

Kritische Solidaritäten?

Albert Scherr

Solidarität: eine veraltete Formel oder ein immer noch aktuelles Grundprinzip emanzipatorischer Praxis?

Joachim Weber

Kritik der Solidarität

Marcel Schmidt

Metaphilosophische Soziale Arbeit als solidarisches Mandat für Residuen

Michael May

Sozialpädagogische Kritik der Lebensformen? Zu den Maßstäben von Kritik und Solidarität in der Sozialen Arbeit

Helga Cremer-Schäfer

Kritik & Freundlichkeit

Nicoletta Rapetti

Solidarität in Zeiten institutionalisierter Selbstbestimmung – Gedanken von halb drinnen und halb draußen

Forum

Karin Kersting

Studien zur „Bürgerlichen Kälte“ in Pflegeberufen

Timm Kunstreich

Für eine Heimkampagne 3.0! Ergebnisse des Hamburger Tribunals über die Verletzung von Kinderrechten in der Heimerziehung



Widersprüche

Zeitschrift für sozialistische Politik im Bildungs-, Gesundheits- und Sozialbereich
39. Jahrgang, März 2019

Herausgegeben vom Widersprüche e.V.
Verein für kritische Analyse und Bildung im Sozial-, Gesundheits- und Bildungsbereich

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

Die Schwerpunkte der nächsten Nummern sind:

- Widersprüche 152 Trauma in Zeiten globaler Selbstoptimierung (Juni 2019)
- Widersprüche 153 Die Macht von Bezeichnungen. Zur Aktualität von Etikettierungstheorien (September 2019)
- Widersprüche 154 Neuer Autoritarismus und fachliche Alternativen (Dezember 2019)

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

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

Redaktionsadresse: Widersprüche, Nicoletta Rapetti c/o Redaktion express/AFP e.V., Niddastraße 64, 60329 Frankfurt a.M., Tel.: (0 69) 67 99 84, E-Mail: widersprueche@gmx.de

Verlagsadresse: Verlag Westfälisches Dampfboot, Hafenweg 26a, 48155 Münster, Tel.: (02 51) 39 00 48-0, FAX (02 51) 39 00 48 50, E-Mail: info@dampfboot-verlag.de, Internet: <http://www.dampfboot-verlag.de>

Vertrieb an Einzelkunden: Germinal GmbH, Siemensstr. 16, D-35463 Fernwald, Tel.: +49 (0) 641 / 4 17 00, E-Mail: bestellservice@germinal.de

Vertrieb an Institutionen/Buchhandlungen: Prolit Verlagsauslieferung, Siemensstr. 16, D-35463 Fernwald, Tel.: +49 (0) 641 / 9 43 93 33, Fax: +49 (0) 641 / 9 43 93 39, E-Mail: R.Eckert@prolit.de

© 2019 Verlag Westfälisches Dampfboot. Alle Rechte, auch das der Übersetzung vorbehalten
Druck und Bindung: Rosch-Buch Druckerei GmbH, Scheßlitz

ISSN 0721-8834 ISBN 978-3-89691-021-9

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

151



Widersprüche

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

Kritische Solidaritäten?

Zu diesem Heft.....3

Schwerpunkt

Albert Scherr
Solidarität: eine veraltete Formel oder ein immer noch aktuelles
Grundprinzip emanzipatorischer Praxis?9

Joachim Weber
Kritik der Solidarität.....19

Marcel Schmidt
Metaphilosophische Soziale Arbeit als solidarisches Mandat für Residuen...33

Michael May
Sozialpädagogische Kritik der Lebensformen? Zu den Maßstäben von
Kritik und Solidarität in der Sozialen Arbeit.....49

Helga Cremer-Schäfer
Kritik & Freundlichkeit.....65

Nicoletta Rapetti
 Solidarität in Zeiten institutionalisierter
 Selbstbestimmung – Gedanken von halb drinnen und halb draußen79

Forum

Karin Kersting
 Studien zur „Bürgerlichen Kälte“ in Pflegeberufen.91

Rezensionen

Christian Spatscheck
 Armut und Sozialgeschichte als Graphic Novel
 Über: *Carsten Müller/Ansgar Lorenz: Geschichte der Sozialen Arbeit –
 Eine Einführung*. 107

Darrow Schechter
 Kritische Theorie in der Krise?
 Über: *Michael J. Thompson, The Domestication of Critical Theory*.113

Kritische Soziale Arbeit: Eingriffe und Positionen

Timm Kunstreich
 Für eine Heimkampagne 3.0! Ergebnisse des Hamburger Tribunals über
 die Verletzung von Kinderrechten in der Heimerziehung.117

Zu diesem Heft

Das Editorial zum Heft 132 mit dem Titel „Soziale Arbeit: kritisch – reflexiv – radikal“ haben wir mit der Selbstkategorisierung der Widersprüche als „Archiv für Praktiken der Kritik und des dialogischen Nachdenkens über eine Politik des Sozialen“ eingeleitet. In dieser Hinsicht haben wir damals hervorgehoben, dass es „zur Praxis dieses ‘Archivs’ gehört [...], von Zeit zu Zeit über den Gegenstand der Kritik [...] nachzudenken“ (ebd.). Die Zeit dafür scheint wieder gekommen zu sein. Dieses Mal geht es jedoch nicht allein um Kritik, sondern auch um Solidarität und deren Zusammenhang.

Dass dieser Zusammenhang keine Selbstverständlichkeit ist, haben Luc Boltanski und Eve Chiapello im Kontext ihrer Analyse des „neue[n] Geist[es] des Kapitalismus“ (2003) verdeutlicht. Dabei unterscheiden sie zwischen einer „Künstlerkritik“, welche Freiheit von Zwängen und Bevormundung sowie Autonomie und Selbstverwirklichung akzentuiert, und einer „Sozialkritik“, die auf Gleichheit, Solidarität und Sicherheit abzielt. Von daher scheint nicht jede Kritik mit Solidarität einherzugehen. Im Gespräch mit Yann Mulier Boutang haben sie „für eine Erneuerung der Sozialkritik“ (Boltanski/Chiapello 2007: 171) plädiert, könne doch „die Künstlerkritik, wenn sie von den Gleichheits- und Solidaritätserwägungen der Sozialkritik nicht abgemildert wird, sehr schnell das Spiel eines besonders zerstörerischen Liberalismus bedienen“ (ebd.). Stephan Lessenich (2009) hat in diesem Zusammenhang jedoch ein Gegeneinander-Ausspielen von „Künstler- oder Sozialkritik“ als „falsche[.] Alternative“ problematisiert und für eine dialektische Aufhebung dieses scheinbaren Gegensatzes plädiert. Demnach sei „die künstlerkritische Forderung nach einem [...] selbstbestimmten Leben“ (ebd.: 241) nicht nur explizit aufzunehmen, sondern nur „mit der sozialkritischen Frage nach systematisch ungleich verteilten Möglichkeitsbedingungen“ (ebd.) zu validieren.

Wenn Boltanski/Chiapello von „Solidaritätserwägungen der Sozialkritik“ reden, dann sicher bewusst im Plural. So beginnt schon der Artikel zu Solidarität im „Wörterbuch der Soziologie“ von 1969 mit dem Hinweis, dass das Wort Solidarität „[g]leich allen Wörtern, die gesellschaftliche Verhältnisse der Menschen bezeichnen, [...] keine einheitliche Bedeutung“ (Vierkandt 1969: 944) hat.

Lessenichs dialektische Aufhebung von Künstler- und Sozialkritik hat in diesem Zusammenhang einen historisch frühen Vorläufer im Postulat von Marx und Engels (1978: 424 f.), dass „die originelle und freie Entwicklung der Individuen“ (ebd.) nicht nur bedingt ist „in der universellen Betätigungsweise der Individuen auf der Basis der vorhandenen Produktivkräfte“ (ebd.), sondern auch „in der notwendigen Solidarität der freien Entwicklung Aller“ (ebd.).

Zwar stellt auch für Adorno Solidarität „die ehrwürdigste Verhaltensweise des Sozialismus“ (1986: 56) dar. Der skizzierten Tradition von Marx und Engels folgend sieht damit auch er in „der Abschaffung der Monade durch Solidarität, zugleich die Rettung des Einzelwesens angelegt, das gerade in seiner Beziehung aufs Allgemeine erst ein Besonderes würde“ (ebd.: 153). „Weit entfernt davon ist“ (ebd.) für ihn jedoch „der gegenwärtige Zustand“ (ebd.). Vielmehr zeigt sich für ihn in seinen darauf bezogenen „Reflexionen aus dem beschädigten Leben“ Solidarität als „polarisiert in die desperate Treue derer, für die es keinen Weg zurück gibt, und in die virtuelle Erpressung an jenen, die mit den Bütteln nichts zu schaffen haben mögen, ohne doch der Bande sich auszuliefern“ (ebd.: 58). Deshalb ist dann aus seiner Perspektive „[f]ür den Intellektuellen [...] unverbrüchliche Einsamkeit die einzige Gestalt, in der er Solidarität etwa noch zu bewähren vermag“ (ebd.: 27).

Heißt das, dass praktische Solidarität gar nicht mehr möglich ist? Wie können Intellektuelle dann aber der von Boltanski/Chiapello beschriebenen Gefahr der Künstlerkritik entgehen und wie der Kritik von Marx und Engels (1970) an der „kritischen Kritik“, die ständig den Unterschied zwischen sich als aufgeklärte und den dummen Massen reproduziert? Zudem haben doch beide in der „Deutschen Ideologie“ überzeugend dargelegt, dass selbst „Formen und Produkte des Bewußtseins nicht durch geistige Kritik [...], sondern nur durch den praktischen Umsturz der realen gesellschaftlichen Verhältnisse, aus denen diese idealistischen Flausen hervorgegangen sind, aufgelöst werden können“ (1978: 38).

Entsprechend hat auch Paulo Freire verdeutlicht, dass Solidarität nicht nur „verlangt, daß man in die Situation derer eintritt, mit denen man solidarisch ist“ (1975: 36). Vor dem Hintergrund von Hegels Parabel von Herr und Knecht davon ausgehend, dass „Unterdrückte[...] dadurch charakterisiert sind, daß sie dem Bewußtsein des Herren unterworfen sind“ (ebd.: 37), besteht auch für Freire „echte Solidarität mit den Unterdrückten darin, an ihrer Seite zu kämpfen, um jene objektive Wirklichkeit zu verändern, die sie zu derartigen ‘Wesen für ein Anderes’ gemacht hat“ (ebd.).

Was aber bedeutet dies für Professionelle in der Sozialen Arbeit? Und wie lässt sich Solidarität und Kritik in der Praxis Sozialer Arbeit in dieser Hinsicht aufein-

ander beziehen? Verkleistert jedoch die Rede von der Solidarität nicht nur das Machtgefälle zwischen Professionellen in der Sozialen Arbeit und den Nutzenden ihrer sozialen Dienstleistungen? Droht diese Solidarität nicht allzu schnell in Paternalismus umzuschlagen?

Zu den Beiträgen im Einzelnen

In seinem den Themenschwerpunkt einleitenden Beitrag geht *Albert Scherr* der Frage nach, wie die Idee der Solidarität so gefasst werden kann, dass sie nicht nur Traditionen beschwört, sondern als eine zeitgemäße und emanzipatorische Form der Auseinandersetzung mit den gegenwärtigen Verhältnissen begriffen werden kann. Dabei geht es ihm nicht allein um das voraussetzungsvolle Projekt von Solidarität im Sinne eines solchen emanzipatorischen politischen Begriffs. Vielmehr fordert er eine kritische Rückbesinnung auf das universalistische Moment von Solidarität als humaner Fähigkeit ein.

Im Anschluss setzt sich *Joachim Weber* kritisch mit verschiedenen Begriffen und Verständnissen von Solidarität auseinander. So meint Solidarität in einer sozialen Marktwirtschaft etwas anderes als in der katholischen Soziallehre, ebenso in familiären und kollektiven Zusammenhängen oder in gesellschaftsorganischen. Auch lässt sich eine kämpferische von einer politisch qualifizierten Solidarität unterscheiden.

Deutet Weber am Schluss seines Beitrages die Konsequenzen für Soziale Arbeit an, arbeitet *Marcel Schmidt* dies im Anschluss an ihn unter dem Begriff „metaphilosophischer Sozialer Arbeit“ als ein Modell gleichermaßen gesellschaftskritisch-solidarischer, wie subjektive Verwirklichung ermöglichender Professionalität aus. Dabei leitet er aus Lefebvres konkreter Utopie eines Rechts auf Urbanität ein „solidarisches Mandat für Residuen“ professioneller Sozialer Arbeit ab.

Ist darin schon das Verhältnis von Solidarität und Kritik mit angesprochen, widmet sich der Beitrag von *Michael May* diesem explizit. Ausgehend von in jüngerer Zeit lauter werdenden Forderungen nach einer deutlich kritischeren Positionierung Sozialer Arbeit auch gegenüber Lebensformen ihrer Adressat*innen, die sich z.B. xenophobisch oder antisemitisch artikulieren, fragt dieser nach den Maßstäben einer solchen Kritik. In Auseinandersetzung mit dem Capability Approach, der solche Maßstäbe zu operationalisieren beansprucht, plädiert er dafür, „dass Solidarität und Kritik in der Sozialen Arbeit sich nicht auf konkrete gesellschaftliche Individuen richten, sondern jeweils auf Vermögen bzw. functionings, die aufgrund mangelnder capabilities oder sogar herrschaftlicher Blockierungen oder Enteignungen sich bisher nicht assoziierend verwirklichen konnten“.

Helga Cremer-Schäfer greift in ihrem Beitrag Bertolt Brechts Begriff der „Freundlichkeit“ auf, der in der Wissenschaft, wie auch der Sozialen Arbeit im Unterschied zu Parteilichkeit und Solidarität sehr selten als eine „Haltung“ oder Form der Genossenschaft von Ungleichen thematisiert wird. Sie legt dar, wie dieser Begriff von Freundlichkeit nicht nur Kritik institutionalisierter Herrschaft voraussetzt, sondern zugleich auch Bedingung dafür ist, dass in „finsternen Zeiten“ wissenschaftliches und alltägliches Befreiungswissen sich nicht verflüchtigt. In dieser Weise sucht sie Freundlichkeit als ein Arbeitsbündnis zu verstehen, das einigermaßen vernünftige Interaktionen zwischen Ungleichen ermöglicht.

Zum Abschluss des Themenschwerpunktes setzt sich *Nicoletta Rapetti* mit Problemen gegenseitiger Solidarisierung unter behinderten Menschen auseinander und wie diese aktuell ver- bzw. behindert werden und dadurch ihren gesellschaftskritischen und emanzipatorischen Stachel verlieren. Kritisch wird hinterfragt, ob es überhaupt wünschenswert ist, drin zu sein in der Gesellschaft und nicht mehr an ihren Rändern, wenn damit auch das Gemeinschaftsgefüge untereinander mitsamt der politischen Kraft zerbricht. Zudem wird der Frage nachgegangen, wie Solidarität von anderen kommen kann, wenn doch schon innerhalb von benachteiligten Gruppen nur schwer Solidarität herzustellen ist.

Schließlich wird im Forumsbeitrag *Karin Kersting* die „Bürgerlichen Kälte“ in der Pflege durch den unauflösbaren Widerspruch in den Anforderungen an Pflegende analysiert: Pflegende sollen den hohen pflegfachlichen Anspruch (Stichwort: Patientenorientierung) bei der Versorgung und Betreuung der ihnen anvertrauten Menschen verwirklichen und zugleich sehen sie sich aufgrund der ökonomischen Zwänge im Pflegealltag genötigt, schnell zu arbeiten. Mit der Metapher der „Bürgerlichen Kälte“, wie sie in der Kritischen Theorie von Theodor W. Adorno und Max Horkheimer geprägt worden ist, wird erklärt, wie Pflegende, Auszubildende und Lehrende diesen Widerspruch in ihrem Arbeitsalltag aushalten können und zugleich zur Stabilisierung einer normativ inakzeptablen Praxis beitragen.

Literatur

- Adorno, Theodor W. 1986: *Minima Moralia*. Reflexionen aus dem beschädigten Leben: Zwergobst. In: Tiedemann, R. (Hrsg.): *Gesammelte Schriften*. Frankfurt a.M.
- Boltanski, Luc/Chiapello, Ève 2003: *Der neue Geist des Kapitalismus*. Konstanz
- 2007: Für eine Erneuerung der Sozialkritik. im Gespräch mit Yann Mulier Boutang. In: Raunig, G./Wuggenig, U. (Hrsg.): *Kritik der Kreativität*. Republicart, Band 6. Wien, S. 167–180
- Freire, Paulo 1975: *Pädagogik der Unterdrückten*. Bildung als Praxis der Freiheit. 2. Aufl. Reinbek

- Lessenich, Stephan 2009: Künstler- oder Sozialkritik? Zur Problematisierung einer falschen Alternative. In: Dörre, K./Lessenich, S./Rosa, H. (Hrsg.): *Soziologie – Kapitalismus – Kritik*. Eine Debatte. Band 1923. Frankfurt a.M., S. 224–242
- Marx, Karl/Engels, Friedrich 1970: *Die heilige Familie oder Kritik der kritischen Kritik*. Gegen Bruno Bauer & Consorten. MEW Band 2. Berlin, S. 7–223
- 1978: *Die Deutsche Ideologie*. Kritik der neuesten deutschen Philosophie in ihren Repräsentanten Feuerbach, B. Bauer und Stirner, und des deutschen Sozialismus in seinen verschiedenen Propheten. MEW, Band 3. Berlin
- Vierkandt, Alfred 1969: *Solidarität*. In: Bernsdorf, W. (Hrsg.): *Wörterbuch der Soziologie*. Stuttgart, S. 944–946

Die Redaktion

Liebe Abonnent*innen,
 bei Ihrem/Euren Umzug brauchen wir unbedingt Ihre/Eure neue Adresse, denn Zeitschriften-Abos werden beim Nachsendeantrag nicht berücksichtigt.
 Das Studierendenabonnement kann durch die jährliche Zusendung eines aktuellen Studierendenausweises verlängert werden.
 Wer die WIDERSPRÜCHE neu abonnieren möchte, kann aus den Abo-Prämien auf unserer Homepage einen Titel auswählen:
<https://www.dampfboot-verlag.de/>



Albert Scherr

Solidarität: eine veraltete Formel oder ein immer noch aktuelles Grundprinzip emanzipatorischer Praxis?¹

Die moderne Gesellschaft mit ihrer kapitalistisch dominierten Ökonomie adressiert die Einzelnen, also uns alle, vor allem als egoistische Akteure/innen, die aufgefordert sind, sich in den Strukturen des Konkurrenzindividualismus zu behaupten. Diese basale sozialwissenschaftliche Einsicht ist seit Karl Marx, Emile Durkheim und Max Weber immer wieder reformuliert worden, so etwa als Kritik der Verkehrs- und Subjektivitätsformen, welche die bürgerliche Gesellschaft ihren Mitgliedern auferlegt (s. etwa zur Lippe 1975: 219ff; Scherr 1984) oder neuerdings im Konzept des unternehmerischen Selbst (Bröckling 2007). Und es ist unschwer festzustellen: Es sind nicht allein die Strukturen der Ökonomie, die an die egoistische Verfolgung eigener Interessen appellieren, gleiches, oder zumindest ähnliches, lässt sich etwa auch für Schulen, das Wissenschaftssystem, den Leistungssport oder für Beziehungsmärkte feststellen.² (Neo-)Marxist/innen tendieren dazu, hier die Folgen einer fortschreitenden Ökonomisierung oder Durchkapitalisierung der Gesellschaft zu sehen, Differenzierungstheoretiker/innen neigen dagegen zu der Einschätzung, dass es je eigene Strukturen der gesellschaftlichen Teilbereiche sind, die jeweilige Ausprägungen des Konkurrenzindividualismus hervorbringen. Und in einer feministischen Perspektive kann man hierin auch die Auswirkungen eines männlichen Autonomiestrebens sehen, das auf dem Vergessen des Angewiesenseins auf soziale Beziehungen und Fürsorge beruht.³ Unabhängig von solchen

1 Beim vorliegenden Text handelt es sich um die überarbeitete Fassung eines Essays, das zuerst in Billmann/Held (2013) erschienen ist. Ich danke der Redaktion der „Widersprüche“ für die Aufforderung, den Text für dieses Heft zu überarbeiten.

2 Zum zentralen Bedeutung des Interessenbegriffs für das Selbstverständnis bürgerlicher Gesellschaften ist die Studie von Neuendorff (1973) nach wie vor lesenswert.

3 Die wichtige Studie von Sayer (2011) entwickelt Kernprinzipien einer kritischen Sozialwissenschaft, die davon ausgeht, dass Autonomieeinschränkungen und ein Mangel an Fürsorge zwei gleichermaßen bedeutsame Ursachen menschlichen Leidens sind.

Theoriekonkurrenzen lässt sich feststellen: Das Unbehagen am Konkurrenzindividualismus hat immer wieder zu Formen der Kritik und zu emanzipatorischen Gegenbewegungen geführt, für die der Begriff der Solidarität traditionell von zentraler Bedeutung war.⁴ Gegenwärtig aber scheint dieser Begriff kaum mehr dazu geeignet zu sein, unterschiedliche Motive der Kritik zu bündeln und ihnen eine attraktive Ausdrucksform zu verleihen. Kann die Idee der Solidarität gleichwohl fortgeschrieben und als zeitgemäßes Programm beansprucht werden? Kann die Idee der Solidarität so gefasst werden, dass sie nicht nur Traditionen beschwört, sondern als eine zeitgemäße und emanzipatorische Form der Auseinandersetzung mit den gegenwärtigen Verhältnissen begriffen werden kann? Diese Fragen sollen hier etwas näher betrachtet werden.

