: *KSA* 3. Online abrufbar: http://www.nietzschesource.org/eKGWB/WL/print.

Nolte, Ernst (1986). Vergangenheit, die nicht vergehen will. Eine Rede, die geschrieben, aber nicht gehalten werden konnte. In: *FAZ*. Abrufbar auf URL: https://www.1000dokumente.de/pdf/dok_0080_nol_de.pdf (letzter Zugriff 09.04.2021).

Orwell, George (1939). review of russell's power: a new social analysis. In: Lehmann.edu, https://www.lehman.edu/faculty/rcarey/BRSQ/06may.orwell.htm (letzter Zugriff: 08.04.2021).

Orwell, George (1996 [1945]). *Animal Farm*. London: Penguin.

Orwell, George (2008 [1949]). *Nineteen Eighty-Four*. London: Penguin.

Prawda (1950). Die »Prawda« 1950 zu Aldous Huxleys »Affe und Wesen«, George Orwells »1984« und anderer westlicher Literatur. Übers. v. Ivo Gloss. Nr. 132 (11604), S. 2.

Pfister, Eva (2003). Prophet des Schreckens. George Orwell zum hundertsten Geburtstag. In: Deutschlandfunk. URL: https://www.deutschlandfunk.de/prophet-des-schreckens-george-orwell-zum-hundertsten.700.de.html?dram:article_id=80937 (letzter Zugriff: 09.04.2021).

Rooney, Martin (2009): George Orwell und der Spanische Bürgerkrieg. In: Freiheit und Recht. https://www.bwv-bayern.org/attachments/012_FuR%202009%203+4.pdf (letzter Zugriff: 09.04.2021).

Schulz-Ojala, Jan (2013). Unheimliche Verwandtschaft zwischen der NSA und dem »Großen Bruder«. In: *Tagesspiegel*. URL: https://www.tagesspiegel.de/kultur/erschreckend-aktuell-george-orwells-1984-unheimliche-verwandtschaft-zwischen-der-nsa-und-dem-grossen-bruder/8555434.html (letzter Zugriff: 09.04.2021).

Stein, Hannes (2013). NSA-Affäre – Stasi-Methoden sind was anderes. In: *Welt*. URL: https://www.welt.de/debatte/article117459254/NSA-Affaere-Stasi-Methoden-sind-was-anderes.html (letzter Zugriff: 09.04.2021).

Melancholia Ankommen 6
Acryl auf Leinwand 210×200 cm 2020

Impotenz des Humors, Humor der Impotenz: Inhärente Abständigkeit

→ Insa Härtel

Love & Other Drugs (R: E. Zwick), ein US-amerikanischer Film aus dem Jahr 2010, spielt in den 1990er Jahren und dreht sich vorrangig um den Womanizer Jamie Randall (Jake Gyllenhaal), der im Filmverlauf als Pharmavertreter tätig wird, sowie um die ebenso attraktive, ungebundene wie parkinsonerkrankte Maggie Murdock (Anne Hathaway). Beide beginnen nicht nur sexuell miteinander zu verkehren, sondern sich, allen guten Vorsätzen zum Trotz, auch ineinander zu verlieben. Nun begibt es sich, dass Jamie erstmals etwas zum gemeinsamen Essen mitbringt und erfährt, dass sein verhasster Pharma-Rivale Trey Hannigan auch ein früherer Affärepartner Maggies war – und ihm so offenbar einmal mehr zuvorgekommen ist. Maggie will dann loslegen, doch dazu kommt es nicht. Das erektile Organ Jamies, der zuvor immer zu können schien, stellt sich ihm in den Weg und demonstriert deutlich, dass das Genießen nicht notwendig in Eintracht mit demjenigen entsteht, dem es anhängt, sondern vielmehr durch ein *Intervall* bezogen auf den, »dessen Genießen es ist« (Zupančič 2014, S. 226). Es zeigt sich einmal mehr: So sehr sich der Penis durch eine bloße Phantasie heben lässt, ist er auch das, über dessen Aufrichtung man keine Kontrolle hat (vgl. Žižek 2001, S. 535). Nachdem Jamie im Film beteuert hat, das komme sonst nie vor, und Maggie »don't worry« und »calm down« gesagt hat, er sich aber weiterhin große Sorgen macht, ›beschimpft‹ sie ihn lachend als »lying sack of shit«, der, entgegen allem Anschein, doch über eine »latente Menschlichkeit« verfüge. Schließlich fordert sie bestimmt, dass er sich hinsetzt: Da Sex ja vom Tisch sei, würden sie nun reden, Jamie soll etwas über seinen Tag erzählen. Die Szene wird aus- und dann so wieder eingeblendet, dass man gerade noch etwas Kindlich-Familiäres von Jamie erfährt. Im Anschluss stellt Maggie Jamies Konkurrenz- und Leistungsorientierung auch als Erklärung für die vorangegangene Impotenz heraus; ich zitiere:

[Maggie:] **»You know, it's so prehistoric. All men care about is performance, but they have an appendage that doesn't work, if they're worried about performance.**
[Jamie:] **Mmm. Well, you're an expert, so...**
[M:] **Okay. If I'm an expert, then why is your company spending billions making a drug so that guys can get it up?**
[J:] **Oh, I wish.**
[M:] **It's true. I read it. Pfizer's making a fuck drug.**
[J:] **Where'd you read that?**
[M:] **I don't know. Ask your guys. I don't know where I read it. I'm a drug slut. I read everything.**
[J:] **What drug?**
[M:] **I don't know, but it's hard to believe, isn't it? It's hard to believe. It's gonna be pretty huge, though.**
[J:] **Oh!**
[M:] **When I think of the size of the problem and that it's growing larger, really...**
[J:] **Really.**
[M:] **I can't even imagine!**
[J:] **You know what I think...**

[M:] **To have found a solution to the stiffest, hardest… Wow. Pfizer must be swelling with pride.**
[J:] **I'm gonna stop you.**
[M:] **No tickling! Stop! Stop! No tickling! No, please! Don't tickle me just because you have a limp sense of humor!**
[J:] **Oh!**
[M:] **Hello.**
[J:] **Keep talking.**
[M:] **No more talking.«** (ab 0:41:54)

Während Maggies Reaktion auf Jamies Malheur zunächst zwischen Beruhigungsversuch, An-die-Hand-nehmen und Witzelei changiert, geht dessen Verlegenheit Richtung Ende der Szene zunehmend in liebenswürdig-spöttischer Komik auf. Wörter wie *hard, grow, stiff, limp* beginnen zu oszillieren, sich ›schwellend‹ auszudehnen, doppelzüngig Bedeutung in ihrer Dezentriertheit zu zeigen bzw. das, was ›zwischen den Zeilen‹ genussvoll die Szene organisiert. Simultane Spiele von Sprache und Lage, eine gewisse Öffnung von Sinn und Situation; das verbale Kitzeln wird schließlich körperlich, es überträgt sich, und das als ›Alternative‹ zum Sex eingeführte Sprechen geht über in Erregung, woraufhin es doch zum Sex kommen kann. Humor wird zur Voraussetzung für das (Wieder-)Erleben sexueller Lust.

Ich zitiere diese Sequenz des hetero-koital verfassten Films, welcher gemischt-mittelmäßige Kritiken bekommen hat, um speziell mit dieser (weniger mit *Love & Other Drugs* insgesamt)[1] meinen Beitrag zu rahmen. Dieser will weniger Abstände *zwischen* Subjekten als vielmehr kulturelle Möglichkeiten *inhärenter* Distanz eruieren, im Sinne einer Abständigkeit zu sich selbst. Er hat sich vorgenommen, über Humor als entkrampfende Distanznahme vom/im Ich nachzudenken – und zwar als eine Möglichkeit, die, keineswegs abgetrennt von gesellschaftlichen Belangen, gerade in ›durchschnittlich‹ gegenwärtigen Verhältnissen häufiger verschütt zu gehen droht. Scheint mit Freud gedacht im Humor das Über-Ich sein Gesicht zu ändern, so kann diese Filmsequenz auf verdichtete Weise eine Spannung vor Augen führen, wie sie zwischen verschiedenen – und kulturell verschieden wirksamen – Verfasstheiten des Über-Ichs besteht. Im Zuge dessen ist die Frage der Organisation des Genießens entscheidend, wie sie bei Maggie und Jamie eine wichtige Rolle spielt und wie sie aus einer psychoanalytischen Perspektive für die Bestimmung kulturellen Wandels wesentlich ist.

1 Zu einer ausführlicheren Betrachtung des Films vgl. Härtel 2022, i. V.

»It would be tragic if it weren't funny«

In der angeführten Filmsequenz stößt Maggie den humoristischen Vorgang, der auch noch den »limp sense of humor« selbst zum Sujet hat, an; wobei es dann, als auch Jamie amüsiert ist, wieder zur Sache gehen kann. In seinem Aufsatz zum Humor beschreibt Freud diesen als einen Vorgang, der sich entweder auf die eigene oder auf eine andere Person richten kann (vgl. 1927*d*, S. 383). Ein Scherz tritt an die Stelle eines erwarteten Affekts, ein »Gefühlsaufwand« wird erspart, beim Publikum ebenso wie beim Humoristen. So enttäuscht Maggie mit ihren lächelnden Kommentaren zu der durch die Impotenz angekratzten Ego-Logik eine Gefühlserwartung, welche die Situation nahezulegen scheint – insofern *Weichheit* für das Ich anscheinend erniedrigend ist: Der Rivalität zwischen Männern im Zuge der der Erektion kulturell entgegenbrachten Aufmerksamkeit entsprechend ist »der Stärkste« schließlich »der, der ›am stärksten spannt‹, der den längsten, den steifsten Penis hat, der ›am weitesten pißt‹« (Irigaray 1979, S. 23f.). In Anbetracht dessen erspart Maggies Spiel mit Sinn und Sprachmaterial gewissermaßen eine Leidensmöglichkeit, was das groß erscheinende Problem *(the size of the problem, growing larger)* durch Übertreibung ins Komische zieht und letztlich auch für Jamie genussvoll handhabbar macht.

In Gestalt einer »siegreich behaupteten Unverletzlichkeit des Ichs« bedingt Humor nach Freud einen »Triumph des Narzißmus« – wie bei jenem Delinquenten, der, »am Montag zum Galgen« geführt, äußert: »Na, die Woche fängt gut an« (Freud 1927*d*, S. 383ff.). In dem, was der Humor in diesem Sinne »Großartiges und Erhebendes« (ebd., S. 385) an sich hat, kann sich mit Zupančič gedacht eine Nähe zur Kantschen Logik des Erhabenen ergeben (vgl. Zupančič 2000, S. 153): Das, was einem an sich selbst und den eigenen Interessen plötzlich als im Universum unbedeutend, trivial, lächerlich (oder in der Formulierung Maggies: ›latent menschlich‹) erscheint, kann zu einer Wahrnehmung eigener ›Kleinheit‹ führen – die wiederum mit der narzisstischen Gratifikation verbunden ist, sich über die eigenen alltäglichen Bedürfnisse erheben zu können. So wird eine Distanz zu dem eingeführt, was das Ich bedroht, durch welche man sich von einem sicheren Ort als klein in der großen Welt betrachten kann (vgl. ebd., S. 152ff.).

Doch die demonstrierte »großartige Überlegenheit über die reale Situation« (Freud 1927*d*, S. 385) reicht noch nicht für eine Erklärung des Humors. Begreift man sich in dieser allein als unwichtig, schwach oder erbärmlich – nach dem Motto »Ich mach‹ mir nichts daraus, was liegt denn daran, wenn ein Kerl wie ich aufgehängt wird, die Welt wird darum nicht zugrunde gehen« (ebd.) –, dann ist das noch nicht zum Lachen oder Lächeln. In Differenz zu einer eher tragisch gefärbten Einsicht, einer demütigen Resignation angesichts eigener Begrenztheit und anders auch als bei deren heroischer oder manischer Bejahung (»es macht mir nichts aus«) (vgl. Critchley 2018, S. 121, 125f.), geht die Anerkennung eigener Geringfügigkeit oder Impotenz hier mit einem lustvollen ›Dennoch‹ einher: Humor ist »trotzig« und bedeutet einen Triumph nicht nur des Ichs; auch das Lustprinzip triumphiert, das sich hier gerade »gegen die Ungunst der realen Verhältnisse zu behaupten vermag« (Freud 1927*d*, S. 385). Verweigert das Ich, »sich durch die Veranlassungen aus der Realität kränken, zum Leiden nötigen zu lassen«, dann werden ihm erlebte Verwundungen, unter »Abweisung des Anspruchs der Realität«, auch zum Anlass für einen Lustgewinn (ebd.): Durchsetzung des Lustprinzips, »making reality go ›bye-bye‹« (Rottenberg 2020, S. 48). Oder genauer: Die Realität wird als ›Spiel‹ proklamiert, in dem der Humorist in der Rolle eines überlegenen Erwachsenen das Objekt des Humors wie ein Kind behandelt: »[O]b er sich nun an der eigenen oder an fremden Personen betätigt«, er will demnach sagen: »Sieh‹ her, das ist nun die Welt, die so gefährlich aussieht. Ein Kinderspiel, gerade gut, einen Scherz darüber zu machen!« (Freud 1927*d*, S. 389; vgl. ebd. S. 386) So kann sich auch Jamie schließlich über die Tatsache seines ›lächerlich klein‹ gebliebenen Organs erheben, indem er seinen Wunsch, er möge ›groß‹ sein, mit Maggie spielerisch zum belächelten macht.

Humor ist »trotzig« und bedeutet einen Triumph nicht nur des Ichs; auch das Lustprinzip triumphiert, das sich hier gerade »gegen die Ungunst der realen Verhältnisse zu behaupten vermag« (Freud).

Angesichts des schlaffen Penis Jamies und seines dieser Logik entsprechend zu Tage tretenden mickrigen Ichs wird mit dem Humor eine ›überlegen-triumphierende‹ Perspektive etabliert, in die hinein sich Jamie verdoppeln, sich dem kleinen Ego liebevoll zuwenden und darüber sich und seinen Penis (ganz ohne Pille) wiederaufrichten kann. Dabei wird in Anbetracht der aufgetretenen Diskrepanz zwischen Potenzideal und Wirklichkeit des aktualen Ichs die eigene Kleinheit durchaus nicht aus den Augen verloren – Humor kann »unter Tränen« (Freud 1905*c*, S. 265) lächeln –, doch geschieht dies im Zuge jenes ›Trotzdem‹ bzw. in einem spielerischen Abstand zu den allzu ernsten Potenzanforderungen und ›kindlichen‹ Gekränktheiten, welcher die Lust just wieder möglich macht. Chasseguet-Smirgel spricht von einem »splitting of the ego« (1988, S. 205f.), etwa im Sinne einer Verleugnungsstruktur, die den Schrecken weiter in sich trägt: *Ich weiß zwar, ich bin schrecklich hilflos und klein, aber das hindert mich nicht, den Glauben im Spiel zu genießen, groß zu sein.* Mit Rugenstein kann man auch sagen, es wird »die verlorene Lust des Kinderspiels« entdeckt, »dessen wesentliche Komponente es aber gerade ist, Groß-Sein zu spielen« (2014, S. 262). Das in der Folge unverletzlich wirkende Ich wäre demnach so beschaffen, wie ein Kind sich einen Erwachsenen vorstellt (vgl. ebd.), nämlich als ein Ich, das noch die eigenen Belange und Sorgen nicht weiter anzufechten scheinen. Deutlich wird der »Blick auf

das Selbst ›aus der Perspektive des Anderen‹« (ebd., S. 275; mit Bezug auf Altmeyer), in dem das Ich sich selbst zum Objekt werden kann – in eben einer Art perspektivwechselnder Selbstdistanzierung, Verdopplung oder »De-Identifizierung mit sich selbst« (ebd., S. 269). Humor als narzisstischer Triumph, als ›siegreich behauptete Unverletzlichkeit des Ichs‹ wäre zugleich »the supreme embodiment of de-centralization and narcissistic detachment« (Kupermann 2014, S. 3).

Über-Ich-Verdopplung

Die vom Ich gesonderte Instanz läuft bei Freud auf das Über-Ich hinaus. So wie Maggie gewissermaßen den »psychischen Akzent« vom Ego auf eine überbesetzte ›Expertinnen-Instanz‹ verlagert, die humorig-wissend auf das Protagonisten-Ich und dessen dann eher nichtig erscheinende Empfindlichkeiten blickt, so lässt sich Humor mit Freud im Sinne einer Verschiebung von Energie-»Besetzungsmengen« denken: weg vom Ich auf ein dann »geschwellte[s] Über-Ich« (Freud 1927*d*, S. 387), von dem aus sich das Ich entspannt und liebevoll-tröstend betrachten lässt. Es handelt sich hier um eine im Vergleich zum »gestrengen Herrn« (ebd., S. 388), als welcher das Über-Ich ansonsten bekannt ist, durchaus mildere Form. Wird doch das Über-Ich in seiner ›klassischen‹ Konzeption als Verinnerlichung eines »Anteil[s] der hemmenden Mächte in der Außenwelt« (Freud 1939*a*, S. 224) gefasst, durch die sich eine »innere[] Autorität« (Freud 1930*a*, S. 487) aufrichten kann. Im Zuge der Identifizierungen, auf die der Ödipuskomplex hinausläuft, kommt es zu jener besonderen Ich-Veränderung, die dem übrigen Ich als Über-Ich entgegentritt (vgl. Freud 1923*b*, S. 262).[2]

In komplexitätsreduzierender Kurzform der Konzeption skizziert: Das meist männlich vorgestellte Kind muss auf Befriedigung seiner verbotenen ödipalen Wünsche – libidinös wie feindselig – verzichten und internalisiert in der Folge das elterliche, vor allem väterlich gedachte Verbot; »ein Teil des Ichs« stellt sich dem anderen gegenüber, wertet es »kritisch«, nimmt »es gleichsam zum Objekt« (Freud 1916–17*g*, S. 433).[3] Dadurch nötigt das Über-Ich dann aus »inneren Gründen« (Freud 1939*a*, S. 224) zum Triebverzicht, auf den das Ich – die Liebe der gestrengen Instanz quasi verdienend – stolz sein will. Bewirkt dieser Verzicht außer der »unvermeidlichen Unlustfolge« also auch einen Lustgewinn für das Ich (Freud 1939*a*, S. 224f.), so reicht dieser hier nimmer hin. Denn nicht nur die z. B. angriffslustige Trieb-Tat, sondern schon der ›böse‹ Wunsch oder Gedanke, der auch bei Verzicht auf Umsetzung bestehen bleibt, lässt sich vor dem Über-Ich nicht verheimlichen und hat Schuldgefühle im Gepäck (vgl. Freud 1930*a*). Ergibt sich die Strenge des Über-Ichs auch aus der eigenen Aggression, und zwar aus der »nicht zur Verwendung gelangte[n]« (ebd., S. 497), dann steigert jeder Triebverzicht die »Strenge und Intoleranz« des Gewissens (ebd., S. 488), sodass das Über-Ich, so Freuds kühne Entdeckung, umso aggressiver werden kann, je mehr der Mensch die Aggression nach außen beschränkt. Das Gewissen benimmt sich im Ergebnis umso »strenger und mißtrauischer, je tugendhafter der Mensch ist« (ebd. S. 485).

Lässt sich sagen, dass beiden Formen des Über-Ichs – gestreng wie humorig – die »Abkunft von der Elterninstanz« (Freud 1927*d*, S. 389) gemein und das Ich stets auf die Liebe des Über-Ichs aus ist, für welches es zum Objekt wird, so geschieht dies mit durchaus unterschiedlichen Resultaten: Die Ausrichtung des Über-Ichs wäre strafend beim Gewissen, liebevoll etwa beim Humor; wodurch sich das Ich im letzteren Fall also getröstet findet, z. B. in melancholischen Zuständen eher schutzlos verfolgt, etwa »in gesteigerter Selbstkritik« als *kleinlich, unaufrichtig, unselbständig* erniedrigt (Freud 1916–17*g*, S. 432). Während sich Humor also auch als »Antidepressivum« (Chritchley 2018, S. 120) bezeichnen lässt, vermag das Über-Ich auf der anderen Seite vor allem sadistisch-demütigend aufzutreten.[4] Was wohl auch kippen kann, wie vielleicht abgemildert im Falle Jamies, der in der Impotenzsituation zunächst überfordert Richtung Selbstentwertung tendiert und sich durch Maggies Reaktionen hindurch schließlich doch amüsiert.

In Sachen unerbittlicher Strenge ist jedenfalls eine Dynamik am Werk, die gerade zur Abschaffung der relativierenden Selbstdistanzierung und der Fähigkeit zum erheiternden Abstand zu sich führen kann – das Ich wird dann vom Über-Ich tyrannisch durchdrungen und die Beweglichkeit der

2 Das Über-Ich, das Freud in diesem Text als Begriff einführt, ist hier nicht klar vom Ichideal unterschieden. Anders z.B. bei Lacan: Für ihn ist das Ich-Ideal die Instanz, von der aus man gesehen werden will, der Ort symbolischer Identifikation, während einen das Über-Ich grausam-rachsüchtig bzw. sadistisch mit unerfüllbaren Forderungen bombardiert. – Und eine weitere Anmerkung: In *Das Ich und das Es* verbirgt sich nach Freud hinter dem Ichideal »die erste und bedeutsamste Identifizierung«, nämlich »die mit dem Vater der persönlichen Vorzeit«, wobei die »der ersten Sexualperiode« gehörenden Objektwahlen, durch eine Identifizierung abgelöst, die »primäre Identifizierung« zu verstärken scheinen (Freud 1923*b*, S. 259).

3 An dieser Stelle spricht Freud von »Gewissen«.

4 Das kann bis zu sadistischen Aspekten von Humor selbst reichen, wie Žižek in seiner Auseinandersetzung mit Critchley betont: »What Critchley strangely leaves out of consideration is the brutal ›sadistic‹ aspect of humor itself: humor can be extremely cruel and denigrating.« (Žižek 2009, S. 350) Und er fasst auch das humoristische Über-Ich als grausame Instanz: »The humorous superego is the cruel and insatiable agency which bombards me with impossible demands and which mocks my failed attempts to meet them, the agency in the eyes of which I am all the more guilty, the more I try to suppress my ›sinful‹ strivings and meet its demands.« (Ebd., S. 151) – In anderem Zusammenhang geht Pfaller z. T. soweit, für das, was Freud als Humor beschreibt, andere Instanzen wie etwa das »Unter-Ich« vorzuschlagen: Er erwägt, »die humoristische Einstellung zwar wie Freud als einen Blick von oben nach unten, aber im Gegensatz zu Freud nicht als Blick des Über-Ich auf das Ich« zu bestimmen (Pfaller 2017, S. 200).

psychischen Energie und deren (im Humorfall tröstend-lächelnde) Verschiebung auf einen anderen Schauplatz erübrigt sich (vgl. Pfaller 2013, S. 131ff). Dieses Über-Ich lässt vielmehr keinen Punkt »übrig, von dem aus [das Ich] sich und die Welt so entspannt betrachten könnte, dass beide ihm liebenswert erscheinen.« (Ebd., S. 135) Im Ergebnis etabliert das humorige Über-Ich die (Selbst-)Verdopplung in ihrer »heitere[n], mildernde[n] Macht«, wohingegen die tyrannische Über-Ichform quasi die »grenzenlose[] Universalisierung eines Prinzips« antreibt, sodass sie zur »Agentin gnadenlosen, einseitigen Zwanges, mithin eben der Verhinderung von Verdopplung und Humor« (Pfaller 2011, S. 158f.) werden kann.

Genießensbeziehungen

Mehr als nur ›Entertainment‹ o. Ä. wird Humor so verstanden zum Indikator einer Art zu erkennen, zu bestehen, zu vernehmen – und es sind nicht zuletzt »kulturelle Bedingungen, die dafür sorgen, dass der Abstand, den die Individuen zwischen ihrem Ich und ihrem Über-Ich einrichten können, in verschiedenen Epochen unterschiedlich groß ausfällt« (Pfaller 2013, S. 134). – Seit einiger Zeit ist etwa die Rede von einer *Society of (commanded) Enjoyment*, wie McGowan (2004) sie etwa für die US-amerikanische Gegenwart postuliert. In sogenannten westlichen Gesellschaften eines globalen Kapitalismus scheint sich das ödipale Verbot in den Imperativ: *Genieße!* verwandelt zu haben, von dem Lacan bereits in den 1970er Jahren spricht (vgl. 1991).

Doch noch einen Schritt zurück: In *Das Ich und das Es* beschreibt Freud insofern ein »Doppelangesicht« des Über-Ichs/Ich-Ideals,[5] als in dessen Beziehung zum Ich sowohl die Mahnung zum Tragen kommt »So (wie der Vater) sollst du sein« wie auch das Verbot »So (wie der Vater) darfst du nicht sein« – denn manches bleibt diesem vorbehalten (Freud 1923*b*, S. 262). Damit scheint nicht nur eine Aussichtslosigkeit des Folgeleistens implementiert, sondern auch eine andere Unmöglichkeit kaschiert: Es wird suggeriert, dass das (psychoanalytisch besehen eben unmögliche) volle Genießen am Ort des Vaters hindernislos möglich erscheint und so zumindest einem Subjekt vergönnt wäre; es wäre just an der Stelle der Instanz des Verbots platziert (vgl. Žižek 1991). Wenn sich also – ›klassischerweise‹ wiederum der Knabe – »bei seiner Überich-Bildung mit dem Vater [...] derart identifiziert, dass es [...] sowohl zu einer Verinnerlichung des väterlichen Begehrens nach der Kindesmutter als auch zu einer Identifizierung mit dem inzestuösen Verbot, das dem Begehren des Sohns nach der eigenen Mutter gilt, im Unbewussten kommt« (Laquièze-Waniek 2013, S. 71), dann stärkt gerade der Schimmer oder Schein seiner Übertretung das Spiel ödipaler Identifikation. Oder anders formuliert: Neben den Imperativ, auf das Genießen zu *verzichten*, tritt derjenige, genau daran *festzuhalten* (vgl. ebd., S. 72), und neben das Über-Ich als internalisierten Garanten des moralischen Gesetzes das einer Gestalt, welche einen »mit dem Reiz eines Ideals des Genießens verführt« (Nasio 1999, S. 111).

Während nun die ›Gesellschaft des Verbots‹ einen Verzicht auf den ›unmittelbaren‹ Zugang zum Genuss fordert und eine gesellschaftliche Identität als ›Gegenleistung‹ verspricht (McGowan), so würde in ›post-ödipalen‹ oder ›post-modernen‹ Zeiten eine institutionell-gesellschaftliche Macht, die »Identität zu formen«, kaum mehr angenommen, sondern eher schon »an die Möglichkeit der Selbst-Schöpfung« (Salecl) geglaubt.

5 Vgl. Fn. 2 im vorliegenden Beitrag.

Während nun die ›Gesellschaft des Verbots‹ einen Verzicht auf den ›unmittelbaren‹ Zugang zum Genuss fordert und eine gesellschaftliche Identität als ›Gegenleistung‹ verspricht (vgl. McGowan 2004, S. 3),[6] so würde in ›post-ödipalen‹ oder ›post-modernen‹ Zeiten eine institutionell-gesellschaftliche Macht, die »Identität zu formen«, kaum mehr angenommen, sondern eher schon »an die Möglichkeit der Selbst-Schöpfung« (Salecl 2000, S. 201) geglaubt. Statt also im Sinne gesellschaftlicher Verpflichtung auf privates Genießen verzichten zu müssen und durch dieses gemeinsame *Opfer* verbunden zu sein, scheint es dann nicht länger erforderlich, »that subjects accept a constant dissatisfaction as the price for existing within a social order« (McGowan 2004, S. 3; vgl. S. 2). Dabei wäre nicht nur kein Verzicht auf das Genießen geboten, sondern letzteres wird vielmehr zur Pflicht[7] – etwa diejenige, ›wirklich‹ zu genießen, den Genuss zu optimieren, ›richtig‹ zu essen, zu konsumieren, zu trainieren, sich zu verwirklichen und *ganz man selbst* zu sein. Womit in dieser schwer zu widerstehenden Machtform, in der sich die Subjekte in »isolated enclaves of enjoyment« (ebd., S. 2) befinden, durchaus neue Regulationen um sich greifen, und ein unabschließbar-›verbissenes‹ Ausloten der wahren Erfülltheit des Ichs, wie sie für das Diktat des tyrannischen Über-Ichs typisch ist (vgl. Pfaller 2013, S. 135).

Fordert letzteres das Genießen geradezu ein, dann vermittelt es eben dem Ich auf überfordernde Weise die Überzeugung, zu einem solchen uneingeschränkten Genießen in der Tat fähig zu sein. Doch bei näherem Hinsehen stellt sich schnell heraus, dass die *Society of Enjoyment* nicht hält, was sie verspricht (vgl. McGowan 2004, S. 7). Der Imperativ ist uneinholbar, und wie schon in der *Society of Prohibition* bleibt man an einem unerreichbaren Ideal hängen, abgeleitet von dem Wunsch nach dem, was niemals zu haben ist. Steht die Vorstellung absoluter Erfüllung unter Bedingungen des *Verbots* jedoch für das, was zu opfern und somit auf Distanz zu halten ist, so muss diese beim entsprechenden *Gebot* eben verfolgt (vgl. ebd., S. 194), d. h. das Unmögliche erreicht werden. So bleibt sie dem Subjekt zwar weiterhin vorenthalten, aber im Ergebnis ist einem »nicht etwa elend, weil man sich schuldig fühlt«, sondern »man ist schuldig, weil man sich elend fühlt« (in anderem Kontext Zupančič 2001, S. 17, Herv. IH). Somit erscheint der *Befehl* zum Genießen als ein besonders effektives Mittel, den Zugang zu ihm zu verhindern, mehr noch »als das ausdrückliche Verbot«, das immerhin »Raum für seine Übertretung bietet« (Žižek 2001, S. 512). Konsequenterweise resultiert diese Über-Ich-Logik nicht selten in z. B. rassistischen und/oder verschwörungstheoretischen Phantasien eines *gestohlenen* Genießens (vgl. dazu etwa Žižek 2001).

6 McGowan zufolge zeigt sich der Shift verstärkt im Zuge des ›globalen Kapitalismus‹, »and especially since 1989, with the fall of the Berlin Wall and the last major barrier to the flow of capital«; »[e]ven though the imperative to enjoy emerges initially with monopoly capitalism, it nonetheless remains overshadowed by the continuance of the prohibition of enjoyment throughout this epoch« (McGowan 2004, S. 34).

7 Genießen ist im lacanschen Sinne keineswegs synonym mit erlebbarer Lust; vielmehr wird es paradox oft mit Leiden assoziiert.