Solidarität: ein Rückblick

Zunächst kann festgestellt werden: Appelle an Solidarität fanden und finden sich in sehr unterschiedlichen Kontexten: Nicht nur im Kontext der Arbeiter/innenbewegung und der Gewerkschaftsbewegung wurde und wird zu Solidarität aufgerufen, sondern u. a. auch zur Solidarität mit „Soldaten im Einsatz und ihre Familien in der Heimat“ (<http://solidaritaet-mit-soldaten.de/>) oder gar zur „nationalen Solidarität“ in der Propaganda des Rechtsextremismus (<http://npd-goettingen.de/Weltanschauung/Wertbegriffe.html>). Solidarität meint aber durchaus mehr und anderes als Kumpanei, als gruppenegoistische Interessenformierung sowie aus- und abgrenzende ideologische Vergemeinschaftung: Für den politischen Begriff der Solidarität war und ist ein universalistisches Motiv von zentraler Bedeutung, die Idee einer Gemeinsamkeit der Interessen aller, die von Ausbeutung, Ausgrenzung und Unterdrückung betroffen sind. So betrachtet soll solidarisches Handeln dazu beitragen, „alle Verhältnisse umzuwerfen, in denen der Mensch ein erniedrigtes, ein geknechtetes, ein verlassenes, ein verächtliches Wesen ist“, so die klassische Formulierung bei Marx. Entsprechend ist in der Tradition der Arbeiterbewegung von internationaler Solidarität die Rede, oder in antirassistischen Zusammenhängen von anti-nationaler Solidarität mit Flüchtlingen.⁵

4 Grob vereinfachend könnte der Gemeinschaftsbegriff als konservative Entsprechung dazu verstanden werden.

5 Die verweist auf eine Tradition, in der die politische Kraft und die emanzipatorische Qualität von Solidarität beschworen wurde, so klassisch im „Solidaritätslied“: „Vorwärts, und nie vergessen/Worin unsre Stärke besteht!/Beim Hungern und beim Essen/Vorwärts, nicht vergessen/Die Solidarität! (...) Proletarier aller Länder/Einigt euch,

Der Rückblick auf die Realgeschichte der Idee der Solidarität, auf das Scheitern der Versuche eine wirkungsmächtige inter- bzw. transnationale Arbeiterbewegung zu organisieren, auf den menschenverachtenden Missbrauch der Idee der Klassensolidarität im Stalinismus und Maoismus sowie der gegenwartsbezogene Blick auf gesellschaftliche Fragmentierungen lassen jedoch kein naives Fortschreiben des Solidaritätsgedankens zu. Aus der historischen Erfahrung ist vielmehr zu lernen: Gegenüber Ideen, die Opfer verlangen, ist aus guten Gründen Skepsis naheliegend⁶, und gegenüber Anrufungen eines Kollektivs, zu dem man sich zugehörig fühlen und mit dem man sich solidarisieren soll, ist durchaus Misstrauen angebracht. Denn immer dann, wenn kollektive Identitäten und kollektive Interessen Vorrang gegenüber dem Eigensinn und der Vernunft der Einzelnen haben sollen, besteht die Gefahr einer repressiven Ein- und Unterordnung sowie einer ideologischen Instrumentalisierung des je eigenen Lebens. Damit stellt sich die Frage: Kann bzw. wie kann der Solidaritätsbegriff so gefasst werden, dass er nicht als Legitimationsformel für Anpassungszumutungen, Ein- und Unterordnungsforderungen verstanden und gebraucht werden kann?

Solidarität als emanzipatorischer politischer Begriff⁷

Dazu ist es m. E. hilfreich, fünf Aspekte des Solidaritätsbegriffs zu unterscheiden: Wenn in politischen Kontexten von Solidarität die Rede ist, dann wird damit *erstens* dazu aufgefordert, sich für gemeinsame Interessen durch Formen des kollektiven Handelns einzusetzen. Solidarisches Handeln wird damit von egoistischen Handlungsstrategien abgegrenzt. Reduziert man Solidarität auf dieses erste Moment, dann wäre Solidarität nur schwer von Formen des Gruppenegoismus, der Kumpanei und der Kameradschaft sowie von Formen einer ausgrenzenden und nach innen repressiven Vergemeinschaftung zu unterscheiden, deren politisch wirkungsmächtigste Gestalt der Nationalismus war und ist. Die historisch Wahnidee, dass es ehrenvoll und anstrebenswert sei, fürs Vaterland

und ihr seid frei./Eure großen Regimenter/Brechen jede Tyrannei!“ (Bertolt Brecht, Ernst Busch). Die Zeiten, in denen solche Lieder noch mit innerer Überzeugung und Emphase gesungen werden konnten, sind jedoch ersichtlich vorbei.

6 Literarisch bringt dies George Brassens in seinem Chanson ‘Mourir pour des idées’ auf den Punkt. (<http://www.projetbrassens.eclipse.co.uk/pages/transmourir.html>)

7 Bei Émile Durkheim (1930/1977) erfolgt eine andere Verwendung des Begriffs; er thematisiert als Solidarität das, was in der modernen Gesellschaft als soziale Integration bezeichnet wird. Es wäre also durchaus missverständlich, sich direkt auf Durkheim bei der Analyse des politischen Konzepts Solidarität zu beziehen.

zu sterben, die auch gegenwärtig wiederkehrend folgenreichen Konstrukte einer gegen Fremde zu schützenden nationalen Gemeinschaft, zeigen auf, welche mächtige und gefährliche Macht von solchen Imaginationen einer ausgrenzenden Vergemeinschaftung ausgeht. Folglich sind weitere Bestimmungen erforderlich, um Solidarität als emanzipatorischen politischen Begriff beanspruchen zu können. Dazu ist *zweitens* ein Verständnis von Solidarität als Zusammenschluss derjenigen hilfreich, die Herrschafts- und Ungleichheitsverhältnissen unterliegen. Damit gehen in den Solidaritätsbegriff Annahmen über eine gerechte oder ungerechte Gestaltung der sozialen Verhältnisse sowie über Interessenkonflikte zwischen relativ Mächtigen und Ohnmächtigen, relativ Privilegierten und Benachteiligten ein. Solidarität wird entsprechend in der Tradition sozialer Bewegungen (so der Arbeiterbewegung, der antirassistischen Bürgerrechtsbewegung) als ein politisches Mittel derjenigen verstanden, die als Einzelne machtlos sind und nur durch den solidarischen Zusammenschluss möglichst Vieler Einfluss ausüben können. *Drittens* ist für den Solidaritätsbegriff – jedenfalls in der Tradition der Arbeiterbewegung und eines humanistischen Marxismus – eine universalistische Perspektive kennzeichnend: Es geht dann um mehr als die Verfolgung gruppenegoistischer Interessen, sondern um ein Verständnis jeweiliger Interessen, das mit Vorstellungen einer gerechten Gestaltung der sozialen Verhältnisse für Alle verknüpft ist. Dieser universalistische Anspruch, der Solidarität von Anrufungen ausgrenzender Gemeinschaften unterscheidet, ist für Solidarität als normatives Konzept entscheidend und kennzeichnet das utopische Moment, das in den Solidaritätsbegriff eingeht.

Dieses utopische Moment ist jedoch hoch voraussetzungsvoll: Voraussetzung sind Annahmen über eine Gesellschaftsgestaltung, die den legitimen Interessen Aller gerecht wird, d.h. solchen Interessen, die sich sozialtheoretisch als verallgemeinerbare Interessen begründen und von partikularen Interessen unterscheiden lassen, die aus privilegierten Positionen in der gegenwärtigen Gesellschaftsstruktur resultieren. Damit stehen Solidaritätskonzepte theoretisch vor dem klassischen Rousseau-Problem, wie das allgemeine Interesse (der *volonté générale*) theoretisch bestimmt werden kann sowie politisch-praktisch das Problem, dass der Anspruch, Repräsentant des allgemeinen Willens zu sein, als Selbstermächtigung wirksam werden kann, die Praktiken der Unterdrückung rechtfertigt. Zwischen der realsozialistischen Theorie, welche Staat und Partei als Repräsentanz des allgemeinen Interesses darstellt und der repressiven Praxis der realsozialistischen Regime besteht dementsprechend ein innerer Zusammenhang.

Demgegenüber ist es für ein emanzipatorisches Verständnis von Solidarität *viertens* unverzichtbar zu betonen, dass Solidarität auf Freiwilligkeit, nicht auf Zwang

basieren soll⁸. Solidarität ist so betrachtet selbstbestimmte Teilhabe, die ebenso wenig erzwungen werden kann, wie man andere gegen ihren Willen emanzipieren kann. *Fünftens* ist es von entscheidender Bedeutung, die postmoderne Kritik universalistischer Rechtfertigungen von Macht und Herrschaft in den Solidaritätsbegriff aufnehmen. Denn diese haben sich historisch als Legitimationsideologien für Unterdrückung im Namen des Allgemeinen erweisen. Dies führt zu einer postmodernen Kritik, die aus den Erfahrungen mit Stalinismus und Maoismus die folgende Konsequenz zieht: „Der Konsens ist ein veralteter und suspekter Wert geworden, nicht aber die Gerechtigkeit. Man muß zu einer Idee und Praxis der Gerechtigkeit gelangen, die nicht an jene des Konsens gebunden ist.“ (Lyotard 2012: 153).⁹ Das heißt: Solidarität kann nicht länger auf einen abschließenden oder zumindest abschließbaren Konsens über die richtige Gesellschaftsgestaltung und das gute Leben gegründet werden, sondern ist darauf verwiesen, das „universale Recht, anders zu sein“ als „die einzige Universalität, die kein Verhandlungsgegenstand ist“ (Bauman 1992: 312) anzuerkennen. Postmoderne Solidarität kann nicht von der einen Vernunft, der einen Wahrheit ausgehen, sondern besteht im konsequenten Eintreten für das Recht auf Differenz, bei gleichzeitiger Kritik von politischen, ökonomischen und kulturellen Herrschaftsverhältnissen.

Solidarität ist folglich ein recht voraussetzungsvolles Konzept, dessen Realgeschichte zu einer kritischen Klärung der Annahmen zwingt, die zu seiner Begründung beansprucht werden. Seine Faszination resultiert nicht zuletzt aus seinem utopischen Moment, aus der Vorstellung, dass durch solidarisches Handeln zur Entstehung einer Gesellschaft beigetragen werden kann, in der soziale Beziehungen nicht auf Konkurrenz und Ungleichheit, sondern auf Kooperation und gegenseitiger Hilfe unter Gleichrangigen und Gleichberechtigten basieren, die sich in ihrer Verschiedenheit respektieren. Streicht man dieses utopische Moment aus dem Solidaritätsbegriff, dann verliert er seine spezifische Qualität und es ist dann nur noch eine taktische Frage, ob es klüger ist, sich solidarisch oder egoistisch zu verhalten.

Fragmentierungen

Wer ist veranlasst, sich mit wem und gegen wen zu solidarisieren? Einfache Antworten auf diese Fragen, die mit Vorstellungen über eine Gesellschaft operieren,

⁸ Darauf haben insbesondere Hondrich/Koch-Arzberger (1992) hingewiesen.

⁹ Zum Verständnis der Postmoderne-Debatte, wie sie hier in Anspruch genommen wird, siehe Scherr 1991 und 2000.

die eindeutig in Herrschende und Beherrschte, Ausbeutende und Ausgebeutete untergliedert ist, sind nicht tragfähig. Denn moderne Gesellschaften sind durch vielfältige interne Differenzierungen gekennzeichnet, ihr grundlegendes Merkmal ist eine Komplexität, die einfachen Beschreibungen die Grundlage entzieht. Ohne jeden Zweifel lassen sich zwar nach wie vor Interessengegensätze zwischen Lohnarbeit und Kapital bestimmen, an die Appelle an solidarisches Handeln anknüpfen können, aber schon diese Interessengegensätze sind durch vielfältige interne Fragmentierungen gebrochen. Arbeitsbedingungen und Entlohnung unterschieden sich in Abhängigkeit vom Qualifikationsniveau, zwischen den Branchen und Arbeitsmarktsektoren, zwischen Stamm- und Randbelegschaften, klassischen Männer- und Frauenberufen, einzelnen Berufsgruppen, Beschäftigten in Normalarbeitsverhältnissen und in prekären Arbeitsverhältnissen usw. Nicht nur auf einer gesellschaftlichen Ebene, auch auf der Ebene von Organisationen ist eine solche Fragmentierung beobachtbar: Denn moderne Organisationen entsprechen typischerweise keineswegs dem Modell einer Fabrik, in der eine große Zahl von Arbeiter/innen mit gleichen Arbeitsbedingungen und gleicher Bezahlung einer Betriebsleitung gegenüberstehen und in dieser Konstellation gleiche Erfahrungen machen und das gleiche Interesse im Hinblick auf Arbeitszeiten, Arbeitsbedingungen und Entlohnung haben.

Zudem gilt unter Bedingungen fortschreitender Globalisierung, dass Interessengegensätze und Grenzen der Solidarisierungsbereitschaft auch aus Entwicklungsunterschieden der nationalen Ökonomien und Wohlfahrtsstaaten resultieren. Dies wird nicht zuletzt daran deutlich, dass Flüchtlinge, die sich in einer Situation weitgehender Machtlosigkeit vorfinden und deshalb in besondere Weise auf Solidarität angewiesen sind, kaum mit der Unterstützung von Gewerkschaften und sozialdemokratischen Parteien rechnen können. Denn diese verstehen sich zentral als Interessenvertretung im nationalgesellschaftlichen Kontext und nehmen dabei mit guten Gründen an, dass ihre Mitglieder von ihnen die Verteidigung eigener relativer Privilegien erwarten.

Es ist auch keineswegs evident, dass Annahmen über Gemeinsamkeiten und Unterschiede, über Zugehörigkeiten und Interessen, die zu solidarischem Handeln führen können, sich zentral aus der Lage und Stellung im Produktionsprozess ableiten, wie (neo-)marxistisch angenommen wird. Zwar bieten manche Sozialwissenschaftler/innen der Öffentlichkeit, und nicht zuletzt auch den Gewerkschaften, nach wie vor das Bild einer Gesellschaft an, in der eine begrenzte Zahl von Klassenlagen und damit verschränkte Milieus identifiziert werden können. Dabei wird aber weitgehend ausgeklammert, dass in die Wahrnehmung der eigenen Lebenssituation, eigener Zugehörigkeiten (im Plural) und eigener Interessen

auch eine schwer eingrenzbar Zahl anderer Aspekte eingeht, etwa: religiöse und nicht religiöse sowie politisch-weltanschauliche Verortungen, ethnische und/oder nationale Identifikationen oder Distanzierungen, regionale Identifikationen, generationelle Aspekte, z.B. jugendkulturelle Stile, Diskriminierungserfahrungen, familiäre Lebensstile, Interessen für bestimmte Sportarten, Fanidentitäten usw. Darin begründete Gemeinsamkeiten und Unterschiede sind zwar durchaus auch mögliche Ansatzpunkte solidarischen Handelns; sie verweisen jedoch auf die Bedingungen einer sozioökonomisch fragmentierten und soziokulturell pluralisierten Gesellschaft, in der Identifikationen prinzipiell wählbar und kündbar sind. Wer mit wem solidarisch sein kann und soll, das ist folglich keineswegs offenkundig.

Solidarisierung (im politischen Sinn des Begriffs) ergibt sich folglich keineswegs von selbst aus der objektiven Übereinstimmung von Interessen, sondern wird zu einem voraussetzungsvollen Projekt.¹⁰ Im gegenwärtigen postmodernen Kapitalismus ereignet sich Solidarisierung deshalb anlassbezogen und befristet und übersetzt sich keineswegs notwendig in institutionalisierte Formen und stabile Organisationsmitgliedschaften. Es gibt also Gründe für die Annahme, dass die gesellschaftlichen Grundlagen tradierter Konzepte der Organisation von Solidarität brüchig geworden sind.¹¹ Und auch für die Vermutung, dass es nicht weiterführend ist, dies im Stil einer Publikumsbeschimpfung auf die ideologische Verblendung derjenigen zurückzuführen, die durch tradierte Begriffe und Organisationsformen nicht erreicht werden.

Solidarität als humane Fähigkeit

Solidarische Politik orientiert sich an dem Interesse, zur Verminderung menschlichen Leidens beizutragen. Das ist ihr zentrales moralisches Moment. Und dieses moralische Moment unterscheidet Solidarität von einer Interessenvertretung, in der es um je eigene Interessen geht und bei der es eine bloße Frage taktischer Kalküle ist, ob man stärker auf eigene Geschicklichkeit oder auf kollektive Interessenvertretung setzt.

¹⁰ Das war, wie insbesondere Edward P. Thompson und daran anschließend Michael Vester in ihren Kritik der Mythen des Marxismus-Leninismus gezeigt haben, auch historisch nie anders.

¹¹ Dies hängt auch damit zusammen, dass es den etablierten Organisationen schwer fällt, Begriffe, Symbole und Kommunikationsformen zu entwickeln, die den Erfahrungszusammenhängen und Praktiken jüngerer Generationen angemessen sind.

Exemplarisch zeigt sich dies am Fall des gewerkschaftlichen Problems, Arbeitnehmer/innen von den Vorteilen kollektiver Interessenvertretung zu überzeugen sowie Trittbrettfahrerstrategien möglichst zu unterbinden. Dies ist vor dem Hintergrund der skizzierten Überlegungen keineswegs angemessen als Solidaritätsproblem im umfassenden Sinn dieses Begriffs fassbar. Denn gewerkschaftliche Interessenvertretung ist in die Reproduktion höchst ungleicher Arbeits- und Entlohnungsverhältnisse involviert, sie orientiert sich dabei an den partikularen Interessen von Belegschaften und Branchen und geht dabei notwendig Bündnisse mit nationalstaatlicher Sozialpolitik und Kapitalinteressen ein. Dies ist im Rahmen einer Politik, die sich an den innerhalb der vorgefundenen gesellschaftlichen Verhältnissen gegebenen Interessenlagen orientiert, nicht vermeidbar. Die Verschränkung gewerkschaftlicher Interessenvertretung mit nationalstaatlich gebundener Politik und die Abhängigkeit der eigenen Erfolgsaussichten von der Konkurrenzfähigkeit von Unternehmen führt faktisch zu einer Entmoralisierung gewerkschaftlicher Politik: Sie orientiert sich primär an den fraktionierten Kollektivinteressen ihrer Mitglieder und nur nachrangig an Erfordernissen eines solidarischen Zusammenlebens unter Bedingungen gravierender weltweiter Ungleichheiten. Konkreter formuliert: Nicht das Elend in weiten Teilen der Welt, sondern die Interessen von Arbeitnehmer/innen in einem vergleichsweise hoch privilegierten Land stehen im Zentrum der Politik deutscher Gewerkschaften. Selbst die Lage der Illegalisierten und der geduldeten Flüchtlinge in Deutschland, und damit derjenigen, die am stärksten auf solidarische Unterstützung angewiesen sind, findet in gewerkschaftlicher Politik nur wenig Berücksichtigung. Ähnliches gilt für die politische Interessenartikulation durch Parteien: Es geht dort immer primär um die Interessen der eigenen potenziellen Wähler/innen, also von Staatsbürger/innen, deren Interessen eng mit den Strukturen globaler Ungleichheiten verschränkt sind.

Demgegenüber ist eine kritische Rückbesinnung auf das universalistische Moment von Solidarität einzufordern. Solidarität wäre dann zu denken als die humane „Fähigkeit, auch Menschen, die himmelweit verschieden von uns sind, doch zu ‘uns’ zu zählen“ (Rorty 1989: 310). Denn nur dann kann die Beanspruchung von Solidarität als Motiv des eigenen politischen Handelns Glaubwürdigkeit für sich beanspruchen. Grundlage für die Entfaltung dieser Fähigkeit sind moralische Lernprozesse, in denen sich die moralische Überzeugung, dass den Gemeinsamkeiten aller Menschen größere Bedeutung zukommen sollen als den Unterschieden, die partikulare Identifikationen und Abgrenzungen ermöglichen.

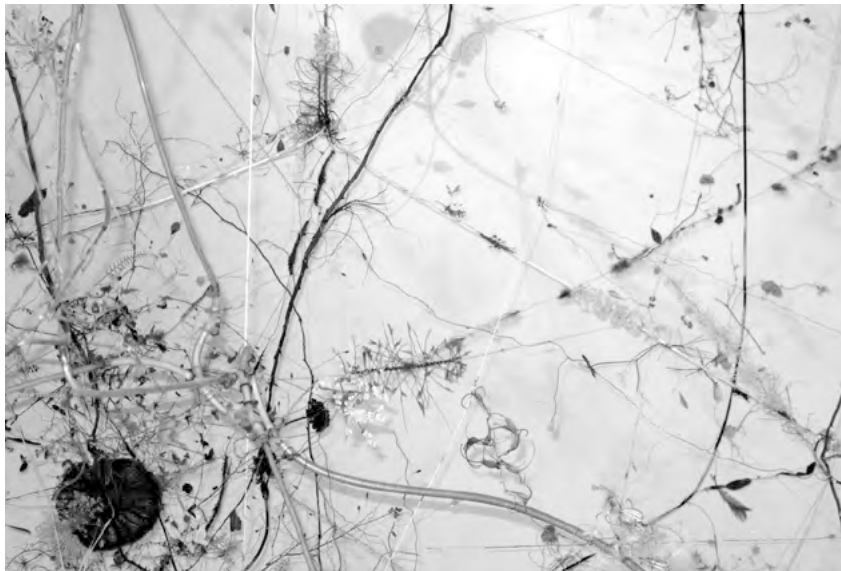
Damit ist emanzipatorische Theoriebildung und Praxis vor die Herausforderung gestellt, das widersprüchliche Verhältnis von Moral und Interessen immer

wieder erneut in den Blick zu nehmen und auszuhalten, dieses weder in gruppenegoistische Interessenkalküle noch in einen abstrakten Moralismus aufzulösen, der den partikularen Interessen sozialer Akteure/innen jede Berechtigung bestreitet. Ältere Versuche, dieses Spannungsverhältnis aufzulösen, sind gescheitert und überzeugende neue nicht in Sicht. Was bleibt, sind Balanceakte und prekäre Kompromissbildungen.