Einswerdung

»Du sollst, denn du kannst« – nirgendwo sei diese Über-Ich-Logik klarer, so Žižek (vgl. 1999), als im Falle von *Viagra*, der Potenzpille, wie sie auch in *Love & Other Drugs* eingeführt wird, und zwar in genau jener Sequenz, die mich hier interessiert: Durch Maggies Erwähnung von Pfizers geheimnisvoller »fuck drug« – die von einer bevorstehenden Übergabe der Impotenz-Lösungskompetenz kündet – wird im Film eine Art Wendepunkt markiert. An die Stelle des *weiblich*-neckischen Lachens im Umgang mit Impotenz tritt die sogenannte ›Schwanztablette‹, die die ›erektile Dysfunktion‹ kommerzialisiert und generalisiert. Und wenn sich Viagra, mit Žižek gesprochen, auf »biochemische[] Weise« um die Erektion zu kümmern verspricht, scheint es eben keinerlei Rechtfertigung mehr zu geben, den Sex *nicht* zu genießen (ebd.). Denn in einer permissiven Gesellschaft erleben die Einzelnen »den Drang, ›es sich gut gehen zu lassen‹, sich wirklich selber zu ›genießen‹«, eben als eine Pflicht – und fühlen sich entsprechend schuldig, wenn es ihnen nicht gelingt, glücklich zu sein (ebd.). Mit der Pille scheint jenes Intervall zwischen erektilem Organ und seinem Träger überwunden. Die Potenz scheint das Risiko, zu versagen, nicht mehr in sich zu tragen. Somit sollte der Viagra-Penis zwar funktionieren, doch das, was ihn bislang – letztlich unergründlich, nicht instrumentell ›meisterbar‹ – stehen ließ und männlicherseits wie eine Insignie ›Potenz‹ verleihen konnte, kann kaum noch eine Rolle spielen (vgl. dazu Žižek 2001, S. 534f.). Mit der Impotenz scheint in diesem Sinne auch ihr Gegenteil zu verschwinden, das virile Kapital verflüchtigt sich, wenn denn die Sache restlos pillenblau funktionierte.

Bei Jamie wiederum, der des Arzneimittels körperlich-funktional im Grunde nicht bedarf (sie beraubt ihn eher seines exzeptionell potenten Status), sorgt sie doch für eine steile berufliche *Aufrichtung*, wodurch er im Übrigen auch den ewigen Konkurrenten Trey Hannigan endlich mal kaltstellen kann. Und mit der filmischen Ausrichtung auf Viagra tritt auch in *Love & Other Drugs* die Tendenz zum ›Einswerden‹ des männlichen Egos mit sich auf den Plan. Während das sexuelle Nicht-Können bei Jamie nur kurze Episode war und mit der Pille ohnehin kein Ding mehr zu sein scheint, tritt im filmischen Verlauf – das sei hier nur angedeutet – schließlich Maggies nicht heilbare Parkinson-Erkrankung in den Vordergrund. Und das ›oberflächliche‹ Mittel gegen die Impotenz wird zunehmend weniger sexuellen Missgeschicken als vielmehr der idealisierten ›tiefen‹ Liebe gegenübergestellt. Am Ende scheint Jamie eine Begrenztheit akzeptiert zu haben, die auch keine Pille besiegen kann – wohl aber die glorifizierte Liebe, die als ultimative Lebensversöhnung auch noch Maggies schweres Schicksal romantisch integriert. Jamies ›latente Menschlichkeit‹ wird gewissermaßen manifest, die eigene Relevanz im Universum hintangestellt und das Publikum kann sich einbilden, etwas Erhabenem beizuwohnen. Insofern der Film also darauf hinausläuft, das Leben mit all seinen Mängeln, Schwächen und Endlichkeiten in glücklicher Zweisamkeit zu akzeptieren, wirkt er, über bestehende Ordnungen nicht hinausgehend, vielmehr konsensaffirmativ – gerade in Zeiten, in denen ein Sich-gut-Fühlen bzw. eine ›positive Einstellung‹ auch angesichts schrecklicher Ereignisse (i. S. einer *wertvollen Erfahrung* o. ä.) dominanter ideologischer Bestandteil geworden ist (vgl. dazu Zupančič 2014, S. 11f.).

8 Denn wenigstens scheitert der Film (vgl. Härtel 2022, i. V.).

Und trotzdem! Gerade in Differenz zur pathetischen Glücksrhetorik wird potenziell deutlich, was der im Grunde nicht unbedingt sensationelle Humor der ›Jamie-kann-nicht‹-Szene, in der jene Liebe gerade erst zu keimen beginnt, in Überschreitung der dem Film eigenen Impotenz[8] aufrufen kann. Wie sich zumindest im Durchgang durch diese Lektüre erkennen lässt, liegt der Clou dieser Sequenz darin, die humorige Verdopplung, wie flüchtig und ›mickrig‹ auch immer, gerade in die Es-geht-bestens-Viagralogik einzutragen. Maggies humoristischer Zugang wird ja besonders wirksam gerade dann, als sie sich über die kaum zu glaubende *(hard to believe)*, narzisstisch-stolz machende Erfindung einer Pille auslässt, die den Penis zu ›erheben‹ und so eine Lösung für das *große* und *größer werdende* Problem verspricht; wodurch sich das Über-Ich-Blatt momenthaft wenden kann. Denn während das *tyrannische* Über-Ich, wie gesehen, »das Ich ständig mit dem Befehl ›Genieße!‹ drangsaliert« und diesem damit eine Befähigung zum vollen Genießen unterstellt, erscheint das *humorvolle* Über-Ich wiederum als eines, das sich »darüber amüsiert«, wenn das Ich selbst meint, dazu fähig zu sein (Pfaller 2013, S. 138). Durch die spöttisch-sprachlichen Figuren *drug slut, hard to believe, pretty huge, size of the problem, growing larger, the stiffest, hardest, swelling with pride* oder auch *limp sense of humor* wird der stolze Narzissmus angesichts einer anscheinend außer-

Statt die Schwellung des Organs, des Genießens oder des Ichs fortdauernd unter Beweis stellen zu müssen und der absoluten Erfüllung nachzujagen, wird im in sich abständigen Lachen wie nebenbei ein partieller Genuss erfahrbar. Denn wenn es derzeit, wie es heißt, nicht selten besonders schwierig erscheint, gegebene Lust tatsächlich zu genießen, so könnte es immerhin darum gehen, die Maßlosigkeit uneinholbarer Genießensbefehle zugunsten lustvoller Erfahrbarkeit zu begrenzen.

ordentlichen Lösung des-identifizierend gesplittet. Statt die Schwellung des Organs, des Genießens oder des Ichs fortdauernd unter Beweis stellen zu müssen und der absoluten Erfüllung nachzujagen, wird im in sich abständigen Lachen wie nebenbei ein partieller Genuss erfahrbar. Denn wenn es derzeit, wie es heißt, nicht selten besonders schwierig erscheint, gegebene Lust tatsächlich zu genießen, so könnte es immerhin darum gehen, die Maßlosigkeit uneinholbarer Genießensbefehle zugunsten lustvoller Erfahrbarkeit zu begrenzen. Dann lässt sich eben fragen, ob ein humoristischer Zugang in dieser Hinsicht als Möglichkeitsfenster fungieren kann. Sicherlich bleibt weiter zu eruieren, unter welchen Umständen das Über-Ich dem Subjekt Lustgewinne via Humor in Aussicht stellt, wie anhaltend solcherlei Wendungen sein können und wann diese selbst wiederum in ein Diktat, ›sich gut zu fühlen‹, umschlagen. Doch würde in einem solchen Fall – nicht mehr und nicht weniger – ermöglicht, »to enjoy this yield of pleasure in a way that appears to oppose the strictly prohibitive function of the Oedipal superego *and* its paradoxical alternative – the strictly obligated injunction to enjoy«. Und es ließe sich ›trotz allem‹ festhalten: »Humor, made possible by the superego, wages war on jouissance! What a radical idea.« (Owens 2016, S. 114; vgl. S. 120)

Literatur

Chasseguet-Smirgel, Janine (1988). The Triumph of Humor. In: Harold P. Blum, Yale Kramer, Arlene K. Richards, Arnold D. Richards (Hg.), *Fantasy, Myth and Reality*. Madison: CT. S. 197–213.

Critchley, Simon (2018). *Über Humor*. Wien: Turia + Kant.

Freud, Sigmund (1905c). *Der Witz und seine Beziehung zum Unbewußten*. G. W. VI, Frankfurt a. M. 1999.

Freud, Sigmund (1916–17g). *Trauer und Melancholie*. In: G. W. Bd. X, Frankfurt a. M. 1999. S. 428–446.

Freud, Sigmund (1923b). *Das Ich und das Es*. In: G. W. Bd. XIII. Frankfurt a. M. 1999. S. 237–289.

Freud, Sigmund (1927d). *Der Humor*. In: G. W. Bd. XIV, Frankfurt a. M. 1999. S. 383–389.

Freud, Sigmund (1930a). *Das Unbehagen in der Kultur*. In: G. W. Bd. XIV, Frankfurt a. M. 1999. S. 419–506.

Freud, Sigmund (1939a). *Der Mann Moses und die monotheistische Religion: Drei Abhandlungen*. In: G. W. Bd. XVI, Frankfurt a. M. 1999. S. 103–246.

Härtel, Insa (2022 i. V.). Heillose Heilsversprechen: *Love & Other Drugs*. In: Winfried Pauleit, Tobias Dietrich (Hg.): *Kopf/Kino: Psychische Erkrankung und Film* (AT). Berlin: Bertz + Fischer.

Irigaray, Luce (1979): *Das Geschlecht, das nicht eins ist*. Berlin: Merve Verlag.

Kupermann, Daniel (2014). Humour, Sublimation and the Politics of Psychoanalysis. *Free Associations*, 2014 (66), 1–15. http://freeassociations.org.uk/FA_New/OJS/index.php/fa/article/view/83 (letzter Zugriff: 24.1.2021).

Lacan, Jacques (1991). *Encore*. Das Seminar Buch XX (1972–1973), Weinheim, Berlin: Quadriga.

Laquièze-Waniek, Eva (2013). Von der melancholischen Identifikation zur Aneignung des Geschlechts – Butler liest Freud. In: Marlen Bidwell-Steiner, Anna Babka (Hg.), *Obskure Differenzen: Psychoanalyse und Gender Studies*. Gießen: Psychosozial-Verlag. S. 59–82.

McGowan, Todd (2003). *The end of dissatisfaction? Jacques Lacan and the emerging society of enjoyment*. Albany: State University of New York Press.

Nasio, Juan-David (1999). *7 Hauptbegriffe der Psychoanalyse*. Wien: Turia + Kant.

Owens, Carol (2016). Not in the humor: Bulimic dreams. In: Patricia Gherovici, Manya Steinkoler (Hg.), *Lacan, Psychoanalysis, and Comedy*. New York: Cambridge University Press. S. 113–129.

Pfaller, Robert (2011). *Wofür es sich zu leben lohnt. Elemente materialistischer Philosophie*. Frankfurt a. M.: Fischer.

Pfaller, Robert (2013). Sex ohne City. Zur Infantilisierung erwachsener Sexualität in der Postmoderne. In: Insa Härtel (Hg.), *Erogene Gefahrenzonen. Aktuelle Produktionen des (infantilen) Sexuellen*. Berlin: Kulturverl. Kadmos. S. 123–138.

Pfaller, Robert (2017). *Erwachsenensprache: über ihr Verschwinden aus Politik und Kultur*. Frankfurt a. M.: Fischer.

Rottenberg, Elizabeth (2020). When Humour Has the Last Word: Freud and the Magnanimous, Playful, Not Cruel, Very Benign Superego. *Oxford Literary Review*, 42 (1). S. 33–51.

Rugenstein, Kai (2014). Humor. *Die Verflüssigung des Subjekts bei Hippokrates, Jean Paul, Kierkegaard und Freud*. Paderborn: Fink.

Salecl, Renata (2000). *(Per)Versionen von Liebe und Hass*. Berlin: Verl. Volk und Welt.

Žižek, Slavoj (1991). *Liebe Dein Symptom wie Dich selbst! Jacques Lacans Psychoanalyse und die Medien*. Berlin: Merve Verlag.

Žižek, Slavoj (1999). Wer naiv fragt, wird schockiert. *Die Zeit*, 1999 (50). https://www.zeit.de/1999/50/199950.t-zizek_.xml/komplettansicht (letzter Zugriff: 24.1.2021).

Žižek, Slavoj (2001). *Die Tücke des Subjekts*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Žižek, Slavoj (2009). *In Defense of Lost Causes*. London, New York: Ebook.

Zupančič, Alenka (2000). *Ethics of the Real. Kant, Lacan*. London, New York: Verso.

Zupančič, Alenka (2001). *Das Reale einer Illusion*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Zupančič, Alenka (2014). *Der Geist der Komödie*. Berlin: Merve Verlag.

Melancholia Ankommen 7
Acryl auf Leinwand 210×200 cm 2020

Klar träumen, trüb leben

→ Monika Mühlpfordt

Ist luzides Träumen gegen seine Fans zu verteidigen?

Schlaf, du Ruhe der Wesen, o Schlaf, huldreichster der Götter, / Friede dem Geist, der du Sorgen verbannst und ermüdete Herzen / Nach des Tages Geschäft einwiegst und erneuest zur Arbeit.
Iris (Ovid, Metamorphosen)

Zu Beginn seiner Vorlesungen über den Traum unterstellte Sigmund Freud seinen Mitmenschen, sie regredierten nachts zurück in den Mutterleib – manche sogar in embryonalen Haltungen – und zögen dabei folgerichtig all ihr Interesse von der Welt und dem Wachleben ab. Der Traum sei dabei lediglich eine unwillkommene Zutat. Dieses Beiwerk, so lautet ein neueres Versprechen, soll jedoch auch aktiv genutzt werden können, wobei die Schlafenden in der Welt bleiben. Den »Klartraum als Lebenshilfe« versprechen Paul Tholey und Kaleb Utecht im Titel ihres Klassikers über luzides Träumen von 1987. Der Titel »Schöpferisch träumen« suggeriert die unerhörte Möglichkeit, nicht nur nachträglich und deutend, sondern im nächtlichen Traum aktiv zu werden und die eigenen Träume regelrecht zu gestalten. Auch im Ratgeber, dessen Erscheinen über 30 Jahre zurückliegt, wurde das luzide Träumen bereits nicht nur als Möglichkeit beschrieben, mehr über das eigene Innenleben zu erfahren, sondern auch als Effizienztrick, um Lebenszeit zu gewinnen und etwa das sportliche Ausdauertraining in den – selbst in Regie genommenen – Traum zu verlegen. In Paula Weinbachs Ratgeber von 2020 heißt es dann bereits:

> **»Vergeude nicht ein Drittel deines Lebens und nutze stattdessen deinen Schlaf aktiv, um neue Dinge zu lernen, dein Unterbewusstsein auf Erfolg zu programmieren, deinen Körper zu heilen, Ängste zu bekämpfen, die verrücktesten Abenteuer zu erleben und noch vieles mehr.«**

So könnte einiges Misstrauen gegenüber der Vertrauenswürdigkeit der, wie Frau Weinbach schreibt, »Klartraum Methode« angebracht sein: Geht es dabei um Eskapismus und Selbstmanipulation? Schlimm genug, wenn Selbstoptimierungsversuche nicht einmal mehr vor den nächtlichen Träumen Halt machen. Aber ist es etwa möglich, im Sinne der instrumentellen Alltagsvernunft das eigene Triebleben zu beeinflussen? Die Vorstellung, es könnte sich beim Versprechen der Erfolgsprogrammierung nicht einmal um Scharlatanerie handeln, lässt beinahe schon dystopische Befürchtungen aufkommen. Handelt es sich beim Umgang mit den eigenen Träumen um eine Entwicklung, die einmal Aufklärung im Sinne einer Entdeckung verdrängter Bedürfnisse versprach, damit gegenüber der massenhaften marktkonformen Zurichtung Einzelner einen Hang zum Subversiven hatte – und die mittlerweile umschlägt ins blinde Konkurrenzkampf-Fitnesstraining und die Suche nach nächtlichen Vergnügungen, die sich im Arbeitsalltag nicht in Form von Rufschädigung oder verkaterter Leistungsminderung niederschlagen und zeitraubende Freizeit am Tag überflüssig machen?

Aus Freuds Vorlesungen zum Traum

Nach Sigmund Freud[1] ist der ganz gewöhnliche nächtliche Traum, ähnlich wie die berühmten Fehlleistungen, ein *neurotisches Symptom*. Das heißt, Menschen, die einen Sozialisationsprozess durchlaufen haben, haben ausnahmslos mit verdrängten Regungen zu tun, weil viele Triebäußerungen als nicht vorzeigbar erlebt wurden. Freud sieht neurotische Symptome als bedeutungsgeladen an, ebenso wie Träume.

Im Schlaf lockert sich bei allen Schlafenden die Zensur, mit der Gedachtes und vor allem Gewünschtes im Alltag belegt wird. Wenn nun ein äußerer Reiz wie Lärm oder eine innere psychische Belastung »der Seele keine Ruhe lässt«, gefährdet das den Schlaf und die damit verbundene Regeneration. Dagegen haben menschliche Gehirne eine Strategie parat: Sie halten im Interesse der Träumenden die Unruhestifter in Schach. Unbewusste Wünsche stiften die Triebenergie für die sogenannte Traumarbeit, die den Körper beruhigt und ihn sozusagen zum Zuschauer einer Traumdarbietung macht. Dabei muss der Wunsch gar nicht selbst der »Störenfried« sein – ein sicher häufiges Missverständnis gegenüber Freud, das die Unterstellung nahelegt, der Pionier der Psychoanalyse hätte Menschen auf ihre sexuellen Bedürfnisse reduziert. Der unbewusste, treibende Wunsch wird aber von der sogenannten Traumarbeit der Psyche eingesetzt, damit der Traumarbeit Energie zur Verfügung steht, auch wenn die zu bremsende Störung aus dem Wachleben beispielsweise ein Nachdenken über eine Molekülstruktur oder eine bevorstehende Prüfung ist. Traumarbeit bedeutet, dass latente (vorhandene, aber nicht fassbare) Gedanken zu einem manifesten Trauminhalt, dem sogenannten Traum, verarbeitet werden, an den sich Träumende unter Umständen erinnern können. Beim Erinnern sorgt die sogenannte sekundäre Bearbeitung (die allerdings auch schon bei der unbewussten Traumarbeit selber wirkt) dafür, dass eine erzählbare, zusammenhängende Sequenz entsteht – notfalls mit Einschüben und logischen Korrekturen. Diese Korrekturen, wenn sie von der oder dem Träumenden selbst kommen, verfälschen den Traum nicht. Sie machen nur weitere Assoziationsschritte bei der Deutung nötig.

Manifester Trauminhalt und latenter Traumgedanke stehen also in einem ›Entstellungsverhältnis‹. Der Traum will den Reiz aufheben, zumindest für die Dauer des Schlafes unschädlich machen und setzt hierzu Gedanken in halluzinatorisches Erleben um. Die Entstellung (die den Traum dem neurotischen Symptom so ähnlich macht oder gleichstellt) sorgt anschließend dafür, dass man oft das selbst Geträumte gar nicht als eigenes Produkt wiedererkennt, der Traum fremd wirkt. Bei einer anschließenden Deutung regt sich auf dem Weg vom offen zugänglichen Traumelement zum unbewussten, versteckten Element deutlicher Widerstand bei Träumerinnen und Träumern. Der Widerstand macht sich, wie Freud in seiner VII. Vorlesung erwähnt, in den Berichten der Traumproduzenten vor allem darin geltend, dass sie an den bedeutendsten Stellen sinngemäß Sätze wie »Aber dieses verrückte Detail ist sicher unwichtig« einschieben. Freud hatte angesichts des Kampfes rund um die höchstpersönliche Codierung der Träume seiner Patienten den Einfall, Kinderträume zu untersuchen und so die Zensur zu umgehen. In seiner VIII. Vorlesung zur Einführung in die Psychoanalyse nennt er einige Beispiele. Ein Kind, das nach der viel zu kurzen Bootsfahrt vor Enttäuschung geweint hatte, träumte zum Beispiel nachts von einer langen Bootsfahrt. Ein Kind, das gerade wegen einer Magen-Darm-Verstimmung hungern sollte, murmelte beim Aufwachen »Himbeer« und »Eierspeis'«. Ein Kind hatte einen Präsentkorb mit Kirschen überreichen müssen und träumte anschließend davon, alle Kirschen selbst aufessen zu dürfen. Für Freud stand zwar fest, dass auch Kinder ihre Trauminhalte bereits entstellen können wie die Großen, in vielen Fällen verzichten sie aber noch darauf. Die Zensur ist abhängig vom wachen Urteil der Träumenden, und von dieser Zensur abgewiesene Wünsche lassen entstellte, verschlüsselte Träume entstehen. Was an den weitgehend unzensierten Träumen der Kinder gut zu erkennen war, war die Wunscherfüllung durchs nachträgliche, erkennbar wunschgemäße Korrigieren der Tagesreste. So kommt es, dass für Freud die Wunscherfüllung weit wesentlicher für den Traum ist als die Entstellung des latenten Gedankens. Der Wunsch macht den

1 Freud und die von ihm begründete psychoanalytische Tradition neigen zu der Auffassung, dass nicht nur das psychisch Unbewusste mit dem gesellschaftlichen Zusammenleben zu tun hat, sondern dass auch umgekehrt das gesellschaftlich Unbewusste mit psychoanalytischer Theorie erklärt werden kann. Wer individualpsychologisch-lösungsorientiert arbeitet, ist mit Freud möglicherweise schnell fertig und tut seine Forschung als überholt ab. Der Psychoanalytiker und Organisationsberater Georg R. Gfäller zitiert hierzu – noch viel anachronistischer – Platon mit einer Einteilung der Athener Ärzte um das Jahr 300 v. Chr.: Es gebe solche, die dafür verantwortlich seien, die von ihnen Behandelten schnell gesund zu machen. Eine andere Gruppe von Ärzten beschäftige sich gemeinsam mit den Patienten mit den Bedingungen, unter denen diese krank geworden seien, um entweder mit diesen Bedingungen besser zurechtzukommen oder sie zu prüfen und mit politischen Mitteln zu verändern. Die erste Gruppe Ärzte war für die Sklaven zuständig, die zweite für die Athener Bürger. Das heutige Hauptaugenmerk auf die gesellschaftliche Wiedereingliederung lässt es zumindest anhand von Platons Kategorisierung so aussehen, als wäre die damalige Sklaventherapie mittlerweile weitgehend alternativlos.

Traum zu einem solchen, während die Zensur lediglich eine kulturelle Zutat ist. Entstellte Träume stellen laut Freud die verkappte Erfüllung eines verdrängten Wunsches dar. Aus der Perspektive des Neurosenkenners ist ausgeschlossen, dass es Träume ohne Wunscherfüllung geben könnte.

Was ist ein Klartraum?

Klarträume sind nichts Alltägliches bzw. Allnächtliches und treten selten spontan auf. Kein Wunder also, dass sich bei Freud keine konkreten Ausführungen zu luziden Träumen finden lassen. Umso mehr hat aber die moderne Ratgeberliteratur den Klartraum für sich entdeckt und gibt Tipps, wie man sich das luzide Träumen antrainieren kann. Zum Beispiel soll man sich fünf- bis zehnmal *am Tag* fragen, ob man gerade träumt, vor allem wenn im Alltag Gegenstände oder Tiere auftauchen, die auch für die eigenen nächtlichen Träume charakteristisch sind. Mit dieser Routine soll erreicht werden, dass die oder der Träumende während des Traumgeschehens ebenfalls eine Realitätsprüfung vornimmt und, voilà, sich im Traum weiß. Die Klartraum-Autoren Tholey und Utecht nennen sechs Aspekte, an denen man einen Klartraum erkennt. Erstens herrscht dabei Klarheit über den Bewusstseinszustand; zweitens weiß die Träumerin oder der Träumer um ihre oder seine persönliche Entscheidungsfreiheit; drittens besteht Klarheit des Bewusstseins, also keinerlei Verwirrung beim Träumen; viertens funktioniert die Sinneswahrnehmung wie im Wachleben; fünftens weiß man über den vergangenen Tag Bescheid und kann sich für den Traum wie im Wachleben etwas vornehmen; sechstens kann man im Klartraum von seinem Gedächtnis Gebrauch machen wie sonst auch.

Hätte der bisher zum Thema Traum konsultierte Sigmund Freud luzides Träumen ernst genommen? In seiner XIV. Vorlesung erwähnte er:

> **»Dennoch gelingt es uns manchmal, den Schlaf festzuhalten, selbst wenn der Traum bedenklich zu werden und sich zur Angst zu wenden beginnt. Wir sagen uns im Schlaf: ›Es ist doch nur ein Traum‹, und schlafen weiter.«**

Auch mit der bereits erwähnten Feststellung Freuds, Wunscherfüllung sei für den Traum wesentlich, Entstellung dagegen gar nicht, liegt ein Hinweis darauf vor, dass Freud luzide Träume durchaus als »richtige« Träume eingeordnet hätte. Er hätte sie wohl im Falle der offenen Erfüllung eines vom Bewusstsein zugelassenen Wunsches schlimmstenfalls als eher infantil bezeichnet. Freud erwähnte auch, dass man im schlafenden Zustand mithilfe des Wachbewusstseins Geräusche priorisieren könne, ähnlich wie eine Person unter Hypnose noch immer den Hypnotiseur hört. Beim sogenannten Ammenschlaf (typisch für Menschen, die Säuglinge betreuen) wache man zum Beispiel ausschließlich von Babygeräuschen auf. Auch damit nimmt man ja sozusagen sein Wachbewusstsein mit in den Traum und hat damit nicht, wie Freud erst einmal von gutem Schlaf erwartet hätte, sämtliches Interesse von der Welt abgezogen. Dennoch erscheint es plausibel, dass der Klartraum, wenn man die Anleitung zu seiner Herbeiführung und Aufrechterhaltung liest, für den Triebhaushalt attraktiv sein kann, der ja die Erholung des Organismus sicherstellen soll. Zum Beispiel muss man beim Klarträumen, das ja weitgehend alltägliche Verhaltensweisen ermöglicht, unter allen Umständen vermeiden, einen Gegenstand mit dem Blick zu fixieren, weil das tatsächlich die REM-Phase unterbrechen würde. Die Konzentration des Blickes auf einen Traumgegenstand gilt daher auch als Strategie, den Traum willentlich zu beenden. Luzid Träumende mimen also, trotz weitgehender Mitbestimmung, körperlich den unbeteiligten Zuschauer, indem sie ihren Blick schweifen lassen. Davon ausgehend, dass Klarträumende versuchen, im Traum Probleme zu bearbeiten, sich (zumindest bewusste) Wünsche zu

erfüllen und das Aufwachen zu vermeiden, kann diese Art des Traums triebökonomisch erstrebenswert sein.

Die von Freud so genannte sekundäre Bearbeitung, die den Trauminhalt bei der Erinnerung daran in eine linear erzählbare Form bringt und zugleich Details weiter verschlüsselt, setzt, auch nach Freuds Auffassung, ebenso bei allen »herkömmlichen« Träumen nicht erst nach dem Aufwachen ein. Sie wirkt ohnehin bereits bei der Traumbildung mit – ganz so, als wäre das Wachbewusstsein nicht ganz ausgeschaltet und stünde der Traumregie chronologisierend und zensierend zur Seite. Eine Extremform solch simultan-sekundärer Bearbeitung kann dann der »Klartraum« oder das sogenannte luzide Träumen sein. Das Erzählbarmachen als Werk der sekundären Bearbeitung gehört für den Psychoanalytiker Yigal Blumenberg zum primären Narzissmus[2], der alles Vorgefundene zu einer Ganzheit integrieren will.

Frühkindliche Befindlichkeiten lassen sich nur schwer nachweisen. Es ist jedoch plausibel, dass sehr frühe kindliche Triebregungen noch nicht viel mit äußeren Besetzungen zu tun haben, die dann erst in Form von Übergangsobjekten wie dem Kuscheltier oder während sogenannter Papa-Phasen sichtbar werden. Wenn ein Mensch auf die Welt gekommen ist, muss er erst einmal verkraften, dass die aus dem Mutterleib gewohnte Nahrung, das Schaukeln, die Wärme und der Schutz vor äußeren Reizen nicht mehr scheinbar selbstverständlich rund um die Uhr vorhanden sind. Stattdessen entstehen orale Wünsche, die durch die Erfahrung des Gestillt- und Gefüttertwerden das ersehnte Geborgenheitsgefühl – zumindest ansatzweise – zurückbringen sollen. Geborgenheit erhält nun aber den Beigeschmack von Abhängigkeit, den sie im Mutterleib noch nicht haben konnte. Aus Sicht von Blumenberg und anderen Analysierenden träumt sich ein Mensch deshalb ins *Prä*objektale zurück. Auch bei Enttäuschungen im Wachleben bietet ein Rückzug in den widersprüchlichen unabhängig-geborgenen Zustand Trost. Prominent beschrieben wurde das im Lied »I am a rock« von Simon and Garfunkel:

> **»Hiding in my room, safe within my womb / I touch no one and no one touches me / I am a rock / I am an island / And a rock feels no pain / And an island never cries.«**

Dazu passt auch ein Traumprotokoll von Tholey und Utecht, anhand dessen sie zeigen wollen, wie man »Lust an der Macht, das Traumgeschehen zu beherrschen«, empfinden kann. Hier beschreibt der Träumer seinen Traumgedanken: »Schließlich ist es mein Traum, und ich will, meiner Bequemlichkeit zuliebe, die Physik etwas ändern«. Er ist nämlich träumend gerade von einem Brückengeländer in die Luft gesprungen und fliegt nun höher und höher, die Luft wird in der Höhe ganz wirklichkeitsgemäß kalt und dünn, was der Träumer aber einfach abzustellen beschließt. Als er sich zu langweilen beginnt, lässt er sich abstürzen. Dabei hat er Angst, sagt sich jedoch: »Es ist doch nur ein Traum«. Dann beschreibt er: »Ich schlage hart auf, bleibe aber ganz, tauche ein, bin unter der Erde, schwimme im angenehm warmen Gestein und fühle mich sehr wohl.« Der Höhepunkt der Selbstbestimmung wird also in diesem Klartraum zu deren Gegenteil: Ein Eintauchen ins Innere der »Mutter« Erde.

Yigal Blumenberg geht, wie bereits erwähnt, davon aus, dass regredierender Narzissmus allgemein viel mit der sekundären Bearbeitung eines Traumes (also Passendmachen, Abgleich mit Zensur und damit dem Ich-Ideal, Erzählbarkeit im Traum und beim nachherigen Erinnern) zu tun hat. Wie viel mehr muss Blumenbergs Beobachtung dann erst auf den Klartraum zutreffen, in dem man freier handeln kann als im Wachleben, Hauptperson und Regisseur in einem ist, und sich zusammenhalluzinieren kann, uneingeschränkten Zugriff auf alle Ressourcen zu haben? Der Titel »Schöpferisch träumen« ist das beste Beispiel dafür, wie man beides zu sein vorgibt,

2 Blumenberg geht es dabei um eine Kritik an seinen analytischen Kolleg_innen, die versuchten, dank therapeutischer Übertragung (die ein vorhandenes Objekt einschließt), paradoxerweise etwas Präobjektales wie den Traum zu verstehen. Wenn ein in Behandlung befindlicher Mensch zum Psychoanalytiker sagt, er habe Schwierigkeiten mit dessen Umzug in einen anderen Stadtteil, denn man habe vielleicht mehr an seinem Sprechzimmer gehangen als an ihm selbst, dann wird der Analytiker auch davon ausgehen, sein Zimmer sei eine Art neuer Mutterleib für die Patienten geworden.

Gottheit und visionärer Selfmade-Mensch. Darin steckt nichts weiter als die Sehnsucht nach der verlorenen unabhängigen Geborgenheit.

Und der versprochene Einfluss auf das Alltagsleben?