Literatur

- Bauman, Zygmunt (1992): *Moderne und Ambivalenz*. Hamburg: Hamburger Edition
- Billmann, Lucie/Held, Josef (Hrsg.): *Solidarität in der Krise. Gesellschaftliche, soziale und individuelle Voraussetzungen solidarischer Praxis*. Wiesbaden: Springer VS
- Bröckling, Ulrich (2007): *Das unternehmerische Selbst*. Frankfurt: Suhrkamp
- Durkheim, Émile (1930/1977): *Über die Teilung der sozialen Arbeit*. Frankfurt: Suhrkamp
- Hondrich, Karl Otto/Koch-Arzberger, Claudia (1992): *Solidarität in der modernen Gesellschaft*. Frankfurt: Suhrkamp
- zur Lippe, Rudolf (1975): *Bürgerliche Subjektivität: Autonomie als Selbsterstörung*. Frankfurt: Suhrkamp
- Lyotard, Jean-François (2012): *Das postmoderne Wissen. Ein Bericht*. 7. Auflage. Wien: Passagen Verlag
- Neuendorff, Harmut (1973): *Der Begriff des Interesses*. Frankfurt: Suhrkamp
- Rorty, Richard (1988): *Kontingenz, Ironie, Solidarität*. Frankfurt: Suhrkamp
- Sayer, Andrew (2011): *Why Things Matter to People*. Cambridge University Press
- Scherr, Albert (1984): *Strukturelle Bedingungen und alltagskulturelle Formen individueller Reproduktion*. München: Profil
- (1991): *Das Projekt Postmoderne und die pädagogische Aktualität kritischer Theorie*. In: W. Marotzki & H. Sünker (Hg.): *Kritische Erziehungswissenschaft – Moderne – Postmoderne*. Band I. Weinheim: Deutscher Studienverlag 1991, S. 101-151
- (2000): *Moderne – Postmoderne – Individualisierung. Eine Auseinandersetzung mit dem Individualisierungstheorem in der Perspektive eines kritischen Postmodernismus*. In: T. Kron (Hrsg.): *Individualisierung und soziologische Theorie*. Opladen: Westdeutscher Verlag 2000, S. 185-202

*Albert Scherr, Pädagogische Hochschule Freiburg, Institut für Soziologie,
Kunzenweg 21, 79117 Freiburg
E-Mail: scherr@ph-freiburg.de*



Joachim Weber
Kritik der Solidarität

Solidarität scheint in der Moderne überflüssig geworden, weil die moderne Gesellschaft den Anspruch erhebt, ohne solidarisches Handeln zu funktionieren. Auf der anderen Seite erfindet die Moderne erst die Rede von Solidarität; immer wieder wird an sie appelliert oder aber ihr Verlust beklagt. Die politische Rede von Solidarität zieht sich durch alle Parteien, auch wenn sie im Spektrum gewerkschaftsnaher Parteien besonders eindringlich beschworen wird. Gerade deshalb lohnt eine Analyse dessen, was überhaupt in verschiedenen Kontexten mit Solidarität gemeint ist und welchen Zweck dieses Reden erfüllt. Im Folgenden sollen sechs verschiedene Kontexte unterschieden werden, in denen von Solidarität gesprochen wird bzw. werden kann.

Das Solidaritätsprinzip der sozialen Marktwirtschaft

Im juristischen Kontext tritt der Begriff Solidarität zum ersten Mal auf. Er meint dort ein Eintreten für ein mehrere Rechtssubjekte betreffendes Ganzes (solidum), insbesondere die Verpflichtung bzw. Verantwortung für dieses Ganze und nicht nur für das jeweils Private. Solidarität bedeutet Solidarobligation, die unbegrenzte Haftung jedes Einzelnen für das gemeinschaftliche Ganze (Wildt 1995, Sp. 1004): „Alle für einen und einer für alle“. Diese Verpflichtung auf das Gemeinsame ist in der modernen kapitalistischen Gesellschaft obsolet geworden. Das Solidaritätsprinzip teilt dieses Schicksal mit vielen anderen normativen Prinzipien. Die Ablösung des Normativen vom Sozialen setzt bereits zu Beginn des 16. Jahrhunderts ein, als Machiavelli der normativen Politik, die sich im Kontext aristotelischer Tradition am Sollzustand des guten gemeinsamen Lebens orientiert hatte, das Plädoyer für die Realpolitik entgegenhält und dem Fürsten in seinem politischen Handeln Antitugend empfiehlt (Machiavelli 1995, Kap. 15). Politik und Moral treten in der Folge auseinander. In gleicher Weise formuliert Mandeville (1980) zweihundert Jahre später die äußerst wirkmächtige These, dass nicht das tugend-

hafte Handeln, das das Wohl aller in den Blick nimmt, sondern vielmehr das lasterhafte Verhalten zu allgemeinem Wohlstand führt. Hier treten Ökonomie und Moral auseinander:

„Die Tugend, die von Politik / gelernt gar manchen schlaun Trick, / Auf der so vorgeschriebenen Bahn / Ward nun des Lasters Freund; fortan / Der Allerschlechteste sogar / Fürs Allgemeinwohl tätig war. / So herrscht im ganzen Einigkeit, / Wenn auch im einzelnen oft Streit, / Wie der Musik harmon'scher Schöne / Entsprießet aus dem Streit der Töne.“ (S. 85)

Indem der Egoismus der Einzelnen als Laster den Markt passiert, verstrickt sich dieser in die gegenseitige Abhängigkeit der einzelnen Marktteilnehmer. Ohne dass die einzelnen Marktteilnehmer einander oder gar das Ganze des Marktes in den Blick nehmen, tragen sie dennoch zum allgemeinen Wohlstand bei. Im Gegenteil, je mehr die Marktteilnehmer sich lasterhaft nur um ihren persönlichen Profit drehen, desto sicherer verwandelt der Markt diese Lasterhaftigkeit in allgemeine Wohlfahrt. Adam Smith übernimmt lediglich Mandevilles Schlussfolgerung, indem er von einer invisible hand des Marktes spricht, die hinter dem Rücken der Akteure das Gemeinwohl betreibt (2004, S. 371). Der Markt kommt nicht nur ohne normative Prinzipien aus, diese kommen sogar als Heuchelei in Verruf (ebd.).

Solidarität, so lässt sich unschwer schlussfolgern, ist allgemeinschädlich, weil marktschädlich. Bis heute werden solche marktradikalen Thesen gerne vertreten, obwohl die immer gleichen Argumente die Mystizität eines solchen Marktgläubens längst aufgezeigt haben (Resch/Steinert 2009, S. 19ff.). Es bedarf schon einer spezifischen Blindheit für sozialpolitische Zusammenhänge, um nicht zu erkennen, dass die gegenseitige Abhängigkeit die radikale Selbstsucht zwar vermittelt, aber keinesfalls zu einem Gemeinwohl beiträgt, sondern die soziale Welt in Gewinner und Verlierer einteilt und somit permanent neue Ausbeutungsverhältnisse inszeniert (Marx MEW 26.2, S. 351, Sandel 2012, S. 141). Hinzu kommt der Tatbestand des Marktversagens. Das Marktprinzip greift überhaupt nur im Kontext derjenigen Situationen, in denen es um die Regulierung privater Interessen geht. Wie aber steht es mit solchen Interessen, die sich nicht auf ein einzelnes Privatinteresse zurückführen lassen? Sandel beispielsweise zeigt eine Fülle von Beispielen auf, in denen wir auch in der kapitalistischen Moderne darauf angewiesen sind, dass wir gemeinsame Interessen verfolgen, die nicht auf Privatinteressen zurückführbar sind.

Der Markt funktioniert also nur dann, wenn insbesondere soziale oder nachhaltige Interessen dem Marktmechanismus entzogen sind. Damit betreten wir die erste Sphäre der Solidarität. Diese soll die sozialen Risiken, die die kapitalistische

Gesellschaft erzeugt, abfedern in einem Bereich, der dem Zugriff dieses Marktes entzogen bleiben soll. Der Kälte des Marktprinzips wird die Wärme des Solidarprinzips gegenübergestellt. Der Begriff der Solidarität gewinnt damit seine Bedeutung als Gegenbegriff zu den Folgen der Marktgesellschaft, um die Folgen der privatisierten Marktvorgänge zu korrigieren. Das Solidarprinzip wird auf diese Weise zum Grundbegriff der Sozialversicherung. Es stopft die Löcher des Nebeneinanders, das die kapitalistische Privatisierung des Sozialen hinterlässt, um dann als sogenannte soziale Marktwirtschaft ausbeuterische kapitalistische Entwicklungen mit ein wenig Solidarität zu entschärfen. Wie dieses Nebeneinander von unsolidarischem Markt und Solidargemeinschaft austariert werden soll, bleibt dann eine Frage des politischen Geschmacks. Gerhard Schröder (2003) hatte seinerzeit keine Mühe, sein Plädoyer für den aktivierenden Staat bzw. das Prinzip von Fördern und Fordern mit dem Solidarprinzip zu vermitteln.

Solidarität der Armen und mit den Armen

Anders als andere normative Begriffe changiert der Begriff Solidarität zwischen deskriptiven und normativen Aussagen. Im Kontext der Rede von Solidarität wird unermüdlich darauf verwiesen, dass der Mensch ein gemeinschaftsbezogenes Wesen sei, ein zoon politikon Aristoteles (Pol 1253a 3), was bei Thomas v. Aquin adaptiert wird durch die anthropologische Bestimmung animal individuelle et sociale (1954, B. 1 Abs. 741). Menschen sind also auf Gemeinschaft hin geschaffen, so die Schlussfolgerung der katholischen Soziallehre. Solidarität entsteht zwischen Menschen natürlicherweise.

Dieser katholische Solidaritätsbegriff knüpft an den theologischen Begriff der Nächstenliebe an, insbesondere an die bereits beim Evangelisten Lukas erfolgte Erweiterung, der das Verständnis des Nächsten massiv entgrenzt, um darunter nicht mehr ausschließlich Mitglieder der eigenen Familie zu verstehen, sondern alle, die der Unterstützung bedürfen, denen insbesondere derjenige nahe kommt, der sich ihnen helfend nähert (Lk 10, 36). Allerdings erweitert der Begriff Solidarität diesen Imperativ an entscheidender Stelle ein weiteres Mal. Während die helfende Liebe ein Ungleichverhältnis impliziert, aufgrund dessen ein Helfender sich herabneigt oder auch herablässt zu einem Hilfebedürftigen, der dieser Hilfe bedarf, signalisiert der Begriff der Solidarität ein Verhältnis auf Augenhöhe. Solidarität mit den Armen ist nur als Solidarität der Armen denkbar. Der Helfende bildet eine Gemeinschaft mit den Nächsten, insbesondere eine Handlungsgemeinschaft, die sich politisch verstehen kann als Eintreten für eine solidarische Gesellschaft, in der alle gleichermaßen auf soziale Sicherung angewiesen sind.

Dieser Solidaritätsbegriff des Solidarismus (Pesch 1905ff.; Nell-Breuning 1990) erzeugt allerdings gleichzeitig Schwierigkeiten eigener Art. Die Solidarität mit den Armen aufgrund dessen, dass wir letztlich alle irgendwie arm und erlösungsbedürftig sind, rekurriert auf eine Form von Solidargemeinschaft, die nicht auf die Fähigkeit der Solidarteilnehmer verweist, sondern auf deren Unvermögen. Weil wir alle alleine nicht weiterkommen, tun wir uns zusammen, zunächst nicht, um gemeinsam zu handeln, sondern um das gemeinsame Schicksal der Handlungsohnmacht und Erlösungsbedürftigkeit zu teilen. Es ist die Ohnmacht, die vergemeinschaftet. Wenn es uns selbst schon schlecht geht, tut es zumindest gut, dass wir nicht alleine sind in dieser Not. Diese Solidarität lässt sich allerdings nur so lange aufrechterhalten, wie alle Mitglieder die Einsicht in die allgemeine Ohnmacht teilen. Sobald ein Einzelner für sich Stärke reklamiert, entwickelt sich aus der Solidargemeinschaft heraus das Ressentiment. Die Solidargemeinschaft – so Nietzsche – erzeugt eine hohe Bereitschaft, füreinander da zu sein, sich gegenseitig zu helfen und zu stützen, eine Atmosphäre emotionalen Rückhalts zu erzeugen, sich einander unterzuordnen, solange sich alle anderen auch unterordnen. Doch Nietzsche kennzeichnet dies nicht mehr als Form des guten Lebens als des tugendhaften Lebens im Sinne von Aristoteles, sondern als Sklavenmoral, die eine gefährliche Rückseite zeigt:

„Dieselben Menschen, [...] die im Verhalten zueinander so erfinderisch in Rücksicht, Selbstbeherrschung, Zartsinn, Treue, Stolz und Freundschaft sich beweisen, – sie sind nach Außen hin, dort wo das Fremde, die Fremde beginnt, nicht viel besser als losgelassene Raubtiere. Sie genießen da die Freiheit von allem sozialen Zwang, sie halten sich in der Wildnis schadlos für die Spannung, welche eine lange Einschließung und Einfriedung in den Frieden der Gemeinschaft giebt, sie treten in die Unschuld des Raubtier-Gewissens zurück.“ (KSA 5, 274)

Durch die enge Solidargemeinschaft derer, die der Handlungsfähigkeit angesichts der Sündhaftigkeit der Welt ermangeln, wird eine intensive Nahgemeinschaft erzeugt, die ihr Bedürfnis nach Abgrenzung ganz nach draußen außerhalb der Grenzen der Gemeinschaft verschiebt. Der totalen Nähe der Ingroup korrespondiert die absolute Distanz des Raubtieres zur Outgroup. Aber damit nicht genug. Wer draußen ist, der verfällt nicht nur der Rücksichtslosigkeit, sondern er gilt auch potentiell als gefährlich, ja sogar böse. Die ohnmächtigen Solidarmitglieder sind umstellt von denen, die die Solidargemeinschaft mit ihrer vorgeblichen Stärke bedrohen. Das Böse bedarf der solidarischen Abwehr, bis der Starke wieder geschwächt in die Ohnmachtsgemeinschaft zurückfindet. Die Handlungsfähigkeit zeigt sich als reaktive, als Kampf gegen unsolidarische Stärke.

Solidarität mit den Armen zeigt sich keinesfalls als pazifistisches Programm. Die Akteure, die irgendeine Form von Stärke zeigen, müssen mit Gewalt daran

gehindert werden, diese Fähigkeit auszuüben, sie müssen ohnmächtig gemacht werden, um auf diese Weise den Bestand der Ohnmachts-, Leidens- und Armutsgemeinschaft zu schützen. Keiner darf aus der allgemeinen Ohnmacht aller ausscheren.

Familiäre und kollektive Solidarität

Solidarität steht außerdem in enger Beziehung zum Begriff der *Fraternité* der Französischen Revolution (Wildt 1995, Sp. 1006 im Verweis auf Proudhon). Auch dieses Verständnis erzeugt mehrere Probleme. Auf der Hand liegt die Schwierigkeit, dass die Brüderlichkeit ein männlich dominiertes Verständnis von Vergemeinschaftung im Blick hat. Aber auch die Erweiterung zu einer Geschwisterlichkeit hebt die Problematik des Begriffs in keiner Weise auf. Was hier vergemeinschaftet, sind Familienähnlichkeiten, die Familienmitglieder gleichen sich in einem für sie wesentlichen Merkmal. Sie bilden eine kollektive Identität aus. Bei der natürlichen Familie betrifft dies die Abstammung, die Zugehörigkeit qua Blut. Solche familiäre Solidarität uns gilt unabhängig von unserem Tun. Für unsere Verwandtschaft können wir nichts, wir haben uns die Familie, zu der wir qua Geburt gehören, nicht ausgesucht und nicht verdient.

Die familiäre Vergemeinschaftung zeigt sich jedoch nur auf einer Seite als Schicksal, denn durchaus können Menschen aus ihrem Abstammungskollektiv ausgestoßen werden. Die Familie ebenso wie die erweiterte Abstammungsgemeinschaft der Nation lebt von einem spezifischen Imperativ, diese Verwandtschaft zu achten und sich ihr gemäß zu verhalten. Sich dem Kollektiv gemäß zu verhalten bedeutet dabei insbesondere die Achtung der Zusammengehörigkeit über das geteilte Merkmal und damit die Zurückstellung aller Differenzen hinter die Gleichheit der Mitglieder. Familie wird normalerweise in den wenigen Momenten besonders intensiv erlebt, wo alle Differenzen hinter der Einheit familiärer Harmonie zurückstehen. Sie inszeniert ihre weihnachtliche Atmosphäre familiären Friedens, indem sie mindestens für einen Moment alle bestehenden Differenzen zudeckt und die Augen verschließt.

Doch ganz abgesehen von den harmonistischen Effekten zeigt die familiarisierte Nähe noch ganz andere Probleme. Je näher sich die Familienmitglieder kommen und zusammenrücken, desto eher übertragen sie dabei Krankheitserreger. Das gilt nicht nur im biologischen Kontext, sondern auch für kranke Ideen und Verhaltensweisen, die der reflexiven Kritik entbehren (Gide/Risto 1913, S. 669). Familienkollektive neigen dazu, sich in eine Ideenwelt zu verspinnen, über die diejenigen, die diese Ideen von außen erleben, nur noch den Kopf schütteln kön-

nen. Reflexion bedarf der Distanz, doch genau diese wird in der familiären Enge ausgeschlossen.

Familie rekurriert auf Verwandtschaft. Dabei war in der Französischen Revolution jedoch nicht die Kleinfamilie oder die größere Sippe im Blick, auch nicht die nationale Gemeinschaft, sondern die Menschheitsfamilie, aus der die Gleichheit der Würde aller Mitglieder dieser Menschheitsfamilie gefolgert wird. Alle Menschen werden Brüder bzw. Geschwister. Die Zugehörigkeit zur Menschenrasse impliziert die Geschwisterlichkeit im Handeln ebenso wie die gleichen Rechte aller. Die menschliche Natur wird hier zum zentralen Bezugspunkt von Politik. Doch damit werden diese Mitglieder der Menschheitsfamilie gleichzeitig auf ihre Natur zurückgeworfen. Die Biopolitik (Agamben 2015, S. 127ff.), die daraus erwächst, kulminiert im modernen Lager (S. 175ff.), das vom Menschen nichts als die allen Einzelnen gleiche Natur übrig lässt. Was diesen Menschen fehlt, ist der bios politikos, die aktive Unterscheidung der Menschen voneinander.

Nicht allein die Verwandtschaft, ganz gleich ob familiärer, nationaler oder menschheitlicher Prägung, bildet kollektive Identitäten aus. Alle Merkmale von Gleichheit sind dazu in der Lage, solange wir uns von der Solidarisierung bestimmte Vorteile versprechen. Wir können uns solidarisieren als Frauen, Partioten, Homosexuelle, Christen, Borderliner, Gehörlose und vieles mehr. Das gleiche Merkmal, das die kollektive Gemeinschaft stiftet, überblendet insofern die Unterschiede, bekämpft sie entweder als Bedrohung oder aber blendet von ihnen ab. Zu einem solidarischen Kollektiv zu gehören, bedeutet ja keineswegs, dass alle gleich viel zu sagen hätten. Eher das Gegenteil ist der Fall. Schon die Familie kennzeichnet einen Herrschaftsverband, in dem klassischerweise eine Person die Entscheidungen der Familie auf sich konzentriert und gerade auf diese Weise Konflikte um verschiedene Meinungen vermeidet. Eine demokratische Familie ist eine solche, die den demokratischen Streit in die Familie integriert und damit immer schon mit einem Weniger an Harmonie und Gleichheit auskommen muss.

Differenzen erzeugen dort, wo sie nicht harmonistisch verdeckt werden können, in kollektiven Gemeinschaften eher Angst, so dass diejenigen, die sich der Familienharmonie nicht unterwerfen, alsbald ausgestoßen werden. Die Zentripetalkräfte der familiären Vergemeinschaftung stehen in direktem Verhältnis zu deren Zentrifugalkräften. Differenz bedeutet Auflösung der Gemeinschaft und hat die Spaltung zur Folge, so dass die solcherart Gespaltenen wieder eine harmonistische Gemeinschaft jenseits aller Differenzen ausbilden können, bevor auch diese eine neuerliche Spaltung inszenieren. Damit unterbinden sie aber unwillkürlich jede Form von Kritik. Das Zusammenrücken erzeugt Enge, die den Mitgliedern der familiären Solidargemeinschaft jeglichen Reflexions- sowie

Aktionsradius rauben kann. In kollektivistischen Gemeinschaften fehlt alsbald die Luft zum Atmen.

Organische Solidarität

Durkheim nimmt eine Fortschrittsentwicklung an, die eine „mechanische Solidarität“ (1988, S. 180ff.) eines kollektiven Vergemeinschaftungstyps zunehmend ablöst durch eine organische Solidarität in einer modernen Gesellschaft zunehmender Arbeitsteilung. Diese organische Solidargemeinschaft verdeckt oder verstößt Unterschiede unter der Herrschaft der Gleichheit nicht, sondern funktionalisiert sie. Am Fließband verrichtet jeder seine Arbeit, und während das Fließband von der Ersatzbarkeit jedes Einzelnen ausgeht, bilden sich in der arbeitsteiligen Gesellschaft zunehmend gesellschaftliche Differenzierungen heraus und damit ein Heer völlig unterschiedlicher Spezialisten. Jeder Spezialist beherrscht eine andere Tätigkeit, die moderne Gesellschaft vermehrt die Unterschiede zwischen den Akteuren, doch diese Unterschiede führen keinesfalls zum Auseinanderfallen der Gesellschaft, sondern zum zunehmenden Verweis der Mitglieder aufeinander. Die gegenseitige Abhängigkeit schweißt die Einzelnen zu einer Einheit zusammen. Jeder kann nur dann seinen Teil zum Ganzen beitragen, wenn alle anderen auch ihren dazutun. Alle Akteure sind aufeinander verwiesen. Sie funktionieren wie einzelne Organe in einem übergreifenden Organismus. Sie werden unter funktionalistischer Nutzung zunehmender Differenzierung zu einer Einheit zusammengeführt und aufeinander verwiesen.

Den damit verbundenen Solidaritätstypus jedoch spezifisch modern zu nennen, wie Durkheim und an ihn anschließend Luhmann dies tut, verkennt, dass bereits im Neuen Testament die Metapher des Organismus für die christliche Gemeinde verwendet wird:

„Denn wie wir an einem Leib viele Glieder haben, aber nicht alle Glieder dieselbe Aufgabe haben, so sind wir viele ein Leib in Christus, aber untereinander ist einer des anderen Glied und alle haben verschiedene Gaben nach der Gnade, die uns gegeben ist.“ (Röm 12, 4f. vgl. 1 Kor 12)

Hier werden in der Einheit zwar Unterschiede sichtbar, aber diese Unterschiede sind funktionalistisch in die Einheit des Ganzen eingeordnet. Keinesfalls ist mit der organischen Solidarität, wie Durkheim behauptet, eine „individuelle Persönlichkeit“ indiziert (1988, S. 183). Persönlichkeit bedeutet Eigenwille, sich nicht funktional einzupassen in einen Organismus, doch gerade das würde auf eine Spaltung im Organismus hinauslaufen, die die Funktionalität des organisierten Körpers in Frage stellt (1 Kor 12, 25). Interessanterweise kennt Paulus

neben der Metapher des Organismus auch die des Hauses, an dem jeder auf seine eigenwillige Art und Weise baut (1 Kor 3, 10-14). Doch damit ist die organische Solidarität aufgesprengt.

Kämpferische Solidarität

Für alle kollektiven Vergemeinschaftungsformen gilt die Korrespondenz von interner Solidarität auf der einen Seite, die die Mitglieder aufeinander verweist, ihnen ein Wir-Gefühl bietet, und der Abgrenzung nach außen auf der anderen Seite gegenüber denen, die das Vergemeinschaftungsmerkmal nicht teilen. Der solidarische Rückhalt der Gemeinschaft geschieht vor dem Hintergrund einer kalten und feindlichen Umgebung.

Solidarität tritt der Kälte der Umgebung gegenüber. Ursprünglich hat diese Gegenüberstellung allerdings nichts Kämpferisches. Solidarität, so Renaud (1855) in dem ersten Buch überhaupt über Solidarität, wird getragen von einer allgemeinen „Attraktion“ aller Menschen (S. 32), diese bildet das allgemeine Gesetz menschlicher Existenz:

„Wir sind nur dann glücklich, wenn die Glieder der großen Familie wie zu einem Bündel Stäbe sich vereinigen. Dann herrscht das göttliche Gesetz der Solidarität. Die Solidarität ist eine gerechte und heilige Sache. Das Böse ist gekommen, das Böse wird wieder gehen durch die Vereinigung Aller, durch eine solche Vereinigung, wo Jeder nach Maßgabe seiner Kraft zum Ganzen beiträgt.“ (S. 34)

Hier geht es nicht darum, sich gegen das Böse zu solidarisieren, sondern das Böse wird angesichts der Heiligkeit der Solidarität von selbst verschwinden. Ähnlich konstatiert Liebknecht, dass Solidarität der „Fundamentalsatz aller Moral“ sei, die von selbst immer weitere Kreise ziehe, so dass „die letzten Schranken der Solidarität bloß noch durch die Gewalt der Bayonette aufrecht erhalten werden können. Der Begriff der allgemeinen menschlichen Solidarität ist der höchste Kultur- und Moralbegriff; ihn voll zu verwirklichen ist die Aufgabe des Sozialismus.“ (S.15)

Solidarität entsteht mehr oder weniger von selbst, breitet sich aus bis zur Solidarität der ganzen Menschheit, und es bedarf der Waffengewalt, um diese selbstregulative Entwicklung zu verhindern. Und dennoch benötigt die volle Verwirklichung eine entsprechende soziale Bewegung, den Sozialismus, der diese Solidarität verwirklicht. Lenin schließlich kehrt das Begründungsszenario um. Solidarität entsteht nun mitnichten von selbst, sondern erfordert „feste, solidarische Disziplin“ (1972a, S. 284). Diese Disziplinierung wird entscheidend für den Erfolg: „Unbedingte Zentralisation und strengste Disziplin des Proletariats sind eine der Hauptbedingungen für den Sieg über die Bourgeoisie“ (1972b, S. 672).

Disziplin und Unterordnung unter eine Zentralinstanz gehen hier eine unheilvolle Allianz ein. Solidarität wird identisch mit soldatischer Tugend. Der Unterschied zum „alten Drill“ der zaristischen Zeit besteht lediglich in der Bewusstheit der Disziplin (1972a, S. 288). Es ist der Gegner, der die solidarische Schließung jeglicher Lücke verlangt, so dass daraus eine einheitliche Front im „disziplinierten, erbitterten Kampf“ (S. 284) entsteht.

In ähnlicher Weise kritisiert Wielgosz (2010) zum 30-jährigen Jubiläum von Solidarnosc unter dem Titel „Von der Solidarnosc zur Solidarität“ den „Seitenwechsel“ der polnischen Gewerkschaft Solidarnosc im Kontext der Restauration des Kapitalismus, um an ihre Stelle die neue Solidarität kleiner, dynamischer Gewerkschaften zu setzen „auf der Suche nach neuen Organisationsformen und an neuen Fronten des Arbeitskampfes“. Solidarität wird auf diese Weise selbst zur Waffe. Sie provoziert den Kampf und stellt das wichtigste Mittel der Kriegführung dar.

Dass die Feindschaft erst die solidarische Freundschaft stiftet und dass die damit begründete besondere Intensität von Assoziation in Verbindung mit Dissoziation das Politische überhaupt erst kennzeichnet, bildet schließlich den Grundgedanken von Carl Schmidts politischer Theorie. (2009, S. 36): „Die reale Möglichkeit der Gruppierung von Freund und Feind genügt, um über das bloß Gesellschaftlich-Assoziative hinaus eine maßgebende Einheit zu schaffen, die etwas spezifisch anderes und gegenüber den übrigen Assoziationen etwas Entscheidendes ist.“ (S. 42)

Die originär politische Assoziation geht über die rein gesellschaftliche hinaus. Sie stiftet eine Einheit, bzw. solidarische Gemeinschaft, die das Produkt der Feindschaft darstellt. Während Carl Schmidt dabei explizit die physische Vernichtung im Krieg im Blick hat (S. 31), versucht Chantal Mouffe an dieser Stelle eine Entschärfung. Sie verwandelt den kriegerischen Antagonismus in einen politischen Agonismus (2016, S. 29) und damit den existentiellen Feind in einen politischen Gegner (S. 30). Doch die Grundfigur der kämpferischen Solidarität bleibt. Das solidarische Wir ist nur möglich auf der Grundlage einer Gegenstellung gegen diejenigen, die nicht dazu gehören (S. 24). Mouffe tritt dabei für eine „demokratische Politik“ ein, was bedeutet, dass diese

„Formen von Identifikation anbieten sollte, die demokratischen Verfahrensweisen zugute kommen, statt Gefühlen mit Interessen und Leidenschaften mit Vernunft zu begegnen. Politik hat immer eine Dimension leidenschaftlicher Parteilichkeit, und damit Menschen sich für Politik interessieren, müssen sie die Möglichkeit haben, zwischen Parteien zu wählen, die echte Alternativen bieten.“ (S. 40)

Mouffe wendet sich mit ihren Überlegungen explizit gegen jegliche Form konsensualer Politik. An ihre Stelle setzt sie die Differenz, doch solche Differenz ist

für sie nur möglich als Bildung identitärer Blöcke, die sich gegenseitig politisch bekämpfen. Interne Identität korrespondiert mit externalisierter Gegnerschaft. Rechtspopulismus lässt sich somit ihrer Auffassung nach allein durch die Bildung eines linkspopulistischen Lagers bekämpfen. Dadurch sind zwar klare Fronten identifizierbar, allerdings mit hohen Kosten. Die solidarische Schließung sorgt für ein Defizit interner Kritik. Um stark zu sein im Kampf gegen den Gegner verbietet sich intern Kritik, denn diese könnte die eigene Kampfkraft schwächen. Gleichzeitig verbietet sich im politischen Kampf die Verständigung mit dem Gegner. Verständigung, sich in die Position des anderen zu versetzen, bedeutet letztlich Verrat an der solidarischen Kampfgenossenschaft.

Politisch qualifizierte Solidarität

Politik und Pluralität gehören eng zusammen. Im politischen Kontext ist es normal, verschieden zu sein. Vor diesem Hintergrund zeigt sich das Prinzip der Solidarität in all seinen Ausprägungen als höchst defizitär bzw. gefährlich. Wer im politischen Kontext zur Solidarität aufruft, präferiert damit sehr unterschiedliche Optionen, auf die es genau zu achten gilt. Doch alle diese Optionen bedrohen das Politische direkt. Die Polis wird wahlweise verwechselt entweder mit einem Lazarett der Bedürftigen, einer harmoniesüchtigen und doch patriarchalen Familie, der Funktionsfähigkeit eines Organismus oder einer Kaserne soldatischer Disziplin und des Kadavergehorsams. Dabei könnte man mit einigem Recht sagen, dass gerade das Politische durchwoben ist von einer spezifischen Solidarität, die allerdings in der Regel gar nicht mit diesem Begriff benannt wird. Kaum einer kann doch leugnen, dass sich im Politischen Akteure ständig aufeinander beziehen und insofern gemeinsam agieren. Allerdings zeigt hier die Verbundenheit eine spezifische Qualität. Im Politischen wird Macht erzeugt in dem Bewusstsein, dass Menschen besondere Handlungsmöglichkeiten entwickeln, wenn sie sich zum Handeln zusammenschließen:

„Macht entspricht der menschlichen Fähigkeit, nicht nur zu handeln oder etwas zu tun, sondern sich mit anderen zusammenzuschließen und im Einvernehmen mit ihnen zu handeln. Über Macht verfügt niemals ein Einzelner; sie ist im Besitz einer Gruppe und bleibt nur solange existent, als die Gruppe zusammenhält. Wenn wir von jemand sagen, er 'habe die Macht', heißt das in Wirklichkeit, daß er von einer bestimmten Anzahl von Menschen ermächtigt ist, in ihrem Namen zu handeln.“ (Arendt 1993, S. 45)

Macht wird hier identisch mit einer spezifischen Form von solidarischem Zusammenhalt. Dabei sind allerdings nicht gemeinsame Eigenschaften oder ein

gemeinsamer Gegner im Blick, der diese Solidarität stiftet, sondern das Handeln selbst, das des Einvernehmens mit anderen bedarf, um mächtig zu werden. Die Solidarität ist keine natürliche oder bedingungslose, sondern eine bedingte, gebunden an das Ziel, das die Akteure teilen. Solidarität wird damit fragil, sie kann jederzeit zusammenbrechen, wenn die Akteure sich zerstreuen. Die solcherart solidarisch Handelnden einigen sich aktiv in ihrer Vereinigung, aber sie behalten dabei gleichzeitig ihre je eigenwillige Verschiedenheit. Macht ist nie monolithisch, sondern schließt immer Gegenmacht mit ein und damit ihre Teilung. Doch die Teilung der Macht führt gerade nicht zu einem Auseinanderfallen des Gemeinwesens, sondern zu dessen Stabilisierung. Die Macht wächst an der Gegenmacht (Arendt 1999, S. 254). Die Gegenmacht hat nicht den Charakter eines Feindes, sondern der Kontrolle von Macht, die gleichzeitig das Prinzip ihrer politischen Vermehrung darstellt.

In solchen Machtprozessen geht es nicht um eine Angleichung der Akteure, gemeinsam ist vielmehr ein bestimmtes Anliegen, ein gemeinsames Drittes (Kunstreich 2016) bzw. eine gemeinsame Aufgabenbewältigung (Mannschatz 2003), auch wenn die Art, diese Aufgabe zu verfolgen, sich radikal unterscheidet. Statt das Bestehende konservativ zu perpetuieren, wird es politisch dynamisiert, so dass permanent neue Ideen in den politischen Diskurs strömen, um die gemeinsamen Anliegen zu bearbeiten.

Die Machtfrage entscheidet sich dabei im Politischen nicht eigentlich an irgendeiner Form von Stärke, ganz gleich ob dabei an eine professionelle Kompetenz, gesellschaftlichen Status oder finanzielle Ressourcen gedacht ist, sondern an der Fähigkeit, Unterstützungsbereitschaft zu gewinnen. Dazu ist eine ganz bestimmte Fähigkeit von herausragender Bedeutung, nämlich jene, sich in die Position anderer zu versetzen, um verschiedene Interessen miteinander zu verbinden (Weber 2014, S. 196ff.).

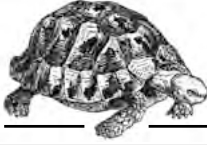
Es macht einen zentralen Unterschied, ob wir uns der Interessen anderer bedienen, um privaten Profit zu erwirtschaften, oder ob wir darauf aus sind, Synergien zwischen den verschiedenen Interessen auszuloten, um miteinander zu kooperieren in der Verfolgung dieser verschiedenen Interessen. Multiperspektivität würde dann als Nucleus politisch qualifizierten solidarischen Handelns erscheinen. Ist Hilfe solidarisch? fragte vor Jahren Michael Langhanky (2017, S. 217ff.). Er rekurrierte in seiner Antwort auf eine Solidarität im Kontext von Anderssein bzw. „In-Adäquation“ (S. 221). Helfen wäre dann solidarisch, wenn es eine Verbindung dieses jeweiligen Eigensinns untereinander leistet, was nichts anderes bedeutet, als Menschen durch Helfen zum Handeln anzustiften.

Literatur

- Agamben, G. 2015: Homo sacer. Die souveräne Macht und das nackte Leben. Frankfurt a.M.
- Aquin, T. v. 1954: De regimine principum. Ad Regem Cypri. In: ders.: Opuscula Philosophica. Rom, S. 253ff.
- Arendt, H. 1993: Macht und Gewalt. München
– 1999: Vita activa oder Vom tätigen Leben. München
- Durkheim, E. 1988: Über soziale Arbeitsteilung. Studie über die Organisation höherer Gesellschaften. Frankfurt a.M.
- Gide, C./Risto, C. 1913: Geschichte der volkswirtschaftlichen Lehrmeinungen. Jena
- Kunstreich, T. 2016: Vorwärts – und nicht vergessen: die politische Produktivität. Erinnerung an Abgebrochenes und Unabgeholtes in der Sozialen Arbeit. In: neue praxis H 1, S. 20-32
- Langhanky, M. 2017: Ist Hilfe solidarisch? In: ders.: Auf der Suche nach einem anderen Wir. Kleine Narrative zu einer kritischen Sozialen Arbeit. Weinheim/Basel, S. 217-227
- Lenin, W.I. 1972a: Die Aufgaben der Jugendverbände. In: Werke Bd. 31, Berlin, S. 272-290
– 1972b: Der 'linke' Radikalismus', die Kinderkrankheit des Kommunismus. In: Werke Bd. 31 Berlin, S. 1-105
- Liebknecht, W. 1871: Zu Schutz und Trutz. Festrede gehalten zum Sitzungsfest des Crim-mitschauer Volksvereins am 22. Oktober 1871. Leipzig
- Machiavelli, N. 1995: Il Principe/Der Fürst. Stuttgart
- Mandeville, B. 1980: Die Bienenfabel oder Private Laster, öffentliche Vorteile. Frankfurt a.M.
- Mannschatz, E. 2003: Gemeinsame Aufgabenbewältigung als Medium sozialpädagogischer Tätigkeit. Denkanstöße für die Wiedergewinnung des Pädagogischen aus der Makarenko-Konzeption. Berlin
- Marx, K. MEW 1978: Theorien über den Mehrwert. Marx-Engels-Werke Bd. 26.2, Berlin
- Mouffe, C. 2016: Über das Politische. Wider die kosmopolitische Illusion. Routledge u.a.
- Nell-Breuning, O. v. 1990: Baugesetze der Gesellschaft. Solidarität und Subsidiarität, Freiburg/Basel/Wien
- Nietzsche, F. 1988a: Zur Genealogie der Moral. In: Kritische Studienausgabe Bd. 5, München/Berlin/New York, S. 245-412
– 1988b: Jenseits von Gut und Böse. In: Kritische Studienausgabe Bd. 5, München/Berlin/New York, S. 9-244
- Pesch, H. 1905–1923: Lehrbuch der Nationalökonomie, 5 Bde., Freiburg
- Renaud, H. 1855: Solidarität. Kurzgefaßte Darstellung der Lehre Karl Fourier's. Zürich
- Resch, C./Steinert, H. 2009: Kapitalismus. Einstiege Bd. 19, Münster
- Sandel, M. J. 2012: Was man für Geld nicht kaufen kann. Die moralischen Grenzen des Marktes. Berlin
- Schmitt, C. 2009: Der Begriff des Politischen. Berlin

- Schröder, G. 2003: Das Ziel der sozialen Gerechtigkeit und die Herausforderungen moderner sozialer Demokratie. In: Deufel, K./Wolf, M.: Ende der Solidarität?. Die Zukunft des Sozialstaates. Freiburg, S. 25-30
- Smith, A. 2004: Der Wohlstand der Nationen. Hamburg
- Weber, J. 2014: Soziale Arbeit aus Überzeugung. Ethische Perspektiven auf sozialpädagogische Praxis. Opladen/Berlin/Toronto
- Wielgosz, P. 2010: Von der Solidarnosc zur Solidarität. In: Sozialistische Zeitung vom 8.12.2010
- Wildt, A. 1995: Solidarität. In: Ritter, Joachim u.a. (Hg.): Historisches Wörterbuch der Philosophie Bd. 9, Darmstadt Sp. 1004-1015

Joachim Weber, Hochschule Mannheim, Fakultät für Sozialwesen,
Paul-Wittsack-Str. 10, 68163 Mannheim
E-Mail: j.weber@hs-mannheim.de

express ZEITUNG FÜR SOZIALISTISCHE BETRIEBS- & GEWERKSCHAFTSARBEIT		Niddastr. 64 VH · 60329 FRANKFURT Tel. (069) 67 99 84 express-afp@online.de www.express-afp.info
	Ausgabe 1/19 u.a.: <ul style="list-style-type: none"> • Yanira Wolf: »Nur der Wille zählt?« – Anmerkungen zum Frauen*streik • Anton Kobel: »Mitgliederrückgang verlangsamt« ver.di vor dem Bundeskongress • IG BAU: »Haltung zeigen, auch gegen AfD!« – IG Bau beschließt Grundsätze gegen Rechts • Hans Stephan: »In drei Schichten vorm Tor« – Der Streik bei Neue Halberg Guss • Willi Hajek: »Raus aus dem Kreisverkehr« – woher kommt und was will die Gelbwestenbewegung? • Isabella Consolati und Giorgio Grappi: »Transnationale Kampffelder« – Interview zur Arbeit der Transnational Social Strike-Plattform • Said Hosseini: »Haft-Tappeh ist überall« – Arbeiterkämpfe und Privatisierung im Iran 	
		Probieren?! Kostenfreies Exemplar per mail oder Telefon bestellen



Marcel Schmidt

Metaphilosophische Soziale Arbeit als solidarisches Mandat für Residuen

Begriffliches und Thesenhaftes

Mit dem Begriff Residuen lassen sich mit Lefebvre und Bloch noch nicht verwirklichte, aber „In-Möglichkeit-seiende“ (Bloch) Vermögen der lebendigen Natur zusammenfassen. Residuen entstehen, wenn die Entwicklung eines lebendigen Naturstoffs gegängelt, gar blockiert werden. Etwa dadurch, dass vergesellschaftete Menschen entlang einer (post)industrialisierten (sog. modernen) Alltagspraxis lediglich dazu kommen, zu tun was sie sollen bzw. was eine reibungslose Alltagsbewältigung gewährleistet, nicht was sie können. Dann bleibt das, was subjektiv als Können wahrgenommen wird, un(ter)entwickelt zurück, während zugleich opportune Vermögen und Fähigkeiten resp. „Detailgeschick treibhausmäßig [ge]fördert“ (Marx 1962: 381) werden. Allgemeiner lassen sich Residuen als notwendige Konsequenzen von jedweden Systematisierungen fassen. Jedes System hinterlässt seine spezifischen Residuen (Lefebvre 1975: 332). Residualisierungen werden entsprechend überall dort erzeugt, wo eine Wirklichkeit mit Systemen und systematischen Institutionalisierungen in ein Prokrustesbett gelegt und eingepflegt wird. Dem Begriff der Residuen wohnt damit zugleich, ganz im Anschluss an den Entfremdungsbegriff, eine Herrschaftskritik inne, die letztlich darauf zielt, sich mit den Residuen zu solidarisieren und sie aus ihrer Residualität zu befreien. Das heißt, die Kritik umfasst zugleich die Suche nach alternativen Praxen, mit denen entfremdende Residualisierungen blockierter subjektiver Vermögen und Fähigkeiten problematisiert und durchbrochen werden können. Dass auf jede Überwindung von Entfremdung schließlich eine weitere folgt, was Lefebvre (1987: 438ff.) als „Gesetz der Welt“ zusammenfasst, gilt ebenso für Residualisierungen. Praxis ist immer schon das Resultat von Systematisierungen, d.h. kognitiver Zusammensetzungen verstreuter Wahrnehmungen zu einem Gesamt von Handlungen, mit denen die zuhandene Wirklichkeit bearbeitbar, sprich gestaltbar gehandhabt werden kann. Jegliche Solidarisierung mit Residuen, d.h.