Der im Jahr 2020 erschienene Klartraum-Ratgeber von Paula Weinbach appelliert, wie bereits anfangs erwähnt, im Vorwort »[...] stattdessen deinen Schlaf aktiv [zu nutzen], um neue Dinge zu lernen, dein Unterbewusstsein auf Erfolg zu programmieren [...].« Die Vorschläge, neue Lebenssituationen zunächst im Traum auszuprobieren, die Gehaltsverhandlung oder die Präsentation vor versammelter Mannschaft erst einmal ohne Risiko im Klartraum vorwegzunehmen, erinnert an die Redensart »Fake it till you make it«, die meist so gemeint ist, dass vorgetäuschte Selbstsicherheit beim Erreichen von Zielen helfen könne. Im Klartraum würde der »Fake« eben erst einmal auf einem Ersatzschauplatz durchgespielt, möglicherweise ist die an den Tag gelegte Selbstsicherheit anschließend ja schon weniger gespielt.

Aus der Aufforderung zur besseren Nutzung der eigenen Lebenszeit könnte man jedoch einen Anteil Selbstoptimierungsdruck herauslesen, den die Leserschaft des Ratgebers sogar künftig mit in den Schlaf nehmen soll: Ich habe versagt – nicht nur leide ich tagsüber unter Beschwerden, sondern ich habe auch noch versäumt, mich im Traum davon zu heilen. Dass man dem Alltag mit seinen Anforderungen und Süchten allein mit der Technik des luziden Träumens nicht entkommt, legen auch Inspirationen für luzides Träumen wie Weinbachs Beispiel nahe:

> **»Shoppen was das Zeug hält: Du unternimmst eine Shopping Tour in Paris. Durch gläserne Türen betrittst du den bekannten Modehimmel der Galeries Lafayette und schlenderst durch die Gänge. In deiner Tasche befindet sich mehr Geld, als du ausgeben kannst [...]«**

Solche Tipps für Phantasielose, wovon man denn träumen könnte, wenn man die Wahl hat, werfen die Frage auf, wie weit die Manipulierbarkeit beim luziden Träumen eigentlich geht. Mit Freud kann man den Träumer darin beeinflussen, *worüber* er träumen wird, nicht aber drauf einwirken, was er träumen wird. Das erklärt sich wohl damit, dass auch ein Klartraum unweigerlich vom unbewussten Wunsch ang*etrieben* bleibt. In den von Tholey und Utecht erwähnten luziden Träumen gibt es noch genügend Beispiele für Überraschungen, Hindernisse und unerwartete Begegnungen, die zeigen, dass man auch bei voller Handlungsfähigkeit im eigenen Traum nur einen Teil der Regie übernehmen kann. Auch im Klartraum mischt das Unbewusste maßgeblich mit. Die Befürchtung einer totalen triebüberdeckenden Manipulierbarkeit erwiese sich damit als unbegründet, zumal die Autoren von Klartraum-Ratgebern immer betonen, luzides Träumen beeinträchtige nicht die Erholung. Auch diese Beobachtung spräche dafür, dass vorhandene Reize beim Klarträumen immer noch in für das Nervensystem wünschenswerter Weise bearbeitet werden können. Der selbstinszenierte Shoppingtraum würde vielleicht also dennoch eine Begegnung mit Verdrängtem enthalten. Auf derartigen Konfrontationen basiert das, was klassischerweise im therapeutischen Kontext von der Traumdeutung erwartet würde.

Auch im Klartraum mischt das Unbewusste maßgeblich mit.

Hans-Ernst Schiller nennt das Konzept des Freud'schen Unbewussten mit seiner Individualität und Hoffnung auf Befreiung (in Freuds Kontext: vom neurotischen Symptom) ein Produkt der Moderne. Es impliziert die Hoffnung darauf, dass das Wissen um ein Problem einen mündigen Umgang damit ermöglicht. Freud betonte zwar, ein Traum sei kein Vehikel der Mitteilung, Yigal Blumenberg erwähnt jedoch eine Textstelle bei Freud, in der dieser anmerkt, alle Träume seien »schon einmal gedeutet worden, [...] ehe wir sie im Wachen der Deutung unterziehen«. Dazu passt, dass das Unbewusste gewissermaßen sprachähnlich vorliegt[3], als wollte es sich bei aller Verschlüsselung doch verraten. Das lässt Schlussfolgerungen auf einen Umstand zu, bei dem die Verdrängung Bilder und deren Beschreibung produziert, um etwas wohldokumentiert »zu den Akten zu legen« – wobei aber Unkenntlichkeit in Lesbarkeit umschlägt.

3 Hier bezieht sich Hans-Ernst Schiller auf Jacques Lacan.

Die Vorstellung bereits vorweg gedeuteter Träume (in denen also für jedes Element nicht nur eine Bedeutung »vorliegt«, sondern auch sprachlich ausformuliert ist) könnte wiederum die Empfehlungen plausibel machen, wie laut Tholey und Utecht mit Traumgestalten umzugehen sei, die der Träumerin oder dem Träumer begegnen. Diese sind meist, wenn man den Klartraum-Beispielen glauben darf, an Schlagfertigkeit nicht zu überbieten und um Sprüche nicht verlegen, so als schlafe »ein Lied in allen (Traum-)Dingen«, das von investigativ vorgehenden Klarträumenden herausgekitzelt werden kann. Die ersten beiden Punkte der Richtlinien zum Umgang mit Traum-Begegnungen lauten:

> **»1. Konfrontation. Fliehen Sie nie vor einer bedrohlich erscheinenden Traumfigur! Bieten Sie ihr die Stirn. Schauen Sie ihr in die Augen! (Allerdings nicht zu lange – sonst fixieren Sie Ihren Blick und erwachen!) 2. Freundliches Ansprechen. Versuchen Sie auch feindliche Traumfiguren zunächst wie freundliche zu behandeln [...]. Sprechen Sie sie an! Als erste Fragen haben sich die folgenden bewährt: ›Wer bist du?‹ ›Wer bin ich?‹ ›Was willst du?‹ ›Können wir uns einigen?‹.«**

Die Antwort fällt allerdings nicht immer befriedigend aus, wie in einem Klartraum-Beispiel von Tholey und Utecht, in dem ein Träumer von einer Art Rübezahl mit einem Knüppel verfolgt wird:

> **»Also blieb ich stehen, ließ den Verfolger herankommen und fragte ihn, was er denn eigentlich wolle. Seine Antwort lautete: ›Woher soll ich denn das wissen?! Dies ist doch schließlich *dein* Traum und außerdem hast *du* doch Psychologie studiert und nicht ich...‹.«**

Vielleicht ist der ausweichend antwortende Verfolger ein Beispiel für einen verdrängten Inhalt, der doch trotz des luziden Träumens nicht gleich preisgegeben wird, sondern weiterer Deutung bedarf.

Tholey und Utecht erwarten Selbsterkenntnis und Wachstum von der Beschäftigung mit dem Klarträumen. Solche Träume, für die der Klartraum-Neuling sich vornimmt, möglichst viel Action einzuflechten oder hauptsächlich auf Sex aus ist, würden die Autoren von »Schöpferisch träumen« als unreif bewerten, weil aus Sicht zumindest dieses älteren Klartraum-Ratgebers der Hauptnutzen des Klarträumens schließlich doch in nachhaltiger Problemlösung gesehen wird. Klarträumende können also die Erfahrung machen, dass der Traum vorbei ist und man den bedrohlichen Hund zum Beispiel erschlagen hat, anstatt zu fragen, was dieser wollte, oder man springt aus schlechtem Gewissen aus dem fünften Stock, wenn der Bruder traurig aussieht, den man am vergangenen Tag beleidigt hatte – dann hat man zwar richtig erkannt, dass man einen solchen Sprung dank des Traumes überleben wird, hat aber keinen darüber hinausgehenden Erkenntnisgewinn.

Im besten Fall könnte luzides Träumen den Spaß an der bloßen Einflussnahme verderben, Träumende des Beherrschenwollens überdrüssig werden lassen – so wie der erwähnte der Physik trotzende Träumer sich aus allen Wolken fallen lässt, weil ihm (laut Traumprotokoll) langweilig wurde. Christoph Türcke schreibt in Anschluss an Nietzsche: »Der Wille zur Macht wächst dort über sich hinaus, wo er in den Widerstand gegen sich selbst umschlägt« (2012, S. 96). Vielleicht ermöglicht luzides Träumen eine einzigartige Möglichkeit

Im besten Fall könnte luzides Träumen den Spaß an der bloßen Einflussnahme verderben, Träumende des Beherrschenwollens überdrüssig werden lassen.

zu der Erfahrung, wie es sich anfühlt, wenn vieles machbar ist, aber gleichzeitig das Interesse daran wächst, sich von der Sache leiten zu lassen und nicht mehr vom eigenen Streben nach Einfluss. Bei Tholey und Utecht passt das zum Ratschlag, Traumfiguren Fragen zu stellen. Diese sind zwar wohl als Bestandteile der Träumerpsyche und nicht als Objekte zu verstehen. Dennoch könnte Fragenstellen das sein, was aus dem Klartraum in den Alltag übernommen werden kann – gewissermaßen als Kehrseite der anfänglichen Wach-ich-oder-träum-ich-Fragen am Tag, die das luzide Träumen starten sollen.

Durch die konstruktive Versöhnung mit ursprünglich bedrohlichen Traumgestalten im Klartraum wird es möglich, so Tholey und Utecht, »dahinterstehende innerseelische und psychosoziale Konflikte in konstruktiver Weise zu lösen«. Wesentlich ist bei diesen Konfliktlösungen laut den unter anderem vom Zen-Buddhismus beeinflussten Autoren, »dass auch hier das Ich von seinen überhöhten Ansprüchen abrücken muss, um sich den berechtigten Forderungen der sachlichen und sozialen Gesamtlage stellen zu können.« Wer von »berechtigten Forderungen der sachlichen und sozialen Gesamtlage« schreibt, für den scheint allerdings das Ganze das Wahre zu sein.

Schluss

Die Befürchtung, luzides Träumen sei ein Stück Naturbeherrschungsstreben und lasse Träumende Umgang mit ihrem Unbewussten pflegen, insoweit sie ein weiteres handhabbares Objekt daraus machen können, lässt sich mit den erwähnten Berichten, die doch gerade die Manipulierbarkeit von Träumen plausibel machen sollten, nicht untermauern. Das Korrektiv der aufsteigenden, als fremd empfundenen Wünsche wird wohl auf diesem Weg nicht verloren gehen. Zwar suggeriert der Klartraum-Ratgeber von Paula Weinbach ganz ohne Bedenken solche Möglichkeiten, bei genauerem Hinsehen kann dieser Eindruck aber nur erhalten bleiben, weil das Buch keine Traumprotokolle enthält. Diese würden vermutlich schnell das Gegenteil belegen. Die von Tholey und Utecht gesammelten Traumbeispiele zeigen, dass auch bei voller Handlungsfähigkeit im Traum das luzide Träumen doch nicht mit einem »Holodeck«[4] vergleichbar wird, denn noch immer gibt es unerwartete Begegnungen und Traumelemente stellen sich quer. Zum Beispiel kann man im Klartraum frei entscheiden, aus erotischen Gründen seine Hose auszuziehen, es können darunter aber immer weitere und weitere Hosen zum Vorschein kommen. Oder man bestellt das bereits tagsüber ausgewählte Getränk im Traum, aber der Barmann erklärt die mitgebrachten Münzen für ungültig (im letztgenannten Beispiel, sie stammen beide aus Tholeys Protokollsammlung, erkennt allerdings der Träumer jetzt erst, dass es sich um einen Traum handelt und beschließt, einfach nicht zu bezahlen). Gerade in Traum-Handlungen, die von größerem Einfluss zeugen als das Wachleben, wie das Durch-Wände-Gehen, das sich laut Beschreibung eines Träumers anfühlt »wie ein Vollbad, nur trockener«, oder das weiter oben zitierte Beispiel mit dem Aufprall nach einem Sturz aus der Stratosphäre mit anschließendem »Schwimmen im warmen Gestein« kommt eine faszinierende wie paradoxe Nähe zwischen der Fähigkeit, Naturgesetzen zu trotzen, und der Rückkehr in den Schoß der Mutter zum Ausdruck. Zwar ist das nicht überraschend, da Träume nach Blumenberg allgemein einen Rückzug ins »Präobjektale« darstellen, wo Unabhängigkeit und Geborgenheit scheinbar eins sind. Neu ist beim luziden Träumen allerdings möglicherweise die Erfahrung, dass der Zugewinn von Einfluss auf Dauer nicht reizvoll ist oder gar ein Hinauswachsen über den Bemächtigungswillen erlauben kann. Was dagegen passiert, wenn luzid Träumende etwaige Gewaltphantasien mit in den Traum nehmen und ob von dieser Art des »Fake it till you make it« eine Gefahr für reale Mitmenschen ausgeht, wäre eine Frage, die an anderer Stelle bearbeitet werden müsste. Freud zitiert Platon mit der Aussage, dass »die Guten diejenigen sind, welche sich begnügen, von dem zu träumen, was die anderen, die Bösen wirklich tun.«

Unklar bleibt außerdem, ob der Klartraum für sich genommen eher Problembewusstsein schafft oder eine Versöhnung mit dem nicht Hinnehmbaren. Luzides Träumen scheint auf Basis des bisher Betrachteten weder gut noch schlecht zu sein. Damit ein Klartraum besser sein kann als die Welt, aus der die verarbeiteten Tagesreste stammen, wäre wahrscheinlich einiges an Anstrengung nötig. Wenn es im Falschen kein richtiges Leben gibt, bleibt nur die Möglichkeit eines *Als ob*. Adorno meinte mit einem stellvertretenden Leben, am ehesten sei im eigenen Leben eine Freiheit zu antizipieren, die es so noch gar nicht gibt. Soweit möglich könnten Menschen so miteinander umgehen, »wie man [...] sich vorstellen könnte, daß das Leben von befreiten, friedlichen und miteinander solidarischen Menschen beschaffen sein müßte«. Es steckt darin ein ähnliches *Als ob* wie im alltagskonformen »Fake it till you make it«. Vielleicht ist es einen Versuch wert. Träumen Sie besser.

4 Das ist der aus Star Trek-Filmen und -Serien bekannte Science-Fiction-Umgebungssimulator, mit dessen Hilfe die Protagonisten bei der Fahrt durch den Weltraum ihre Freizeit verbringen können. In die beliebig zu erschaffende virtuelle Realität taucht man dort visuell, akustisch und haptisch ein, ohne dass Verletzungsgefahr besteht.

Literatur

Adorno, Theodor W. und Horkheimer, Max (2001). *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*. Frankfurt am Main: S. Fischer.

Adorno, Theodor W. (1956/57). Probleme der Moralphilosophie. Vorlesung 29.11.1956, zitiert nach: G. Schweppenhäuser (2015). *Ethik nach Auschwitz. Adornos negative Moralphilosophie*. Wiesbaden: Springer VS.

Freud, Sigmund (2007). *Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse*. Frankfurt am Main: S. Fischer.

Janta, Bernhard, Unruh, Beate und Walz-Pawlita, Susanne (Hg.) (2013). *Der Traum*. Gießen: Psychosozial-Verlag.

Ovid (2010). *Metamorphosen*. Köln: Anaconda.

Schiller, Hans-Ernst (2017). *Freud-Kritik von links. Bloch, Fromm, Adorno, Horkheimer, Marcuse*. Springe: zu Klampen.

Tholey, Paul und Utecht, Kaleb (2008). *Schöpferisch träumen. Der Klartraum als Lebenshilfe*. Eschborn: Klotz.

Türcke, Christoph (2009). *Philosophie des Traums*. München: C. H. Beck.

Türcke, Christoph (2012). Macht und Widerstand. Zwischen Nietzsche, Freud und Foucault. In: (Hg.) V. Caysa u. K. Schwarzwald, *Nietzsche – Macht – Größe*. Berlin/Boston: de Gruyter. S. 89–100.

Weinbach, Paula (2020). *Die Klartraum Methode. Luzides Träumen in der Praxis*. Hamburg: KR Publishing.

Melancholia Ankommen 8
Acryl auf Leinwand 210×200 cm 2019

→ Stefan Taubner

Identität und Lüge

Wenn man als Kind langsam die uns umgebenden Gesetzmäßigkeiten der Physik beginnt, zu erkennen und, trotz gelegentlicher Wutanfälle, zu akzeptieren, lernt man schnell, dass das eigene Tun und Handeln Konsequenzen hat. Wir drückten alle gern immer wieder den selben Lichtschalter und wenn das Licht an- und ausging, sahen wir, dass wir etwas bewirken konnten, wir nahmen uns selbst wahr, wir wurden Teil dieser Welt, wir wuchsen zwangsläufig in Rollen und Funktionen, gegen die wir wenig ausrichten konnten. (Genau genommen ist dieses »Wir« hier etwas vereinnahmend, aber ich kann mich selbst nicht mehr gut genug an meine frühe Kindheit erinnern, um hier von »ich« sprechen zu können, und meine allgemeinen Erfahrungen mit anderen Kindern müssen reichen, um eine Verbindung zu meiner eigenen Kindheit herzustellen.) Die Verwirklichung des Wollens und Willens bot größtmögliche Erfüllung und unsere Bedürfnispyramide hatte noch weniger Etagen als die Nahrungspyramide auf der Kellogg's-Packung. Ab hier wird es konkreter und aus dem dunklen Wir der frühen Kindheit schälte sich langsam ein Ich, ein Bewusstsein heraus. Ich bekam ein Verständnis von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft. Ich lernte, auf Ziele hinzuarbeiten und zu planen. Nachdem ich mich aus der dunklen Unendlichkeit von Trieb und Gattung teilweise gelöst hatte, probierte ich alles aus. Ich wollte die Welt entdecken, bis mich die Polizei irgendwo einsackte. An der Grenze der physischen Möglichkeiten angekommen, begann ich Welten zu entwerfen und füllte mit ihnen Blätterstapel. Und noch wenn ich jetzt, Jahrzehnte später, so über mich schreibe, fühlt sich das mehr als unangenehm für mich an. Es erscheint mir aus einer Perspektive, die sich doch immer wieder ans Ideal einer größtmöglichen Objektivität klammert, unzulässig, mich selbst zu beschreiben (oder vielleicht fürchte ich auch, mich selbst zu entdecken und zu verstehen), aber viel mehr noch ist da die Angst, mich festzulegen, so als könnte meine Kindheit auch jetzt noch nachträglich immer einen anderen Weg nehmen. Denn schon damals begann ich, Entscheidungen zu vermeiden. Weniger die tagtäglichen Entscheidungen, die man eben so zum Über-Leben treffen muss, sondern Entscheidungen darüber, was ich bin und was ich sein möchte. Jede Entscheidung und mehr noch jede Selbstverortung erschien mir als Einschränkung, mich festzulegen als Ende jeder Entwicklung, als Tod. Abgesehen vom Umstand, diese Gefühle heute besser in Worte fassen zu können, hat sich daran wenig geändert.

Kollektiv und Standpunkt

Natürlich muss man sich Identitätsverweigerung erst mal leisten können. Wer auf schmerzhafte Weise in irgendeine Rolle gedrängt wird, wer seine Weigerung zu einer anerkannten Positionierung mit Beleidigungen und Gewalt bezahlt, ist jeden Tag aufs Neue dazu gezwungen, sich mit den herangetragenen Zuschreibungen auseinanderzusetzen. Und Gewalt und Schikanen zwingen nicht selten dazu, eine Position einzunehmen. Wer geschlagen wird, hat in vielen Fällen nur die Möglichkeit, entweder Gegner des Angreifers zu werden, in der (oft vergeblichen) Hoffnung, diesen zu besiegen und damit das Schlagen zu beenden, oder auf die Seite des Angreifers zu wechseln mit dem Ziel, von dessen Position zu profitieren. Eine solche Situation scheint mir

stellvertretend für die meisten Identitäts- und Gruppenbildungsprozesse zu stehen, die allen psychologischen Überlagerungen zum Trotz wohl vor allem auf reale und imaginierte/befürchtete Verteilungsfragen, also auf Ressourcen und Macht, zurückzuführen sind (ohne damit in vulgärmarxistische Deutungen verfallen zu wollen – die Begrenztheit der Zeit sowie Sexualität und soziale Bedürfnisse würden selbst im kommunistischen Schlaraffenland eine Rolle spielen, die stets mühsam ausgehandelt werden müsste). Materielle Unsicherheiten begünstigen also die Bildung von Gruppen und Identitäten und wer sich aus allen Kämpfen heraushält, wird oft – ob zu Recht oder zu Unrecht – als Unterstützer oder Mittäter betrachtet, wobei diese Zuschreibung ebenfalls stark von der jeweiligen Perspektive abhängen kann. Im Gegensatz zur denunzierten und angegriffenen Person beruht die Positionierung des Außenstehenden jedoch auf einer eigenen Entscheidung – bis von ihm eine (im schlechtesten Sinn politische) Freund-Feind-Entscheidung eingefordert wird. Spätestens hier (in Realität sind das sich überlagernde Prozesse) muss die Offenheit für Erfahrungen zugunsten konkreten Handelns eingeschränkt werden.

Das konkrete und sehr plastische Beispiel der persönlich erfahrenen Gewalt lässt sich auch stellvertretend für gesellschaftliche Prozesse begreifen. Seit Freud haben psychoanalytisch geschulte TheoretikerInnen die Prozesse kollektiver Subjektbildung betrachtet und zu analysieren versucht. Jede Gesellschaft, die nicht die Bedürfnisse aller gleichermaßen befriedigen kann, muss den Zugang zu Ressourcen organisieren, was sich bisher immer nur als Zwangsverhältnis denken ließ. Während dieser Zwang in vormodernen Gesellschaften meist in Form unmittelbarer, konkreter Gewalt sichtbar wurde, verschleiert das Kapitalverhältnis die Gewaltförmigkeit der Gesellschaft bzw. lagert sie als »alternativlose« Natur aus. Wo sich der einzelne Mensch in diesem Verhältnis verortet, ist durch eine Fülle von Einflüssen geprägt, darunter die tatsächlich natürlichen Anlagen (Leib bzw. Körper), die materiellen Verhältnisse und deren gesellschaftlich-ideologische (und auch historische) Wahrnehmung sowie nachgeordnet in diesem Zusammenhang, weil abhängig von natürlichen und gesellschaftlichen Bedingungen, das unmittelbare soziale Umfeld. Auch wenn Letzteres maßgeblich durch natürliche und gesellschaftliche Voraussetzungen bestimmt ist, spielt es in der individuellen Identitätsbildung wegen seines unmittelbaren Einflusses auf die eigene Subjektivität eine besondere Rolle. Wie wir uns verhalten und positionieren ist auch davon geprägt, ob wir damit die Erfüllung unserer sozialen Bedürfnisse ermöglichen können oder nicht. Bedürfnisse, die nicht befriedigt werden können, werden häufig substituiert oder verleugnet und stellvertretend an anderen bekämpft. Zwangsverhältnisse und Beschränkungen, die nicht äußerlich sichtbar sind oder deren Aufhebung sich für den Einzelnen als unmöglich erweist, werden negiert oder affirmiert, um die Differenz zwischen Bedürfnis (oder auch Ideal) und Wirklichkeit zu überwinden, die unerträgliche Spannung in eine Richtung aufzulösen. Um die Erkenntnis rückgängig zu machen, muss auch die Erfahrung wieder ausgelöscht werden. Solange das jeweilige Zwangsverhältnis existiert, muss die individuelle oder kollektive Bewältigung desselben gegen Erfahrungen, die den Zwang sichtbar machen würden, abgedichtet werden.

Meine küchenpsychologische Herleitung dient hier vor allem dem Zweck, deutlich zu machen, dass kollektive Identitätsbildung oft als Reaktion auf erlittene Zwänge und Beschädigungen begriffen werden kann. Der eigene Ausweg aus der individuellen Ohnmacht durch Leugnung oder Affirmierung der Gewalt erscheint umso wahrer, je mehr Menschen ihn ebenfalls gehen. Gemeinsam kann man sich der Richtigkeit der eigenen Position versichern, selbst wenn diese weder Erfahrungen noch Erkenntnisprozesse zur Grundlage hat. Kollektiven Standpunkten wohnt immer die Tendenz zur Unwahrheit inne. Sobald eine kollektive Position zum gemeinsamen Identitätsgrund verfestigt und gegen Erfahrung abgedichtet ist, wird diese stabilisierte oder gar essenzialisierte Wahrnehmung auch auf das »Andere« übertragen, »weil Identität nur in der symbolischen Differenz erfahren werden kann« (Niethammer), so wie auch das Kind seine Subjektivität erst über die Abgrenzung zu seiner Umwelt entwickelt. Beginnt die kollektive Bewältigungsstrategie erst einmal damit, an anderen die eigenen unterdrückten Bedürfnisse zu bekämpfen oder diese mit der Gewalt zu identifizieren, die man selbst erfahren hat, ist der Weg frei für die konformistische Revolte des manifesten Antisemitismus.

Der Sog, den kollektive Denk- und Deutungsmuster entfalten können, ist so stark, dass selbst vermeintlich außenstehende, um Objektivität und Abgrenzung (!) bemühte Positionen in Wirklichkeit Teil des Strudels sind. Jede Form kollektiver Identitätsbildung lässt sich auch als gesellschaftliche Reaktion auf eine Mangelerfahrung verstehen. Wenn die Gruppe die Reflexionsleistung des beschränkten Subjekts ersetzt (das dafür seine individuellen Bedürfnisse verdrängen muss), können damit gesellschaftliche Aushandlungsprozesse abgekürzt werden und nicht nur konkret materielle, sondern auch soziale Bedürfnisse (oder deren Substitute) unmittelbar befriedigt werden. Viele Vermittlungsformen und kulturelle Praktiken, die dem Individuum auch als Zwänge erscheinen, können reduziert werden oder werden ganz obsolet.

Wenn die Gruppe die Reflexionsleistung des beschränkten Subjekts ersetzt (das dafür seine individuellen Bedürfnisse verdrängen muss), können damit gesellschaftliche Aushandlungsprozesse abgekürzt werden und nicht nur konkret materielle, sondern auch soziale Bedürfnisse (oder deren Substitute) unmittelbar befriedigt werden.

Individuelle Identität als Denkabkürzung

Die Zementierung von individuellen oder kollektiven Erkenntnissen ist jedoch ein Prozess bzw. ein Bedürfnis, das nicht nur eine rein gesellschaftliche Komponente hat. Die Erleichterung, sich auf einem Standpunkt ausruhen zu können, hat auch eine sehr individuelle, leibliche Dimension. Die materiellen Grundlagen des menschlichen Denkens und Erkenntnisprozesses scheinen mir in gesellschaftstheoretischen und politischen Debatten oft eine erstaunlich geringe Rolle zu spielen. In linken Kreisen ist die Inklusion benachteiligter Menschen zumindest als Ideal üblicherweise Grundkonsens, Menschen mit geistigen Einschränkungen soll mehr gesellschaftliche Teilhabe ermöglicht werden und viele Gruppen bemühen sich um Leichte Sprache und andere Zugangserleichterungen. Die Anerkennung als »benachteiligt« funktioniert aber nur bis zu einem gewissen Grad. Wer nicht die entsprechende (kollektive) Identität zu verkörpern scheint oder von der ›richtigen‹ Haltung abweicht bzw. diese nicht für sich annehmen möchte, wird schnell persönlich für fehlendes Verständnis oder Differenzen zur Verantwortung gezogen – oder ist im Zweifel einfach »dumm«. Das lässt sich auch in Mainstream-Diskursen leicht beobachten, wo eine geistige Behinderung in der Regel mit dem IQ definiert wird. Während Menschen innerhalb eines anerkannten Spektrums der geistigen Einschränkung für ihre Aussagen und Handlungen vermeintliches Verständnis erfahren, wird anderen leicht der Vorwurf der »Dummheit« gemacht. »Dumme« Menschen gelten nicht als unterstützungsbedürftig, sondern eher als moralisch fragwürdig. Spätestens dort, wo sich der ständig optimierende, lebenslang lernende Mensch im Wettstreit behaupten muss und jegliches Versagen zur Folge individueller Fehlentscheidungen erklärt wird, kann auch »Dummheit« nur als persönliche Schuld aufgefasst werden, die keineswegs auf Verständnis hoffen darf.

Menschen können zwar unterschiedlich schnell Probleme verarbeiten und mit ihrer Umwelt interagieren, doch grundsätzlich sind die Denkkapazitäten jedes Menschen begrenzt. Auf diese Beschränkung zu reflektieren, spielt auch für die Einschätzung individueller Identität eine zentrale Rolle. Wenn Denken Zeit kostet und unsere Zeit begrenzt ist, dann lässt es sich nicht nur leicht in den kapitalistischen Produktionsprozess integrieren (und man darf gespannt sein, welche Upgrades unseren Hirnen in den nächsten Jahrzehnten mit der sanften Gewalt des Wettbewerbs aufgenötigt werden), sondern ist auch dem gleichen individuellen Umgang unterworfen, wie andere materielle und körperliche Voraussetzungen – schon Marx hat nicht umsonst von der Verausgabung von Muskeln *und* Hirn (oder auch Nerven) gesprochen. Aber ob bereits als Teil des Produktionsprozesses ins Kapitalwachstum einbezogen oder als vermeintlich individuelles Mittel zur Bedürfnisbefriedigung – wo mit weniger Denk-Zeit ein gewünschtes Ergebnis erzielt werden kann, wird diese natürlich auch eingespart werden. Alle Kultur baut darauf auf, dass

man die Ergebnisse einmal erzielter Leistungen weiter nutzen kann und sie nicht jedes Mal individuell neu herleiten muss. Erst daraus ergibt sich überhaupt der Charakter des Menschen als geschichtliches Wesen. Auch wenn sich eine individuelle Erkenntnis für einen einzelnen Menschen als brauchbar erwiesen hat, reicht es meist, diese Erkenntnis zu behalten, nicht aber deren Herleitung. Diese Tendenz der ›Ritualisierung‹ von Erkenntnissen, die ihre Wahrheit irgendwann nicht mehr aus einer argumentativen Herleitung oder aus konkreten Erfahrungen, sondern aus ihrer Wiederholung beansprucht, ist ebenso eine Reaktion auf die individuelle geistige Beschränktheit wie auf natürliche und gesellschaftliche Zwänge – die Verstrickung von Gesellschaft und Individuum ist immer eine zweiseitige. Eine sinn- und ordnungsstiftende kollektive oder auch individuelle Identität hilft nicht nur dabei, Denkprozesse abzukürzen, sondern sogar die eigene Beschränkung zu akzeptieren bzw. positiv zu affirmieren. Wenn jede unserer Annahmen und Entscheidungen vom Abgrund des Nichtwissens oder des fundamentalen Irrtums bedroht wird, kann ein individueller Standpunkt der rettende zwischengespeicherte Spielstand sein, hinter den man nicht mehr zurückfallen kann (oder will).

Wenn jede unserer Annahmen und Entscheidungen vom Abgrund des Nichtwissens oder des fundamentalen Irrtums bedroht wird, kann ein individueller Standpunkt der rettende zwischengespeicherte Spielstand sein, hinter den man nicht mehr zurückfallen kann (oder will).

Während die Subjektbildung sich über die Anerkennung des Innen und Außen vollzieht und die persönliche Entwicklung nie abgeschlossen ist, solange das Subjekt neue Erfahrungen macht, lässt sich mit einer festen Identität die kraftraubende Offenheit des Menschen mit seinen immer begrenzten geistigen Fähigkeiten reduzieren, ohne deshalb soziale und materielle Nachteile erfahren zu müssen, insofern der eigene Standpunkt ein kollektiver, von anderen geteilter ist. Wenn jemand durch kollektive Zuschreibung von vornherein aus einer solchen Identität ausgeschlossen ist, kann eine positive Wendung dieser Zuschreibung zwar dessen eigene ausgegrenzte Position stärken. Aber ein für die Befriedigung der eigenen Bedürfnisse positiver Effekt kann so nur erreicht werden, wenn diese Wendung ebenfalls kollektiv geschieht – es ist daher kein Wunder, dass die Reaktionen auf Diskriminierung und Ausgrenzung oft denselben Denkmustern verhaftet sind, wie die Diskurse, gegen die sie sich wenden, so wie jede Form von Identität überhaupt erst in Abgrenzung zum Anderen entwickelt werden kann.