der Anerkennung dessen, was noch werden kann, ist von daher grundsätzlich als Dilemma veranlagt, das Unvermeidliche zu kritisieren. Es kommt somit letztlich darauf an, das Unvermeidliche bewusst zu halten und bewusst zu gestalten, um so den Entfremdungscharakter und -grad nicht systematisch zu übersehen und damit zu festigen. Entfremdende Residualisierungen gehen also auch von noch so moralischen Institutionalisierungen und Systematisierungen aus. So kann es also letztlich nicht darauf ankommen, jegliche Institutionen zu verwerfen, sondern sie so zu gestalten, dass sie entfremdende Residualisierungen erkennen und stets aufs Neue durchbrechen können. Mithin sind sie zugleich zu verteidigen, zu kritisieren und zu überwinden. Sie müssen daher aus einer praktischen Philosophie hervorgehen, die eine philosophische Praxis ermöglicht, mit diesen Widersprüchen umzugehen. Eben darin besteht die metaphilosophische Herausforderung sich mit Residuen solidarischer Sozialer Arbeit. Lefebvre, der sich als „Utopier, Partisan des Möglichen“ (Lefebvre 1972, 260) bezeichnet, umreißt Metaphilosophie damit m.E. zugleich als strategisches Projekt zur Verwirklichung „objektiv-realer Möglichkeiten“ (Bloch 2013: 271ff.) menschlichen Werdens – nämlich der je individuellen subjektiven Vermögen und Fähigkeiten. Mit dem Bezug zu Bloch kommt an dieser Stelle auch sogleich zum Ausdruck, dass Lefebvres metaphilosophische Praxisphilosophie als empirische Ergänzung zu Blochs Begriff der „Prozessmaterie“ und dem daraus abgeleiteten Begriff der „Tendenz-Latenz-Utopie“ (Bloch 1978) verstanden werden kann. Wenn Kunstreich (2005, 106) in Heft 97 der WIDERSPRÜCHE schreibt, „dass, sollte es je eine befreite und solidarische Gesellschaft geben, Elemente dieser Gesellschaft hier und heute vorfindbar sein müssen“, dann kommt hierin letztlich Blochs Begriff der Tendenz-Latenz-Utopie zum Vorschein. Wie Bloch kommt es auch Lefebvre drauf an, Tendenz-Latenz-Utopien der Praxis mäeutisch bei der Verwirklichung zu helfen. D.h. es geht ihm um die „Erforschung des Feldes der Möglichkeiten“ mit dem „Hauptinteresse“ der „Ausweitung des Feldes der Möglichkeiten“, um so „immer feinere und bewusster Taktiken und Strategien zu entwickeln“, das praktische Leben im Fluss zu halten und die durch gesellschaftlich-institutionalisierte Alltagspraxen entstehenden „Pressionen und Zwänge, Modelle und Normen, Hemmungen, Verschiebungen und Verzerrungen“ („moralischer oder ideologischer Art“) subjektiver Vermögen und Fähigkeiten als Arbeit *des* Sozialen und *am* Sozialen in transformativer Bewegung zu halten (Lefebvre 1987, 367).

Bereitet Bloch den philosophischen Grund aus, knüpft Lefebvre, ohne ausdrücklich auf Bloch Bezug zu nehmen und zugleich darüber hinaus in die *meta*-philosophische Praxis gehend, daran an und erblickt im politischen Gemeinwesen, genauer: in der politischen Stadt, der antiken Polis, *die* unabgeglichene Tendenz-

Latenz-Utopie menschlicher Geschichte schlechthin. Das Projekt der politischen Stadt wurde zwar mit den Griechen angesonnen und begonnen, deren Vollendung und Verwirklichung aber steht, so Lefebvres (2014, 2016) These, noch immer aus. Was diese Stadt kennzeichnet, fasst Schmid (2010, 152ff.) als „urbanes Versprechen“ zusammen: Lebensentwürfe entlang der eigenen subjektiven Vermögen frei zu entwerfen und durch die Möglichkeiten der Produktion und Aneignung urbaner Räume ausgestalten zu können. Mit der Systematisierung der Städte und der urbanen Praxis entlang der (post)industriell-funktionalistischen Produktionsweise, mithin der digitalen Industrialisierung ganzer gesellschaftlicher Prozesse, werden sowohl Raumproduktion als auch -aneignung dergestalt durchfunktionalisiert, dass das Urbane sukzessive selbst zum erwähnten Prokrustesbett geworden ist und systematisch subjektive Vermögen und Fähigkeiten entfremdend residualisiert. Mache Stadtluft einst frei, sucht man heute nicht selten Befreiung von der urbanen Lebensweise des Konsums und der Zurichtung auf Konsumfähigkeit durch gesundheitsoptimierendes *tuning* (treibhausmäßige Züchtung) der individuellen Arbeitsfähigkeit (vgl. Schmidt 2017 in WIDERSPRÜCHE 144) (von der abgasgetränkten Stadtluft ganz zu schweigen). Entsprechend fordert Lefebvre (2016) ein Recht auf Stadt bzw. Urbanität, das, so eine weitere These, das bislang uneingelöste urbane Versprechen (endlich) einzulösen in Aussicht stellt.

In diesem Beitrag soll versucht werden, die Schnittstelle dieser konkreten Recht-auf-Stadt-Utopie mit der konkreten Alltagspraxis Sozialer Arbeit methodologisch zu beleuchten und dabei den Zusammenhang von Solidarität und Kritik im Kontext Sozialer Arbeit herauszustellen. Es kann sich dabei allerdings nur um einen unvollständigen, holzschnittartigen Aufriss handeln.

Lefebvres Recht auf Urbanität

Lefebvres Recht auf Stadt, besser: Urbanität beansprucht 1. Das Recht auf Differenz (zusammenfassend Ronneberger 2014). Gemeint ist in meiner Lesart ein Recht auf Anerkennung von Individualität und individuellem Anderssein und vor allem ein Recht auf *das* Menschsein, zu dem sich ein Mensch noch entlang seiner subjektiven Vermögen und Fähigkeiten individuell entwickeln kann. Mit May (2017) lässt sich auch von einem Recht auf „Verwirklichung menschlicher Subjektivität“ sprechen. Das Recht auf Differenz, d.h. auf Verwirklichung subjektiver Vermögen und Fähigkeiten, setzt ein politisches Gemeinwesen voraus, das dieses Recht ins Zentrum des Politischen setzt, was Lefebvre (2014: 160) 2. als „Recht auf Zentralität“ bezeichnet. Dieser Zentralität der menschlichen Bedürfnisse, Vermögen und Fähigkeiten im Politischen muss für Lefebvre aber

auch in der physischen Stadt ein zentraler Ort eingeräumt werden, *an und mit* dem die BewohnerInnen, wie es mit Fraser (1994: 237ff.) formuliert werden kann, der monologischen Bedürfnisdefinition der staatlichen Institutionen öffentlich eine dialogische Politik der Bedürfnisinterpretation entgegen setzen können. Lefebvre (2014, 160) spricht diesbezüglich 3. von einem „Recht auf Straße“, auf *agorá*. Einem Recht auf Öffentlichkeit und öffentliche Räume des politischen Dialogs zur Aushandlung von (urbanen) Möglichkeiten zur Verwirklichung des Rechts auf Differenz. Lefebvres konkrete Utopie dabei ist wie eben schon mit Fraser zum Ausdruck gebracht, die monologische top-down-Staatsstruktur als „zerbrochenes Gerät“ (Heydorn) hinter sich zu lassen und ein kommunal selbstverwaltetes Gemeinwesen hervorzubringen (Lefebvre 2014: 159f), welches er als „neues Athen“ bezeichnet (Lefebvre 2016: 169).

Als geeignete Organisationsform für ein kommunal selbstveraltetes politisches Gemeinwesen lässt sich mit Kunstreich (2005, 2006, 2018) die Sozialgenossenschaft erblicken. Im Anschluss an Harveys Kritik an der „Urbanisierung des Kapitals“ – d.h. der Bindung von Macht und Herrschaft an die gebaute Stadt durch die Abschöpfung öffentlicher Güter des urbanen Mehrwerts entlang der Eigenlogik des Kapitals durch die investierenden Kapitaleigner, wodurch wiederum weitere kapitalisierte Urbanisierungsprozesse vorangetrieben werden (Harvey 2014, 126ff)¹ – lässt sich mit Kunstreich (2018: 266) in Sozialgenossenschaften eine strategische Sozialität erblicken, mit der dieser Urbanisierungstendenz entgegengetreten werden kann. Kunstreich schließt hier an Harvey (2014: 161) an, der argumentiert, dass, um „öffentliche Güter für öffentliche Zwecke“ wieder „auf eine Art und Weise in Besitz zu nehmen, zu nutzen, zu ergänzen, die die Qualität der nichtkommodifizierten und ökologischen Gemeingüter sowie die Gemeingüter der sozialen Reproduktion erweitert und verbessert“, sich die „Bevölkerungsgruppen [...] selbst organisieren [müssen]“. Im Anschluss an Bookchin (1996) schlägt Harvey (2014: 156) für diese Selbstorganisation vor, ein „Netz kommunaler Versammlungen auf föderaler Ebene“ zu bilden, das das gesellschaftliche Zusammenleben „zu einer wahrhaft politischen Ökonomie“ neu organisiert. Ziel ist es, die Kommunen „ökonomisch wie politisch miteinander in Beziehung“ treten „und ihre materiellen Probleme in offenen Bürgerversammlungen lösen“ zu lassen. Dieser von Bookchin so genannte *Kommunalismus* findet sich nicht nur bei Kunstreich und, im Anschluss daran, bei May wieder, sondern auch in Richters kommunalpädagogischem Konzept (Richter 1998,

1 Näheres zur raumproduzierenden Eigenlogik des Kapitals siehe Heinz Sünker (2018) in WIDERSPRÜCHE Heft 150

2001a). Doch während Harvey mit Bookchin *intra-* und *interkommunal* darauf abzielt, „[ü]ber diese föderalistischen Räte [...] ‘auch die einzelnen Dörfer und Städte miteinander zu föderalistischen Netzen [zu, MS] verknüpf[en]“, so dass die „Macht [...] von der Basis ausgehend nach oben hin ausgeübt [wird] [...] und sie [...] immer mehr ab[nimmt], je höher die Räte angesiedelt sind und je weiter ihre Zuständigkeitsbereich geografisch ausgreifen“ (Harvey 2014: 156f.), bleibt Kunstreich zunächst auf einer *intra*kommunalen Ebene. Das ist insofern auch berechtigt, als dass „in den heutigen Auseinandersetzungen [und „den aktuellen gesellschaftlichen Konflikten“, ebd.] die Genossenschaften als Ausdruck sozialer Bewegung so gut wie nicht vorkommen“ (Kunstreich 2018: 272) und entsprechend erst einmal die Vorzüge auf lokaler Ebene reflektiert werden müssen, bevor sie auf überlokaler Ebene fortgesetzt werden können. Zwar ist auf lokaler Ebene durchaus zu konstatieren, dass sich Teile sozialer Bewegungen, wie etwa die der Recht-auf-Stadt-Bewegungen, in einzelnen Städten zu Wohngenossenschaften zusammenschließen (etwa in Berlin) bzw. sich auf Grund der neoliberal-unternehmerischer Wohnungspolitik Wohnbaugenossenschaften gründen (siehe hierzu die Sammelbände von Spellerberg 2018 und Schmale und Blome-Drees 2017). Dass sich aber kommunal, d.h. unter Einbeziehung der kommunalen Wohlfahrtsverbände, gar staatlichen Kostenträger zu kommunalen Sozialgenossenschaften, mithin zu einer moralischen Kommunalökonomie zusammengeschlossen wird, „die nicht auf Akkumulation von Kapital, sondern auf verabredeter Kooperation für existenziell wichtige Zwecke basiert“ (Kunstreich 2018: 266), wie es bspw. in den 1980er Jahren in Hessen versucht wurde, lässt sich hingegen nicht (mehr) feststellen. Dabei aber birgt diese „konkrete[] Utopie“ die Möglichkeit, so Kunstreich (2018: 267), die „Befreiungspotenziale, die mit der neoliberalen Globalisierungsdynamik *auch* freigesetzt werden, [...] in Richtung auf eine solidarische und ökologische Transformation“ zu lenken. Dieses „Konzept der Commons“, so Kunstreich (ebd.) weiter, „verspricht, das Neue ansatzweise schon im Alten zu finden und so Unabgeholtenem aus vielen früheren Versuchen gesellschaftlicher Alternativen doch noch zu seinem Recht zu verhelfen (frei nach Bloch)“.

Bei allem Streben nach einem kommunalistischen Gemeinwesen darf aber nicht übersehen werden, dass die kommunalistische „Bildung des Sozialen“ lediglich das Mittel zum Zweck für die menschliche „Bildung am Sozialen“ darstellt, wie es Kunstreich und May (1999) bereits in der WIDERSPRÜCHE 73 ausarbeiten. Der eigentliche Zweck soll an dieser Stelle mit Marxens naturphilosophischen Emanzipationsbegriff gefasst und mit Lefebvre ergänzt werden als Emanzipation von bürgerlich atomisierten Menschen zu solidarischen Gattungswesen, die durch die hierfür benötigten urbanen Räume des Politischen ihre subjektiven Vermögen

und Fähigkeiten entfalten können sollen. Ein grundlegender Unterschied von Bookchins *libertärem* Kommunalismus zum hier verfolgten liegt in der Art und Weise der Transformation bestehender staatlicher Institutionen zu „reflexiven Institutionen“, wie sich mit Ritsert (2005: 11; 2007: 63, 69) formulieren lässt. Nicht sollen diese allein aus der Zivilgesellschaft heraus erarbeitet werden, sondern von Anfang an mit den Institutionen, mithin mit den Institutionen Sozialer Arbeit. Soziale Arbeit als Schnittstelle zwischen staatlichen Institutionen und Zivilgesellschaft kann, wenn sie sich als gemeinwesenorientierte Professionalität begreift, eine zentrale Funktion bei der Kommunalisierung übernehmen. Zwar ist sie durch ihre institutionelle Einbindung befangen, nicht aber gefangen – allenfalls *an*-gefangen, nicht eingesperrt, gar an ihr Ende geführt. Soziale Arbeit steht somit vor der nicht minder schwierigen, weil widersprüchlichen Aufgabe, mit ihren Mitteln über ihre institutionell gerahmte Praxis hinauszugehen, ohne sie wirklich verlassen zu können. Ziel muss also sein, den Menschen aus ihrer institutionalisierten Adressierung heraus zu ermöglichen, das Politische *der* Kommune zur öffentlichen Angelegenheit staatlicher Institutionen *in der* Kommune zu machen, um hier an eine Unterscheidung von Richter (2001b) anzuknüpfen. Zudem, die monologische Bedürfnisdefinition des „juristisch-administrativ-therapeutischen Staatsapparats“ (JAT) durch eine dialogische „Politik der Bedürfnisinterpretation“ zu ersetzen (Fraser 1994: 240). Ersetzt werden muss, dass die subjektiv „erfahrenen Situationen und die Lebensprobleme [...] in verwaltbare Bedürfnisse übersetzt [werden]; und da die letzteren den ersteren nicht notwendig strukturell entsprechen, kann sich eine Kluft zwischen ihnen auftun“ (Fraser 1994: 237f.) – und systematisch Residuen erzeugen. Soziale Arbeit hat sich in nicht zu unterschätzendem Maße zur Hauptübersetzerin der subjektiven Belange in administrierbare entwickelt, die zu allem Überfluss hierin auch noch ihre Professionalität erblickt. „Fraglich bleibt“ also nicht nur, so May (2017, 157), „ob sich im Sektor des *offiziell Politischen* (Fraser 1994: 257) auf absehbare Zeit eine Mehrheit gewinnen lässt für eine entsprechende ‘Erweiterung individueller *Antrags- oder Teilhaberechte bzw. individueller Nachfragemacht zu kollektiver Teilhabemacht* [...] als Praxis einer ‘Demokratisierung *im* Sozialstaat’ (Kunstreich 2015: 89)“, so dass die Kommunalisierung des Urbanen auf das zivilgesellschaftliche Engagement der AkteurInnen angewiesen bleibt. Fraglich bleibt zudem auch, ob und wie sich innerhalb der eigenen Profession derlei kommunalistisch-gemeinwesenorientierte Solidarisierungen ermöglichen lassen.

Trotz dieses Schismas des professionellen Praxisverständnis Sozialer Arbeit – hier die sozialen, dort die neosozialen Ansätze, hier kritischen GemeinwesenarbeiterInnen, dort die manageriellen EinzelfallhelferInnen – halte ich es für den

falschen Weg, dieses Schisma theoretisch zu reproduzieren. Stattdessen sehe ich es als einen gewichtigen und notwendigen Teil einer solidarischen Professionalität Sozialer Arbeit an, Solidarisierungen auch innerhalb der Profession herzustellen. Meine *docta spes* impliziert, im Anschluss an meine eigenen Berufserfahrungen die strategische Hypothese mit der vorherrschenden Alltagspraxis Sozialer Arbeit als Einzelfallhilfe über diese Praxis hinauszugehen und in einer kritischen Gemeinwesenarbeit zu münden. Nicht, weil die Einzelfallhilfe hierfür geeignet wäre, sondern allein, weil sie (leider) die vorherrschende Arbeitspraxis Sozialer Arbeit ist und sie m.E. nicht abgeschrieben werden kann als impotenter Teil der Profession, mit dem keine Utopie konkret zu machen sei, bevor nicht alles objektiv-real Mögliche versucht worden ist, ebenjenes noch nicht Mögliche zu ermöglichen. Die Herausforderung besteht also darin, die Quadriga der Einzelfallhilfe – Anamnese, Diagnose, Intervention, Evaluation – praxisphilosophisch zugleich zu nutzen, zu kritisieren und hinsichtlich der Bildung *des* sozialen Urbanen zur Bildung *am* sozialen Urbanen zu überwinden (wie es sich in Anlehnung an Kunstreich/May 1997 formulieren ließe).

Metaphilosophische Soziale Arbeit und das Recht auf Urbanität

Eine Stadt ist für Lefebvre ein heterogenes Zusammenleben von Gruppen mit ihren Lebensweisen/Praxen, die allesamt ihre Bedürfnisse befriedigen und ihren je spezifischen Interessen nachgehen wollen. Diese heterogene Ebene des Urbanen bezeichnet Lefebvre (2006) als „Räume der Repräsentation“. Aus den Lebensweisen und Strategien der Gruppen erwachsen Antizipationen des Raums, die sicherstellen sollen, dass die eigenen Belange und Interessen entlang der eigenen Weisen auch morgen noch verfolgt werden können. Die von Lefebvre (ebd.) so bezeichneten „Repräsentationen des Raums“ gelten zwar zuvörderst nur für die Gruppen, die sie hervorbringen. Zugleich gelten sie aber notwendigerweise auch für alle anderen im Raum zusammentreffenden Gruppen. Will sich Gruppe X Raum Y aneignen, um so ihre Bedürfnisse zu befriedigen und Interessen zu verfolgen – in der Sprache Lefebvres: um sich mit den angeeigneten und produzierten Räumen zu repräsentieren –, ist sie zum nicht unerheblichen Teil darauf angewiesen, ihre „Räume der Repräsentation“ entlang ihrer „Repräsentation des Raums“ von anderen raumbeteiligten Gruppen und deren „Repräsentationen des Raums“ nicht streitig gemacht zu bekommen. Dass es hierbei zwangsläufig zu Konflikten kommt, ist offensichtlich. Diese Konflikte durch das Aufeinandertreffen der „Räume der Repräsentation“ verschiedener Gruppen entlang ihrer jeweiligen „Repräsentationen des Raums“ kennzeichnen für Lefebvre (ebd.) die

urbane Alltagspraxis. Diese Konflikte sind solange unproblematisch, solange sich nicht eine Gruppe chauvinistisch und hegemonial über die anderen erhebt. Aber auch das wäre kein allzu großes Problem, solange Möglichkeiten bestehen, das Macht- und Herrschaftsstreben anderer Gruppen politisch in Zaum zu halten. Problematisch wird es erst dann, wenn die politischen Möglichkeiten der Zählung des Machtstrebens anderer Gruppen nicht allen Gruppen gleich zugänglich sind. Das noch immer unabgeholte Projekt der politischen Stadt zielt letztlich darauf, *allen* urbanen Bevölkerungsgruppen (wieder oder überhaupt einmal) die Möglichkeiten an die Hand zu geben, über die notwendigen Produktionsmittel des Urbanen und Politischen selbst zu verfügen und diese Verfügung selbst zu verwalten.