Möglichkeit schlägt Wirklichkeit?

Das Bedürfnis nach individuellen und kollektiven Positionierungen, die sich zu Identitäten verfestigen lassen, halte ich also für eine naheliegende Reaktion auf natürliche und gesellschaftliche Beschränkungen, die zwar immer wieder konkret als Scheitern, Mangel, Schmerz etc. erfahren werden, aber häufig nicht überwunden werden können. Dass das identifizierende Denken, das die Dinge begrifflich zu beherrschen versucht, nicht vor anderen Menschen haltmacht, wundert nicht. Funktionalisiert, kategorisiert, verstanden wollen sie sein im Dienst der unbewussten Vergesellschaftung; als Schöpfer des Mehrwerts und dessen Realisierung am Markt muss jeder Mensch skalierbar sein. Die in Herrschaft umgeschlagene Aufklärung wirkt so natürlich auch auf die eigene Selbstwahrnehmung. Was wäre von mir noch übrig, könnte ich mich nicht selbst benennen? Die individuelle Verantwortung, die für die neoliberale Vergesellschaftung und deren wirtschaftliche Ausdifferenzierung eine so zentrale Rolle spielt, wird in Form einer gemeinschaftlichen Haltung erträglicher, allein weil der einzelne Mensch an allen Anforderungen an den wohlinformierten, selbstbestimmten und moralisch integren Konsumenten

und Produzenten sonst zerbrechen würde. Die eigene Entscheidung muss nicht anstrengend und langwierig hergeleitet werden und hat gleichzeitig bereits soziale Anerkennung sicher. Dass zugleich die gesellschaftlichen Zusammenhänge sowohl in der Affirmation als auch in der vermeintlichen Ablehnung verschleiert werden, wird vielleicht am religiösen Eklektizismus seit dem Scheitern der klassischen Moderne und an den bunten Sinnstiftungsversuchen des New Age am deutlichsten. In ihnen findet die zwischen Self Care und Selbstoptimierung kaum noch zu trennende Persönlichkeitsbildung genauso ihren Platz wie das Aussteigertum in den Hippie-Höhlen von La Gomera. Wo die zweite, gesellschaftliche Natur nicht einsichtig wird, oft aber die Gewalt, die sie uns antut, doch konkret erfahren wird, bietet die erste Natur die naheliegendste Alternative und eine Projektionsfläche für die positive Identifikation. Dass Tiere die besseren Menschen seien, ist selbst in Teilen der linken Subkultur häufig zu hören, und die Gewaltförmigkeit einer bewusstlosen und damit völlig amoralischen Natur hat einen Sinn oder eben auch Gott noch nötiger als die ebenso bewusstlose Vergesellschaftung der Menschen im Kapitalismus, die aber immerhin noch als ›bestmögliches System‹ unter vermeintlich vielen aufgefasst werden kann.

Mit der bewussten oder unbewussten Erfassung der grundsätzlichen Problematik einer Fluchtbewegung hin zur kollektiven Identität habe ich aber für mich selbst noch lange keinen Ausweg gefunden. Auch die lebenslange Angst vor Entscheidungen, die den Spalt zwischen Realität und Ideal immer mit Projektionen zuschütten, um ihn überwinden zu können, bietet keine Alternative. Denn am Ende erfordert jede Entscheidung, mit ihr zu leben; an einem retrospektiven Denken würden wir immer irre werden, weil es, wenn es seinem Sinn gerecht wird, sich in der Erkenntnis aufzulösen, die Kluft zur gegenwärtigen Wirklichkeit nicht überwinden könnte, oder weil es zur Rechtfertigung der gegenwärtigen Position für eine solche Erkenntnis schlicht erblinden oder verhärten müsste. In beiden Fällen würde die Ich-Identität, wie ich sie verstehe, Schaden nehmen, im ersten bewusst und im zweiten unbewusst. Wenn ich mich nicht positioniere, bleibt also auch meine Vergangenheit scheinbar unangetastet – und meine Zukunft offen. Zugleich kann die Weigerung, die eigene Position zu benennen, auch Ausdruck mangelnder Reflexion auf die eigene Entwicklung und die gesellschaftliche Verstrickung sein. In meinem Fall handelt es sich aber eher um Verleugnung, weil das Wissen darüber, dass alles auch anders sein *könnte*, nicht darüber hinwegtröstet, dass es eben so und nicht anders *ist*. Bei aller Verleugnung, die mich umso mehr zum »Möglichkeitssinn« (Musil) der Literatur führt, habe ich auch den Eindruck, dass diese gedankliche Offenheit und Unbestimmtheit auch sehr gut den Erfordernissen der bewusstlosen Persönlichkeitsentwicklung im neoliberalen Kapitalismus entgegenkommt. Der immer schnellere Wandel des Produktionsprozesses verlangt von seiner Quelle, der Arbeitskraft der Einzelnen, eine möglichst große Offenheit für ständige Neuanpassungen und Weiterentwicklungen. Zugleich könnte die Plattformökonomie und die vollständige Vernetzung aller Lebensbereiche und -realitäten dafür sorgen, dass die kommunistische Utopie von Marx und Engels, die es ermöglicht, »morgens zu jagen, nachmittags zu fischen, abends Viehzucht zu treiben, nach dem Essen zu kritisieren, [...] ohne je Jäger, Fischer, Hirt oder Kritiker zu werden«, sich als Selbstentfaltung in einer Gesellschaft verwirklicht, in der sich ein Selbst kaum herausbilden kann. Auch die Trennung zwischen Arbeit und Freizeit wäre damit tendenziell aufgehoben, weil es keine Bereiche mehr gibt, die nicht unmittelbar der kapitalistischen Mehrwertproduktion unterworfen sind.

Spätestens dann schließt sich der Kreis wieder und eine feste, unabänderliche Identität erscheint als einzige Ausflucht eines Konkurrenz- und Optimierungsdrucks, dessen scheinbare Freiheit nichts anderes als die Zurichtung zur inhaltslosen Flexibilität der einzelnen Menschen auf dem globalen Markt bedeutet. Davon unabhängig bringt die Marktkonkurrenz mit ihrer Durchdringung sämtlicher Lebensbereiche ohnehin fortwährend verschieden enge Zusammenschlüsse hervor, von denen man sich (selten bewusst) gemeinsame Vorteile im niemals freien Wettbewerb erhofft. Die dafür zwingend nötige Abgrenzung zu anderen ist auf kollektive Identitäten angewiesen und reproduziert diese gleichzeitig. Die »Ticketmentalität« (Horkheimer/Adorno), die mit wenigen Schlagworten über Zugehörigkeit oder Abgrenzung entscheidet, sorgt in diesem Zusammenhang für die nötige Verdrängung der

Zwangsverhältnisse wie für Denkabkürzungen gleichermaßen. Je besser eine solche gemeinsame Identität auf sinnstiftende Erzählungen zurückgreifen kann, umso attraktiver erscheint sie und desto wirkmächtiger ist sie. Vor allem Erzählungen, die den einzelnen Menschen von der Verantwortung, die ihm die Idee der Aufklärung wie der neoliberale Individualismus zudenken, befreien, sind hier zu nennen und deshalb sind biologistische, nationalistische und religiöse Projektionen zeitloser Systeme, in denen jeder Mensch die ihm zugedachte Rolle erfüllt, nicht totzukriegen. Die antisemitische Funktionsweise dieses Denkens wird auch daran ersichtlich, dass sich solche Ideen nur in der permanenten Vernichtung dessen, was sie angeblich an ihrer Perfektion hindert, verwirklichen können.

Und dennoch ist diese Auseinandersetzung Teil der Entwicklung jedes Menschen unter den Bedingungen der vorherrschenden gesellschaftlichen Totalität. Mein Scheitern an der Realität auf die eine oder andere Weise ist Teil meines Alltags. Die Denk- und Erkenntnisverweigerung hat unter solchen Zuständen immer eine individuelle Berechtigung. Das Wissen über das Funktionieren der Welt wie auch über unser ganz persönliches Gewordensein hat oft alles andere als eine heilsame Wirkung. Die gemeinsam geglaubte Lüge der kollektiven Identität spendet angenehme Wärme und kürzt auch die zwischenmenschlichen Kontakt- und Annäherungsversuche ab. Dass jede auf der Verdrängung der ihr zugrundeliegenden Zwänge gegründete Gemeinschaft selbst auch nur eine Zwangsgemeinschaft sein kann, ist mir bei distanzierter Betrachtung völlig klar. Trotzdem weiß ich, dass ich, von meiner permanenten alltäglichen Verstrickung in solche Denkmuster und Handlungen ganz abgesehen, irgendwann an einen Punkt komme, an dem ich nicht mehr die Kraft zu Reflexion und Deutung haben werde. Stattdessen werde auch ich es mir in einem warmen Haus aus Ideen und Schlagworten bequem machen, das ich dann nur noch selten verlasse. Doch wer schreibt, kann sich (und andere) daran erinnern, dass es einmal anders war – und das auch er oder sie ein geschichtliches Wesen und folglich eines mit Grund und Folge ist.

Wenn mein Körper sich selbst schrieb',
die Schmerzen, das Warten, das Hoffen, die Wut,
und sich mit Ungeduld streichelte, liebte,
weil er so viele schönere Worte für sich fände

dann könnte er schließlich sich beruhigen, ertragen,
und neue Zeichen finden, für das, was er ist:
eine Weltverarbeitungsmaschine,
die gegen den Rost schreibt, der sie frisst.

→ Stefan Taubner

Melancholia Ankommen 9
Acryl auf Leinwand 290×190 cm 2020

Soziale Arbeit, distanzgemindert? Ein Plädoyer für systemische Irrelevanz

→ Marcus Beisswanger und Norman Böttcher

Soziale Arbeit: System(transformations)relevant in der Corona-Pandemie?

Im Verlauf der Corona-Krise verbreitete sich nicht nur das Virus Sars-CoV-2 rasant. Viral gingen mit ihm zeitgleich Begriffe, die zuvor nur unter Expert*innen Gebrauch fanden. Doch nicht nur Triage, Inzidenzwert, FFP2-Maske oder Vektorimpfstoff zogen ein in den öffentlichen wie privaten Sprachgebrauch. Bemerkenswerterweise kehrten auch Begriffe zurück, die inzwischen wohl ohne Übertreibung zum terminologischen Kanon von Krisen gezählt werden dürfen. So wurde mit der *Systemrelevanz* ein Begriff reaktiviert, der zuletzt in der Weltfinanzkrise um das Jahr 2008 in Bezug auf ›systemrelevante‹ Banken eine breite Verwendung gefunden hatte (Möhrs 2020). In der aktuellen Corona-Krise werden allerdings Erwerbstätige in bestimmten Branchen, wie den Pflege- und Gesundheitsberufen oder in der Lebensmittelversorgung, unter dem Begriff der »kritischen Infrastruktur« zusammengefasst und als »systemrelevant« eingestuft (Deutscher Bundestag 2020). Wenn gesellschaftliche Krisenmomente nach Stapelfeldt (2004, S. 253) einen Anstoß zur Reflexion über zuvor unbewusste, unreflektierte Funktionsweisen der Gesellschaft geben, könnte die aktuelle Krise die Gelegenheit bieten, die Relevanz der Reproduktions- und Care-Arbeit für das gesellschaftliche Gesamtsystem sichtbar werden zu lassen. Dies wirft die Frage auf, ob sich aus der verschobenen Semantik der Systemrelevanz sogleich symbolische oder gar strukturelle Veränderungen der gesellschaftlichen Ordnung, also der neoliberalen Formation des Kapitalismus, ableiten lassen. Eine solche Verschiebung könnte bedeuten, dass nun die Bearbeitungsweisen dieser Krise nicht mehr, wie etwa in den Jahren ab 2007, primär in der Finanz- bzw. Zirkulationssphäre und damit in der erweiterten Produktion, sondern im Bereich der unmittelbaren Daseinsvorsorge angesiedelt sind. Im Zuge des Neoliberalismus wurde diese erweiterte Reproduktionssphäre immer stärker in die unmittelbare Wertschöpfung einbezogen und dabei rationalisiert. Die aktuelle Krise, so die Hypothese, stellt einen Umschlagsmoment und damit für die handelnden Akteure eine Grenzbearbeitung dar.

Wenngleich einige Teilaspekte der aktuellen Corona-Krise bereits ansatzweise sozialwissenschaftlich analysiert wurden (exempl. Hoppe et al. 2020; Stapelfeldt 2020; Seyd 2020), lassen sich diese strukturellen, d. h. politökonomischen und sozialpsychologischen Fragen gegenwärtig – also inmitten des Krisenverlaufs – allerdings noch kaum auf eine systematische Weise abschließend beantworten. Georg Seeßlen brachte das »Unbehagen in der Natur« zur letzten Jahrestagung der *Gesellschaft für psychoanalytische Sozialpsychologie* (GfpS) mit der Fortdauer der Krise in Verbindung. Seine These lässt sich einem Tagungsbericht nach wie folgt zusammenfassen:

> **»Solange der Krisenzustand und die eigene Betroffenheit anhalten, fehle es an der nötigen Distanz, um die Geschehnisse kritisch auf den Begriff bringen zu können. Ohne diese Distanz sei es kaum möglich, sich des widersprüchlichen Verhältnisses zwischen individuellen Bedürfnissen und der gesellschaftlichen Realität bewusst zu werden. Konkret zeige sich das darin angelegte Unbehagen in individuell angestauten Aggressionen und Frustrationen.« (Beisswanger, Heller & Hildebrandt 2021)**

Dennoch finden notgedrungen beständig Bearbeitungsweisen dieser Krise statt, die sich aus konkreten Sichtweisen auf den Krisenzustand ergeben und zugleich fortwährend neue Perspektiven hervorbringen. Dabei kippt die Unzufriedenheit mit den Versuchen der Krisenbewältigung in Form von Kontaktbeschränkungen und Lockdowns schnell in populistische und emotional hoch aufgeladene Ressentiments, wie anhand der sogenannten Querdenker-Bewegung deutlich wird. Gleichzeitig sind kritische Initiativen aus dem Umfeld der Sozialen Arbeit bemüht, ihr Unbehagen an der Krisenpolitik in Form einer Kritik an den gesellschaftlichen Verhältnissen zu kanalisieren. Um einen bisher wenig beachteten Teilaspekt aufzugreifen, fragen wir deshalb in diesem Beitrag nach dem Verhältnis von Individuum und Gesellschaft, indem wir jene in den Blick nehmen, die unmittelbar mit der Bearbeitung der sozialen Folgen dieser Krise befasst sind: Sozialarbeiter*innen und Sozialpädagog*innen.

Kritische Initiativen aus dem Umfeld der Sozialen Arbeit sind bemüht, ihr Unbehagen an der Krisenpolitik in Form einer Kritik an den gesellschaftlichen Verhältnissen zu kanalisieren.

Widersprüchlich erscheint dabei zunächst, dass im Gegensatz zur Weltfinanzkrise ab 2007 in der aktuellen Weltgesundheitskrise insbesondere solche Dienstleistungsberufe als *systemrelevant* gelten, die allgemein dem sozialen oder sogenannten Non-Profit-Sektor zugeordnet werden. Zwar wird dazu beispielsweise auch der fast schon ikonographisch dargestellte Kassierer im Supermarkt oder die Paketbotin gezählt, die den gegenwärtig expandierenden, profitmaximierenden Branchen zuzurechnen sind. Doch von systemrelevanten Banken wird in der Medienöffentlichkeit kaum gesprochen, während sich der Blick auf gering entlohnte oder auch unbezahlte Care- und Reproduktionsarbeit zu wenden scheint. Weil die Covid-19-Infektion unmittelbar gesundheitliche Auswirkungen hat, verwundert es kaum, dass sich die Scheinwerfer dabei auf den medizinischen und pflegerischen Sektor richteten, welcher politisch unbestritten mit dem Prädikat »systemrelevant« versehen wurde. Mit leichter Verzögerung ließ sich dann auch in aktuellen Debatten der Sozialen Arbeit ebenfalls eine direkte Auseinandersetzung mit dem Begriff der Systemrelevanz beobachten.

Auffällig innerhalb der Debatten Sozialer Arbeit ist der Umstand, dass insbesondere jene sich selbst als liberal bezeichnenden Akteure, für die der Systembegriff theorieimmanent eine zentrale Position einnimmt, auf diesen Zug kaum aufspringen. Heiko Kleve (2020a) etwa bezieht sich in seinem Plädoyer für eine »liberale Soziale Arbeit« explizit auf die Systemtheorie und affirmiert damit die kapitalistische Produktionsweise: Unter dem Begriff des »Systemliberalismus« (ebd., S. 10) propagiert er, dass sich der Staat weitestgehend aus der Verantwortung zur Bewältigung sozialer Probleme herauszuhalten habe, um so »eine positive Beziehung von kapitalistisch-liberaler Wirtschaft und Sozialer Arbeit zu denken« (ebd., S. 9). Mittels Sozialer Arbeit sollen »die Selbsthilfekräfte gestärkt« (ebd., S. 8) und den Adressat*innen auf diese Weise zur Autonomie verholfen werden, sodass die Profession sich mittelfristig selbst überflüssig machen könne. Dabei bedient er sich einer in der Sozialen Arbeit inflationär verwendeten Formulierung, die auch bei Vertreter*innen einer kritischen Sozialen Arbeit häufig Verwendung findet. Diese Forderung, sich als Profession überflüssig zu machen, steht dabei nicht selten in Verbindung mit der Vorstellung, dass nach der Überwindung der kapitalistischen Gesellschaft viele Angebote Sozialer Arbeit gar nicht mehr notwendig werden würden, sofern die Ursache für die Probleme dann behoben wäre. In Kleves Logik überrascht es hingegen kaum, wenn der phrasenhafte Appell der »Hilfe zur Selbsthilfe« umkippt in einen affirmativen Bezug auf das Prinzip »Fördern und Fordern« aus den SGB-II-Reformen, welches im Zuge der neoliberalen Sozialpolitik die staatliche Verantwortung zur sozialen Sicherung zugunsten von Selbstverantwortung und Selbstoptimierung unterminierte.

Nicht nur der Aspekt, dass soziale Einrichtungen eben nicht wie private Unternehmen betrachtet werden können, die vermeintlich unabhängig vom Staatshaushalt profitorientiert wirtschaften, erscheint dabei problematisch. Auch die trügerische Vorstellung, die Hilfesuchenden als Kund*innen zu deklarieren, die selbstbestimmt ihren Bedürfnissen entsprechende Angebote auf dem Markt der sozialen Dienstleistungen einkaufen könnten, verdeckt das reale Ungleichheitsverhältnis zwischen Professionellen in der Sozialen Arbeit und ihren Adressat*innen, das weiterhin deutlich von einer – auch wechselseitigen – Abhängigkeit geprägt ist. In Bezug auf die Corona-Krise präsentiert Kleve in einem Podcast-Gespräch mit Hendrik Epe (2020) den Vorschlag, dass die Soziale Arbeit auch jetzt auf unternehmerische Kreativität und Risikobereitschaft zur Bewältigung der Krisenfolgen setzen müsse. Dies erscheint schon deshalb paradox, weil in der pandemiebedingten Wirtschaftskrise nicht nur das von Kleve propagierte Sozialunternehmertum, sondern auch gewinnmaximierende Branchen und Betriebe auf staatliche Zuschüsse wie kaum zuvor angewiesen sind. Dass sich gegenwärtig etwa die *Bundesarbeitsgemeinschaft der Freien Wohlfahrtspflege* zur Sicherstellung der sozialen Infrastruktur dringend um die Verlängerungen der staatlichen Rettungsschirme bemüht (BAG FW 2021), unterläuft faktisch den Mythos der von Kleve und anderen marktradikalen Apologet*innen verfochtenen Systemautonomie Sozialer Arbeit.

Demgegenüber bezieht sich der *Deutsche Berufsverband für Soziale Arbeit (DBSH)* als Fachgewerkschaft mit der seit Frühjahr 2020 laufenden Kampagne *#dauerhaftsystemrelevant* affirmativ auf die Systemrelevanz der Sozialen Arbeit. In seiner Stellungnahme plädiert er dafür, die Angebote der Sozialen Arbeit, wie Jugend-, Wohnungslosen- oder Geflüchtetenhilfe, bei denen er eine Vernachlässigung in der medialen Berichterstattung erkennt, in der aktuellen Krise als ebenso bedeutsam und unabdinglich einzustufen wie die medizinische oder infrastrukturelle Grundversorgung. Da die gesellschaftlichen Anrufungen nach Kontaktbeschränkung und Einhaltung hygienischer Maßnahmen die Adressat*innen Sozialer Arbeit ungleich mehr belaste und auch ihr Infektionsrisiko deutlich höher liege, wodurch die Arbeitsbelastung der Professionellen in den Feldern Sozialer Arbeit merklich ansteige, appellieren sie

> **»an Medienverantwortliche, die Gruppe der systemrelevanten Berufe vollständig darzustellen und über die Soziale Arbeit und die Fachkräfte zu berichten. Ohne Soziale Arbeit ist unser soziales Netz nicht stabil. Für Sozialarbeiter*innen ist und bleibt sozialer Abstand keine Option. Soziale Arbeit ist dauerhaft systemrelevant [...] – aber aktuell unsichtbar.«**

In einer Fußnote wird zwar betont, dass »Systemrelevanz gleichzeitig auch System*kritik* und *-veränderung*« im Rahmen einer »Umsetzung der Menschenrechte« bedeute, was auf die Theorieposition einer »Sozialen Arbeit als Menschenrechtsprofession« (Staub-Bernasconi 1995) hindeutet. Durch die terminologische Unbestimmtheit des DBSH-Appells sowohl hinsichtlich seiner Adressierung (der »Medienöffentlichkeit«) als auch der normativen Grundlage seiner Kritik in einem Staat, dessen Grundgesetz formal genau auf diesen einklagbaren Menschenrechten fußt, wird jedoch deutlich, dass mit der besagten Veränderung kein kategorialer *system change* in Bezug auf die bürgerlichen Rechtsverhältnisse intendiert ist (vgl. Anhorn et al. 2012, S. 18-20). Die tendenziell staatstragende Positionierung des DBSH wird auch anhand einer anderen Stellungnahme deutlich, in der er sich einer fiskalischen und staatsaffirmativen Argumentation anschließt, wonach Soziale Arbeit die Krisenfolgen auf der individuellen Ebene abzufedern und damit die Folgekosten zu reduzieren habe:

> **»Wir appellieren an politische Entscheidungsträger*innen, die finanziellen Folgen der Krise nicht auf die Schwächsten unserer Gesellschaft abzuwälzen, sondern eine gerechte Sozialpolitik umzusetzen, denn: Investitionen in Soziale Arbeit sind Investitionen in unsere soziale, psychische und körperliche Gesundheit. Sie stellen sich langfristig sogar als günstiger für den Staat heraus, da gute Soziale Arbeit Menschen, die sonst das Gesundheitssystem und das soziale System belasten würden, aus ihren Krisen hilft und Entwicklungschancen möglich macht« (DBSH 2020b).**

Solche systemaffirmativ-sozialpartnerschaftlichen Positionen, die zugleich soziale Hierarchien reproduzieren, haben wiederum den *Arbeitskreis Kritische Soziale Arbeit Hamburg* (AKS HH) dazu bewogen, eine dezidiert linke Kritik in Form eines »Zwischenrufs« zu formulieren, wonach Soziale Arbeit stattdessen als »systemtransformationsrelevant« verstanden werden sollte. Dabei scheint die Kennzeichnung der Stellungnahme als Zwischenruf nicht zufällig gewählt, suggeriert sie doch eine Störung der laufenden Debatte. Verständlich sei zwar, berufspolitisch die eigene Bedeutung zu betonen, relevant hinsichtlich der Reproduktion des neoliberalen Kapitalismus wolle man dabei allerdings nicht sein. Indem die Corona-Pandemie aufzeige, dass für immer mehr Menschen unter den gegenwärtigen Bedingungen die Existenzgrundlage schwinde, müsse die Soziale Arbeit als sozialräumliche und kollektive Infrastruktur begriffen werden, die im Sinne einer eigenen, kohäsiven Logik

> **»nicht zu weiteren Spaltungen beiträgt, sondern zu deren Überwindung. [...] Es gilt, für eine progressive Praxis eine Alternative zur eigenen Systemrelevanz zu entwickeln. Dafür braucht es in neuer Qualität geöffnete Institutionen [...], in denen sich die Menschen im Sozialraum begegnen, sie sich inhaltlich mit der aktuellen Situation auseinandersetzen, die Verhältnisse kritisch reflektieren und gemeinsame Lösungen entwickeln. Das setzt eine aktive, konstruktive Teilhabe und eine gewisse Konfliktbereitschaft voraus. [...] Es geht also um gemeinsame Aufgabenbewältigung. Seien wir *systemtransformationsrelevant* und lasst uns die Krise nutzen, um alternative Ideen und Praxen zu entwickeln!« (AKS HH 2020, Hervorh. i. O.)**

Der hier neokommunitaristisch argumentierende AKS HH versucht die Systemtransformation darüber zu konkretisieren, dass das aus seiner Kritik resultierende, neue soziale Ordnungsmuster stärker aus Perspektive der Nutzer*innen Sozialer Arbeit zu denken wären. Deutlich wird auch, dass hierfür die *Krise als Chance* zu ebenjener Transformation begriffen werden soll.

Gesellschaft als Zwangssystem

In Bezug auf die Begriffe Systemrelevanz und Systemtransformationsrelevanz wird deutlich, »dass das, was wir uns begrifflich unter diesen vorstellen, nicht alles ist« (Schäfer & Thompson, 2010, S. 142). Sie verdecken etwa die Interessen der Akteur*innen, die sich dieser Begriffe bedienen, und das in ihnen fortlebende »Gesellschaftlich-Unbewusste« (Stapelfeldt 2004, S. 45). Da in beiden Formulierungen der Begriff nicht identisch gesetzt wird mit dem bezeichneten Gegenstand, ›dem System‹, stellen sie einen Versuch dar, Kritik an den realen gesellschaftlichen Widersprüchen zu formulieren, die sogleich die eigene Position reflektieren soll. Die in beiden Begriffen angelegte semantische Spannung verweist dabei zugleich auf den Widerspruch zwischen Individuum und Gesellschaft, wie er sich gerade bei der Problem- und Standortbestimmung von Kritik offenbart. Zur Frage der Normativität beim Abgleich zwischen dem Gegenstand und dem »Begriff der Sache« bemerkt etwa Jürgen Ritsert (2009, S. 162), dass Kritik weder »affirmative[] Indifferenz« noch reine Sprachkritik bedeute. Die Immanenz der Begriffe führe dazu, dass sie

> **»*niemals* der Sache Genüge tun, die mit ihrer Hilfe bestimmt werden soll. [...] Also kann das kritische Verfahren – anstelle starrerer Schemata und Raster – nur darin bestehen, den wissenschaftlichen Sinn für Merkmale und Möglichkeiten offen zu halten, welche ein bestimmtes Begriffs- und/oder Aussagensystem *nicht* erfasst hat (Nichtidentität). So kann man das ›Messen der Verhältnisse‹ an ihrem Begriff auch verstehen.« (Ebd.)**

Wir wollen im Folgenden am Beispiel der System(transformations)relevanz aufzeigen, in welchem Rahmen sich die Kritik der dargestellten Akteure

Sozialer Arbeit bewegt und welche Möglichkeiten durch diese kritisch intendierten Begriffe verschlossen bleiben. Wenn Soziale Arbeit, das Kassieren im Supermarkt oder Pflegeberufe gleichermaßen als systemrelevant eingestuft werden, sollte dabei zunächst die Funktion des System-Begriffs analysiert werden, um von dort aus die zugrundeliegenden und durch sie verdeckten gesellschaftlichen Widersprüche zu hinterfragen.

Sowohl die dezidiert neoliberale Position Kleves als auch die auf Silvia Staub-Bernasconis Theoriekonzept der Menschenrechtsprofession rekurrierende des DBSH nehmen mit dem System-Begriff in unterschiedlicher Weise Bezug auf die Systemtheorie. Entgegen eines solch affirmativen Verständnisses, dessen ›kritischer‹ Gehalt, sofern er überhaupt proklamiert wird (vgl. Möller und Siri 2016), sich darin erschöpft, im Übergang von einem starren zu einem dynamischen Systembegriff die Selektions- bzw. Exklusionsmomente zugleich auch als Inklusionsmomente (und damit funktional in Bezug auf den Selbsterhalt des Kollektivzusammenhangs) zu begreifen (zur Kritik: Cremer-Schäfer 2001), verstehen wir die Gesellschaft in negativer Weise als »kollektive[n] Zwangsmechanismus« (Adorno 1979, S. 12). Sie ist – im Gegensatz zum funktionalistischen Systembegriff – »nicht in sich rational kontinuierlich« (ebd., S. 9), sondern beschreibt eine in sich antagonistische Totalität. Daher kann auch der Systembegriff wiederum in diesem Zusammenhang nur in einem negativen Sinn, also zur Darstellung einer falschen Systemlogik, nutzbar gemacht werden: »Als antagonistische ist die Gesellschaft alogisch, d. h. sie ist nicht einstimmig im Sinne der widerspruchsfreien Logik darzustellen, sondern eben im Sinn der zu ihrem *Wesen* gehörigen Irrationalität, d. h. eben dem antagonistischen Charakter. [...] Es geht buchstäblich umso irrationaler zu, je rationaler es wird« (Adorno 2003a, S. 128). Beim Systembegriff handelt es sich also nicht, wie etwa die Systemtheorie annimmt, nur um einen neutralen, d. h. vom Gegenstand abtrennbaren Ordnungsbegriff, der der betrachtenden Person bei ihrer Systematisierung hilft, sondern um einen, dessen Ordnung »in der Sache selbst steckt« (Adorno 1993, S. 77). Das wiederum bedeutet, dass die Logik dieses Systems, seine vermeintliche Wesensnotwendigkeit, nicht von der Notwendigkeit getrennt werden kann, in welcher Weise über dieses Wesen nachgedacht werden kann: Die eigene individuelle Ge- und Befangenheit innerhalb dieser gesellschaftlichen Totalität ist gleichermaßen Movens wie Hindernis, sich über dieses System Gedanken zu machen und sich gewissermaßen über es hinwegsetzen zu müssen. Der Versuch, die Logik des Systems zu durchbrechen bzw. zumindest die Brüche in seiner Logik ausfindig und sichtbar zu machen, verleiht damit – quasi aus Eigeninteresse – jenen, die unmittelbar an ihm leiden, zunächst einen priorisierten Erkenntniszugang. Allerdings leben wir mit Blick auf den besagten Zwangscharakter »in einer Totalität, die die Menschen nur vermöge ihrer Entfremdung zusammenschließt« (ebd., S. 77f.), so dass die ›Funktionslosen‹ aufgrund ihres Leidens zugleich am meisten vom möglichst reibungslosen Funktionieren des (Hilfe-)Systems abhängig sind. In einer historisch einschneidenden Situation wie der gegenwärtigen, in welcher die Corona-Pandemie die Nationalökonomien in eine Krise stürzt, »die die Weltfinanz- und Weltwirtschafts-Krisis 2007/08 ff. deutlich übertrifft« (Stapelfeldt 2020, S. 5), verschärfen sich die gesellschaftlichen Widersprüche ebenfalls um ein Vielfaches: Gewalt greift noch stärker als sonst um sich; restriktive und repressive Maßnahmen des Staates werden trotz teils berechtigter Kritik und gegen den rechten und ›querdenkenden‹ Widerstand erweitert; Armutslagen verschärfen sich unter Bedingungen, in denen verhältnismäßig weniger öffentliche und infrastrukturelle Ressourcen zu ihrer Bewältigung bereitstehen. Frauen*häuser, Obdachlosen- und Geflüchtetenunterkünfte sowie zahlreiche andere, soziale Einrichtungen, die aufgrund der Hygienemaßnahmen und Abstandsregeln ihre Kapazitäten auf ein Minimum zu reduzieren haben, erleben die Entfremdung der Menschen nun nicht mehr als Zusammenschluss in dem Sinne, dass sie nicht anders können, als sich gegenseitig auf den Leib zu rücken (vgl. Adorno 2003b, S. 45). Manifeste soziale Ausschließung, d. h. Menschen, die vor den Türen der Einrichtungen erfrieren oder in Situationen von häuslicher Gewalt gefangen sind, weil sie nirgends sonst eine Zuflucht finden, ist zentrales Charakteristikum aktueller Entfremdungsphänomene unter der Anrufung des *social distancing*. Die Brüchigkeit der Logik des Systems wird an den Rändern seiner Öffentlichkeit sichtbar, die diese eben nicht mehr zu integrieren vermag. Und die Grenzen dieser Systemlogik halten mit dem »Nichtidentischen«, wie es Ritsert (2009, S. 169) umreißt, eben nicht nur progressive Möglichkeiten offen: Die Risse der vermeintlichen Totalität können immer auch im negativen Sinne die Bruchstellen des zivilisatorischen Fortschritts aufdecken.

Soziale Arbeit in der Krise: Dauerhaft distanzgemindert?

Die gegenwärtig offenliegenden, gesellschaftlichen Widersprüche lassen für die Soziale Arbeit eine Situation entstehen, in der es einerseits wie kaum zuvor möglich erscheint, diese Widersprüche auf den Begriff zu bringen und die eigene Kritik einer breiten Öffentlichkeit darstellbar zu machen – einer Öffentlichkeit, deren Mitglieder die unmittelbar erfahrbaren Widersprüche aktiv ausblenden müssten, weil auch in der medialen Berichterstattung beispielsweise über die Zunahme von häuslicher Gewalt oder der Zahl der Kältetoten berichtet wird. Indem Soziale Arbeit unmittelbar in der Bearbeitung der stark zunehmenden, sozialen Probleme gefordert ist, wird im Krisen- und Überlastungsmodus allerdings eine reflexive Distanzierung vom Alltagsgeschäft noch schwieriger als sonst. Und das in doppelter Hinsicht: Weder die physische Distanz zu den Nutzer*innen ist möglich, ohne dass dabei das professionelle Selbstbild Schaden nähme, noch sich aufgrund desselben von den gesellschaftlichen Anrufungen zu befreien. Was hindert nun die Soziale Arbeit daran, diese gesellschaftlichen Widersprüche wirklich nutzbar machen zu können? Während – wie anhand der Stellungnahmen vom DBSH und AKS HH ersichtlich – den Akteuren der Sozialen Arbeit diese Widersprüche bewusst sind, wenn sie beim Blick auf die Lebens- und Versorgungslage der Adressat*innen als soziale Probleme markiert werden, scheint die eigene Position innerhalb dieses widersprüchlichen Verhältnisses deutlich weniger klar.

Indem Soziale Arbeit unmittelbar in der Bearbeitung der sozialen Probleme gefordert ist, wird im Krisen- und Überlastungsmodus allerdings eine reflexive Distanzierung vom Alltagsgeschäft noch schwieriger als sonst.

Gegenüber dem Mythos der liberalen Systemunabhängigkeit fällt an der stark berufspolitisch argumentierenden Position des DBSH hinsichtlich der Systemfrage auf, dass sie in der dauerhaft professionellen Bearbeitung der Krise durch Sozialarbeiter*innen – selbst dort, wo sie sich auf Systemveränderung bezieht – noch eine Stabilitätsabsicherung für »unser soziales Netz« (DBSH 2020) anvisiert. Im einseitig positiven Bezug auf das System steckt nicht nur ein harmonisch-kohäsiver Gesellschaftsbegriff, sondern zugleich (zumindest unbewusst) ein Verständnis von Sozialer Arbeit als Herrschaftssicherung, die sogleich *für* ihre Nutzer*innen zum Erhalt des (Hilfe-)Systems beiträgt. Nun ist diese Rhetorik nur vor dem Hintergrund der Interessenpolitik, d. h. der Ressourcenknappheit im Reproduktionsbereich, der Abhängigkeit der Sozialverbände von staatlichen Finanzmitteln und konkret der systemischen Eingebundenheit des DBSH als Berufsverband und -gewerkschaft in die staatlichen Strukturen zu verstehen (etwa bei Tarifkommissionen oder Expert*innenrunden zu Gesetzesreformen). Die Position des DBSH spiegelt somit idealtypisch eine sozialreformerische (bzw. traditionell sozialdemokratische) Kritikposition wider, die sich schon längst mit den Verhältnissen gemein gemacht hat, die sie nur symbolisch-appellativ, quasi wörtlich in der Fußnote zu verändern vorgibt.

Anders verhält es sich mit dem Versuch des AKS HH, eine radikalere, systemverändernde Position in die Debatte einzubringen. Dass dessen Stellungnahme mit dem Begriff des Systems spielt, indem sie ihn durch die Erweiterung um den Begriff der »Transformation« in ihrem Kern zu verschieben versucht, verweist bereits auf eine Form immanenter Kritik, welche sich mit den im System zur Verfügung stehenden Mitteln und seiner inneren Logik

nicht ganz zufriedengibt und sich davon abzugrenzen versucht. Dass dabei allerdings nicht der Begriff des Systems als solcher kritisiert, seziert und auf seinen Sinngehalt hin analysiert, sondern durch einen Gegenbegriff ersetzt wird, lässt nicht nur auf eine verkürzte Form der Begriffsarbeit, sondern eben auch auf die besondere Bedeutung schließen, die der Sprache im Kontext von Gesellschaftskritik beigemessen wird. Einen Ansatzpunkt, die praktische in eine gesellschaftstheoretische Kritik zu überführen, sieht der AKS HH im Arbeitsbegriff:

> **»Mit dem Begriff der Systemrelevanz ist die Frage aufgeworfen: Was ist gesellschaftlich relevante Arbeit? Die gegenwärtige Krise betrifft alle und wir als in der Sozialen Arbeit Tätigen sollten es darauf anlegen, progressiver aus ihr ›rauszugehen‹ als wir ›reingegangen‹ sind. Deshalb: system-überwindungs-relevant statt system-erhaltungs-relevant. Wir schlagen daher vor, den präziseren Begriff der »Systemtransformationsrelevanz« als Maßstab für die grundlegende Veränderung aller gesellschaftlichen Sphären in Richtung auf Kooperation und Emanzipation zu nehmen.«**

Bemerkenswerterweise bleibt dabei die Frage, was gesellschaftlich relevante Arbeit sei, im weiteren Verlauf der Stellungnahme unbeantwortet. Zwar wird im darauffolgenden Abschnitt vage auf die bedrohte »gesellschaftliche Infrastruktur, kollektive und öffentliche Güter« hingewiesen, die als notwendig erachtet werden, um ein »gutes Leben« zu realisieren. Anstelle einer Antwort auf die Frage wird einerseits auf politische Akteure (Parteien, Gewerkschaften und soziale Bewegungen) verwiesen, andererseits dringend angeraten, »in unserem beruflichen Handeln die Perspektive der Systemtransformation als Handlungsorientierung immer im Blick [zu] behalten.« In diesem Gedankensprung, der von der Reflexion der eigenen (Lohn-)Arbeit absieht, deutet sich die Schwierigkeit an, die Soziale Arbeit in der bestehenden Krise als Politik oder »Pädagogik des Sozialen« (Kunstreich 1994) bzw. »Arbeit am Sozialen« (Kunstreich & May 1999) zu entfalten. Im voreiligen Gegenentwurf einer systemtransformationsrelevanten Sozialen Arbeit, die sich *nolens volens* auf die richtige, die ›soziale‹ Seite der Arbeit stellt, wird eine Kritikposition eröffnet, die einen ›konstruktiven‹ Vorschlag vom eigenen Standpunkt aus präsentieren will. Eine wertkritische Analyse dieses Arbeitsbegriffs, wie sie etwa von Postone (2003) entwickelt wurde, kann an dieser Stelle zwar nicht geleistet werden. Für die hier behandelte Frage ist jedoch ohnehin nur entscheidend, dass es für den AKS HH wie auch für kritische Praktiker*innen im Allgemeinen in Anbetracht gegenwärtiger sozialer Verwerfungen kaum vorstellbar scheint, sich von der Unverzichtbarkeit dieser gesellschaftlich notwendigen Sozialen Arbeit (gedanklich) zu distanzieren, was das Sichtfeld des »Maßstab[s] für die grundlegende Veränderung« (AKS HH 2020) deutlich einschränkt. Eine Kritik an der Systemrelevanz Sozialer Arbeit kann kaum die Relevanz dieser gesellschaftlich notwendigen Arbeit als solche bestreiten, sofern die Bezugsgröße dieser Kritik stets dieses System zu sein hat. Während bei Marx der Begriff der »gesellschaftlich notwendigen Arbeit« untrennbar mit der jeweiligen gesellschaftlichen Formation, also dem Kapitalismus mitsamt seiner Logik der Verwertung des Werts verbunden ist, wird vom AKS HH die Soziale Arbeit als Arbeit begriffen, von welcher aus, einem Brandbeschleuniger im Sinne einer konfliktorientierten Zuspitzung gleich, dieses System überwunden werden könne. Dies verkennt, dass im Marx'schen Arbeitsbegriff das durch diese Arbeit fetischisierte Bewusstsein

Im voreiligen Gegenentwurf einer systemtransformationsrelevanten Sozialen Arbeit, die sich *nolens volens* auf die richtige, die ›soziale‹ Seite der Arbeit stellt, wird eine Kritikposition eröffnet, die einen ›konstruktiven‹ Vorschlag vom eigenen Standpunkt aus präsentieren will.

»notwendig« am Gegenstand klebt. Hingegen ist bei Sozialarbeiter*innen dieser Kitt i. d. R. notwendig stärker, da ihr Selbstbild, als Löser*innen sozialer Probleme zu fungieren und Menschen in Not zu helfen, was in systemaffirmativen Fachkreisen gern in der Metapher des Feuerlöschers beschrieben wird, insbesondere in Krisenzeiten quasi unerschöpfliche Anrufungen erfährt: Die Entfremdung vom ›Produkt‹ sozialer Dienstleistungen – d. h. dem gelingenden Leben der Adressat*innen Sozialer Arbeit – ist kaum im selben Maße möglich wie etwa vom Industrieprodukt. Wenn jedoch keine Distanzierung von der vermeintlichen oder tatsächlichen Notwendigkeit der erbrachten Arbeit geschieht oder sie schlicht nicht möglich erscheint, dann bleibt entweder die Option, auf die Grenzen und immanenten Widersprüche der kapitalistischen Verwertungslogik hinzuweisen, was der AKS HH mithilfe einer Brennglasmetapher unternimmt: Die Pandemie mache »nun zugespitzt deutlich, dass diese Art der gesellschaftlichen Reproduktion notwendigerweise die Existenzgrundlage für immer mehr Menschen immer prekärer macht.« Oder aber es wird ein Umweg über eine andere Logik bzw. den Sprung in eine externe Perspektive gesucht. Gegenüber der trennenden und instrumentellen Konkurrenzlogik wird (ganz im Habermas'schen Sinne) vom AKS HH versucht, eine eigene, verbindend-kommunikative zu entwerfen, die der Sozialen Arbeit selbst näherstehe und für die sie eine Ressource darstellt:

> **»Soziale Arbeit als Infrastruktur-Angebot, das auf die Unterstützung und Erhaltung aller gesellschaftlich wichtigen Kompetenzen und Tätigkeiten zielt – Pflege und Kindererziehung, aber auch künstlerische, sportliche und kulturelle Tätigkeiten –, wird in und nach der Krise beweisen müssen, dass sie nicht zu weiteren Spaltungen beiträgt, sondern zu deren Überwindung.«**

Soziale Arbeit ist hier also nicht mehr die Arbeit am Widersprüchlichen des Sozialen, sondern einseitig aufgelöst in Sorge- und emanzipatorische Bildungstätigkeit. Das in Bezug auf soziale Probleme wirksame Allzuständigkeitspostulat dient hier nicht etwa dazu, sich von politischen Anrufungen und Zugriffsweisen abzugrenzen, um die ohnehin mehr als prekär ausgestattete soziale Infrastruktur nicht weiter zu strapazieren, sondern primär zur Selbstlegitimation der Berufsidentität: Da Soziale Arbeit quasi überall zuständig ist, kann sie, so die Annahme, sinnvoller Weise auch überall auf einen politischen Transformationsprozess hinwirken.

Doch wie sieht diese andere Logik aus und wie kommt sie zustande? Die früher noch sozialpolitischen und später zu jenen der kritischen Sozialen Arbeit umbenannten Arbeitskreise stehen in der Tradition der Neuen Sozialen Bewegungen der 1960er und 70er Jahre. Sie erleben seit der letzten Weltfinanzkrise um 2008 ein Revival (vgl. Steinacker 2013). Aufgrund der eigenen Geschichte ist ihnen ein Selbstverständnis entwachsen, welches die bis in diese sozialreformerische und kulturrevolutionäre Phase der Bundesrepublik vorherrschenden, disziplinierenden und sozialintegrativen Vorstellungen des Berufsfeldes sukzessive durch ein solidarisch-parteiliches ablöste. Die neue Logik, welche nicht mehr nur *für* die, sondern in einer wechselseitigen Konstitution *mit* den Nutzer*innen Sozialer Arbeit ein »transversales Handlungsmuster« für den Hilfeprozess zu gestalten versucht, »welches quer zu den herrschenden Institutionen liegende[] Kommunikations- und Kooperationsgeflechte« (Kunstreich 2001, S. 409) meint, findet sich auch im »Zwischenruf« des AKS HH. Der letzte Abschnitt endet damit, dass es

> **»kritische und solidarische Mitarbeiter-Teams [brauche], die sich organisieren. Und wenn nötig die aktuell geltenden Regeln aus guten Gründen brechen und alternative Handlungsweisen erfinden, um in den veränderten Situationen Lösungen zu entwickeln, die für möglichst alle Beteiligten eine echte Chance und Neuorientierung ermöglichen. Wir sollten uns wieder stärker daran orientieren, was unsere Nutzerinnen und Nutzer brauchen und wollen. Es geht also um gemeinsame Aufgabenbewältigung.«**

Selbst wenn die Perspektive der betroffenen Nutzer*innen bei der gemeinsamen Aufgabenbewältigung stärker »repräsentiert« wäre, viel mehr als eine

differenziertere Aussage über ihre Lebenslage wäre damit kaum verbunden. Zudem bleibt an dieser Stelle unklar, welche Aufgaben hier gemeinsam bewältigt werden sollen: die der gelingenden Lebensbewältigung im Krisenmodus der Pandemie oder gleich die der Systemtransformation? Die Grundannahme, dass ausgerechnet die Adressat*innen Sozialer Arbeit, die dem täglichen Kampf ums Überleben häufig wie kaum jemand sonst ausgesetzt sind, eine privilegierte Position zur Formulierung einer transformatorischen Kritik der Gesellschaft innehaben sollen, birgt das Risiko, ihre Perspektive für die eigenen Emanzipationshoffnungen zu instrumentalisieren. Dieser Aspekt wird noch verstärkt durch die implizite Annahme, dass die Nutzer*innen selbst *per se* an einer emanzipatorischen Systemtransformation Interesse zeigen würden, diese grundlegende Veränderung der gesellschaftlichen Verhältnisse also auch »brauchen und wollen« (AKS HH 2020). Dieser Gedankengang unterliegt in zweifacher Weise einem logischen Sprung: Zum einen, indem vom realen Subjekt in einer Form abstrahiert wird, die es in einer idealisierten Vorstellung auflöst. Zum anderen wird durch die Ausblendung der Systemzwänge sozialarbeiterischer Praxis die eigene Position in eine Stellung gebracht, der nur dadurch mit Blick auf das Ganze, die gesellschaftliche Totalität, eine transformatorische Kraft zugeschrieben werden kann. Die Rede von einer als Chance zu begreifenden Krise (zur Kritik: Dörre 2020) ist vielmehr Ausdruck einer Ohnmacht als ihrer realen Bewältigungsoptionen. Die auf theoretischer Ebene vollzogenen Umwege des AKS HH, der in subjektivistischer Wendung eine Systemtransformation *von unten* versucht, müssen dabei selbst als verstellte Vermittlung von Individuum und Gesellschaft begriffen werden. Das Vermittlungsproblem wird unter Absehung von der gesellschaftlichen Realität mit einem Satz nach vorn – in die ›kritische‹ und solidarische, sozialpädagogische Praxis – zu überwinden versucht und zurrt dabei die eigene Verstricktheit nur noch enger, indem sie sich primär in den Dienst der imaginierten Anderen, also der Adressat*innen stellt. Dieser theoretische Distanzmangel ist nur die Verdopplung einer Realitätsabwehr, die die eigenen Maßstäbe sowohl in Richtung der Anvertrauten als auch der eigenen Wirkmacht innerhalb ›des Systems‹ aus den Augen verloren hat. Dieser distanzgeminderte Versuch, der Ohnmacht zu entfliehen, ist dabei allerdings kein Ausdruck von Dummheit, sondern aufgrund des Handlungserfordernisses der Sozialen Arbeit wiederum systemimmanent – mehr denn je in einer Krise, welche sie als professionelle Löserin sozialer Probleme adressiert, deren Status sie sich in den letzten Jahrzehnten erst mühsam zu erkämpfen hatte. Soziale Arbeit wäre keine, würde ihre Theoriebildung sich selbst nicht immer auch zugleich als Reflexion begreifen, die in dieser Praxis ihren Ausgangspunkt hat. Das ist nicht despektierlich zu verstehen, entzieht ihr doch die Konfrontation mit dem Elend häufig jeglichen idealistischen Schein, der anderen wissenschaftlichen Disziplinen so oft zu eigen ist.

Societal Distancing – Ein Plädoyer für systemische Irrelevanz

Wie lässt sich nun aber ein Ausweg aus der besagten Ohnmacht finden, ohne sogleich die kritische Distanz zur Gesellschaft aufzugeben, die auch in der Krise notwendig bleibt? Wie müsste also solch eine Kritik beschaffen sein, die nicht das antagonistische Moment durch die Affirmation ihrer Begriffe verdeckt und dabei selbst nicht irrelevant bleibt? Trotz der semantischen Spannung, die mit dem Begriff der Systemtransformationsrelevanz erzeugt werden soll, verdeckt und verdrängt dieser doch nur die gesellschaftlichen Antagonismen. Die Vorstellung einer Systemtransformation, bei der das Moment von Selbstreflexion und -distanzierung ausbleibt, gleicht dann mehr dem Versuch eines *Systemupdates*, bei dem die Prozesse nur optimiert anstatt grundsätzlich in Frage gestellt werden. Eine theoretische Reflexion, die *Gesellschafts*- durch *System*kritik ersetzt, verfängt sich selbst in der Betriebsamkeit, aus der sie sprunghaft auszubrechen versucht. In dem, was ihr als Begriffsarbeit gilt, verdoppelt sie lediglich die sowohl ohnmächtige als auch kritisch intendierte Praxis und weist sie *nolens volens* als transformierenden *Zwischenruf* aus. Dabei wäre eine Fokussierung auf praktische Transformation dezidiert von der Intervention zu unterscheiden. Während die Intervention als ›Eingriff‹ in das Bestehende, also ganz im Sinne Benjamins (2010) als Notbremse für

laufende Prozesse verstanden werden müsste, bringt der Transformationsbegriff, indem er am Horizont immer schon auf eine andere Ordnung verweist, primär eine Veränderung *dieser* Prozesse mit sich, ohne sie jedoch unterbrechen zu wollen. Es wäre stattdessen also zunächst am disruptiven Moment der Intervention festzuhalten, eben weil sie (zunächst) keine konstruktive Lösung in Hinblick auf den kapitalistischen Normalvollzug bietet. Diese Unterbrechung soll allerdings nicht heißen, dass die sozialpädagogische – und erst recht nicht die ›kritische‹ – Praxis ausgesetzt werden könnte, ohne die sich das Elend im gegebenen Krisen-Modus ins Unermessliche steigern würde. Sie sollte nur aufhören, sich selbst und ihr Gegenüber noch dadurch zu überfordern, dass sie dem Negativen noch etwas Positives abzugewinnen versucht, was letztlich den krisenbedingten Bruch in der Ordnung nur verdeckt.

Diese Unterbrechung soll allerdings nicht heißen, dass die sozialpädagogische – und erst recht nicht die ›kritische‹ – Praxis ausgesetzt werden könnte, ohne die sich das Elend im gegebenen Krisen-Modus ins Unermessliche steigern würde.

Bevor also die handlungsleitende Frage einer kritischen Praxis überhaupt gestellt werden kann, müsste zunächst die gegenwärtig akute Brüchigkeit der scheinbar total integrierten Gesellschaft und ihres doppelt integrierten Individuums – das ins Kollektiv eingegliedert wird *und* das seine Prinzipien in der Subjektstruktur verinnerlicht hat (Adorno 1979, S. 18) – als narzisstische Kränkung reflektiert werden: Der ernüchternden Erkenntnis, doch nicht im erhofften Maße relevant für die Transformation des Systems, also eben doch ›nur‹ systemrelevant zu sein, was sich schlecht mit einem kritischen Selbstverständnis vereinbaren lässt, läge wiederum die tiefere Einsicht zugrunde, als Sozialarbeiter*in qua eigener gesellschaftlicher Stellung keinen ausreichenden politischen Einfluss zu haben. Dass Soziale Arbeit etwa in der öffentlichen Wahrnehmung mitunter in gleicher Weise marginalisiert wird wie ihre Adressat*innen, hat in Referenz auf den DBSH nicht nur aufmerksamkeitsökonomische Gründe. Vielmehr noch liegen sie in der patriarchalen Abwertung des Reproduktionsbereichs und den Erkenntnisgrenzen, die die Trennung von Hand- und Kopfarbeit mitsamt ihrer sozialen Hierarchisierungen ›notwendig‹ mit sich bringen. Der Frage, wie sich (nicht nur) aus berufs*politischer* Perspektive eine Bedeutsamkeit überhaupt denken, geschweige denn realisieren ließe, in der die gesellschaftlichen Strukturmaximen transzendierend gedacht werden, müsste zunächst eine radikale Selbstreflexion vorgeschaltet werden, die sich die eigene Abhängigkeit und Befangenheit einzugestehen vermag. Der Anspruch, systemtransformationsrelevant zu sein, lässt sich dabei überhaupt nur denken in bestimmten gesellschaftlichen Funktionsbereichen und qua dieser Verstricktheit. Während etwa die staatliche Administration oder der privatwirtschaftliche Dienstleistungssektor, der den Umgang mit den ›Klient*innen‹ bzw. ›Kund*innen‹ per se als Verwaltungsakt begreift, gar keinen normativ-positiven Begriff zu entwickeln vermögen, welcher qualitativ über die bestehende Systemlogik kapitalistischer Vergesellschaftung hinausweist, übersetzt sich im Reproduktionsbereich (und v. a. in den Arbeitsfeldern Sozialer Arbeit) das Kapitalverhältnis dialektisch vermittelt in jenes von Hilfe und Kontrolle (Hünersdorf 2010): Sozialpädagog*innen befinden sich immer zugleich aufseiten jener, die im kapitalistischen Verwertungsprozess ihre Arbeitskraft – mehr oder weniger erfolgreich – bereitzustellen gezwungen sind, als auch aufseiten des Kapitals resp. des Staates, in dessen Auftrag sie die Integrationsleistung zu erbringen haben. Diese Dialektik ermöglicht überhaupt erst die besagten transformatorischen

Der Anspruch, systemtransformationsrelevant zu sein, lässt sich dabei überhaupt nur denken in bestimmten gesellschaftlichen Funktionsbereichen und qua dieser Verstricktheit.

Öffnungsmomente. Die seit Beginn der Krise des Fordismus in den 1970er Jahren sukzessiv zugenommene Delegation von immer mehr Aufgabenbereichen an die Soziale Arbeit, wie sie sich im Allzuständigkeitspostulat manifestiert, verschleiert jedoch durch staatliche Verantwortungsübertragung (resp. professioneller -übernahme) bei rationalisierter Mittelvergabe eben jene Abhängigkeit – sowohl vom Souverän als auch von den systemisch bedingten Krisen. Vor dem Hintergrund der neoliberalen Umstrukturierung, ihrer *inneren Landnahmen* (Dörre 2009) im Reproduktionsbereich und der einhergehend vermeintlichen »Normalisierung« Sozialer Arbeit seit den 1980er Jahren (vgl. Wagner 2011) wäre klassentheoretisch ihr Aufstieg in immer mehr gesellschaftlich relevante Funktionsbereiche zu reflektieren. Die Crux liegt hierbei in Anlehnung an Adorno (1979, S. 388–391) eben darin, dass seitens der Sozialarbeiter*innen nicht automatisch mit der Akkumulation von Herrschaftswissen und mit dem materiellen Potenzial, das sie durch ihre politische wie ökonomische Bedeutung erlangen, sogleich eine Aussage über ihr reales, gesellschaftspolitisches Potenzial zur Systemtransformation getroffen werden kann. Durch die Anhebung des eigenen Lebensstandards und ihren gesellschaftlichen Statusgewinn, durch den sie sich zunehmend (auch in sprachlicher Hinsicht) von der Lebenswelt der Nutzer*innen entfernen, verfallen sie sogleich noch stärker dem Trugbild der Autonomie. Nun bringt die Corona-Krise für Sozialarbeiter*innen eine Situation hervor, in der unter erhöhter gesellschaftlicher Anrufung nicht nur eine neuartige Konkurrenz um Ressourcen und symbolischen Status zwischen den verschiedenen Sektoren im Reproduktionsbereich, sondern durch die geteilte *Erfahrung, als systemrelevant im System eingeschlossen zu sein*, zugleich eine verschärfte Ausschließung jener entsteht, die eben nicht als funktional für den Systemerhalt gelten. Zugleich sind es diese gesellschaftlich marginalisierten und ›irrelevanten‹ Adressat*innen, ohne die Soziale Arbeit selbst überhaupt nicht existieren könnte, auf die sie also ›systemisch‹ angewiesen ist, was das zwiespältige Verhältnis der systemisch bedingten Distanzminderung umreißt. Der in der Systemtransformationsrelevanz manifestierte, logische Umweg des AKS HH impliziert – gleich der Systemrelevanz des DBSH – einen kohäsiven Gesellschaftsbegriff und muss als Kompromissbildung verstanden werden: Er symbolisiert im Abhängigkeitsverhältnis eine Positionsbestimmung, bei der die Soziale Arbeit zwischen Selbstlegitimation und -verleugnung oszilliert, ohne sich dabei (entgegen dem professionellen Auftrag) ›selbst überflüssig machen‹ zu wollen.

Es sind die gesellschaftlich marginalisierten und ›irrelevanten‹ Adressat*innen, ohne die Soziale Arbeit selbst überhaupt nicht existieren könnte, auf die sie also ›systemisch‹ angewiesen ist, was das zwiespältige Verhältnis der systemisch bedingten Distanzminderung umreißt.

Dieses schwierige Nähe-Distanz-Verhältnis hat durch die akute und potenziell fast jede*n betreffende Bedrohung der körperlichen Unversehrtheit in der Corona-Krise zudem eine leibliche Seite, auf der sich das Unbehagen mit der physischen und sozialen Natur einschreibt.

> **»Wenn darin [in der Negativen Dialektik] Nichtidentisches namhaft gemacht wird, betrifft es immer die Physis, an ihr allein erkennt das Bewusstsein, dass es unaufhebbar das eines Einzelnen ist. Das Individuum erfährt, was sein Begriff bedeutet: unteilbar zu sein, auch wenn Gesellschaft immer perfekter darin wird, alles teilbar zu machen, damit das Kapital sich verwertet. Der Leib ist so gesehen auf der Ebene des individuellen Lebens, was die Krise auf der Ebene des gesellschaftlichen darstellt« (Scheit 2011, S. 19f.).**

Wie also die gesellschaftliche Krise als vermeintlich äußerliche doch nur anzeigt, dass die Menschen als Getrennte aufs Engste miteinander verbunden sind, dass sich also das Soziale vielmehr als das Antisoziale entpuppt, erweisen sich auch die gut gemeinten Appelle, *physical distancing* sei mit *social distancing* nicht zu verwechseln, mit Blick auf die Nutzer*innen Sozialer Arbeit als Trugschluss. Während Adorno (2003b, S. 45) für den Fordismus noch festhielt, die Entfremdung an den Menschen erweise sich »gerade daran, dass die Distanzen fortfallen«, da sie sich »mit Geben und Nehmen, Diskussion und Vollzug, Verfügung und Funktion immerzu auf den Leib rücken«, werden die durch Lohnarbeit nicht verwertbaren Körper nun unter einem Zwang getrennt, der ihnen wie allen kritischen Beobachter*innen ihre gesellschaftliche Desintegration wie einen Spiegel vor Augen hält. Ob in Frauen*häusern, Obdachlosen- oder Geflüchtetenunterkünften: Waren die gedrängten Verhältnisse zuvor bereits Ausweis ihrer Entmenschlichung, wird ihre öffentliche Sichtbarkeit aufgrund der Unmöglichkeit, sich in den privaten Raum zurückzuziehen, nun zur generalpräventiven Sozialdisziplinierung, die den Restlichen in einer Krise, ›die uns alle betrifft‹, schimmern lässt, dass dieses Leid auch dem eigenen Leib nicht allzu fern sein muss. Denn nicht nur Wohnungslose oder Adressat*innen der akzeptierenden Drogenhilfe erscheinen möglicherweise in der krisenbedingten Verknappung von finanziellen Ressourcen als irrelevant, sondern auch die damit verbundenen Angebote der Sozialen Arbeit. Autoritärer Etatismus im Neoliberalismus (Kannankulam 2008) *reloaded* heißt dabei Ausschließung als neue Form der Naturbeherrschung, deren Rationalität jetzt, wo erste und zweite Natur vermeintlich in eins fallen, das Soziale mit gleicher mathematischer Genauigkeit vermisst wie die politische Steuerung mittels des Inzidenzwerts die Infektionszahlen einzuhegen versucht. Neu ist dabei nicht die Logik, sondern der Wegfall ihrer Legitimationsnotwendigkeit.