Lefebvres Methoden der Residuen und der imaginären Variation als Professionalität metaphilosophischer Sozialer Arbeit

Wenn Bloch (1972: 144f.) davon ausgeht, dass die Materialität der Praxis „nicht nur Tragendes, sondern Austragendes“ ist, die vom Möglichen zum Wirklichen strebt, dann kommt hierin der Kern metaphilosophischer Sozialer Arbeit zum Ausdruck. Denn „[w]achsend“, so Bloch (1972, 475) weiter, „tritt bei all diesem der Drang des Woher, der Zug zum Wohin hervor“. Aufgabe metaphilosophischer Sozialer Arbeit ist es, diesen Prozess des Woher zum Wohin der Materialität der Praxis als Arbeit *des* Sozialen zu ermitteln und sie in Arbeit *am* Sozialen zu transformieren. Im Anschluss an Polanyis (2016: 14f.) Diktum, „dass wir mehr wissen, als wir zu sagen wissen“, muss (an)erkannt werden, dass über Residuen verbal kaum ins Gespräch zu kommen ist, da auf Grund der Residualität der verbalsprachliche Zugang zu herrschaftlich subalternierten Bedürfnissen, Wünschen und Hoffnungen, Vermögen und Fähigkeiten häufig schlicht verloren gegangen oder nie ausgebildet worden ist. Stattdessen muss m.E. auf Polanyis „deiktische Definition“ (Polanyi 2016: 14f.) gesetzt werden, die sich in Umkehrung zu Wittgensteins Diktum formelhaft zusammenfassen lässt: *Worüber wir nicht sprechen können, das müssen wir uns zeigen!* Entsprechend impliziert metaphilosophische Soziale Arbeit eine ethnomethodologisch gestützte Erforschung des Wohin aus dem Woher als „Aussichts-Erforschung des In-Möglichkeit-Seienden“ (Bloch 2013: 240). Mit Lefebvre (1975: 334) lässt sich von der „Methode der Residuen“ sprechen, die „mehrere Schritte [enthält]: man spürt die Residuen auf, man setzt auf sie, man enthüllt ihre kostbare Essenz, man fasst sie zusammen, man organisiert ihre Revolte und totalisiert sie“ – mittels der „Methode der imaginären Variation“ (Lefebvre 1987: 370). Die folgenden Überlegungen stellen einen Versuch dar,

einige eigene berufliche Erfahrungen in der (alkoholbezogenen) Suchthilfelandchaft zu theoretisieren und weiterzudenken.

Die ethnografische Suche nach dem *Woher* als Anamnese und Diagnose vor Ort

Metaphilosophische Soziale Arbeit hat vor Ort von Problembetroffenen nicht nur zu fragen, was es heißt, in der Haut der Adressaten der Einzelfallhilfe zu stecken und was es heißt, dessen Leben mit dessen zuhandenen Produktionsmitteln zu bewältigen. Zu fragen ist vor Ort zudem – und damit wird die Einzelfallhilfe bereits überstiegen –, wer wem wie welche Räume zur Repräsentation entlang von welchen Repräsentationen des Raums streitig macht und welche Bewältigungsstrategien dem Einzelfall-„Klienten“ durch welche (nur) zuhandenen Mittel daraus resultieren. Damit kommen unweigerlich weitere Bevölkerungsgruppen als Adressaten Sozialer Arbeit in Betracht, die ebenso für die Arbeit am Sozialen einbezogen werden. Die Analyse des Woher muss entsprechend die Vor-Ort-Ethnografie insofern übersteigen, als dass sie fragt, wie, womit und wozu lokale Konflikte gesellschafts-historisch angelegt sind. Am Beispiel des gesellschaftlichen Umgangs mit Alkohol wäre in etwa zu fragen, was sich einst auf gesellschaftlicher Ebene verändert hatte, dass – wohlbemerkt zeitgleich mit dem Aufstreben der bürgerlichen Lebensweise – Alkoholkonsum im 16. Jhd. derart problematisiert wurde, dass erste staatliche Kampagnen gegen den „Saufteufel“ (Luther) initiiert wurden (Leven 2008). Auch wenn sie seinerzeit nichts Bewegendes bewirkt hatten, wurde doch die Problematisierung fortan weiterhin als Staatsaufgabe wahrgenommen und führte schließlich im 20. Jhd. (nicht nur in Deutschland) zum Zwangssterilisationsgesetz von Alkoholisten (§1, Nr. 3 GzVeN). Zu fragen ist entsprechend, in welchem gesellschaftlichen Kontext suchtbezogene Problematisierungen und Suchthilfe heute (noch) stehen. Was und wer problematisiert also Menschen, die mit Alkohol und anderen Drogen versuchen ihr Leben zu bewältigen? Woher kommen die vermeintlichen Problemlösungen? Wie, womit, und wozu treten die Problematisierungen in Erscheinung und wie gelingt es, diese Problematisierungen derart für allgemein zu setzen, dass durchaus von einer „bürgerlichen Kälte“ nicht nur in Pflegeberufen (vgl. Forumsbeitrag im vorliegenden Heft), sondern auch gegenüber unbeugsamen „Säufern“ sowohl im öffentlichen Raum als auch in den Einrichtungen Sozialer Arbeit gesprochen werden kann. Welche Maßstäbe und Systematisierungen sind den Problematisierungen auf lokaler wie gesellschaftlicher Ebene implizit? Wie wird die Repräsentation des Raums urbanisiert, wer oder was und wozu fordert bspw. ein Alkoholverbot im

öffentlichen Raum ein und setzt es durch? Welchen Gruppeninteressen wird damit entsprochen? Welche Strategien sind der dominanten Repräsentation des Raums inhärent, welche Ausschlüsse und Ausgrenzungen welcher Lebensweisen und Bewältigungsstrategien sind strukturell darin angelegt? Gleichwohl: Welche Residuen werden durch wen, wie, womit und wozu erzeugt? Es geht bei der metaphysischen Anamnese und Diagnose um die Suche nach den Konfliktlinien zwischen gouvernementalen Regierungsstrategien und lokalen (kleinräumigen) Gegenstrategien, sich aus dieser herrschaftlich-subjektivierenden Gefangennahme mit den (nur) zuhandenen Räumen der Repräsentation zu befreien. Es geht zugleich um die Suche nach herrschaftlich unterdrückten subjektiven Bewältigungsstrategien, die eigenen Fähigkeiten und Vermögen unter den gegebenen Herrschaftsverhältnissen dennoch zur Geltung zu bringen. Was müsste also, das wäre die wohl zentrale Frage, nicht nur vor Ort, sondern auf gesellschaftlicher Ebene verändert werden, damit bestimmte Konflikte auf lokaler Ebene derart zur politischen Aushandlung gebracht werden können, dass unterdrückte subjektive Vermögen aus ihrer Residualisierung befreit werden können? Mit den vor Ort entdeckten Antworten auf etwa solche Fragen legt das ermittelte Woher ein mögliches Wohin frei, welches die betroffenen Bevölkerungsgruppen als Konfliktparteien zusammenführt und ihre gemeinsame Aufgabenbewältigung organisiert. Mit Lefebvre gesprochen, gelangt die *Methode der Residuen* an dieser Stelle an den Punkt, an dem die Residuen zusammengefasst, auf sie gesetzt und ihre Revolte organisiert wird.

Intervention und Evaluation als *Wohin* zur Verwirklichung residualisierter subjektiver Vermögen und Fähigkeiten durch ein politisches Gemeinwesen

Wurden bislang die Residuen aufgespürt und der Frage nachgegangen, wer und was sie erzeugt, geht es nun darum, für ein politisches und subjektives Gemeinwesen als mögliches Wohin zu intervenieren. Intervention heißt hierbei, die bei und mit den Adressaten in Grenzsituationen (Freire) entdeckten Residuen als „radikale Bedürfnisse“ (Marx 1981: 387) zu formulieren. Zudem, Gruppen gleicher Problemlagen zusammenzubringen (insofern noch kein Zusammenkommen ethnografisch ausfindig zu machen ist), um so zu ermöglichen, im jeweils Anderen die eigenen Residuen, d.h. die eigene Begrenzungen der Verwirklichung subjektiver Fähigkeiten und Vermögen zu erkennen, mithin sich selbst bewusst werden zu können. Mit dieser subjektiven Vergewisserung der eigenen Residuen sind sie auch mit anderen Gruppen im Feld zusammenzubringen, denen zwar nicht dieselben

Probleme entstehen, die jedoch der feldspezifisch selben herrschaftlichen Suspension subjektiver Vermögen ausgesetzt sind, um daraus gemeinsame politische Forderungen öffentlich zu formulieren. Bestehende (Gruppen)Strategien sind hierbei als gruppenspezifische Produktionsmittel zu verteidigen. Insofern sie aber von Ausschlussmechanismen gegenüber anderen Gruppen durchzogen sind, müssen diese zugleich kritisiert und überwunden werden, damit ein (öffentliches) Zusammenkommen möglich wird. Entsprechend gehört zur Intervention, öffentliche Räume zur politischen Aushandlung herzustellen und langfristig zu organisieren; so etwa durch öffentliche Einflussnahme *aller* Problembetroffenengruppen auf kommunalpolitische Instrumente, wie die Sozialberichterstattung und das städtische Leitbildkonzept, um so auf die Notwendigkeit öffentlicher Räume des Politischen aufmerksam zu machen (Sozialbericht) und sie konzeptionell langfristig zu verankern (Leitbild) (Böhmer 2015, 84f., 93f.). Mit Ritsert (2005, 11; 2007, 63, 69) wäre Böhmer zu ergänzen: Sowohl Sozialberichterstattung als auch das Leitbildkonzept sind als „reflexive Institutionen“ zu verankern. Erst mit dieser dialektischen Ergänzung lässt sich mit Lefebvre (1987, 370) von der „Methode der imaginären Variation“ sprechen, der „Formulierung einer Problematik, Ausarbeitung von Hypothesen, Vorschläge über das, was möglich ist, Erfindung von Bildern“, mit denen das objektiv-real Mögliche als virtuelles Objekt transduktiv, d.h. als strategische Hypothese konzeptioniert werden kann: Die strategische Hypothese, so Lefebvre (1987, S. 372),

„beginnt beim entferntesten Möglichen, kehrt vom fernen Möglichen zurück zum nahen Wirklichen und versucht, die Kraftlinien und Tendenzen des Wirklichen bis zu jenem äußersten möglichen zu verlängern. Präziser als die anderen Hypothesen versteht diese sich als die Vermittlerin zwischen Tatsachen und Begriffen [und Bildern, ebd. 370], zwischen den faktischen Gegebenheiten und den Lösungen der Probleme. Sie verbindet den wirren Haufen der empirischen Fakten mit den Begriffen, die sie ausarbeitet, nicht ohne sie immer wieder in Frage zu stellen. [...] Sie hält den Kontakt mit den Tatsachen, sie entdeckt neue Tatsachen, sie ordnet sie ohne zwanghafte Systematisierung, sie ist verifizierbar. Ihre Verifizierung geschieht in der Praxis.“

Als ein solches entferntes Mögliches kann als (Leit)Bild, die postpolitische Konsensorientierung durch ein dissensorientiertes politisches Gemeinwesen ersetzt werden und von den am (Leit)Bild orientierten Stadtverwaltungen eingefordert werden, Wege zur Verwirklichung eines heterogenen menschlichen Gemeinwesens nicht zu ermöglichen, sondern mitzugehen. Ermöglicht werden müssen sie von und mit den Menschen und Gruppen *der* Kommune durch ihre politischen Aushandlungsprozesse, nicht von den Institutionen *in der* Kommune mit ihren administrativen Mitteln. In diesem (Leit)Bild einer möglichen politischen Stadt

wäre das Recht auf Differenz, Zentralität und Straße gleichsam eingefordert und konzeptionell verankert.

Um auch dem Selbstverwaltungsanspruch des politischen Gemeinwesens, welchen Lefebvre fordert, gerecht zu werden, liegt es mit Kunstreich nahe, es sozialgenossenschaftlich zu organisieren und den Staat sich von unten als Kommune der Kommunen hervorbringend anzustreben. Diese regulative Utopie eines kommunalistischen Gemeinwesens ist von Anfang an zu fokussieren. Darin erblicke ich die strategische Hypothese einer metaphilosophischen Professionalität Sozialer Arbeit. Daraus folgt, dass das ganze Konzept einer Einrichtung Sozialer Arbeit schon daraufhin ausgelegt sein muss. Sie sollte deswegen entweder selbst schon genossenschaftlich organisiert sein, um so eine Klientensituation von vornherein zu vermeiden und vermeintliche Einzelfall-Adressaten sowie ethnomethodologisch noch zu entdeckende potentielle Adressaten von Anfang an als GenossInnen in den Woher-Wohin-Prozess mitgestaltend einbeziehen zu können. Durch die genossenschaftliche Einbeziehung ist ihnen eine mitgestaltende Partizipation am Woher-Wohin-Prozess und allen Beteiligten damit eine stete Evaluation ermöglicht. Zwar wird das Machtverhältnis zwischen Professionellen Nicht-Professionellen, auch wenn es genossenschaftlich organisiert ist, nicht beendet, wohl aber auf eine andere Ebene der Kommunikation und Thematisierung gehoben, wodurch das stumme Machtverhältnis aufgebrochen und besprochen werden kann. Die Unterstützung zur Verwirklichung residualisierter subjektiver Vermögen und Fähigkeiten kann dann seitens Problembetroffener heterarchisch eingefordert und selbstorganisatorisch mitgestaltet werden. Zudem organisiert sich Soziale Arbeit so von einer kapitalisierten Angebotsstruktur hin zu einer Nachfragestruktur. Der GenossInnenkreis und die Nachfragestruktur erweitern sich kommunalistisch, wenn in lokalen und arbeitsfeldspezifischen Arbeitskreisen auf Gründungen von kommunalen Trägergenossenschaften oder Trägerstiftungen hingearbeitet wird, und/oder auf den Zusammenschluss von bestehenden und neu gegründeten Genossenschaften mit kommunalen Kostenträgern. Die Konflikte des urbanen Zusammenlebens wird Soziale Arbeit dadurch aber auch nicht lösen können, sie sind als anthropologische Konstante des Zusammenlebens unvermeidlich. Aber mit der kommunalistisch selbstverständlich werdenden Dissenspolitik entlang des politischen Konsenses, kommunale Konflikte als kommunale Sozialgenossenschaft *politisch* auszutragen, statt postpolitisch zu deckeln, kann damit nicht nur ermöglicht werden, das urbane Versprechen einzulösen. Zudem kann ein „Könnensbewusstsein“ wieder entdeckt werden, welches Meier (1983, 435ff) bei den Griechen als „Auxesis-Bewusstsein“ ausfindig macht: Das Wissen, Geschichte als poetisches Werk physisch selbst hervorzubringen, statt einem

metaphysischen historischen Fortschritt aufzusitzen, mit dem Schritt zu halten ist und der Schritt für Schritt subjektive Vermögen und Fähigkeiten subalterniert und residualisiert, wenn sie nicht opportun sind. Metaphilosophische Soziale Arbeit heißt daher, Urbanisierung entlang der Verwirklichung subjektiver Vermögen und Fähigkeiten zu ermöglichen, heißt Solidarisierung mit subjektiven und objektiv-realen Möglichkeiten, heißt Kritik an blockierenden und entfremdenden urbanen Wirklichkeiten. Der metaphilosophischer Sozialer Arbeit zu Grunde liegende Begriff von Solidarität, lässt sich mit Weber als „politisch qualifizierte Solidarität“ bezeichnen (siehe Webers Beitrag im vorliegenden Heft).

Literatur

- Bloch, Ernst 1972: Das Materialismusproblem, seine Geschichte und Substanz. Gesamtausgabe Band 7. Frankfurt a. M.
- Bloch, Ernst 1978: Tendenz – Latenz – Utopie. Ergänzungsband zur Gesamtausgabe. Frankfurt a.M.
- 2013: Das Prinzip Hoffnung. Kapitel 1-32. 9. Aufl. Frankfurt a.M.
- Böhmer, Anselm 2015: Konzepte der Sozialplanung. Grundwissen für die Soziale Arbeit. Wiesbaden
- Bookchin, Murray 1996: Die Agonie der Stadt. Städte ohne Bürger oder Aufstieg und Niedergang des freien Bürgers. Unter Mitarbeit von Helmut Richter. Grafenau
- Fraser, Nancy 1994: Widerspenstige Praktiken. Macht, Diskurs, Geschlecht. Frankfurt a.M.
- Harvey, David 2014: Rebellische Städte. Vom Recht auf Stadt zur urbanen Revolution. Unter Mitarbeit von Yasemin Dinçer. Berlin
- Kunstreich, Timm 2005: Sozialgenossenschaften. Ein Versuch, eine kooperative Verge-sellschaftung im kapitalistischen Sozialstaat zu denken. In: Widersprüche Redaktion (Hg.): Politik des Sozialen – Alternativen zur Sozialpolitik. Umrisse einer sozialen Infrastruktur. Heft 97. Bielefeld. S. 105-122
- 2006: Klientin – Kundin – Nutzerin – Genossin?! In: Karin Böllert, Peter Hansbauer, Brigitte Hasenjürgen und Sabrina Langenohl (Hg.): Die Produktivität des Sozialen – den sozialen Staat aktivieren. Sechster Bundeskongress Soziale Arbeit. Wiesbaden. S. 241-259
- 2018: Commons als Sozialgenossenschaften in der Sozialen Arbeit. In: Johannes Stehr, Roland Anhorn und Kerstin Rathgeb (Hg.): Konflikt als Verhältnis – Konflikt als Verhalten – Konflikt als Widerstand. Wiesbaden. S. 265-277
- Kunstreich, Timm; May, Michael 1999: Soziale Arbeit als Bildung des Sozialen und Bildung am Sozialen. In: Widersprüche Redaktion (Hg.): Transversale Bildung – wider die Unbilden der Lerngesellschaft. Heft 73. Bielefeld. S. 35-52
- Lefebvre, Henri 1972: Das Alltagsleben in der modernen Welt. Frankfurt a.M.
- 1975: Metaphilosophie. Prolegomena. 1. Aufl. Frankfurt a.M.

- 1987: Kritik des Alltagslebens. Grundrisse einer Soziologie der Alltäglichkeit. Mit einem Vorwort zur deutschen Ausgabe. Mit einem Nachwort zu dieser Ausgabe von Bernd Dewe, Wilfried Ferchhoff und Heinz Sünker. Ungekürzte Ausg. Frankfurt a.M.
- 2006: Die Produktion des Raums (1974). In: Jörg Dünne und Stephan Günzel (Hg.): Raumtheorie. Grundlagentexte aus Philosophie und Kulturwissenschaften. Frankfurt a.M. S. 330-342
- 2014: Die Revolution der Städte. Neuausgabe. Hamburg
- 2016: Das Recht auf Stadt. Aus dem Französischen von Birgit Althaler. Mit einem Vorwort von Christoph Schäfer. Hamburg
- Leven, Karl-Heinz 2008: Geschichte der Medizin. Von der Antike bis zur Gegenwart. München
- Marx, Karl 1962: Das Kapital. Band I. MEW Bd. 23. Berlin
- 1981: Zur Kritik der hegelschen Rechtsphilosophie. MEW Bd. 1. Berlin. S. 378-391
- May, Michael 2017: Soziale Arbeit als Arbeit am Gemeinwesen. Ein theoretischer Begründungsrahmen. Opladen
- Polanyi, Michael 2016: Implizites Wissen. Frankfurt a.M.
- Richter, Helmut 1998: Sozialpädagogik – Pädagogik des Sozialen. Grundlegungen, Institutionen, Perspektiven der Jugendbildung. Frankfurt a.M.
- 2001a: Kommunalpädagogik. Studien zur interkulturellen Bildung. Frankfurt a.M.
- 2001b: Öffentlichkeit. In: Hans-Uwe Otto, Hans Thiersch und Klaus Grunwald (Hg.): Handbuch soziale Arbeit. Grundlagen der Sozialarbeit und Sozialpädagogik. München. S. 1301-1307
- Ritsert, Jürgen 2005: Dimensionen des Vernunftbegriffs in der »Dialektik der Aufklärung«. Vortrag im Colloquium mit Heinz Steinert. Hg. v. Jürgen Ritsert. Frankfurt a.M. Online verfügbar unter http://ritsert-online.de/materialien.htm#Manuskripte_zu_nicht_ver%C3%B6ffentlichen_Vortr%C3%A4gen_und_Projekten, zuletzt geprüft am 15.08.2018.
- 2007: Anerkennung als Prinzip der Gesellschaftskritik. Über die Wurzeln bei Kant, Fichte und Hegel. Seminarmaterialien 20. Frankfurt a.M. Online verfügbar unter http://ritsert-online.de/materialien.htm#Manuskripte_zu_nicht_ver%C3%B6ffentlichen_Vortr%C3%A4gen_und_Projekten, zuletzt geprüft am 15.08.2018
- Ronneberger, Klaus 2014: Die Revolution der Städte wieder lesen. Vorwort zur Neuauflage. In: Henri Lefebvre: Die Revolution der Städte. Hamburg. S. I–XXI
- Schmale, Ingrid; Blome-Drees, Johannes (Hg.) 2017: Genossenschaft innovativ. Wiesbaden
- Schmid, Christian 2010: Stadt, Raum und Gesellschaft. Henri Lefebvre und die Theorie der Produktion des Raumes. 2. Aufl. Stuttgart
- Schmidt, Marcel 2017: Zur Bedeutung von Zeit, Raum und Leib für die gesellschaftliche Praxis einer „Entfremdung zweiten Grades“. In: Widersprüche Redaktion (Hg.): „In and against the State!“ – Aktuelle staatstheoretische Perspektiven für eine Politik des Sozialen. Heft 144. S. 115-126

- Spellerberg, Annette (Hg.) 2018: Neue Wohnformen – gemeinschaftlich und genossenschaftlich. Wiesbaden
- Sünker, Heinz 2018: Karl Marx heute. Kapitalanalyse und politisch-gesellschaftliche Perspektiven. In: Widersprüche Redaktion (Hg.): 200 Jahre Karl Marx. Das Alte im Neuen; das Neue im Alten. Heft 150. Münster. S. 11-23

Marcel Schmidt, Hochschule RheinMain,
Kurt-Schumacher-Ring 18, 61597 Wiesbaden
E-Mail: marcel.schmidt@hs-rm.de

SOZIALE ARBEIT

- ▶ Die renommierte Fachzeitschrift
- ▶ Unabhängig, kritisch, innovativ
- ▶ 11x jährlich

Soziale Arbeit als Urteil | 82

Über die Sinnhaftigkeit des Gebens | 87

Soziale Arbeit im Kontext von Prävention und Gesundheitsförderung | 96

Solidarität Piräus | 102

3.2019

Bestellung beim Deutschen Zentralinstitut für soziale Fragen
Bernadottestr. 94
14195 Berlin

E-Mail: sozialinfo@dzi.de

DZI

Jetzt auch mit
CAMPUSLIZENZ für
Hochschulen,
Bibliotheken und
Organisationen

GrafikBuro 2019



Michael May

Sozialpädagogische Kritik der Lebensformen? Zu den Maßstäben von Kritik und Solidarität in der Sozialen Arbeit

Zum aktuellen Anlass einer sozialpädagogischen Kritik der Lebensformen

Dass Soziale Arbeit als Profession und Disziplin an herrschaftlichen und soziale Ungleichheit reproduzierenden gesellschaftlichen Verhältnissen Kritik zu üben hat, gehört zu deren breit getragenen Selbstverständnis. „Mit ihrer sozialpolitischen Begründung“ (Winkler 2007: 73) und „unter dem Vorbehalt, nicht normativ sein zu wollen“ (ebd.: 58) wurde jedoch zugleich in der Sozialen Arbeit jene „hochgradig liberale Auffassung“ (ebd.: 73) zum Mainstream, „nach der Klienten in ihrer individuellen Art des Lebens zu achten sind und ihre Lebensumstände als tragend aufgenommen oder wenigstens gestützt werden müssen“ (ebd.). Dass Soziale Arbeit „sich gegenüber den subjektiven und kollektiv verantworteten Gestaltungen eines Alltags durch die Akteur*innen nicht nur anerkennend und wertschätzend, sondern auch kritisch gegenüber zu verhalten“ (Böllert et al. 2018: 1 f.) habe, ist damit ein vergleichsweise selten und erst in jüngster Zeit erhobener Selbstanspruch. So hat die Zeitschrift SOZIALE PASSAGEN „die sozialpädagogische Kritik der Lebensformen“ (ebd.: 1) ins Zentrum ihres ersten Heftes des Jahres 2018 gestellt. Nachvollziehbarer Anlass dazu war für die Redaktion die „inzwischen auf unterschiedlichsten gesellschaftlichen Bühnen nicht mehr nur implizit und verdeckt anzutreffende[,] Artikulation von national rechten, mit direkt oder indirekt völkisch grundierten, xenophobischen und antisemitischen Denk- und Weltdeutungsmustern durchwebten Argumentationsfiguren“ (ebd.: 2). Gegenüber denen sahen sie auch von Seiten Sozialer Arbeit „deutliche Positionierungen gefordert“ (ebd.). Der Beitrag diskutiert die Frage nach den Maßstäben einer solchen Kritik.

Zur Maßstabsproblematik sozialpädagogischer Kritik

Werner Thole und Holger Ziegler unterstreichen in ihrem Beitrag für jenes Heft der SOZIALEN PASSAGEN, dass „Soziale Arbeit [...] eine Kritik der von den Subjekten oder sozialen Gemeinschaften hergestellten und gelebten Lebensformen“ (Thole/Ziegler 2018: 16) impliziere, wenn eine solche sich „beschädigend in Bezug auf andere Lebensformen [...] formiert und artikuliert“ (ebd.). Dies leuchtet unmittelbar ein. Allerdings geben sie sich damit nicht zufrieden und fordern weitergehende Maßstäbe, was im Rahmen Sozialer Arbeit an Lebensführungen „in einer gehaltvollen Weise problematisierbar oder zumindest kritisierbar sein soll“ (ebd.: 16 f.). Sie klagen damit einen „aristotelische[n] Modus der Kritik“ (ebd.: 19) ein und markieren dies als „eine veritable theoretische Herausforderung“ (ebd.: 17).

Im Hinblick auf solche „Fragen der Lebensführung und der Kritik der Lebensformen in einem praktischen Sinne“ (ebd.: 18) attestieren sie „liberale[n] Gerechtigkeitstheorien ebenso wie orthodox-marxistische[n] Strukturtheorien oder auch strukturalistische[n] Machtanalysen bei allen Unterschieden eine gemeinsame Blindstelle“ (ebd.). Ebenso kritisieren sie es als „nicht nur geschichtsvergessen, theoretisch hoffnungslos und empirisch bestenfalls naiv, sondern auch politisch elitär, autoritär und despotisch, einen extern formulierten, festen und in sich konsistenten Tugendkatalog zum Maßstab einer sozialpädagogischen Kritik der Lebensformen zu erheben“ (ebd.: 20). Vielmehr plädieren sie im Anschluss an den Capabilities-Approach (CA), „die Frage einer gelingenden Lebensführung an den Möglichkeiten und realen Freiheiten von Subjekten fest[zumachen], Praktiken und Zustände zu realisieren, die sie begründet wertschätzen“ (ebd.: 21). Darüber sehen sie nicht nur Möglichkeiten einer Kritik von Lebensformen eröffnet, sondern zugleich auch „zentrale Parameter der Begründung – oder auch Kritik – Sozialer Arbeit“ (ebd.: 22) sowie „für ein Verständnis und eine Kritik von Wohlfahrtsstaatlichkeit und ein Verständnis und eine Kritik der damit verbundenen Konzeption einer sozialen Bürger*innenschaft und einer darüber grundierten Idee von Emanzipation“ (ebd.: 25).

Zur Gefahr eines Umschlags des CA in Paternalismus

Da jedoch „Selbstbestimmung [...] bei Personen eine gewisse Entfaltung ihrer Naturanlagen voraus[setzt], wobei diese Entfaltung nicht selbst wieder vollständig Gegenstand individueller Entscheidung sein kann“ (Steckmann 2010: 109), lässt sich im CA „eine gewisse Form von Paternalismus grundsätzlich nicht verm[e]iden“ (ebd.). Nun sieht Holger Ziegler Möglichkeiten, die „dem CA (aber auch

der Sozialen Arbeit) inhärente Paternalismusproblematik“ (Ziegler 2018: 142) dadurch zu entschärfen, indem „über den Rekurs auf die Sicherstellung der ökonomischen und sozialen Bedingungen eines guten menschlichen Lebens im Sinne des substanziellen Aspekts von Autonomie und Freiheit hinaus [...] gleichrangig mit diesem de[r] Verfahrensaspekt von Freiheit“ (ebd.) betont wird.

Vor diesem Hintergrund stellen er und Werner Thole auch klar, „dass der Anspruch, künftige Autonomiepotenziale zu erweitern, nicht genügt, wenn Eingriffe Sozialer Arbeit nicht zugleich bereits vorhandene Autonomiespielräume thematisieren und würdigen“ (Thole/Ziegler 2018: 22). Schon 30 Jahre zuvor hat Michael Winkler in seiner „Theorie der Sozialpädagogik“ auf die Paradoxie verwiesen, dass wenn „der Begriff des Subjekts [...] als systematisches Implikat von Erziehung ‘beschrieben’ wird“ (Winkler 1988: 89 f.) Erziehung den „Subjektstatus und die Subjektivität stets voraus[.]setzt [...], zu dieser doch zugleich aufgefordert wird, wobei dieses Auffordern ständig in Gefahr gerät, das von ihr Vorausgesetzte zu negieren“ (ebd.: 98).

Zur Problematik prozeduraler Modelle von Freiheit

Noch drängender stellt sich jedoch die Frage, ob im Hinblick auf eine praktische Kritik entfremdeter Lebensformen im Kontext Sozialer Arbeit Holger Zieglers Vorschlag hinreicht, über den Rekurs auf den „substanziellen Aspekt[.] von Autonomie und Freiheit hinaus und gleichrangig mit diesem den Verfahrensaspekt von Freiheit zu betonen“ (Ziegler 2018: 142)? Der Verfahrensaspekt wird klassischer Weise einerseits in struktural-prozeduralen Modellen thematisiert, denen zufolge eine Person dann als autonom gilt, „wenn ihr Willensfreiheit zukommt, d.h. wenn sie selbst bestimmen kann, welche Motive, Wünsche und Überzeugungen handlungswirksam werden sollen“ (Schrödter 2018: 1677). Zum anderen wird Autonomie in historisch-prozeduralen Ansätzen daran gebunden, dass der auf den eigenen Willen bezogene „Reflexionsprozess nicht auf illegitime Weise extern beeinflusst [...] worden ist“ (ebd.: 1678).

Zwar könnte es im Falle einer Verwirklichung der im CA fokussierten substanziellen Aspekte gelingen, jenem Problem struktural-prozeduraler Modelle zu begegnen, welches Martha Nussbaum (1999: 40ff.) und Amartya Sen (1985: 191f.) adaptive Präferenzbildung genannt haben. Dies meint, dass eine Person, obwohl „sie sich ungeteilt entscheiden kann“ (Schrödter 2018: 1678) und damit der struktural-prozeduralen Theorie zufolge als autonom gilt, sich gegebenenfalls „mit widrigen sozialen Umständen arrangiert und mit eigenen Entscheidungen, die diese Umstände in Takt lassen, identifiziert“ (ebd.). Empirisch dürfte jedoch

eine Verwirklichung der entsprechenden substanziellen Aspekte im Kontext gegenwärtiger Sozialer Arbeit kaum umzusetzen sein.

Noch schwieriger dürfte es sein, unter Bezug auf historisch-prozedurale Modelle festzustellen, ob bei Adressat*innen bzw. Nutzenden Sozialer Arbeit ihr auf den eigenen Willen bezogener „Reflexionsprozess nicht auf illegitime Weise extern beeinflusst [...] worden ist“ (ebd.).

Dieses Problem verschärft sich dadurch, dass – wie Henri Lefebvre hervorhebt – Analysen des „Inneren des ‘gesellschaftlichen Individuums’“ (Lefebvre 1977 Bd. II: 67) unweigerlich „auf gesellschaftliche Repräsentationen stoßen, die insgesamt Repräsentationen der Gesellschaft sind: Normen, Modelle, Werte, kollektive und zwingende Verhaltensweisen, Reglementierungen und Kontrollen, kurzum, alles das, was man recht konfus mit den Termini ‘Ideologie’, ‘Kultur’, ‘Erkenntnis’ bezeichnet. [...] Sie entsprechen im Innern der Psychostruktur den Regulierungen, die dem Ganzen eine (relative) Stabilität sichern“ (ebd.: 69). Selbst wenn diesbezüglich „ein unklares Unbehagen [...] zu heftigen Reaktionen (oft aggressiv)“ (ebd.: 68) führt oder im Alltagsleben „Probleme und Fragen“ (ebd.) hervortreten, erwiesen sich – Lefebvre zufolge – die entsprechenden „tastenden und unzusammenhängenden Versuche zu einer Antwort oder Replik [...] übernommen von derjenigen gesellschaftlichen Gruppe, deren Modelle, Normen, Werte, Haltungs- und Verhaltenshierarchien das Individuum am ehesten für sich gelten lässt“ (ebd.).

Zwar lässt sich vergleichsweise einfach theoretisch herleiten, inwieweit diese Repräsentationen – bzw. an bestimmten gesellschaftlichen Gruppen orientierte Präferenzen – auf entfremdende Weise ideologisch zur Reproduktion gesellschaftlicher Herrschaft beitragen oder welche Freiheitsgrade sie möglicherweise umgekehrt eröffnen. Sehr viel schwerer zu rekonstruieren ist jedoch, wie frei sich Individuen solche Repräsentationen zu eigen gemacht haben.

Um dies zu beurteilen, definieren historisch-prozedurale Modelle zumeist „bestimmte Kompetenzen [...], die gegeben sein müssen, damit [...] einer Person Autonomie“ (Schrödter 2018: 1679) zugesprochen werden kann. Im Hinblick auf den CA korrespondiert dies jedoch mit einer von Ziegler mit triftigen Gründen kritisierten „Interpretationslinie [...], die den Schwerpunkt von Struktur- auf Agency-Fragen verschiebt und damit eine Tendenz zur Psychologisierung oder zumindest Individualisierung [...] befördert“ (Ziegler 2018: 138).

Formen der Entfremdung, die durch die skizzierte Kombination substantieller und prozeduraler Modelle schwerlich zu fassen sind

Zudem vermögen all jene auf den „Verfahrensaspekt von Freiheit“ (Ziegler 2018: 142) bezogenen Modelle lediglich Prozesse der Präferenzbildung zu fokussieren. Sie verfehlen damit neue Formen der Entfremdung, wie sie Henri Lefebvre als „eine Entfremdung der Form und durch die Form“ (Lefebvre 1975: 346) analysiert hat. Dies bezieht sich darauf, dass in den angesprochenen Regulierungen im Inneren der Psychostruktur sich auch „die gesellschaftlichen Zeiten (die linearen) festsetzen, die Gesten der Industriearbeit und der Technik, solange sie vom Individuum [...] noch kein stärkeres Interesse finden“ (Lefebvre 1977 Bd. II: 68) bzw. umgekehrt diesbezüglich zumindest nicht „ein unklares Unbehagen“ (ebd.) oder „Probleme und Fragen“ (ebd.) hervortreten.

Dies aber bedeutet, dass auch biografisch ausgeprägte Eigenschaften und Vermögen, welche im CA als *functionings* gefasst werden, einer Entfremdung unterliegen können. So hat schon Marx darauf hingewiesen, dass die mit der hoch arbeitsteiligen Organisation des kapitalistischen Produktionsprozesses einhergehende Zurichtung zur Ware Arbeitskraft „den Arbeiter in eine Abnormität [verkrüppelt], indem sie sein Detailgeschick treibhausmäßig fördert durch Unterdrückung einer Welt von produktiven Trieben und Anlagen“ (Marx 1988: 381). Zwar steht der Entzug von Verwirklichungsbedingungen solcher „produktiven Triebe[...] und Anlagen“ (ebd.) im Zentrum des CA – dort gefasst als Mangel an *capabilities* zur Realisierung entsprechender *functionings*. Die von Marx thematisierte, mit der treibhausmäßigen Förderung von Detailgeschick einhergehende Entfremdung geht darin jedoch nicht auf.

Wilhelm Reich hat dies sozialisationstheoretisch in seiner Theorie der „gegensätzlich-funktionellen Einheit von Trieb und Abwehr“ (Reich 1997: 112) zu fassen versucht. Der zufolge verweist diese Form der Entfremdung auf eine „Aufsplitterung und Gegensatzbildung“ (ebd.: 110) zwischen verdrängtem Trieb und einem Anteil, der sich durch erneute Hemmung aufspaltet in eine sich gegen diesen verdrängten Trieb richtende unbewusste Abwehr sowie ein dann erst nach außen als „Charakterzug, Symptom, sekundärer Trieb, reaktive Arbeitsleistung“ (ebd.) sichtbar werdendes Verhalten. Dieses muss nicht immer als Entfremdung erfahren werden. Lefebvre spricht diesbezüglich von einer „Entfremdung zweiten Grades“ (Lefebvre 1975: 68). Noch deutlicher ist die im Marx-Zitat angedeutete Form der Entfremdung von Negt/Kluge in ihrer Theorie der „Entstehung der Arbeitsvermögen aus der Trennung“ (Negt/Kluge 2001: 27) gefasst worden und ebenfalls auch schon auf den individuellen Lebenslauf bezogen worden (ebd.: 621ff.).

Die Theorien von Reich und Negt/Kluge lassen sich nicht nur untereinander, sondern auch mit Erkenntnissen jüngerer, mikroanalytischer Untersuchungen der Interaktionen von Kleinkindern mit sie umsorgenden Personen synthetisieren (May 2004: 129ff.; 2016: 110ff.). Vor allem anhand von amodalen Merkmalen der Affektabstimmung haben diese Formen der selektiven, der nicht-authentischen, der übertriebenen, der Fehl- und der Nicht-Abstimmung – auch in ihrer sozialisatorischen Verarbeitung – untersucht. Von besonderer Bedeutung sind in diesem Zusammenhang Formen der Entfremdung, wie sie mit Abstimmungsprozessen einhergehen, die Daniel Stern (1992: 208 f.) als *tuning* bezeichnet hat. Mit diesen werden sozial erwünschte Lebensäußerungen des Kleinkindes subtil verstärkt und unerwünschte abgeschwächt, indem die kindlichen Lust- und Unlustempfindungen bei der Aneignung äußerer Objekte gezielt in die von den sorgenden Personen erwünschte Richtung modifiziert werden.

Dornes hält ein solches *tuning* sogar für „gefährlicher“ als selektive oder vollständige Nichtbeachtung einzelner Äußerungen, weil es ein Weg ist, in das Kind und sein Gefühlsleben hineinzukommen und es von innen heraus zu verändern“ (Dornes 1994: 157). *Tuning* zielt so nicht nur auf eine Enteignung menschlicher Fähigkeiten und Möglichkeiten, sondern ist damit zugleich von zentraler Bedeutung für das, was Lefebvre eine „Entfremdung zweiten Grades“ (Lefebvre 1975: 68) genannt hat. Demgegenüber ermöglichen Prozesse der Fehl- und Nichtabstimmung Heranwachsenden eine deutliche Differenzierung zwischen sich und ihrem Gegenüber. Sie befördern damit zwar nicht eine Verwirklichung menschlicher Subjektivität, stehen dieser aber nicht in dem Maße entgegen wie das entfremdende *tuning*. Die durch systematisches *tuning* bewirkte Entfremdung äußert sich darin, dass die davon Betroffenen kaum emotionale Befriedigung erfahren können und deshalb ständig danach suchen. Zudem bleiben sie von einer Bestätigung durch andere abhängig, da sie ja Lustempfindungen weniger im Rahmen gelingender Aneignungsbewegungen, sondern vor allem durch das begleitende, übertriebene *affect attunement* der Sorgepersonen bzw. Erziehenden erfahren haben. Vor diesem Hintergrund könnte es für den Neoliberalismus und den postfordistischen Kapitalismus keine geeignetere Erziehungstechnik als *tuning* geben.

Zu den Schwierigkeiten einer praktischen Kritik von Entfremdung

Selbst mit einer Kombination substantieller und prozeduraler Modelle von Freiheit, wie sie Ziegler vorschlägt, dürften solche Formen einer Entfremdung zweiten Grades kaum praktisch zu kritisieren sein, zumal dabei ja auch noch offen ist, in welcher Weise dies geschehen soll. Demgegenüber hat Marx im Hinblick auf

eine praktische Kritik von Entfremdung die bis heute richtungsweisende Maxime formuliert, die sie bedingenden „versteinerten Verhältnisse dadurch zum Tanzen [zu M.M.] zwingen, daß man ihnen ihre eigne Melodie vorsingt“ (Marx 1978: 381). Damit hat er in gewisser Weise jene subversiven Strategien des Dekonstruktivismus vorweggenommen, wie sie als parodistische Wiederholung von Bezeichnungspraxen vor allem von Judith Butler (1991: 209 ff.) propagiert werden, um den Diskurs der binären Zweigeschlechtlichkeit entlarvend aufzubrechen und in der Vervielfältigung der Geschlechter ganz unterschiedliche politische Ziele zu besetzen und zu verfolgen.

Eine an Marx anschließende praktische Kritik geht jedoch noch weiter. Dies hat Lefebvre mit seinem Konzept einer „sozio-analytischen Intervention“ verdeutlicht. Diese beschränkt sich nicht darauf, z.B. in parodistischer Weise „die mit einer falschen Evidenz vermischten Aspekte der Alltagssituation an einem Ort und in einer Zeit“ (Lefebvre 1972: 256 Anm. 10) zu dissoziieren. Vielmehr stellt dies nur die Voraussetzung für eine Assoziation der Entfremdung aufgrund von „bis dahin äußeren Erfahrungen“ (ebd.) dar. Wie dies die Theorien von Reich und besonders Negt/Kluge verdeutlichen, werden doch menschliche Vermögen – und damit auch das, was im CA als *functionings* bezeichnet wird – durch eine „treibhausmäßig[e]“ (Marx 1988: 381) Förderung aufgespalten und nur als entfremdete wieder zusammengefügt. Davon unterscheidet sich die angestrebte Assoziation menschlicher Vermögen zu subjektiver Handlungsfähigkeit ebenso wie diese Verwirklichung menschlicher Sinnlichkeit grundlegend verschieden von einer „treibhausmäßig[en]“ (ebd.) Förderung gesellschaftlich-funktionalen „Detailgeschicks“ (ebd.) ist.

Diese Problematik verschärft sich durch die von Lefebvre angesprochene Funktion gesellschaftlicher Repräsentationen, nicht nur das Individuum zu „normalisieren“ (Lefebvre 1977: Bd II: 69), sondern auch ihrem Alltagsleben ein „Minimum von Einheitlichkeit und Kohärenz“ (ebd.) zu verleihen. So wird heute über kulturindustriell vororganisierte Lebensstile zwar auch ein Stück Arbeitsteilung der Sinne rückgängig gemacht. Allerdings werden dabei nach wie vor (Arbeits-) Vermögen und Lebenseigenschaften – in der Sprache des CA: *functionings* – aufgetrennt in denjenigen Teil, der sich in solchen Repräsentationen verobjektiviert, und einen Teil, der sich so gerade nicht frei zu verwirklichen vermag.

Entsprechend gründet Lefebvres sozioanalytische Interventionsstrategie auf seiner Erkenntnis, dass zwar der Begriff der Entfremdung ein kritischer ist: „seine Kritik ist radikal oder sie fällt zurück in die Apologie des Bestehenden“ (Lefebvre 1975: 68). Dieser Begriff weist für ihn aber dahingehend „Grenzen“ (ebd.) auf, dass er nur „den Weg [ebnet], aber [...] nicht [genügt], um zu verdeutlichen, was

am Ende dieses Weges steht. Isoliert genommen erlaubt er nicht, Lösungen für die Probleme zu erfinden, die von der entfremdenden und entfremdeten Praxis aufgeworfen werden. Er ersetzt nicht die *Poiesis*“ (ebd.), die nach der Dissoziation der „mit einer falschen Evidenz vermischten Aspekte der Alltagssituation an einem Ort und in einer Zeit“ (Lefebvre 1972: 256 Anm. 10) erst eine Assoziation der „bis dahin äußeren Erfahrungen“ (ebd.) erlaubt. Allein diese ermöglicht die Aneignung „der Natur im Umkreis des menschlichen Wesens“ (Lefebvre 1975: 14) mit einer Aneignung „auch [...] seiner inneren Natur: Sinne, Empfindungsvermögen, Sinnlichkeit, Bedürfnisse und Wünsche etc.“ (ebd.) zu vermitteln.