Realitätsabwehr wie spontaner Handlungsimpuls ›kritischer‹ Sozialpädagog*innen können einerseits als Versuch gewertet werden, dieses Schicksal durch die Behauptung eigener Handlungsmacht abzuwenden. Andererseits muss die potenzielle, systemische Irrelevanz auch als Ausdruck dieser immanenten Funktionslogik begriffen werden: Trotz ihrer stärkeren gesellschaftlichen Präsenz vermag es die Soziale Arbeit kaum, ihre systemische Relevanz unter Beweis zu stellen, obwohl sie ausdrücklich zur Lösung sozialer Probleme für zuständig erklärt wird. Dieses funktionale ›Versagen‹ ist jedoch nur ein vermeintliches, da es in einer an sich antagonistischen und immanent von Krisen bestimmten Gesellschaft gar keine Lösung *durch die Praxis Sozialer Arbeit* geben kann – auch nicht durch die »kritische«. Dieser Gedanke ist selbstredend unbefriedigend, das einhergehende Unbehagen ruft weitere Abwehr hervor. Entgegen Adornos »Systemzwang« (Adorno 1979, S. 390) liegt dem Begriff der Systemtransformationsrelevanz im Sinne von narzisstischer Aufwertung und Überkompensation die Vorstellung zugrunde, selbst eine tiefgreifende Veränderung der gesellschaftlichen Verhältnisse herbeiführen zu können. Die Abwehr und Ausblendung gesellschaftlicher Widersprüche erhält die Illusion aufrecht, sich durch einen transformativen *Impact* sprunghaft und in Gänze vom Bestehenden distanzieren zu können. Diese Abwehr erspart den beteiligten Akteur*innen jene schmerzhafte »Resignation« (Adorno 2003c), welche sie einerseits zur Distanznahme von politischer »Pseudo-Aktivität« (Ebd., S. 796), aber zugleich auch zum prinzipiellen Bruch mit ›dem System‹ führen würde. Gleichzeitig wäre es bedeutsam, die Widersprüche im beruflichen wie zivilen Selbst auszuhalten, sie als das Falsche, als die Wiederkehr der gesellschaftlichen Antagonismen in der eigenen (Rollen-)Identität zu begreifen, ohne dabei sogleich in Selbstentwertung zu verfallen. Die

Die Abwehr und Ausblendung gesellschaftlicher Widersprüche erhält die Illusion aufrecht, sich durch einen transformativen *Impact* sprunghaft und in Gänze vom Bestehenden distanzieren zu können.

Frage, ob nun *physical* oder *social distancing* die passende Losung sei, erscheint dann falsch gestellt. Bei erstem wird so getan, als sei der Leib ohne Weiteres vom Sozialen zu trennen. Bei letztem scheint es, als könne das Soziale gar nichts Falsches in sich bergen. Demgegenüber müsste ein *societal distancing* bedeuten, alle gesellschaftlichen Verkehrsformen mitsamt ihrer vielfältigen Formen der leiblichen Bedrohung und narzisstischen Kränkung grundsätzlich zu hinterfragen, ohne dabei bereits konkrete Handlungs-Alternativen anbieten zu wollen (oder diese im praktischen Vollzug überhaupt nur denken zu müssen). Erst wenn die (kritische) Praxis und ihre Reflexion konsequent darauf ausgerichtet sind, irrelevant für das *bestehende* System zu sein, wird durch diese Distanz eine angemessene Form der Gesellschaftskritik möglich. Diese kritische Praxis dürfte dabei jedoch nicht ausblenden, dass das System weder unmittelbar noch ohne weitere Beschädigung seiner Subjekte, für die es in der Transformationsphase mehr denn je der *social* bzw. *care work* bedarf, überwindbar ist. Da Soziale *Arbeit* ohne Reflexion *bestehender* Praxis und ohne Systemabhängigkeit keine wäre, ist sie *per se* bestenfalls ein Reformprojekt, wenngleich ein notwendiges. Und darin liegt die Wahrheit des Begriffs der Systemtransformation.

Dies bringt uns abschließend zur Ausgangsfrage zurück, nämlich was wir angesichts einer Krise, deren Ende noch immer nicht in Sicht und deren Ausmaß an Traumata und kollektiv angestauten Aggressionen noch längst nicht absehbar ist, überhaupt wissen, geschweige denn tun können. Theoretische Analyse und intervenierende Praxis fallen hier notwendigerweise auseinander, denn während man einerseits die Bedürftigen nicht schutzlos den Witterungs- und (falschen) ›sozialen‹ Verhältnissen ausliefern kann, ist das Nachdenken über das Theorie-Praxis-Verhältnis wiederum im Vollzug einer kritisch intendierten Praxis kaum möglich. Kritische Intellektuelle lösen ihr Unbehagen, das häufig von der Einsicht herrührt, dass ihre Kritik wie ihre Selbstzweifel in ihrer systemischen Irrelevanz wiederum überaus systemrelevant sein könnten, gern durch den Rückzug auf Adornos vermeintliche Praxisferne und den Balsam aus seiner Flaschenpost-Metapher auf. Demgegenüber ist die narzisstische Kränkung jener, die etwa als kritische Streetworker in der Kälte unmittelbar mit dem Leid an den Verhältnissen konfrontiert sind, ungleich schwerer auszuhalten. Sie gehen einer systemrelevanten Erwerbstätigkeit nach, deren Ambivalenz sie tagtäglich am eigenen Leib spüren, um dann, in Abspaltung von der Lohnarbeits-Identität, sich unbezahlt in Gesellschaftskritik zu üben, die für sie nicht nur Gedankenspielerei ist, sondern in der Praxis zur unmittelbaren, gar leiblichen Erfahrung wird. Zwei bei Adorno entlehnte Gedanken, der Begriff der Intervention wie auch das viel (und oft falsch) verwendete Nichtidentische, könnten hier im negatorischen Sinne der Verweigerung zumindest temporäre Haltungs-Perspektiven aus diesem ausweglos erscheinenden Widerspruch bieten. In seiner Aphorismensammlung *Richtig falsch* versucht Michael Hirsch (2019), eine Ausflucht aus dem Theorie-Praxis-Dilemma zu finden. Er verbindet die unnachgiebige Kritik am Bestehenden im inflationär zitierten Diktum Adornos, es gebe kein richtiges Leben im Falschen, mit einer Wendung auf die alltägliche Praxis, in der so zu handeln wäre, »als ob es tatsächlich *auf mich ankäme*« (ebd., S. 152, Hervorh. i. O.). Diese intervenierende Als-Ob-Haltung würde allerdings versuchen, einen zentralen Gedanken aus der Negativen Dialektik (Adorno 2003d) einseitig aufzulösen, ginge sie davon aus, dass das eigene Handeln *de facto* eine Systemtransformation bewirke. Eine kritische (sozialpädagogische) Praxis müsste demgegenüber einerseits erprobt werden im Bewusstsein der eigenen, systemischen Irrelevanz und der Unmöglichkeit einer umfassenden Transformation, also darüber, dass sich *allein durch* sie keine transformatorische oder gar revolutionäre Situation herstellen lässt. Zugleich weiß sie, dass ohne falsche oder bestenfalls kritische Praxis Gesellschaftskritik

Kritische Intellektuelle lösen ihr Unbehagen, das aus ihrer systemischen Irrelevanz resultiert, gern durch den Rückzug auf Adornos Flaschenpost-Metapher auf.

unmöglich wäre, da ihr der Gegenstand fehlte. Andererseits muss sich solche Praxis stets im Bewusstsein halten, dass jedes Eingreifen auch dazu beitragen kann, dass sich der kritisierte Zustand noch verschärft. Sie muss bereit sein, die (auch sozial*pädagogisch*) entfachte Wut wieder zu zügeln, gegebenenfalls sogar dem frei galoppierenden Ressentiment intervenierend die Beine zu stellen. »Wer denkt, ist in aller Kritik nicht wütend: Denken hat die Wut sublimiert« (Adorno 2003c, S. 799). Selbst wenn die Wut der Adressat*innen Sozialer Arbeit gegen ›die da oben‹ oder gegen noch weniger Privilegierte aus einer sozialpädagogischen Perspektive zunächst noch nachvollziehbar erscheint, kann sie ihrem Inhalt nach niemals akzeptierbar sein, sondern ist als Resultat einer Zurichtung des Individuums durch dieses System zu verstehen. Hier erst setzt Gesellschaftskritik an, die über das reformatorische Verständnis für Systemzwänge hinausgeht. In diesem Sinne ein Plädoyer für systemische Irrelevanz zu formulieren heißt, im Modus des *societal distancing* am theoretischen Denken, das die krisenzyklisch reanimierten Begriffe kritisch prüft, gleichermaßen festzuhalten wie am Mut zur Selbstdistanzierung, welcher auch in der Corona-Krise dem eigenen Unbehagen an der zweiten Natur, dem ›Sozialen‹, nachzuspüren vermag, ohne dieses Unbehagen blindlings durch transformatorische Praxis auflösen zu wollen. Ganz im Sinne einer kritischen Gesellschaftstheorie ist über das Erkenntnisvermögen zum Verhältnis von Individuum und Gesellschaft am Beispiel der Sozialen Arbeit dabei allerdings wenig Neues gesagt: Distanzminderung ist auch keine Lösung. *Stand des Artikels: Mai 2021.*

Eine kritische (sozialpädagogische) Praxis müsste erprobt werden im Bewusstsein der eigenen, systemischen Irrelevanz und der Unmöglichkeit einer umfassenden Transformation.

Literatur

Adorno, Theodor W. (1979). *Soziologische Schriften I*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Adorno, Theodor W. (1993). *Einleitung in die Soziologie* (1968). Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Adorno, Theodor W. (2003a). Theorie der Gesellschaft. Stichworte und Entwürfe zur Vorlesung 1949/50. In: Tiedemann, Rolf (Hg.), *Frankfurter Adorno-Blätter VIII.* Göttingen: Wallstein Verlag. S. 111–142.

Adorno, Theodor W. (2003b). *Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Adorno, Theodor W. (2003c). *Kulturkritik und Gesellschaft II*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Adorno, Theodor W. (2003d). *Negative Dialektik – Jargon der Eigentlichkeit*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

AKS HH – Arbeitskreis Kritische Soziale Arbeit Hamburg (2020). Systemrelevanz? Nein! Systemtransformationsrelevant! Ein Zwischenruf vom 11.6.2020. https://akshamburg.files.wordpress.com/2020/06/zwischenruf_akshamburg.pdf (zuletzt abgerufen am 12.04.2021).

Anhorn, Roland; Bettinger, Frank; Horlacher, Cornelis & Rathgeb, Kerstin (2012). Zur Einführung: Kristallisationspunkte kritischer Sozialer Arbeit. In R. Anhorn, F. Bettinger, C. Horlacher & K. Rathgeb (Hg.), *Kritik der Sozialen Arbeit – kritische Soziale Arbeit*. Wiesbaden: Springer VS. S. 1–21.

BAG FW – Bundesarbeitsgemeinschaft der Freien Wohlfahrtspflege (2021). Schutzschirme für Pflege und Sozialeinrichtungen bis Ende 2021 verlängern. Pressemitteilung vom 11.2.2021. https://www.bagfw.de/veroeffentlichungen/pressemitteilungen/detail/schutzschirme-fuer-pflege-und-sozialeinrichtungen-bis-ende-2021-verlaengern (zuletzt abgerufen am 12.04.2021).

Beisswanger, Marcus; Heller, Ayline & Hildebrandt, Daniel (2021). Widersprüche aushalten. *Jungle World*, 1/2021. https://jungle.world/artikel/2021/01/widersprueche-aushalten (zuletzt abgerufen am 12.04.2021).

Benjamin, Walter (2010). *Über den Begriff der Geschichte*. Werke und Nachlaß/kritische Gesamtausgabe, Bd. 19. Berlin: Suhrkamp.

Cremer-Schäfer, Helga (2001). Ein politisches Mandat schreibt man sich zu. Zur Politik (mit) der Sozialen Arbeit. In: Merten, Robert (Hg.), *Hat Soziale Arbeit ein politisches Mandat? Positionen zu einem strittigen Thema*. Opladen: Leske + Budrich. S. 55–70.

DBSH – Deutscher Berufsverband für Soziale Arbeit e. V. (2020a). Soziale Arbeit während der Corona Pandemie – Who cares? Stellungnahme vom 5.5.2020. https://www.dbsh.de/media/dbsh-www/redaktionell/pdf/Sozialpolitik/2020/05052020_DBSH_Kampagne_Stellungnahme_Who_cares.pdf (zuletzt abgerufen am 12.04.2021).

DBSH – Deutscher Berufsverband für Soziale Arbeit e. V. (2020b). Jetzt erst recht! Investitionen statt Einsparungen in der Sozialen Arbeit! Stellungnahme vom 27.5.2020. https://dauerhaft-systemrelevant.de/presse/ (zuletzt abgerufen am 12.04.2021).

Deutscher Bundestag (2020). Medien und Journalisten im Kontext von ›Kritischer Infrastruktur‹ und ›Systemrelevanz‹. Drucksache vom 21.4.2020 (Aktenzeichen: WD 10 – 3000 – 016/20) https://www.bundestag.de/resource/blob/691856/9f7d74b63d25edcac723005261905d88/WD-10-016-20-pdf-data.pdf (zuletzt abgerufen am 12.04.2021).

Dörre, Klaus (2009). Die neue Landnahme. In: ders.; Lessenich, Stefan & Rosa, Hartmut (Hg.): *Soziologie – Kapitalismus – Kritik: Zur Wiederbelebung einer Wahlverwandtschaft.* Frankfurt am Main: Suhrkamp. S. 21–86.

Literatur

Fortsetzung Seite 89

Dörre, Klaus (2020). Ausnahmezustand. Zur politischen Ökonomie einer Seuche. *spw – Zeitschrift für sozialistische Politik und Wirtschaft*, Ausgabe 237: https://2020.klaus-doerre.de/wp-content/uploads/2020/05/2020_05_02_spw_ausnahmezustand.pdf (zuletzt abgerufen am 12.04.2021).

Epe, Hendrik (2020). Idee Quadrat. Warum brauchen wir liberale Soziale Arbeit, Heiko Kleve? https://ideequadrat.podigee.io/57-heiko-kleve-liberale-soziale-arbeit (zuletzt abgerufen am 12.04.2021).

Hirsch, Michael (2019). *Richtig falsch. Es gibt ein richtiges Leben im Falschen*. Hamburg: Textem.

Hoppe, Katharina; Loick, Daniel; Raimondi, Francesca & Vogelmann, Frieder. Kritische Theorien in der Pandemie. Ein Glossar zur Corona-Krise. https://www.youtube.com/watch?v=NwB5Hck7t9w (zuletzt abgerufen am 12.04.2021).

Hünersdorf, Bettina (2010). Hilfe und Kontrolle in der Sozialen Arbeit. In: *Enzyklopädie Erziehungswissenschaft Online.* Weinheim: Beltz Juventa.

Kannankulam, John (2008). *Autoritärer Etatismus im Neoliberalismus. Zur Staatstheorie von Nicos Poulantzas*. Hamburg: VSA.

Kleve, Heiko (2020). *Freiheit, Verantwortung, Selbsthilfe. Streitschrift für eine liberale Soziale Arbeit*. Heidelberg: Carl-Auer-Verlag.

Kunstreich, Timm (1994). Ist kritische Soziale Arbeit möglich? Für eine Pädagogik des Sozialen. *Widersprüche,* Heft 50 (Zur Zukunft des Sozialismus und zum Ende des realen). S. 85–100.

Kunstreich, Timm (2001). *Grundkurs Soziale Arbeit. Sieben Blicke auf Geschichte und Gegenwart Sozialer Arbeit*. Band II. Bielefeld: Kleine Verlag.

Kunstreich, Timm & May, Michael (1999). Soziale Arbeit als Bildung des Sozialen und Bildung am Sozialen. *Widersprüche,* Heft 73 (Transversale Bildung – wider die Unbilden der Lerngesellschaft). S. 35–52.

Möhrs, Christine (2020). »Systemrelevant« – eine sprachwissenschaftliche Betrachtung des Begriffs aus aktuellem Anlass, *Sprachreport,* Jg. 36, Nr. 2. S. 6–8.

Möller, Kolja & Siri, Jasmin (Hg.) (2016). *Systemtheorie und Gesellschaftskritik. Perspektiven der Kritischen Systemtheorie*. Bielefeld: Transcript.

Postone, Moishe (2003). *Zeit, Arbeit und gesellschaftliche Arbeit. Eine neue Interpretation der kritischen Theorie von Marx*. Freiburg: ça ira.

Ritsert, Jürgen (2009). Der Mythos der nicht-normativen Kritik. Oder: Wie misst man die herrschenden Verhältnisse an ihrem Begriff? In: Müller, Stefan (Hg.), *Probleme der Dialektik heute.* Wiesbaden: VS Verlag. S. 161–176.

Seyd, Benjamin (2020). Corona – Krise – Kritik: Eine Kontroverse im Berliner Journal für Soziologie. Volume 30, Issue 2, 6/2020. S. 157–163.

Schäfer, Alfred & Thompson, Christiane (2010). Theodor W. Adorno: Negative Dialektik. In: B. Jörissen & J. Zirfas (Hg.), *Schlüsselwerke der Identitätsforschung* . Wiesbaden: VS. S. 141–159.

Scheit, Gerhard (2011). *Quälbarer Leib. Kritik der Gesellschaft nach Adorno*. Freiburg: ça ira.

Stapelfeldt, G. (2004). *Theorie der Gesellschaft und empirische Sozialforschung. Zur Logik der Aufklärung des Unbewussten*. Freiburg: ça ira.

Stapelfeldt, Gerhard (2020). Corona. Die COVID-19-Pandemie im ökonomischen, politischen und gesellschaftlichen Kontext. *Kritiknetz – Zeitschrift für Kritische Theorie der Gesellschaft.*

Staub-Bernasconi, Silvia (1995). *Systemtheorie, soziale Probleme und Soziale Arbeit: lokal, national, international oder: vom Ende der Bescheidenheit*. Bern/Stuttgart/Wien: Verlag Paul Haupt.

Steinacker, Sven (2013). Kritik um ›68‹. In Hünersdorf, Bettina; Hartmann, Jutta (Hg.), *Was ist und wozu betreiben wir Kritik in der Sozialen Arbeit?* Wiesbaden: Springer. S. 33–49.

Wagner, Thomas (2011): Zur (sozialen) Arbeit an Klassenverhältnissen. Ein Beitrag zur Wiedereinführung von Klassenperspektiven in die Soziale Arbeit. *Widersprüche,* Heft 122 (Was kommt danach? Gesellschaftliche Perspektiven jenseits des Neoliberalismus). S. 81–107.

Melancholia Ankommen 10
Acryl auf Leinwand 180×165 cm 2019

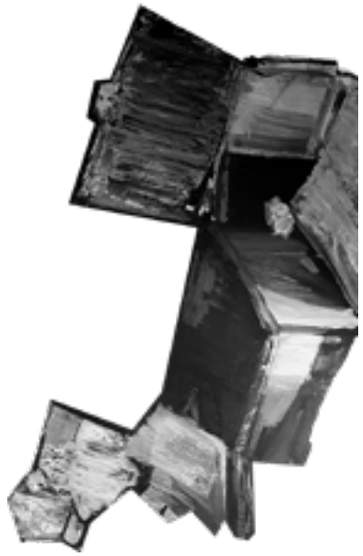
»Hoffnung ist das Ungewisse, Zuversicht ist das Instrumentelle«

Thomas Ebermann über linke Normalitäts- und Systemrelevanzsehnsüchte, über Staatsumbauprogramme und expertenhaftes Bescheidwissen und was das alles mit illusorischem Realismus und Marginalitätserfahrungen zu tun hat.

Das Interview führten Heinrich Hofer und Norman Böttcher in lockerer Atmosphäre bei einem gemeinsamen Besuch in Graz. Daraus resultiert auch eine manchmal etwas ungeplante, zu Abschweifungen neigende Form (bzw. Formlosigkeit) des Gesprächs. Wir denken aber – auch ohne nachträgliche Verklärung –, dass gerade in dieser Form ein assoziativer Modus des Denkens zum Ausdruck kommt, der in länger vorbereiteten Ausführungen oft verloren geht.

Distanz: Du hast vor kurzem ein neues Buch herausgebracht. Es trägt den Titel ›Störungen im Betriebsablauf‹. Thema ist die Covid-19-Pandemie. Im Untertitel bezeichnest du deine Schrift als »systemirrrelevante Betrachtungen zur Pandemie« und beginnst das Buch mit der Feststellung, dass die gegenwärtig heiß umkämpfte Normalität einen, wie du schreibst, doch eher trostlosen Hoffnungshorizont darstellt. Worauf zielst du mit deiner Kritik?

Thomas Ebermann: Mein Buch handelt, was die empirische Seite betrifft, hauptsächlich davon, wie der Staat sein Menschenmaterial behandelt in so einer Ausnahmesituation. Ich versuche begreifbar zu machen, dass der Staat die Instanz ist, die sowohl Leben schützt als auch das Recht hat, Tod zu akzeptieren und zu verordnen. Es gehört zu den wichtigsten Momenten der Stabilität einer Gesellschaft, Tod zu akzeptieren. Die Hoffnung nach Normalität wiederum hat mehrere Dimensionen: Die erste ist, dass uns die, mir bis zum Ausbruch der Pandemie unbekannten, gesellschaftskritischen Virologen überzeugen können, die jetzige Produktionsweise sei der Produzent der nächsten Pandemie, die wir noch nicht beziffern können im Sinne von ›Wann kommt sie?‹, ›Wird sie mörderischer sein als die jetzige?‹ oder ›Was werden die Mutanten anrichten?‹ Wenn es zutrifft, dass die Ausweitung der industriellen Landwirtschaft in die Sphäre der sogenannten unberührten Natur der entscheidende Treiber zukünftiger Pandemien ist, dann ist das Wort Normalität zunächst einmal ein Begriff, der aussagt: Das ist der Produzent der nächsten Katastrophe oder schweren Krise. Er ist deswegen zu verwerfen. Zweitens ist natürlich Normalität ein komplett affirmativer Begriff. Geradezu eine Liebesbeziehung zum Bestehenden liegt in diesem Wort. Normalität bedeutet in allererster Linie, dass alle sehnsüchtig darauf warten sollen, dass ihre Arbeit wieder vollumfänglich getan wird, dass die Hotelangestellte oder die Putzfrau Sehnsucht empfinden soll, ihre zermürbende Arbeit wieder aufnehmen zu können. Wir dürfen davon ausgehen, dass es dem ideellen Gesamtkapitalisten bisher eigentlich ganz gut gelungen ist, Deutschland durch die Pandemie zu bringen, indem nur irrelevante Sektoren der Wirtschaft stillgelegt wurden und die Schlüsselindustrien ganz unbehelligt weiter produziert haben – insbesondere die exportfähigen. Normalität bedeutet drittens so etwas wie Allgegenwart der Glorifizierung dessen, was linke Gesellschaftskritik eigentlich zu denunzieren hätte. Beispielsweise die Behauptung, alle Kinder warten inzwischen sehnsüchtig auf die Schönheiten der Institution Schule, die Freerk Huisken in seiner radikalen Kritik als eine der Menschenverwaltung geschildert hat: langweilig, unattraktiv, der Zeiger bewegt sich nicht. Und jetzt wird mir nahegelegt, dass alle Kinder leiden, wenn sie da nicht hinkönnen. Noch viel expliziter ist das natürlich durch die Idealisierung von Weihnachten im letzten Jahr gewesen.



Alle Literatur, die mich interessiert, handelt von Weihnachten als Hölle. Wir wissen, zu keinem Zeitpunkt werden so viele Frauen verprügelt und misshandelt wie an den Weihnachtstagen, und wir wissen auch, dass doch das Hauptmotiv, die Verwandtschaft zu besuchen, die Erbschleicherei ist und nicht die Besinnung unterm Kerzenschein des Weihnachtsbaums. Auf der Liste von dem, was abzuschaffen ist, müsste der Weihnachtsmarkt ganz weit oben stehen. Normalität ist also ein Kampfbegriff, die bestehende Ordnung zu lieben. Linke Gesellschaftskritik darf demnach niemals die zweifelsfrei bestehende Ausnahmesituation zum Angelpunkt der Kritik am Bestehenden – sei es die Wirtschaftskrise, der Krieg oder die ökologische Katastrophe – machen, sondern muss, so gut sie kann, die Normalität als den Betrug am ganzen Leben offenlegen. Viertens ist der Begriff Normalität ein besonders reaktionärer und wird nicht zufällig von der AfD in diesem Bundestagswahlkampf als das Schlagwort schlechthin vorangetrieben. Das Normale ist das Natürliche, die anthropologische Konstante. Gegen sie wird sogar durch solche Modernisierungs- oder kleinen Emanzipationsschritte verstoßen, wenn nicht mehr die Männer oben und die Frauen unten liegen. Wenn also die Republik ›versifft‹, dient Normalität als faschistoider Kampfbegriff, der immer versucht, Emanzipation aufgrund von Natürlichkeit auszutilgen. Deswegen ist, wenn die Sehnsucht der Gesellschaft sich auf die Wiederherstellung der Normalität stellt, der Gesellschaftskritiker ungewollt marginal. Wenn ein schlichter Vorgang wie: Deutschland und andere Staaten wollen ihre Fluggesellschaften retten und werfen dazu mehr als 11 Milliarden Euro auf den Markt, um im Konzentrationsprozess des Kapitals und der Überkapazitäten, die sich dort anbahnen, die einen vorm Untergang zu bewahren, andere aber untergehen zu lassen; dazu führt, dass dann die Belegschaft von Fluggesellschaften gegenüber der Gewerkschaft erstens zum Ausdruck bringt: »Wir sind verzichtsbereit«, wie es etwa Verdi und Cockpit ganz nach den Wünschen der Belegschaft getan haben, und sich dann, zweitens, noch so krass selbst verdinglicht mit Transparenten wie ›Kranich oder gar nicht‹ oder ›I Love Lufthansa‹, dann muss der Linke aus zwei Gründen im Abseits bleiben: Erstens, weil er gar kein Interesse hat, die Lufthansa zu retten. Zweitens, weil er weiß, dass er da auch nur Störenfried der Ambitionen von Gewerkschaft und Belegschaft wäre – also nicht einmal die allenthalben gesuchten, gesellschaftlichen ›Anknüpfungspunkte‹ vorfände. Ähnlich verhält es sich mit den Demonstrationen meiner Berufsgruppe, die jetzt nicht mehr Tagelöhner, sondern Solo-Selbstständige heißen. Wenn die unbedingt, erstens, so töricht sind, zu glauben, sie seien systemrelevant, was für jeden, der Kunst ernst nimmt, die größte Beleidigung ist, die man sich vorstellen kann; zweitens aber auch mit ihren Ausbeutern aus der Veranstaltungswirtschaft gemeinsam demonstrieren wollen für bestimmte Postulate, dann kann ich da aus zwei Gründen nicht dabei sein. Der eine Grund ist: Ich wäre ein Störenfried, denn ich würde daran erinnern wollen, wie schäbig die Menschen, die da demonstrieren, von ihrer konkreten mittelständischen Bourgeoisie ausgebeutet werden und keinen Grund haben, mit ihnen gemeinsam zu demonstrieren, sondern lieber in einen Rhythmus geraten müssen, denen etwas abzuzwingen. Und zweitens gibt es die Frontstellung zugunsten der Lockerung, die dabei noch eine Rolle spielt. Aus diesen Gründen kann ich da nicht dabei sein. Es handelt sich also um eine Situation, in der man, wo das Postulat der Normalität oder auch des Gestärkt-aus-der-Krise-Hervorgehens herrscht, als Linker chancenlos ist. Das schwingt durch mein gesamtes Buch mit.

Es handelt sich also um eine Situation, in der man, wo das Postulat der Normalität oder auch des Gestärkt-aus-der-Krise-Hervorgehens herrscht, als Linker chancenlos ist.

Distanz: Das, was du jetzt gerade ausgeführt hast, waren zumeist durchschnittsdeutsche Reaktionsweisen auf die Pandemie, also solche, die sich vom sozialpartnerschaftlichen bis hin zum rechten Spektrum erstrecken. Du hast zwar an der einen oder anderen Stelle bereits dezidiert linke oder linksradikale Positionen angedeutet, nämlich da, wo du gesagt hast, ihre Kritik dürfe nicht die Ausnahmesituation zum Ausgangspunkt nehmen, oder jetzt am Ende, man solle sich nicht dieser Illusion hingeben, auch noch gestärkt aus so einer Krise hervorzugehen. Du schaust dir in deinem Buch gerade

am Ende mit der ›Zero Covid‹-Initiative eine solche linksradikale Position nochmal genauer an und überschreibst das Kapitel mit »Die Konstruktiven«. Könntest du am Beispiel solch linker Reaktionsweisen ausführen, worauf deine Kritik diesbezüglich zielt?

Wir dürfen den Wahn nicht den Rechten überlassen!

Thomas Ebermann: Ich muss zunächst einmal sagen, dass mir ein großes Kapitel noch zu unreif erschien, um es zu publizieren. Ich wollte eigentlich einen Überblick über linke Reaktionen auf die Corona-Krise schreiben. Ich finde, wir müssen einen Grundgedanken ernst nehmen, der vielleicht mein nächstes Programm – natürlich in polemischer Absicht – charakterisieren könnte. Der Satz lautet: Wir dürfen den Wahn nicht den Rechten überlassen! Ich finde das ist ein schöner Arbeitstitel. Das, was mir aus den verschiedensten Milieus begegnet, geht noch weit über das hinaus, was ich an ›Zero Covid‹ kritisch sehe. Weit schlimmer als sie empfinde ich jene, die sich erdreistet haben, die Gefährlichkeit des Virus zu leugnen. Eine Zeitschrift wie die ›Streifzüge‹ aus Wien, die ich auch schon länger abonniert habe und die eigentlich in der Tradition von Robert Kurz steht, hat sich beispielsweise als Hort strikter Impfgegner entpuppt. Oder: Mir ist im Zirkular einer meiner beliebtesten Berliner Kneipen, dem ›Laidak‹, Lob für Trump und Bolsonaro zugegangen, die vermeintlich die letzte Vernunft in der Welt verkörpern sollen. Oder auch, was ich an esoterischem, aber auch an euphorischem Material gesehen habe, wonach die Krise als die große Chance für linke Hegemonie verhandelt wurde. Letzteres war durchaus auch bei jenen zu lesen, die ich mit gebremster Sympathie beobachte, wie die ›Interventionistische Linke‹ oder das ›Ums Ganze‹-Bündnis. Allgegenwärtig ist bei ihnen die Ansicht, dass, wenn wir uns jetzt solidarisch zeigen, wenn jetzt bewiesen wird, was der Staat so alles machen kann, über welche Mittel er doch verfügt, dann erlaubt uns das doch eine Offensive. Ulrich Brandt hat sehr stark in diese Richtung argumentiert. Das alles wollte ich reflektieren, doch es schien mir am Ende noch nicht gut genug für das Buch. Die Aufgabe ist ja auch, die Differenzen zu jenen, denen man recht nahesteht, zum Ausdruck zu bringen. Ich halte zum Beispiel das Buch ›Shutdown‹ der beiden Krisis-Autoren Ernst Lohoff und Norbert Trenkle zur Pandemie für durchaus lesenswert und kritikwürdig zugleich. Dann hat der Zufall es gewollt, dass die Leute bei ›Konkret‹ erfahren haben, dass ich an diesem ganzen Kapitel arbeite, in dem auch ein Abschnitt zur Kritik an der ›Zero Covid‹-Kampagne geplant war. Den habe ich dann für sie rausgezogen, wenngleich es nicht mein allerwichtigstes Anliegen war, ›Zero Covid‹ in die Tonne zu treten.

Nach diesem Vorwort zur eigentlichen Frage: Ich halte das, was sie machen, für sehr falsch. Das hat mehrere Gründe. Vielleicht ist der wichtigste Grund, dass sich die Hauptrepräsentanten von ›Zero Covid‹ in verschiedenen Publikationen, auch in ihrem grundlegenden Buch von Verena Kreilinger, Winfried Wolf und Christian Zeller unter dem Titel ›Corona, Krise, Kapital – Plädoyer für eine solidarische Alternative in den Zeiten der Pandemie‹, selber sehr stolz als die besseren ideellen Gesamtkapitalisten präsentieren. Sie müssen eine unvernünftige Bourgeoise belehren, wie das Akkumulationsgeschehen am besten und am unfallfreiesten zu regulieren sei. Wer einmal auf diesem Trip ist, muss bestimmte Ableitungen nahezu zwanghaft machen. Die eine ist tatsächlich, dass ja im ersten Aufruf auch noch »die Rückkehr zur Normalität« als Ziel angegeben wurde. Vielleicht haben das mehrere und nicht nur ich abgelehnt. Jedenfalls ist dieser Passus dann aus dem Aufruf verschwunden. Sie dünken sich insgesamt sehr mächtig und verhalten sich dabei wie das ganz normale linksradikale Jugendzentrum: Weil in der Zeitung steht, wir seien gefährlich, müssen wir auch gefährlich sein. Auch gestört hat mich die positive Bezugnahme auf die Gewerkschaft: Der eigentlich richtige Grundgedanke, dass man zur Bekämpfung der Pandemie die gesellschaftlich geförderte Schizophrenie durchbrechen muss, nach der äußerste Vorsicht im Privatleben mit weitestgehender Unbesorgtheit auf dem Weg zur und während der Arbeit zusammengehen soll, wendet sich vollständig ins Absurde, wenn man meint, man könne diese Aufgabe den Gewerkschaften übertragen. Diese Absurdität wird deutlich, wenn man betrachtet, wie schnell die Gewerkschaften dieses Pandemiearbeitsschutzabkommen mit der Arbeitgeberseite abgeschlossen haben. Wenn in dem eben steht, dass man, wenn die Abstände nicht eingehalten werden können, eine Maske aufsetzen sollte, dann steht dies in der Tradition der gewerkschaftlichen Missachtung der Gesundheit im Sinne von Funktionsfähigkeit der Ware Arbeitskraft, der Missachtung der Gesundheit durch Repräsentanten der Arbeiterbewegung, wie sie nun einmal ist. Die Hoffnung aus diesem Frühjahr, dass aus dem gemeinsamen Kampf der Arbeitgeber und des DGB endlich Lockerungen eintreten mögen, wird bezeugt in einem solchen Dokument. Man verschafft sich zwar Reputation, wenn man sagt, das müssen die Gewerkschaften machen. Aber es ist eben ein illusionärer Realismus. Und um noch einen Punkt anzusprechen: Der Fleiß, an alles zu denken, ist mir komplett suspekt. Der Fleiß, an alles zu denken, ist der Kern des wohlerwogenen Umbauprogramms. Umbauprogramme sind gekennzeichnet durch einen solchen illusionären Realismus. Der Realismus ist dabei der Schein. Die Forderung nach sozialem Ausgleich und ähnlichem sind alle im Einzelnen richtig. Ich bin überhaupt kein Feind davon, in der Pandemie die Klassengesellschaft sichtbar zu machen und daran zu appellieren, dass diese und jene nicht so schäbig behandelt werden. Ich bin auf jeder Demo zu sehen, wenn meinetwegen Solo-Selbstständige nur sagen würden, ›verdoppelt unser Übergangsgeld‹ oder die Krankenhausbeschäftigten über die Fallpauschalen hinaus sagen: ›verdoppelt unseren Lohn und Gehalt‹. Ich bin dafür, dass darauf hingewiesen wird, dass in den armen Stadtteilen die Pandemie notwendig mehr grassieren muss als in den Gegenden des Home-Office. Auf all das hinzuweisen, ist richtig, aber das Umbau- oder Übergangsprogramm ist nichts anderes als ein Staatsprogramm, das sozusagen im Namen der besten Akkumulationsbedingungen des Kapitals eine Vernunft postuliert, die es hier so nicht gibt. Das hier genauer auszuführen, wäre etwas zu langatmig. Linke können kapitalistische Verhältnisse real und gedanklich nicht regieren. Wir leben immer wieder im Rhythmus großer Hoffnungen und schwerer Enttäuschungen. Das Übergangsprogramm hat etwas Pseudoberuhigendes durch die Annahme, dass die Menschen in eine bessere Welt hinübergleiten können ohne Wildheit der Kämpfe, sondern geleitet von einem vernünftigen Programm. Wenn dieses Programm mit den Kapitalinteressen nicht kompatibel ist – und das Kapital kann seine Schlüsselindustrie nun einmal nicht dichtmachen im Rahmen der Weltmarktkonkurrenz, sein Erfolg besteht ja gerade darin, dass die Ware Arbeitskraft im Großen und Ganzen unbeschädigt durch diese Pandemie geführt wurde –, werden die illusionären Argumente bedient. So etwa das törichte Motto ›Geld ist genug da‹, ›die Weltmarktkonkurrenz gibt es gar nicht‹ oder ›Wir leben in einem reichen Staat‹. Mit all dem wird unter der Hand in Wirklichkeit das Exportgeschäft zur Voraussetzung der eigenen Forderung gemacht. Dieser illusionäre Realismus des Übergangsprogramms produziert einen bestimmten Typus des funktionärsmäßigen Linken, einen paternalistischen Bescheidwisser über Bündnisse. Diese Realität darf aber in solchen Resolutionen keine Erwähnung finden, weil dann jene sich emanzipatorisch Dünkenden abspringen würden. Aus diesen Gründen stehe ich solchen Umbauprogrammen feindlich gegenüber. Ich habe im Buch versucht, das an einigen lächerlichen Beispielen darzustellen. Wenn ich einmal darüber anfange nachzudenken, ob in meinen Forderungskatalog auch gehört, dass Frauen, die in Schichtarbeit arbeiten, wodurch Arbeit schon mal zur Konstante erklärt wird, doch früher als alle anderen wieder an die Sportgeräte des Betriebs, ins Fitnesscenter oder als erste wieder gemeinsam ins Café gehen dürfen, dann bin ich kaputt. Ich erscheine mir selber als jemand, der an alles gedacht hat, aber ich bin eigentlich ein Baumeister eines Luftschlosses, das

Sie dünken sich insgesamt sehr mächtig und verhalten sich dabei wie das ganz normale linksradikale Jugendzentrum.

Das Übergangsprogramm hat etwas Pseudoberuhigendes durch die Annahme, dass die Menschen in eine bessere Welt hinübergleiten können ohne Wildheit der Kämpfe, sondern geleitet von einem vernünftigen Programm.

mir aber die Seriosität gibt, etwas nicht zu sagen, nämlich: Entweder schaffen wir es, dass Hunderttausende nicht zur Arbeit gehen, weil ihnen das zu gefährlich ist, und dann ist hier richtig Trouble, oder wir schaffen es eben nicht. Und insofern müssen die Baumeister der Umbauprogramme eigentlich ihre Vorschläge als Niederlage bilanzieren, weil sie dies nicht geschafft haben. Meistens findet aber die Ausweichbewegung statt: ›Immerhin sind wir doch so weit gekommen, dass wir der Apothekenumschau ein Interview geben durften und wirken deswegen an irgendwelchen imaginären Prozessen zur Hegemoniegewinnung mit.‹ Wenn wir die Welt verstehen wollen, und das heißt ja zunächst einmal: sie richtig interpretieren wollen, dann müssen wir den sehr langen Prozess der Selbstverhärtung des Proletariats und des durchgesetzten Arbeitsethos mitverstehen. Selbstverständlich wissen wir, dass die Menschen in materiellen Zwängen stecken und dass einem Elend droht. Aber das ist nicht die ganze Wahrheit. Der andere Teil der Wahrheit ist, dass die kapitalistische Art des Produzierens die Menschen selber hässlich macht. Und jede Benennung der Hässlichkeit des Arbeitsethos der unteren Schichten ist Kritik an den bestehenden Verhältnissen, die sich im Menschen spiegeln. Sie ist nicht Denunziation und Dämonisierung von ›Prolls‹ und ihrer unangenehmen Eigenschaften. Das Bedürfnissystem, die Konkurrenzhaftigkeit und das Arbeitsethos sind produziert von den bestehenden Verhältnissen. Alles andere wäre Moral, also nicht mehr als ein pfäffischer Appell an den besseren Menschen. Es ist also eine Wahrheit, dass die Menschen es nicht als Skandal empfinden, dass man als Mitglied der unteren Schichten zehn Jahre weniger Lebenserwartung hat. Und es ist eine Wahrheit, dass all die Schrecknisse – etwa die Lungen- und anderen körperlichen Probleme von Bergarbeitern beim Renteneintritt – kompensiert werden durch Liedgut, in welchem fröhlich davon gesungen wird, dass man stolz darauf ist, unter Tage sich zu schinden und dass man da Kameradschaft erlebt. Oder: Die ganze Literatur der Arbeiterbewegung selber, wo immer der Kleinbürger derjenige ist, der die Stechuhr fürchtet, während der politische, bemuskelte und angstfreie, aber natürlich um bessere Hygienestandards kämpfende Prolet das alles bewältigt. Die ganze Erziehung, der Fetischismus des Fortschritts und das Gerede davon, dass die Produktivkräfte noch nicht so weit wären, vom reformistischen Flügel bis hin zu Rosa Luxemburg, haben diese Selbstverhärtung mit erzeugt. Jetzt sehen wir Menschen, die tatsächlich sehnsüchtig sind, dass sich alle Räder wieder drehen. Vergessen wird, was auch einmal in der Welt war, nämlich die Unlust zu funktionieren, das Desinteresse an der Qualität der erstellten Ware, das Krankfeiern, das Unpünktlich-Sein oder gar das Nicht-Kommen, das ›Den-Vorgesetzten-Hassen‹. Das können wir ja alles nachlesen in den Reflexionen über die Probleme der proletarischen Disziplin, speziell in Italien, bei Fiat oder in Frankreich, bei Renault usw. Das alles ist verschwunden. Die Momente von Selbstoptimierung, auch die Momente davon, dass die Arbeit der Mittelpunkt meines Lebens sei und man eine Partnerschaft so eingehen müsse, dass sie mein berufliches Fortkommen eher befördert als behindert, das also, was wir etwa im ›Unternehmerischen Selbst‹ von Ulrich Bröckling nachlesen können, hat große Triumphe gefeiert. Und wenn Linke nicht mehr sehen, dass diese bestehende Art des Arbeitens den ganzen Menschen zerstört, wenn sie beim Anblick der bulgarischen Fleischschneider nicht mehr denken können: Erstens, die müssen in besseren Wohnverhältnissen leben; zweitens, die dürfen nicht um Lohnbestandteile durch Subunternehmer betrogen werden; und drittens, die dürfen auch nicht mehr so schnell arbeiten müssen, wie wir das sehen können, dann ist eigentlich alles Denken an das ›ganz Andere‹ aus der Gesellschaft verschwunden. Wir brauchen eine ›produktive Unterlegenheit‹ in unserer Utopie! Demgegenüber konträr liest man dann eher viel über das Leid der Kellnerin, die sehnsüchtig darauf wartet, dass die Cafés wieder aufmachen. Ich habe in meinem Buch, um hier einen Kontrapunkt zu setzen, die Erinnerung an dieses wunderschöne Lied von Georg Kreisler über die Mordfantasien des Kellners noch einmal aufgefrischt. Der hasst einfach seine bürgerliche Kundschaft so sehr, dass er sich der Handgranate, die er nie werfen wird im Leben, trotzdem mindestens im Traum bedient.

Wenn wir die Welt verstehen wollen, und das heißt ja zunächst einmal: sie richtig interpretieren wollen, dann müssen wir den sehr langen Prozess der Selbstverhärtung des Proletariats und des durchgesetzten Arbeitsethos mitverstehen.

Distanz: Vielleicht noch einmal zum Stichwort ›illusorischer Realismus‹, den du gerade angebracht hast: Die Ausblendung proletarischer Realität sowie die Zuversicht, Krisen übereilig auch als Chance verstehen zu wollen, und auch das politische Denken und Handeln in einer Terminologie von Staatsumbauprogrammen und Systemrelevanz einzuordnen und zu begreifen, scheinen kein neues Phänomen linker Krisenreaktionen zu sein. Sie gehören vielmehr zu ihrem Standardrepertoire. Vielleicht kannst du mit Blick auf deine Biografie, von der du selbst einmal gesagt hast, sie bestehe aus Spaltungen in der Linken, ein wenig Einsicht in die historische Dimension dieser Phänomene geben.

Thomas Ebermann: Unzulässig grob kann man ja sagen, mein erwachsenes Leben zerfällt in drei Episoden. Zunächst eine Zeit der Hoffnung: Dass man über den Aufbau einer notwendigen kommunistischen Partei revolutionäre Umwälzungen bewerkstelligen könne, war eine Grundannahme meines Handelns in den 70er Jahren und meiner Mitgliedschaft im Kommunistischen Bund. Leicht ist festzustellen, dass wir damals in vielen Fragen dem Bestehenden zu sehr verhaftet waren. Vieles von dem, was ich heute reflektiere, haben wir damals nicht gewusst und nicht beachtet. Wir waren Antizionisten, um das einfach mal so zu sagen, und konnten dadurch das, was heute mein selbstverständliches Handwerkszeug ist, nicht denken. Wir waren natürlich auch in gewisser Weise Arbeitertümler, indem wir die Setzung des Proletariats als zwar schlafendes, aber revolutionäres Subjekt unhinterfragt gelassen haben. Insofern kann man sagen, waren wir Verdränger der notwendigen Analysen oder Rückschlüsse aus der Zeit des Nationalsozialismus und seiner proletarischen Zustimmung. Und das gilt für viele andere Fragen auch. Zugleich möchte ich diese Zeit dennoch nicht in die Tonne treten, wie das bestimmte Dissidenten tun. Ich möchte sagen, dass es einige Gründe gab, davon auszugehen, dass eine bleierne Zeit, eine Zeit der total-konsolidierten bürgerlichen Gesellschaft, zu Ende gehen könnte. Wir haben damals mit roten Wangen verfolgt, was in Italien und Frankreich alles passiert ist und wieviel Überschreitung der Politik der sozialdemokratischen und kommunistischen Parteien sich dort in den Betrieben abspielte – von Sabotage bis zu anderen militanten Aktionen. Und wenn ich heute – um meine eigene Biografie zu schönen – nach legitimierenden Instanzen Ausschau halten würde, dann könnte ich mich auf Texte von Jean Améry oder Herbert Marcuse beziehen, die von den Möglichkeiten der Rebellion handeln – vom Pariser Mai, von einer tatsächlichen Angst der Herrschaft: Hier könnte etwas in Verbindung mit den Befreiungsbewegungen der dritten Welt entstehen, was die kapitalistische Weltherrschaft in Bedrängnis bringen könnte – und ich könnte darauf verweisen, dass wir Bestandteil dieser Hoffnung waren. Mit einigen Erfolgen, schwersten Rückschlägen, aber doch manchmal in einer Größe, wie sie für heutige jüngere Linke nicht mehr vorstellbar ist. Ohne das zu glorifizieren, weise ich deswegen darauf hin,

Wir waren Antizionisten und natürlich auch in gewisser Weise Arbeitertümler. Zugleich möchte ich diese Zeit dennoch nicht in die Tonne treten, wie das bestimmte Dissidenten tun.

Und auch wenn es vielleicht nicht ganz so aufregend war, wie es uns damals dünkte, und auch wenn wir marginaler waren, als es in unserer Publizistik stand, so wurden wir dennoch als Gefahr wahrgenommen.

dass wir vielleicht in 15 oder 20 Hamburger Industriebetrieben als ausgeschlossene Gewerkschafter, als gewerkschaftsoppositionelle Gruppen zwischen 18 und 40 % der Stimmen bekommen haben. Das waren natürlich keine Stimmen zugunsten der Revolution, sondern Stimmen gegen die Sozialpartnerschaft. So etwas Aufregendes gab es auch in Bochum bei Opel, ein bisschen bei Mercedes-Benz durch Willi Hoss und seine Gruppe. Und auch wenn es vielleicht nicht ganz so aufregend war, wie es uns damals dünkte, und auch wenn wir marginaler waren, als es in unserer Publizistik stand, so wurden wir dennoch als Gefahr wahrgenommen. So mussten zum Beispiel in Hamburg alle gewerkschaftlichen Vertrauensleute unterschreiben, dass sie sich vom Kommunistischen Bund distanzierten. Das war ein witziger Vorgang, denn dabei wussten viele überhaupt nicht, was das ist.

Distanz: Was eure Popularität nur noch verstärkt hat?

Thomas Ebermann: Ich kann es nicht sagen. Jedenfalls zeugten diese Broschüren gegen uns davon, dass es eine gewisse Angst gab, wir könnten eine Schlagkraft entwickeln. Letztendlich haben wir das in dem Ausmaß nicht erreicht. Uns ist kein einziger wilder Streik gelungen. Aber immerhin – ohne das, wie gesagt, glorifizieren zu wollen – haben die Veranstaltungen mit den gewerkschaftsoppositionellen Gruppen damals 4 000 bis 5 000 Menschen angelockt, und das war schon etwas. Durch verschiedene Vorgänge, die ich hiernicht en detail schildern kann, war die zweite Phase meines politischen Lebens davon gekennzeichnet, in der Gesellschaft wirkmächtig Blöcke zu verschieben und im weitesten Sinne hegemoniale Verhältnisse zu verändern. Da ist viel mehr produziert worden durch Niederlagen, als es die Geschichtsschreibung zugibt. Ich bin damals in den 80ern nicht voller Zuversicht in die Wahlbewegung gegangen, sondern habe das mit vielen anderen als Ausweg aus einer Sackgasse – nach dem durch Repression bewirkten Zusammenbruch der militanten sozialen Bewegungen – empfunden. Ich habe gedacht, dass so etwas, wie es in Skandinavien existiert, also eine Kraft links von der SPD, etwas Sinnvolles sein kann, um den Status des Überhört-Werdens ein bisschen aufzulösen. Wir alle müssen nur auf die Grünen von heute schauen, um zu sagen: Das ist aber kräftig in die Hose gegangen. Aber es gab eine Phase, wo das nicht so schlecht gemacht wurde. Der Grundgedanke war, dass der außerparlamentarische Kampf – ich spreche jetzt extra ein wenig in den hölzernen Vokabeln von damals – unser ›Standbein‹ sei und durch den Versuch, im Parlament ›Sand im Getriebe‹ zu sein – früher sagte man auch: das Parlament als Tribüne zu nutzen – ergänzt werden würde. Wir haben uns also redlich um eine destruktive Parlamentspolitik bemüht, die jedoch gleichzeitig beschädigt wurde durch vernünftelnde Reden, wie auch ich sie gehalten habe. Der Gedanke der Tolerierung einer SPD-Minderheitsregierung hat uns zum Beispiel in eine Falle geführt. Ich hatte damals mitgewirkt, dieses Konzept zu ersinnen: Also nicht zu regieren, sondern demonstrativ zu sagen, wir haben damit gar nichts zu tun, unterscheiden aber dennoch zwischen dem kleineren und dem größeren Übel, so einige Bedingungen erfüllt werden. Dieses Konzept hat uns in eine Dynamik der Überbetonung des Graduellen und der Unterbetonung des ›ganz Anderen‹ gebracht. Viele Einzelheiten muss man kritisch besprechen, aber man kann trotzdem sagen, es gibt so eine Zeit, wo sich das nicht falsch, sondern richtig angefühlt hat. Das wurde natürlich auch massiv gestützt durch Bürger, Presse und Staat und selbstverständlich durch den stark denunziatorischen Begriff: ›das sind die Fundamentalisten‹, womit ja eine Assoziation an Ayatollah und so wachgerufen wird. Wir sind damit dann aber ins Abseits geraten und das war kein parteipolitischer Prozess. Das war nichts, wo man sagen kann, man habe ungeschickt agiert. Eher im Gegenteil, weil es ja so war, dass man auf Parteitagen noch Mehrheiten bekommt für

Wir haben uns also redlich um eine destruktive Parlamentspolitik bemüht, die jedoch gleichzeitig beschädigt wurde durch vernünftelnde Reden, wie auch ich sie gehalten habe.

etwas, das der Alltagsrealität der Praxis gar nicht mehr entspricht, indem man einmal gewonnene Erkenntnisse kämpferisch erinnert und dann noch mal eine Resolution durchbekommt. Wie bei jeder guten Beziehung bleibt man eineinhalb Jahre zu lange, das kennt jeder aus seinem Leben.

Distanz: Würdest du denn sagen, dass man für diese zweite Phase auch schon mit dieser Vokabel des ›Illusorischen Realismus‹ hantieren müsste, um diese Erfahrungen des Scheiterns irgendwie zu begreifen?

Thomas Ebermann: Nein. Ich würde sagen, dass das, was du angesprochen hast und was sich heute total durchgesetzt hat, damals noch eher etwas Umkämpftes war. Heute würde ich sagen, wenn wir normal fragen, was ›links‹ ist, und dabei nicht in unseren Zirkeln sitzen, würden die meisten Menschen ein keynesianisches Programm erläutern. Der Keynesianismus der Linkspartei ist einfach der Begriff von Links-Sein: das Investitionsprogramm, das Versprechen des krisenfreien Kapitalismus, die antizyklische Wirtschaftspolitik. Und dann prolongiert sich die Normalität, ohne durch große Verwerfungen gekennzeichnet zu sein. Und das gab es natürlich auch in den Zeiten damals: Es gab ja durchaus Keynes-Plus als etwas, das wir verachtet haben. Und es gab das Konzept der erweiterten Mitbestimmung und des friedlichen Übergangs in eine andere Gesellschaft. Die sozialistischen Studiengruppen – solche Langweiler! – haben einem ja immer vorgerechnet, wie man zum Sozialismus mit einer veränderten Steuerpolitik kommt und dass das gar keiner merken würde, also auch keiner dafür kämpfen müsste. Dieser Konflikt war also ein immer anwesender und gleichzeitig ist natürlich – ich nenne es jetzt mal ein bisschen hilflos – der revolutionäre Impetus im Stile Rosa Luxemburgs, bei dem wir wissen, dass die Revolution groß und alles andere Quark ist, ein eher hilfloses Gegenmittel gegen den Keynesianismus. Bei den Grünen ist das Umbauprogramm damals unser Feind gewesen und die Grünen haben daher zunächst auch ein absolut unrealistisches Umbauprogramm geschrieben. Der Prozess der Anpassung bei den Grünen – zu einem Zeitpunkt, als man diese noch nicht so aussprechen konnte wie heute – lief dann aber gerade über die Elemente des Umbauprogramms, des An-alles-gedacht-Habens: der Haushaltsseriosität; der Finanzierbarkeit des Konzepts; der Nachweisbarkeit, dass man hier eine Avantgarde ist und ein neues Exportgeschäft aufmacht; des Nachweises, dass in den Atomkraftwerken ja gar nicht so viele Menschen arbeiten und es deswegen arbeitsplatztechnisch doch besser sei, auf alternative Energien zu setzen usw. Ein Umbauprogramm ist ein Prozess der Anpassung, bei dem die Akteure zunächst, da das Umbauprogramm von der Herrschaft abgelehnt wird, die Anpassung in ihrer Tiefe nicht wahrnehmen und sie aber trotzdem, um Althusser zu zitieren, »die frische Luft der Straße« – das ist eine schöne Wendung bei ihm – vergessen, zugunsten einer Kompetenz. Ich will gar nicht leugnen, dass diese Verlockung der Kompetenz auch Jahre bei mir geprägt hat. Es gibt einen seltsamen Stolz, besser zu sein als die anderen. Dann kennt man plötzlich das beste Wirbelschicht-befeuerte Heizkraftwerk der Welt, das vielleicht in Japan steht, und weiß, wie wenig Emissionen das erzeugt und kann damit gegen das hier entstehende Kohlekraftwerk polemisieren. Oder man weiß, wie die toxischen Stoffe in den Boden einsickern und das Grundwasser verderben, weswegen ein neues, weiter von Hamburg entferntes Wasserwerk gebaut werden muss. Man weiß Bescheid über die Absenkung des Grundwasserspiegels und man rechnet sogar den volkswirtschaftlichen Schaden der toxischen Stoffe im Grundwasser vor. Man erscheint dadurch sogar plötzlich als der bessere Volkswirt. Durch all den Kenntnisreichtum stellt sich unbewusst ein instrumenteller Zugang

Der Gedanke, ›Sand im Getriebe‹ und destruktiv sein zu wollen, wird untergraben durch das, was der bürgerliche Experte verkörpert in unserer Gesellschaft. Er gehört keiner Partei an und weiß, wie man ein Problem löst.

zu den Problemen ein, den man eigentlich gar nicht meint. Ein Falter wie das Federgeistchen zum Beispiel , der vielleicht schön ist oder anderweitig ästhetischen Genuss erzeugt, muss so erst seinen Nutzen für die ökologischen Kreisläufe nachweisen. Die bloße Tatsache, dass er seine Flügel in den hinteren Beinen einklappen kann und das eben einfach schön anzuschauen ist, zählt nicht. Man kommt selbst sozusagen in diese Nützlichkeitserwägungen hinein und Werte, wie in einem Fluss baden zu können, werden plötzlich klein und unbedeutend. Ich will eigentlich damit nur erklären, dass das Umbauprogramm selbst ein Instrument der Integration ist. Ich plädiere damit nicht für irgendeine Ahnungslosigkeit. Ich habe sie lebenslang gehasst, die symbolische Politik bei den Grünen: sich irgendwo anketten oder gar Blut abzapfen oder einen Erdball durch die Gegend tragen. Ich bin ja fast fanatischer Anhänger der positivistischen Wissenschaft, um informiert zu sein. Sie birgt zugleich die Gefahr, diesen Stolz der Integration zu erzeugen. Der Gedanke, ›Sand im Getriebe‹ und destruktiv sein zu wollen, wird untergraben durch das, was der bürgerliche Experte verkörpert in unserer Gesellschaft. Er gehört keiner Partei an und weiß, wie man ein Problem löst. Das Parlament ist tatsächlich ein gefährliches Terrain. Johannes Agnoli hat das damals schon gesehen. Die Subjekte denken dabei nämlich gerade nicht: ›Ich mach jetzt etwas Gefährliches‹. Und dennoch verfallen sie dem Prozess der Integration. Natürlich ist darüber hinaus in der Gesellschaft zugleich auch ein Milieu gewachsen, das das Provokante eben nicht mehr wollte. Das kann man nicht parteisoziologisch verhandeln. Es war an einem bestimmten Punkt einfach klar, dass fünfmal mehr Grünenwähler eine gute Meinung von Otto Schily als von mir hatten. Wenn das in der Gesellschaft stattfindet, dann bist du verloren und bleibst, wie gesagt, trotzdem noch eineinhalb Jahre zu lange.

Distanz: Für welchen Zeitpunkt würdest du es denn festmachen, dass die Phänomene des ›Illusorischen Realismus‹ bzw. des linken Umbauprogrammes immer mehr auch die Krisenreaktion der radikalen Linken überformen bzw. zu prägen begannen? Ab welchem Punkt kann man also nicht mehr wirklich davon sprechen, dass die radikale Linke Orte hatte, von denen aus sie – quasi von außen – auf den eher linken und liberalen Teil der Gesellschaft einwirken konnte? Ab wann ist es in deinen Augen die radikale Linke selbst, die sich in der von dir beschriebenen Funktionslogik verirrt? Und was sind hierfür die historischen Wegmarken, die man angeben könnte?

Thomas Ebermann: Ich habe ja immer meine Zweifel, wie viele Linksradikale es jemals überhaupt gegeben hat. Ich mache uns immer lieber kleiner als wir selbst uns in der Zeit gedacht haben. Das jetzt aber mal beiseitegelassen. Ich glaube, dass das Konstruktive sehr tief auch in Teilen der sich selbst radikal verortenden Linken verankert ist und dass das unglaublich klar durchgebrochen ist im Moment des Zusammenbruchs des realexistierenden Sozialismus und in der deutschen Wiedervereinigung. Eine negatorische Position wie die Parole ›Nie wieder Deutschland‹, die Ansage also, dass es für die Weltgeschichte schlecht ist, wenn Deutschland wieder groß und mächtig ist, das war ja damals – in der dritten Phase meines politischen Lebens – eine Position unterhalb eines Prozents. Entgegen unserer Ansicht, dass zunehmender Rassismus eine Folge der Wiedervereinigung sein würde und dass gegenüber dem nationalen Taumel die begrenzte nationale Souveränität Deutschlands eine zivilisatorische Errungenschaft darstelle, die immerhin ein bestimmtes Postulat des Asylrechts und das Verbot von Militäreinsätzen überall in der Welt mit sich gebracht hat, wollte die überwältigende Mehrheit der Leute, die subjektiv von sich gesagt haben, sie seien Linke, die deutsche Einheit mitgestalten. Das war einfach so. Dann erfolgte der Anschluss entlang des falschen Grundgesetzparagrafen und da war es plötzlich gar keine Wiedervereinigung. Es wurde vergessen, was es heißt, wenn

Ich habe ja immer meine Zweifel, wie viele Linksradikale es jemals überhaupt gegeben hat. Ich mache uns immer lieber kleiner als wir selbst uns in der Zeit gedacht haben.

ungleich produktive Ökonomien aufeinanderprallen und, so hieß es dann, die Treuhand habe Verbrechen begangen. Alles wurde auf einfache Machenschaften reduziert. Die Prädominanz dieses »Wir müssen das Ganze gestalten«, dieses »Wir müssen für eine Wiederauflage des ›New Deals‹ eintreten und ihn dann sozial gestalten«, das war ja diametral gegen die Möglichkeit einer negatorischen Position gerichtet. Der Zusammenbruch des realexistierenden Sozialismus war eben ein welthistorisches Ereignis und keine triviale, für Linke alltägliche Niederlage. Und daher haben wir gesagt: »Nein wir wollen keine Bündnisse mehr! Nein, auch nicht mit denen zusammen, die Deutschland unter anderen Paragrafen wiedervereinigen wollen. Wir bekennen uns jetzt zu unserer Marginalität.« Wir kennen ja alle diese wichtigen Wendungen, mit denen man das versucht hat, zu begründen: »Nur um der Hoffnungslosen willen ist uns die Hoffnung gegeben«, wie es zum Beispiel bei Walter Benjamin heißt. Oder Adornos Satz, dass es kaum möglich sei, angesichts der Macht der anderen sowie der eigenen Ohnmacht sich nicht dumm machen zu lassen. Solche Sätze waren bei uns überall zu lesen. Eine solche Niederlage im Alter von rund 40 Jahren ist natürlich ein Anlass zum Nachdenken. Es war nun ganz offenbar die Zeit gekommen, kritische Theorie aufs Neue zu lesen, den ganzen Eike Geisel zu kennen und ein paar Wochen mit Jean Améry zu verbringen. Auch die ›Konkret‹ hat in dieser Zeit ihren Wandel gemacht. Wenn du sie dir in den 70ern und frühen 80ern anschaust, dann ist das dort noch alles mit roten Wangen geschrieben. Und die Zeitschrift ›17 Grad‹ nannte sich plötzlich ›Zeitschrift für den Rest‹. ›Gegen die Realität‹ hießen wieder andere. Die ›Bahamas‹ ist auch so ein damals entstandener Begriff: »Geht doch auf die Bahamas. Du bist ja gar nicht in den Anknüpfungspunkten dieser Welt verwurzelt!« Im Ganzen hat sich so ein Lager konstituiert, dass ja zunächst die Attribute ›antinational‹ und ›antideutsch‹ häufig noch synonym verwendet hat. Der Grundgedanke, kluge Gedanken durch eine regressive Zeit zu retten und der Mehrheit zu bescheinigen, dass sie wahnhaft ist, das war in den Monaten der Wiedervereinigung und des nationalen Taumels, des Brandenburger Tors und all der Intellektuellen, die reihenweise erklärten, wie sie an der deutschen Teilung gelitten hatten und das aber bis dahin in keiner einzigen Zeile erwähnten, unser Ausgangspunkt.

Der Grundgedanke, kluge Gedanken durch eine regressive Zeit zu retten und der Mehrheit zu bescheinigen, dass sie wahnhaft ist, das war in den Monaten der Wiedervereinigung und des nationalen Taumels unser Ausgangspunkt.

Distanz: Wie du das gerade dargestellt hast, scheint es mir doch so zu sein, dass es einen Zusammenhang gibt zwischen der Verdrängung der eigenen Marginalität, bzw. der spezifischen Umgangsweise mit der eigenen Marginalität, und dem von dir kritisierten ›Illusorischen Realismus‹. Kannst du das noch ein bisschen näher ausführen?

Thomas Ebermann: Wir kennen ja das Phänomen, dass je einflussloser Menschen sind, desto fleißiger werden sie darin, nachzuweisen, dass sie eigentlich Wertvolles beizutragen haben. Das ist immer ein Prozess der Anpassung. Dahinter steht der Aspekt des Nicht-Ertragens, dass Welt und Menschen nun einmal so sind wie sie sind und damit verknüpft: die Suche nach – oftmals erfundenen – großen Chancen, die verstärkt werden sollen durch das eigene, expertenhafte Bescheidwissen. Dabei wird natürlich auch immer zwanghaft versucht, an irgendetwas anzuschließen. Nehmen wir als Beispiel mal so eine von mir verachtete Figur wie die des sogenannten ›kritischen Konsumenten‹. Natürlich verkörpert der auch ein klein bisschen – wenn wir gerade eine großzügige Phase am Wickel haben – Kritik an dem, was einem vorgesetzt wird, ein klein bisschen Kritik an Arbeitsbedingungen in Bangladesch, ein klein bisschen Kritik an toxischen Stoffen in Lebensmitteln. Gleichzeitig ist er aber so gefangen im Bestehenden,

dass er die Welt über den Vorgang des Kaufens und Verkaufens verändern will und wir allein deswegen schon schroffe Antipoden sind. Dennoch bin ich kein Mensch, der das Graduelle verachtet. Ich bin immer in den absurdesten Kämpfen ins Handgemenge verstrickt gewesen und will auf keinen Fall intellektuelle Überlegenheit über das Hin und Her des Alltags rechtfertigen. Und ich halte nichts davon, abseits zu stehen, wenn man die Hauptforderung verstehen kann. Die große Gefahr besteht nur darin, dass sozusagen das ›ganze Andere‹ zum Absurden wird. Dann wird die Gesellschaft so übermächtig und gefährlich. Die Gesellschaft ist ja auch so unglaublich detailinformiert. Ich komme da oft gar nicht mit. Bis in meinen Freundeskreis hinein bekomme ich Ratschläge, dass ich den Telefonanbieter wechseln soll. Ich denke dann immer: »Oh ich möchte jetzt doch lieber betrunken sein. Ich möchte nicht darüber nachdenken.« Es gibt die schöne Zeile in dem Song: »Lass uns Drogen nehmen und rumfahren« von der Band ›Die Zukunft‹. Da heißt es: »Wir wechseln nicht den Anbieter.« Eine Zeile, die mir sehr gefällt. Ich würde sagen: Kenntnisreichtum ist unglaublich allgegenwärtig in der Gesellschaft, auch und gerade in der Pandemie – überall fachsimpelnde Gespräche. Das sind Momente, die das Denken an das ›ganz Andere‹ in den Rang des Absurden, des Utopischen, des Nicht-Zu-Beachtenden heben. Das ist, glaube ich, insgesamt – und in so vielen Facetten, die man jetzt immer wieder neu aufmachen könnte – die Sehnsucht, mit Sozialdemokraten bei ›Unteilbar‹ zu demonstrieren, die Notwendigkeit einen Aufruf zu schreiben, in der die Flüchtlingspolitik, die Lage in Griechenland und Mazedonien und an der türkisch-griechischen Grenze unerwähnt bleiben, um einen gemeinsamen Satz gegen die AFD formulieren zu können. Das sind die Momente, wo ich denke, ich sollte lieber nicht hingehen, und das entspringt aber keiner Verachtung des Graduellen. Die Absurdität daran – vor allem in Bezug auf die eigentliche Marginalität – kann man zum Beispiel an der Auseinandersetzung mit dem Begriff der Heimat sehen. Ein rechter Kampfbegriff setzt sich in der Gesellschaft rasend schnell durch und ich glaube, ich übertreibe nicht, wenn ich sage, 96 von 100 Linken kommen nun auf die Idee, jetzt müsste man den Heimatbegriff von links besetzen. Auch wenn sie bis dahin vielleicht gar nicht so viel damit zu tun hatten oder ihnen das mal eine halbe Sekunde unheimlich war, ist dieser Reflex: »Das dürfen wir nicht den Rechten überlassen. Wir sind die Besseren. Unserer ist divers und wir meinen mit Heimat nicht ›Ausländer raus!‹«. Wir meinen ›Integration‹ oder so etwas. Das ist die Rutsche, auf die Linke kommen, wenn sie nicht mehr prinzipiell denken wollen.

Kenntnisreichtum ist unglaublich allgegenwärtig in der Gesellschaft, auch und gerade in der Pandemie – überall fachsimpelnde Gespräche. Das sind Momente, die das Denken an das ›ganz Andere‹ in den Rang des Absurden, des Utopischen, des Nicht-Zu-Beachtenden heben.

Distanz: Mit Blick auf die Zeit der radikalen Linken in den 90er Jahren hast du im gemeinsam mit Rainer Trampert herausgegebenen Buch ›Die Offenbarung der Propheten‹ geschrieben: »Der Zeitraum, in dem manche Linke, mit denen wir 1990 noch gemeinsam die ›Nie wieder Deutschland‹-Kampagne gestalteten, ihre Positionen einer weitreichenden Revision unterzogen, ist recht kurz. Wenn wir heute noch einmal einen Aufruf der Anti-Nationalen Demonstration vom 12. Mai 1990 in Frankfurt lesen, der die Eskalation von Rassismus und Nationalismus im Falle der Wiedervereinigung ebenso prognostizierte wie eine aggressive Außenpolitik, und wenn wir uns vergegenwärtigen, daß die Wirklichkeit keineswegs glimpflicher verlief als damals erwartet, dann sind wir erschrocken über den Gesinnungswandel, den zahlreiche Unterzeichner seither vollzogen.« Dann gebt ihr einige Beispiele, die illustrieren, in welchem Ausmaß diese sich bereits wenige Jahre später von grundlegenden Positionen verabschiedeten. Würdest du sagen, dass quasi diese Zeit – das machst du in deinen biografischen Skizzen immer recht stark – die bisher letzte große politische Zäsur war? Ist es dieser Moment, wo im Angesicht enttäuschter Hoffnungen deiner Meinung nach die Bewegungslinke in ihrer gesellschaftlichen Wirkmächtigkeit – oder zumindest ihrer potenziellen Wirkmächtigkeit – umgeschlagen ist in eine Wirk-Ohnmächtigkeit?

Thomas Ebermann: Ich glaube, mit dem weltweiten Sieg des Kapitalismus war unsere Erfolglosigkeit festgeschrieben. Und viele, die im ersten Zug mitgemacht haben – sagen wir mal, weil sie enttäuscht waren von den Entwicklungen bei den Grünen oder weil auch Autonome merkten, dass ihr Lager kriselt –, hatten von dieser Erfolglosigkeit keinen Begriff. Man kann das sehr gut nachlesen in den Reflexionen meines Freundes Hermann Gremliza. Der sagte: »Ab jetzt sind wir Wahrheitsverkünder. Also ab jetzt rechnen wir vor. Wir wissen um unsere Randständigkeit und machen eine andere Arbeit, als wir es bisher gedacht haben.« Ich habe ihn jetzt vielleicht ungerecht kurz zusammengefasst. Aber das ist sein Resümee dieses Vorgangs. Und natürlich waren sofort viele Angebote da. Ich glaube, es ist nicht schwer, sich vorzustellen, dass enttäuschte Leute von den Grünen das Angebot PDS hatten. Viele von ihnen, die vorher auch in der radikalen Linken waren, haben dieses Angebot auch angenommen mit dem vergifteten Wort »immerhin«: »Immerhin kann man dort doch…« und »Immerhin sagen die doch…« und »Immerhin hat man dann doch das Geld für Bildungsveranstaltungen…« und so etwas. Diese Menschen habe ich als Freunde verloren, und das ist dann natürlich immer subjektiv sehr schmerzhaft. Und es gab ein zweites großes Ereignis, bei welchem beide Seiten nicht die Wahrheit gepachtet hatten. Und das war das Bekenntnis des einen Teils der Linken zum sogenannten Bellizismus. Ich habe das damals für eine riesige Katastrophe gehalten und eine ganze Zeit nicht mehr in der ›Konkret‹ geschrieben. Ich war zwar empört, habe mich aber selbstverständlich auch nicht beteiligt an der Kampagne: »Bestellt die ›Konkret‹ ab!« Das kam wirklich nicht in Frage, aber ich dachte: »Das ist ein Zerwürfnis, das ist ein Signal der Anpassung.« Und ich hatte bei 9 von 10 Autoren recht: Die sind jetzt auch für Kriege, da muss Israel keine Rolle spielen. Das alte Diktum Joachim Bruhns, dass man gegen jeden Krieg ist, außer Israel ist gefährdet, ist längst überholt. Jetzt ist Krieg für Zivilisation und Menschenrechte eher normal. Gleichzeitig haben wir als die Kritiker dieses Prozesses – das kann man in unseren Artikeln über den Golfkrieg nachlesen – ein Handwerkzeug nicht besessen, das die Tiefe des Antisemitismus in Deutschland – und auch weltweit – auf den Begriff gebracht hat. Insofern haben wir zwar aus meiner Sicht richtig argumentiert und Analogien zum Ersten Weltkrieg hergestellt und nicht zur Anti-Hitler-Koalition, hatten darin aber einen schwachen Punkt. Und wenn es jemanden gibt, der das nicht für eine linke Vergangenheitsbewältigungs-Macke hält, dann würde ich gerne die Debatten der frühen 90er Jahre, um Krieg, um Wolfgang Pohrts Stellungnahme »Deutschland muss endlich auch Krieg führen können« und so weiter, noch einmal aufarbeiten wollen – ohne Selbstgerechtigkeit. Das Schwerste ist doch immer, über Sachen zu reden, wo man nicht selber die Tischdecke seiner Biografie glattzieht und sagt: »Und dann habe ich erkannt. Und dann habe ich geschrieben. Und dann konnte ich aber leider die Verräter nicht gewinnen.«, sondern dass man zulässt, dass man im eigenen Argument, etwa dass ich den historischen Pazifismus nicht schmähte, grobe Unzulänglichkeiten sieht. (Wenn das mal jemand aufarbeiten würde, wäre ich gerne dabei, wenn meine Kraft reicht. Ich mache manchmal ein bisschen vollmundige Zusagen und mein Lesevolumen ist heute ein anderes als das, was ich mit 55 oder so bewältigen konnte. Ich bin langsamer geworden und ich muss mir vielmehr rausschreiben, weil ich das sonst vergesse und deswegen will ich nicht so oft sagen, was ich alles noch machen werde. Das erhöht nur den Druck unnötig.) Mein Buch mit Rainer Trampert, so viel noch zur Randständigkeit, ist ja auch in denunziatorischer Absicht als der Text der Ultra-Marginalisierten bezeichnet worden. Ich glaube, das waren auch die sozialistischen Studien-Gruppen, die das geschrieben hatten. Es ist ja gleichzeitig ein Buch, das vielleicht acht oder neun Auflagen erlebt hat. Die Vernünftelnden, die kriegen ja manchmal, weil sie so langweilig sind, gar keine 30 Zuhörer zusammen und publizieren ganz unterhalb von unseren Möglichkeiten. Sie imaginieren sich aber als die, die in den Massen verankert sind. Und ich gelte ihnen aber als der Ultra-Marginalisierte – auch wenn ich das ja durchaus annehme. Sie aber haben, um ein böses Wort von Adorno zu benutzen, »gar keinen Esprit.«

Das Schwerste ist doch immer, über Sachen zu reden, wo man nicht selber die Tischdecke seiner Biografie glattzieht und sagt: »Und dann habe ich erkannt.«

Wenn wir zum Beispiel den Zusammenbruch von ›Aufbruch‹ anschauen: Wir dachten ja alle: »Damit müssen wir uns jetzt auseinandersetzen, da kommt die reaktionäre Linke, die sich formiert.« Und dann wird es abgepfiffen. Und dann denkt man: Schade, dass man dazu jetzt so viel gearbeitet hat, ist ja gar nicht mehr da. Oder wenn man so etwas nimmt, wie DiEM25 [Democracy in Europe Movement 2025, D.-M.] – mit denen habe ich mal eine lange polemische Auseinandersetzung geführt. Diese Kreise, die für eine bessere EU mit neuer Verfassung eintreten: Slavoj Žižek und Yanis Varoufakis und so weiter. Natürlich können die in der Volksbühne in Berlin einmal den Saal voll machen. Dann muss ich in der Zeitung lesen, dass das ein glamouröser Abend war, der Linken einen Rückenwind verschafft hat, wie es die ganze Kleinarbeit nie vermochte. Und dann ist es vorbei und es ist gar nichts mehr. Dieses Phänomen, dass Leute sagen, weil sie die gesellschaftlichen Anknüpfungspunkte nicht übersehen, seien sie wirkmächtig, ist eine Lüge. Ich glaube vielmehr, dass viele Menschen ihrer Marginalität mit größerer Verzweiflung begegnen. Ich habe mal aus der ›Jungen Welt‹ ein Interview ausgeschnitten mit dem Linksparteivorsitzenden – hoffentlich erinnere ich mich jetzt richtig – aus der Stadt Görlitz. Da war so ein knappes Rennen, ob der CDU-Kandidat in der Bürgermeisterwahl knapp über die 50 % kommt oder ob es der AFD-Kandidat wird. Dann haben die Grünen, die SPD und die Linkspartei für den CDU-Kandidaten geworben und haben ihn auf etwas über 50 % gehoben. Anschließend gibt der besagte Linksparteivorsitzende ein Interview und sagt: »Die Wahrheit ist: uns gibt es gar nicht.« Ich wäre bestimmt, wenn ich ihn näher kennen würde, nicht sein Freund. Aber wenn er das sagt, dann weiß ich, was er meint, also wenn er sagt: »Wir sind vielleicht nur zweimal die Woche auf dem Wochenmarkt und dann legen wir das aus, was die Parteiführung sich als Initiative ausgedacht hat. Etwa so etwas wie: ›Wir müssen aktionsfähiger werden.‹ Aber in Wirklichkeit gibt es uns gar nicht.« Dieses »Uns gibt es gar nicht« an sich heranzulassen und ehrlich zu sagen: »Mehr als die Hälfte der Wähler der Linkspartei sagt, dass Reiner Haseloff ein guter Ministerpräsident ist.« – Das ist ja ein Indiz dafür, dass es in Sachsen-Anhalt überhaupt keinen politischen Bruch gibt, außer vielleicht, dass es jetzt ein bisschen geschmäcklerischer und traditionsverbundener geworden ist. Ich freue mich, wenn die Linkspartei den Demo-Wagen stellt. Ich sage auch nicht, dass sie nichts sind, aber die Selbstzuschreibung: »Wir seien marginal und sie sind erfolgreich«, die spiegelt sich höchstens wider in so etwas wie Wahlergebnissen, aber nicht in gesellschaftlicher Realität. Und das, was ich jetzt gesagt habe, klingt vielleicht etwas zu fett, unser Lager zu stark machend. So war das nicht gemeint. Aber wir sollten nur nicht immer gleich glauben, dass das Marginalisierte zwangsläufig weniger erfolgreich ist als der Mainstream. Das ist oft nicht wahr.

Dieses Phänomen, dass Leute sagen, weil sie die gesell–schaftlichen Anknüpfungspunkte nicht übersehen, seien sie wirkmächtig, ist eine Lüge. Ich glaube vielmehr, dass viele Menschen ihrer Marginalität mit größerer Verzweiflung begegnen.

Distanz: Man könnte nun das, was du jetzt zur Marginalität ausgeführt hast, auch so verstehen, dass eigentlich jeglicher Versuch, politisch irgendwie einen Fuß auf den Boden zu bekommen, in der Situation, wo eben auch Leute sterben, wo rechte Bewegungen gerade auch in vielen Themen Oberwasser bekommen, dass das alles irgendwie sinnlos ist und man sich nun hauptsächlich damit zu beschäftigen hätte, die eigene Marginalität anzuerkennen. Und das klingt ja nun nach einer eher hilflosen Position, fast schon ein wenig hoffnungslos. Und in deinem neuen Buch sprichst du auch selbst von der Normalität als einer »hoffnungslosen Alternative«, die aber im Angesicht der Krise zumindest keine weitere Regression bedeutet bzw. keine noch schlimmere Regression, als ohnehin für die Gegenwart zu verzeichnen ist.

Wie würdest du das zusammenbringen, da du ja auch durchaus niemand bist, der dazu aufruft, einfach die Hände in die Luft zu werfen und aufzugeben?

Thomas Ebermann: Ich möchte eines vorwegstellen. Meine Position bedeutet nicht, den Satz zu unterschreiben, man kann ja nichts machen. Es gibt Menschen, die, fernab von allem Gerede über gesellschaftliche Hegemonie, andere Menschen retten. Und sich dem anzuschließen, ob ganz praktisch oder durch eine Spende – das ist manchmal auch eine Frage des persönlichen Mutes –, ist verdienstvoll. Wer dafür sorgt, dass jemand von den griechischen Inseln mit, sagen wir mal, falschen Papieren oder über uns unbekannte Routen Deutschland erreicht, macht etwas Großartiges. Er kann ein Wirrkopf sein und weit weg von dem, über was ich hier rede. Aber meine Bewunderung für ihn wird nicht erlöschen. Die Passfälscher sind ohnehin die stillsten und größten Helden der Weltgeschichte. Und es gibt ja mittlerweile auch einige literarische Arbeiten darüber, wo jemand jahrelang nicht sagen konnte, was sie oder er getan hat. Wo jemand jahrzehntelang eine Normalität als Uhrmacher oder so etwas vorspielen musste. Und erst als ihr Leben zu Ende ging, konnten sie von sich sagen, dass sie wahrscheinlich einigen hundert Menschen das Leben gerettet haben, zunächst in der Resistance, später im algerischen Krieg, wenn es um Franzosen ging und so weiter. Also erstens: Die Aussage »Man kann doch nichts machen« ist eine selbstbetrügerische Lüge. Zweitens: Wenn man sagt, wir wissen keinen Weg vom bestehenden Falschen zum möglichen Besseren, dann ist das eine Reflexion auf in der Gesellschaft nicht vorhandene Potenziale und überhaupt keine bequeme Reflexion, sondern eine schwierige Reflexion, die uns darauf hinweist, dass unsere Selbstbeschränkung auf das Negative – oder besser: auf das Negatorische – zugleich eine mögliche Schwäche enthält: nämlich eine Selbstgenügsamkeit. In den letzten Seiten des ›Eindimensionalen Menschen‹ von Herbert Marcuse ist gerade dieses geschildert, dass es einerseits die Schwäche der kritischen Theorie der Gesellschaft ist, und dass sie das eingesteht, aber gar nichts anderes sein kann, weil im Bestehenden die Alternativen verbaut und unzulässig geworden sind für gesellschaftskritisches Denken. Und das endet dann mit dem normativen Postulat, dass man weiß um jene, deren große Weigerung – also sagen wir: deren Kämpfe – zu ihrem Tod für eine bessere Welt geführt haben und dass man glaubte, ihnen die Treue halten zu können, indem man negativ ist. Das bedeutet auch einen milden Blick auf die, deren Fehler wir heute erkennen können und die wir trotzdem als Außenseiter schätzen. Die Außenseiter waren oft – in der Nachbetrachtung – die wichtigsten. Also so ein Werk wie von Paul Mattick, in der Zeit, als sowieso nur Keynes galt, zum Thema ›Marx und Keynes‹, wo dann dabei rauskommt, dass der Keynesianismus keine Krisenlösung, sondern nur Krisenverschiebung betreibt; die Krisen dann also umso heftiger explodieren. Das hat er natürlich geschrieben in kompletter gesellschaftlicher Isolierung und ohne Ruhm und ohne Auflage. Und heute ist das ein sehr inspirierendes und wichtiges Buch und alles, was vorher dazu geschrieben wurde, dass Keynesianismus für Krisenfreiheit sorgt, war Schrott. Und so ist auch mein

Wenn man sagt, wir wissen keinen Weg vom bestehenden Falschen zum möglichen Besseren, dann ist das eine Reflexion auf in der Gesellschaft nicht vorhandene Potenziale und überhaupt keine bequeme Reflexion, sondern eine schwierige Reflexion, die uns darauf hinweist, dass unsere Selbstbeschränkung auf das Negative – oder besser: auf das Negatorische – zugleich eine mögliche Schwäche enthält: nämlich eine Selbstgenügsamkeit.

Blick für andere Außenseiter, die nicht immer so klug waren, wie sie selbst meinten und wie sie oftmals von anderen stilisiert wurden. Wie etwa Erich Mühsam, der aber doch in so vielen Beobachtungen klüger war als die ganze kommunistische Arbeiterbewegung. Das muss man unbedingt erhalten. Und das gilt eben für sehr viele, was ich jetzt sage. Was die eint, ist glaube ich, dass ihre formulierte und theoretisch begründete Totalabsage an das Bestehende kein asketischer Akt war. Wer sich dazu zwingen muss und nur aus Gründen eines Wortschwalls à la »man darf doch in dieser Lage nicht nachlassen« handelt, der wird nicht durchhalten. Das steht fest, das weiß ich einfach, dazu bin ich alt genug. Es muss das Moment geben, dass man das Zerwürfnis, das man versucht, theoretisch zu postulieren, auch irgendwie aufs Butterbrot bekommt. Ich glaube manchmal, ich benutze immer dieselben Metaphern, aber eine Fahrt auf der Autobahn von Hamburg nach Bremen muss doch genügen, um die Hässlichkeit der Konkurrenzhaftigkeit der Gesellschaft zu erkennen und zu sagen, ich habe damit nichts zu tun. Ich bin deren Feind und ich denke jetzt nicht, dass ich das durchhalten muss oder so etwas. Deswegen glaube ich auch nicht, dass wir so in Sack und Asche als Verlierer gehen sollen, sondern eher etwas inszenieren, was uns vielleicht in dem ursprünglichen Gedanken: »alle anderen sind die Geisterfahrer und wir sind auf der richtigen Spur« wechselseitig ein bisschen stärkt. Dazu gehört natürlich auch das Sarkastische und Satirische, das Moment, die Anderen auszulachen, in dem Bewusstsein der eigenen Ohnmacht. Ich glaube, dass der Unterschied zwischen Hoffnung und Zuversicht fundamental ist. Zuversichtliche Linke verachte ich. Das halte ich für ein Karrieristen-Instrument, um zu rekrutieren. Den Leuten vorzugaukeln: »Es hat erst angefangen und wir werden immer mehr«, wie es mal bei einer schlechten Band hieß. Oder sich anzudienen, indem man etwa ›Fridays for Future‹ überhöht, anstatt geduldig darauf zu warten, ob da eine Minderheit wirklich ein Wochenende mit der Fragestellung verbringen will, ob der Kapitalismus und sein Ressourcenhunger über einen ›Green New Deal‹ fähig sind, die ökologische Krise stark zu mildern oder gar zu überwinden, oder ob das falsch ist. Dann freut man sich als alter Mensch, wenn man so ein Referat halten darf. Aber nie anbiedern. Hoffnung ist das Ungewisse, Zuversicht ist das Instrumentelle. Selbst in den Begriff der ›Flaschenpost‹ liegt ein Moment von Hoffnung, dass jemand sie findet. Man weiß nicht wer und man weiß nicht wann. Deswegen – wenn ich so ein Beispiel nehme, das schon ein bisschen älter ist –, nach diesen großen Demos in Heiligendamm, da hat die Demoleitung eine Resolution verabschiedet, dass nach diesem Wochenende in Deutschland nichts mehr so sei, wie es bisher war. Das ist für mich das Widerlichste: Bewegungsarchitekten- oder -ingenieurssprech. Die Menschen fahren dann nach Hause und kommen in eine bedrückende soziale Welt. Selbst wenn man sich gefreut hat, dass mehr gekommen sind, als man erwartet hat, dann sagt man: ›Wir haben uns gefreut, dass mehr gekommen sind als erwartet‹. Punkt. Als Letztes würde ich sagen, lasst uns ohne Selbstheroisierung unsere unterschiedlichen Auswege – gerade in solchen Zeiten – wechselseitig akzeptieren. Ich habe keine Ambitionen, dass Menschen, denen der Arsch juckt und die was tun müssen, nun am wichtigsten finden, was ich an Reflexionen zur ›Theorie der Bedürfnisse‹ schreibe oder zum Verhältnis des ›Pathogenen zum Normalen‹ oder auch, was ich demokratietheoretisch so denke. Es gibt Menschen, die wollen was machen und manchmal finde ich mich mit denen zusammen. Manchmal bin ich in einem Übermaß auf Praxis versessen, dass ich mich danach schäme. Ein solcher Fall war der Brechmittel-Einsatz in Hamburg, wo einer gestorben ist. Ich dachte mit allem, was ich habe, muss ich jetzt mitwirken, damit es da eine Demo gibt, damit klar wird, dass das Folter ist und so nicht geschehen darf. Und dann kamen 70 Leute. Und ich habe vorher gedacht, da könnten ein paar tausend kommen, wenn wir es nur gut machen. Aber die Gesellschaft akzeptierte eben den Brechmittel-Einsatz und wollte darüber nicht reden. Das war ein Allparteienkonsens – damals noch, jetzt nicht mehr. Aber damals. Also ich verstehe Menschen, die Hummeln im Arsch haben und handeln müssen. Ich bin der Meinung, dass wir uns freuen sollten, wenn sie unsere Reflexionen oder Interpretation der Welt, in der wir leben, zur Kenntnis nehmen. Und andersherum ausgedrückt: Ich bin wahrscheinlich unter den ideologiekritischen Autoren einer, der am meisten nicht den kompletten Bruch zur Bewegungslinken haben will, sondern sich immer wieder darüber speist: Vielleicht wollen sie es ja doch wissen. Denn mir käme alles andere unangemessen selbstgenügsam vor. Ich kenne ja das Gefühl, wenn in Hamburg die Hygiene-Demos groß zu werden drohen, dass ich dann auf die Gegendemo gehen muss. Und was ich dann höre, ist für meine Ohren nicht immer schön: Es ist oft Demo-Optimismus-Sprech. Aber das Gefühl nicht zu schmähen, das bedeutet auch zum Beispiel skurrile Sachen auszuhalten. Herbert Marcuse schreibt in seiner letzten großen Schrift, die eine literaturkritische ist: »Unnötig, die Verzweiflung zu leugnen, die mich dazu führt, mich mit Literatur zu beschäftigen, wo doch die Verhältnisse in der Welt, wie sie sind, abgeschafft gehören.« Es geht also darum, die Verzweiflung nicht zu leugnen und nicht so zu tun, als würde mich das Ganze nicht anfechten, sondern zu sagen: Unter den gegebenen Bedingungen ist Schwäche und Angst eine der vernünftigsten Reaktionsformen. Wir brauchen keine Kraftprotze und keine Maulhelden in zu großer Zahl, die sowieso oftmals Militanz mit dem Bruch mit den bestehenden Verhältnissen verwechseln. Das Bekenntnis zu Schwäche und Angst hat etwas damit zu tun, mit der etwas seltsam anmutenden Utopie, in der der altbackene Begriff ›Zartheit‹ eine Rolle spielen könnte.

Ich glaube, dass der Unterschied zwischen Hoffnung und Zuversicht fundamental ist. Zuversichtliche Linke verachte ich. Das halte ich für ein Karrieristen-Instrument, um zu rekrutieren.

Es geht also darum, die Verzweiflung nicht zu leugnen und nicht so zu tun, als würde mich das Ganze nicht anfechten, sondern zu sagen: Unter den gegebenen Bedingungen ist Schwäche und Angst eine der vernünftigsten Reaktionsformen.

Mein Ausgangspunkt bleibt, dass dem »Plan« des deutschen Staates ein notwendiges kapitalistisches Kalkül zugrunde liegt, nämlich das Ausbalancieren von akzeptierten Opfern und die Vermeidung einer »zu hohen«, das nötige Reservoir der Ware Arbeitskraft beeinträchtigenden Zahl von Infektionen – bei Erhalt der Loyalität gegenüber dem Staat sowie seinem regierenden und konstruktiv-oppositionellen Personal selbstverständlich.

Mit diesen Worten fasst Thomas Ebermann in seinem neuen Buch *Störung im Betriebsablauf. Systemirrelevante Betrachtungen zur Pandemie* das Kalkül politischen Handelns in der Corona-Krise zusammen. Er wendet sich gegen einen Staat, der die Bewirtschaftung des Menschenmaterials organisiert und für die Aufrechterhaltung des kapitalistischen Betriebs Opferbereitschaft fordert; gegen die rechten und linken Verharmloser einer todbringenden Krankheit, gegen die Rücksichtslosigkeit und Brutalität der durch die Herrschaft geformten Subjekte; gegen die fortwährende Produktion falscher Bedürfnisse und gegen das große Heilsversprechen dieser Tage, dass wir, wenn wir uns alle nur richtig anstrengen, bald wieder zur »Normalität« zurückkehren können.

*Bestellungen über **konkret-magazin.de***

Melancholia Ankommen 11
Acryl auf Leinwand 180×165 cm 2019

Melancholia Ankommen 15
Acryl auf Leinwand 155×150cm 2019

Impressum

Distanz-Magazin #6
(Oktober 2021)

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

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

Lektorat: Stefan Taubner
Grafische Gestaltung und Satz: Jenny Schreiter
Abbildungen: Jwan Khalaf
Titelbild: Jwan Khalaf (Quarantine 2, Acryl auf Leinwand, 140×105 cm, 2020)

Dieses Heft wurde mit Unterstützung des AStA der TU Darmstadt, des AStA der Goethe-Universität Frankfurt und des AStA der Otto-Friedrich-Universität Bamberg gedruckt.

Das Magazin *Distanz* erscheint jährlich und ist auch online unter www.distanz-magazin.de kostenlos verfügbar.
Spenden sind derzeit per PayPal unter distanzmagazin@protonmail.com möglich; die Vereinsgründung erfolgt in Kürze.

Postanschrift:
Distanz Magazin
Overbeckstraße 26
01139 Dresden

ISBN 978-3-00-070476-5

1. Auflage, 500 Exemplare

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

www.distanz-magazin.de

@distanzmagazin

ISBN 978-3-00-070476-5
www.distanz-magazin.de