Zwar kann vor diesem Hintergrund eine Dissoziation enteignender und entfremdender gesellschaftlicher Repräsentationen auch im Anschluss an Butler als Parodie solcher Bezeichnungs- bzw. Repräsentations-Praxen erfolgen. Dabei gilt es jedoch, ein Abgleiten in eine Form kulturindustrieller Entlarvung zu vermeiden, welche die eigene diesbezügliche „Erhabenheit“, wie es Marx (1990a: 6; 1990: 534) in seiner dritten These über Feuerbach genannt hat, stets mitkommuniziert oder sogar mit einer Beschämung der Betroffenen einhergeht. Im Gegenteil kann dies sogar entgegen der dissoziierenden Intention eine umso stärkere, trotzigere Identifikation der „Entlarvten“ mit diesen Repräsentationen bewirken. Denn bei der entsprechenden gesellschaftlichen Teilgruppe ist sie ja mit starker Anerkennung verbunden.

Auch eine Dissoziation der „falschen Evidenz“ (ebd.) der von der Redaktion der SOZIALEN PASSAGEN kritisierten „national rechten, mit direkt oder indirekt völkisch grundierten, xenophobischen und antisemitischen Denk- und Weltdeutungsmustern durchwebten“ (Böllert et al. 2018: 1 f.) gesellschaftlichen Repräsentationen wird sich bei den entsprechenden Zielgruppen Sozialer Arbeit kaum über Versuche einer Entlarvung deren Ideologie erreichen lassen. Denn dies kommuniziert doch wiederum eine „Erhabenheit“ der Professionellen einhergehend damit, dass die Betroffenen als dumm erscheinen. Demgegenüber verschafft ihnen ein Festhalten an solch menschenverachtenden Repräsentationen neben der Anerkennung im eigenen Milieu auch von Seiten der kritischen Professionellen zumindest eine Anerkennung als politischer Gegner oder sogar Feind.

Um solche ungewollten Verfestigungen zu vermeiden, ist zum einen die praktische Kritik entsprechender Repräsentationen als Dissoziation so anzulegen, dass deren „falsche[...] Evidenz“ (Lefebvre 1972: 256 Anm. 10) von den Betroffenen selbst bezüglich sie unmittelbar tangierender „Aspekte der Alltagssituation an einem Ort und in einer Zeit“ (ebd.) erfahrbar wird. Zum anderen muss diese Kritik verbunden werden mit einer für sie ebenso unmittelbar erfahrbaren Solidarität der Professionellen, mit bisher in ihrer Biografie – möglicherweise sogar

ebenfalls durch solche verinnerlichten Repräsentationen – in ihrer Verwirklichung blockierten oder enteigneten sinnlichen Vermögen ihrer menschlichen Subjektivität. Damit plädiere ich dafür, dass Solidarität und Kritik in der Sozialen Arbeit sich nicht auf konkrete gesellschaftliche Individuen richten, sondern jeweils auf Vermögen bzw. *functionings*, die aufgrund mangelnder *capabilities* oder sogar herrschaftlicher Blockierungen oder Enteignungen sich bisher nicht assoziierend verwirklichen konnten.

Lefebvre spricht davon, dass „ein unklares Unbehagen“ (Lefebvre 1977 Bd. II: 68) gegenüber alltäglichen Anforderungen der Gegenwart „zu heftigen Reaktionen (oft aggressiv)“ (ebd.) führen kann. Diesbezüglich hat Ernst Bloch die darin zum Ausdruck kommende „gestaute Wut“ (Bloch 1976: 122), insofern sich darin ein „dumpfes Nichtwollen des Jetzt“ (ebd.: 116) ausdrückt, als subjektiv ungleichzeitiger Widerspruch bezeichnet. Er zeigt, wie vor diesem Hintergrund genau solche gesellschaftliche Repräsentationen, zu deren Kritik die Redaktion der SOZIALEN PASSAGEN auch im Rahmen Sozialer Arbeit aufgefordert hat, als unechte Ungleichzeitigkeit in entsprechenden Lebensformen eine „falsche[...] Evidenz“ (Lefebvre 1972: 256 Anm. 10) gewinnen können. Auch er unterstreicht – um mit Lefebvre zu sprechen – die Notwendigkeit zu deren Dissoziation. Im Hinblick auf eine Assoziation der „bis dahin äußeren Erfahrungen“ (ebd.) hat Bloch weitergehend darauf hingewiesen, dass der subjektiv ungleichzeitige Widerspruch auch objektiv Ungleichzeitiges als „unaufgearbeitete Vergangenheit, die kapitalistisch noch nicht »aufgehoben« ist“ (Bloch 1976: 117), zu aktivieren vermag. Als unabgeholte, echte Ungleichzeitigkeit birgt diese noch eine gesellschaftlich Zukunft. Die praktische Kritik als Dissoziation falscher Evidenz unechter Ungleichzeitigkeit hat somit mit einer Solidarität mit allen als unabgeholten geltenden Aspekten echter Ungleichzeitigkeit einherzugehen.

Zu den Chancen und Grenzen einer Überwindung von Entfremdung im Kontexte Sozialer Arbeit

Was den Aspekt der Dissoziation betrifft, so hat Michael Winkler unter Bezug auf die schon von Klaus Mollenhauer (1979: 21) hervorgehobenen Kritik-Funktion von Sozialpädagogik herausgearbeitet, dass diese „die schon verfügbaren, das Subjekt beherrschenden und in den Modus der Differenz drängenden Zusammenhänge“ (Winkler 1988: 279) aufzulösen habe. Mit „Modus der Differenz“ bezeichnet er ein „Auseinanderfallen von Subjekt und Objekt im Aneignungsprozess“ (ebd.: 157). Seine „Typologie möglicher Aneignungsprobleme“ (ebd.) korrespondiert in hohem Maße mit dem, was Negt/Kluge in ihren Überlegungen zu einer po-

litischen Ökonomie der Arbeitskraft als Trennung von „Arbeitsgegenstand und Arbeitsvermögen“ (2001: 93) analysiert haben (vgl. May 2016: 130 ff.). Letztlich verweist diese Trennung auf die für die „Permanenz ursprünglicher Akkumulation“ (Negt/Kluge 2001: 541ff.) in kapitalistischen Gesellschaftsformationen grundlegende Trennung der Arbeitskraft von den Produktionsmitteln. Aus Marxscher Perspektive stellt diese auch den Grund für die Entfremdung nicht nur vom Produkt dar, sondern auch von der eigenen Tätigkeit, den Mitmenschen und schließlich von sich selbst (Marx/Engels 1978: 26; Pronczynsky 1980: 95).

Auch wenn Nussbaums (1999: 57f.) Liste der 10 Capabilities, ergänzt um die beiden weiteren, von Elisabeth Anderson (1999: 288f.) hinzugefügten, die auf die gleichberechtigte Teilnahme sowohl an kooperativer Produktion wie an kollektiven Entscheidungen zielen, „als Bedingungen für die Realisierung eines guten menschlichen Lebens“ (Ziegler 2018: 141), erfüllt wären, aber diese Trennung der Arbeitskraft von den Produktionsmitteln nicht aufgehoben wäre, bestünde Entfremdung fort. Aufgrund der Doppelgestalten der Produktion als gleichzeitig Arbeits- und Verwertungsprozess sowie des Produkts als zugleich Gebrauchs- und Tauschwert handelt es sich jedoch aus Marxscher Perspektive bei Entfremdung um ein widersprüchliches Verhältnis.

Vor diesem Hintergrund ist dann auch Lefebvres Theorem einer „Entfremdung zweiten Grades“ (Lefebvre 1975: 68) dahingehend zu relativieren, dass es sich nicht um eine totale Entfremdung handelt. Allerdings dürften auch Ansätze zur Überwindung von Entfremdung im Kontext Sozialer Arbeit den von ihm postulierten „dialektischen Bewegungen ‘Entfremdung, Befreiung aus Entfremdung, neue Entfremdung’ und ‘Verwirklichung, fragmentarische Totalisierung, Bruch der Totalität’“ (Lefebvre 1977 Bd. III: 10) unterworfen sein – Letzteres darauf bezogen, dass „[j]ede menschliche Tätigkeit, die in der gesellschaftlichen Praxis bestimmte Form angenommen hat [...] sich in Werken [verwirklicht], deren jedes das Ergebnis einer momentanen Totalisierung ist, einer Totalisierung durch Vorherrschaft dieser oder jener Tätigkeit (...), mithin durch Vorherrschaft dieser oder jener Repräsentation [...] [u]nd genau dadurch [...] sich als partiell“ (ebd.: 8f.) erweist. Eine Überwindung von Entfremdung scheint also nur momenthaft möglich zu sein, wobei der auf Hegel zurückgehende Begriff von Moment verdeutlichen soll, dass es sich dabei nicht um singuläre Situationen handeln muss, sondern diese sich zu einem Erfahrungszusammenhang zu assoziieren vermögen.

Dies gilt auch für die bisher noch nicht erwähnte, zweite von Michael Winkler aufgezeigte Kritik-Variante Sozialer Arbeit in Bezug auf Lebensformen ihrer Zielgruppen, die „durch nichtvollzogene Aneignung gekennzeichnet“ (Winkler 1988: 152) sind und bei denen „dieser Zustand beharrlich“ (ebd.) erscheint. Deren

Ausgangspunkt ist die Frage, „wie ein Ort beschaffen sein muß, damit ein Subjekt an ihm leben und sich entwickeln kann, damit er auch als Lebensbedingung vom Subjekt kontrolliert wird“ (ebd.: 278). Vor diesem Hintergrund konstituiert diese von Winkler als sozialpädagogisches Ortshandeln bezeichnete Kritik-Form „[o]rientiert an der Möglichkeit des Subjekts [...] überhaupt ein neues, vorher nicht gegebenes Lebensfeld“ (ebd.: 279) als „einen neuen, von gesellschaftlicher Determination freien Raum“ (ebd.). Interessant ist in diesem Zusammenhang, dass die 10er Liste von Nussbaum und deren Erweiterung um die beiden Kriterien von Anderson, nicht das Recht auf einen Ort umfasst bzw. wie Lefebvre – um den öffentlichen und sozialen Charakter zu betonen – dies fordert: das Recht auf Straße (Lefebvre 2003) oder sogar Stadt (Lefebvre 2016).

Ganz im Sinne Lefebvres Forderungen betont auch Winkler, dass sozialpädagogisches Ortshandeln stets im Auge haben muss, dass das entsprechende Arrangement von „Lebensbedingungen“ durch die Nutzenden anzueignen und zu kontrollieren sein muss. Demgegenüber wird die Dimension der „Nutzbarmachung und ihre Grenzen“ (Bareis 2012) in der Diskussion um die praktische wohlfahrtsstaatliche Institutionalisierung von capabilities bisher eher vernachlässigt. Dies verwundert insofern als ja der „Maßstab, den der CA für die Praxis der Sozialen Arbeit impliziert, [...] das reale Ausmaß und die Reichweite des eröffneten Spektrums effektiv realisierbarer und hinreichend voneinander unterscheidbarer Möglichkeiten und Handlungsbemächtigungen [ist], über die Subjekte verfügen, um das Leben führen zu können, welches sie mit guten Gründen erstreben“ (Ziegler 2018: 139f.).

Allerdings irritiert bei Michael Winklers ursprünglicher Konzeption von 1988, dass die soziale Dimension kaum thematisch wird. Demgegenüber mahnt er in seiner „Kleinen Skizze einer revidierten Theorie der Sozialpädagogik“ für die „durch Sozialisation schon vereinzelt Individuen [...] soziale Erfahrung, um sich der gesellschaftlichen Einflussnahmen erwehren zu können“ (2007: 63), an. Die Überwindung von Entfremdung in den sozialen Beziehungen – nicht nur aufgrund der Vereinzelung, sondern auch aufgrund ideologischer Gründe (z.B. Ethnizität) – setzt jedoch eigene Bemühungen Sozialer Arbeit voraus. Ein zentraler Aspekt dabei ist – was jedoch andere Entfremdungen ebenso tangiert –, Menschen im Kontext Sozialer Arbeit zusammenzubringen, die gleiche Erfahrungen im Hinblick auf spezifische Begrenzungen der Verwirklichung ihrer menschlichen Subjektivität und ihrer sinnlichen Vermögen teilen. Paulo Freire (1975: 82ff.) spricht diesbezüglich von Grenzsituationen. Mit dem Prinzip einer ikonographischen Form der Kodierung solcher Grenzsituationen durch die Professionellen und deren Dekodierung durch die Betroffenen hat er ein dialogisches Bildungs-

konzept entwickelt, das seinesgleichen sucht. Neben der Aufklärung – durchaus im Sinne Kants – wird auf diese Weise zudem möglich, dass Letztere sich in je eigenen, dialogisch-partizipativen Prozessen einer „Politik der Bedürfnisinterpretation“ (Fraser 1994: 240) ihrer Ansprüche im Hinblick auf eine Verwirklichung menschlichen Gemeinwesens vergewissern (May 2016).

Da sie sich in ganz verschiedenen Grenzsituationen mit jeweils unterschiedlichen Betroffenen zusammenfinden, entsteht auf diese Weise eine ganz eigene Form vernetzter Organisation ihrer „jeweiligen, objektiv-weltlichen Interessen [...]“. Diese Interessen sind im ursprünglichen Wortsinne das, was ‘inter-est’, was dazwischen liegt und die Bezüge herstellt, die Menschen miteinander verbinden“ (Arendt 2010: 224). Beginnen die Betroffenen auf dieser Basis, „sich mit anderen zusammenzuschließen und im Einvernehmen mit ihnen zu handeln“ (Arendt 1998: 45), erwächst daraus das, was Arendt Macht nennt.

Vor diesem Hintergrund leuchtet auch nicht ganz ein, warum ein sozialpädagogisches Ortshandeln sich allein auf eine „subjektive[.] Entscheidung“ (Winkler 1988: 157) der Professionellen auf der Grundlage einer „Prüfung des konkreten Subjektivitätsmodus“ (ebd.) der jeweiligen Adressat*innen gründen soll, für die Winkler seine „Typologie möglicher Aneignungsprobleme“ (ebd.) als „Reflexionshilfe“ (ebd.) entwickelt hat. Auch hier lassen sich dialogische Varianten im Anschluss an Lefebvres (1977 Bd. II: 126ff.) Konzept „strategischer Hypothesen“ entwickeln, dessen Operationalisierung in Gestalt von Freires (1975: 80ff.) Prinzip Kodierung/Dekodierung erfolgen kann (May 2017). „[D]er wahre Beweis“ (Lefebvre 1977 Bd. II: 131) bei einer strategischen Hypothese liegt jedoch „auf der Ebene der praktischen Verifizierung“ (ebd.).

Statt gestützt auf Parameter des CA von professioneller Seite von außen eine angeblich aufklärerische Kritik menschenverachtender gesellschaftlicher Repräsentationen und mit ihnen verbundener Lebensformen anzustreben, gilt es so im Kontext eines sozial und dialogisch erweiterten sozialpädagogischen Ortshandelns im unmittelbaren Lebensumfeld der Betroffenen erfahrbar werden zu lassen, „worin der Befreiungsgehalt politischen Handelns und demokratischer Selbstorganisation“ (Negt 1995: 162) besteht. Ziel ist in skizzierter Weise so nahezu gleichzeitig eine Dissoziation der „falschen Evidenz“ (Lefebvre 1972: 256, Anm. 10) solcher Repräsentationen und eine Assoziation dessen zu erreichen, was bisher allerhöchstens auf entfremdete Weise wieder an aufgespalteten Vermögen bzw. functionings zusammengefügt wurde.

Damit kann dann auch der Gefahr eines Paternalismus wirksam begegnet werden, dem nicht nur der CA trotz Berücksichtigung von Verfahrensaspekten unterliegt, sondern letztlich auch Winklers „sozialpädagogisches Ortshandeln“.

Überhaupt stellt sich dann die Frage, ob nicht perspektivisch solche Parameter, wie sie der CA oder Winklers „Aneignungstypologie“ vorschlägt, durch Evaluationskriterien ersetzt werden könnten, die in dialogisch-partizipativen Prozessen unterschiedlicher Nutzenden-Gruppen demokratisch gefunden und ggf. wieder modifiziert werden? Die Betroffenen selbst können dann auch im Diskurs beurteilen, inwiefern diese den von Nancy Fraser (1994: 281ff.) im Hinblick auf die Beurteilung von Bedürfnisinterpretationen formulierten, „prozeduralen“ und „folgenorientierten Kriterien“ entsprochen haben, bzw. ob erneute Verständigungsprozesse erforderlich sind, weil bestimmte Kriterien von Einzelnen oder Kleingruppen als nicht erfüllt gesehen wurden.

Literatur

- Anderson, Elizabeth S. 1999: What Is the Point of Equality? In: *Ethics* 109, 2, S. 287-337
- Arendt, Hannah 1998: *Macht und Gewalt*. 13. Aufl. München [u.a.]
- 2010: *Vita activa. Oder Vom tätigen Leben*. Ungekürzte Taschenbuchausgabe, 10. Auflage. München
- Bareis, Ellen 2012: *Nutzbarmachung und ihre Grenzen – (Nicht-)Nutzungsforschung im Kontext von sozialer Ausschließung und der Arbeit an der Partizipation*. In: Schimpf, E./Stehr, J. (Hrsg.): *Kritisches Forschen in der Sozialen Arbeit. Gegenstandsbereiche – Kontextbedingungen – Positionierungen – Perspektiven. Perspektiven kritischer Sozialer Arbeit*, Band 11. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, S. 291-314
- Bloch, Ernst 1976: *Erbschaft dieser Zeit*. Erw. Aufl. Gesamtausgabe in 16 Bänden. STW-Werkausgabe, Bd. 4. Frankfurt a.M.
- Böllert, Karin et al. 2018: Editorial. In: *Soziale Passagen* 10, 1, S. 1-5
- Butler, Judith 1991: *Das Unbehagen der Geschlechter*. 1. Aufl. Frankfurt a.M.
- Dornes, Martin 1994: *Der kompetente Säugling. Die präverbale Entwicklung des Menschen*. Orig.-Ausg., 5.-6. Tsd. Frankfurt a.M.
- Fraser, Nancy 1994: *Widerspenstige Praktiken. Macht, Diskurs, Geschlecht*. Dt. Erstausg., 1. Aufl. *Gender studies*, Band 1726. Frankfurt a.M.
- Freire, Paulo 1975: *Pädagogik der Unterdrückten. Bildung als Praxis der Freiheit*. 2. Aufl. Reinbek
- Lefebvre, Henri 1972: *Das Alltagsleben in der modernen Welt*. 1. Aufl. Theorie. Frankfurt a.M.
- 1975: *Metaphilosophie. Prolegomena*. Frankfurt a.M.
- 1977: *Kritik des Alltagslebens*. 1. Aufl. Athenäum-Taschenbücher Sozialwissenschaften, Band 4114. Kronberg/Ts
- 2003: *Die Revolution der Städte*. Berlin
- 2016: *Das Recht auf Stadt*. Hamburg

- Marx, Karl 1978: Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung. In: Marx, K./Engels, F. (Hrsg.): Werke. 6. Aufl., Band 1. Berlin, S. 378-391
- 1988: Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie ; Bd. 1, Buch 1. Der Produktionsprozeß des Kapitals. 17. Aufl., unveränd. Nachdr. der 1. Aufl. 1962. MEW. Berlin
- 1990a: Thesen über Feuerbach. Fassung 1845. In: Marx, K./Engels, F. (Hrsg.): Werke. 9. Aufl., Band 3. Berlin, S. 5-7
- 1990b: Thesen über Feuerbach. Revidierte Fassung von 1888. In: Marx, K./Engels, F. (Hrsg.): Werke. 9. Aufl., Band 3. Berlin, S. 533-536
- Marx, Karl/Engels, Friedrich 1978: Die Deutsche Ideologie. Kritik der neuesten deutschen Philosophie in ihren Repräsentanten Feuerbach, B. Bauer und Stirner, und des deutschen Sozialismus in seinen verschiedenen Propheten. MEW, Band 3. Berlin
- May, Michael 2004: Selbstregulierung. Eine neue Sicht auf die Sozialisation. Orig.-Ausg. Reihe Psyche und Gesellschaft. Gießen
- 2016: Soziale Arbeit als Arbeit am Gemeinwesen. Ein theoretischer Begründungsrahmen. 1. Auflage. Beiträge zur Sozialraumforschung, Band 14. Leverkusen
- 2017: Partizipative Sozialraumforschung zur dialogischen Ausgestaltung sozialpädagogischen Ortshandelns: Eine theoretisch/methodologische Grundlegung. In: Alisch, M./May, M. (Hrsg.): Methoden der Praxisforschung im Sozialraum. 1. Auflage. Beiträge zur Sozialraumforschung, Band 15. Leverkusen, S. 31-39
- Mollenhauer, Klaus 1979: Einführung in die Sozialpädagogik. Probleme und Begriffe der Jugendhilfe. 7. Aufl. (52.-55. Tsd.). Sozialpädagogische Reihe, Band 1. Weinheim
- Negt, Oskar 1995: Achtundsechzig. Politische Intellektuelle und die Macht. 1. Aufl. Göttingen
- Negt, Oskar/Kluge, Alexander 2001: Geschichte und Eigensinn. In: Der unterschätzte Mensch. Gemeinsame Philosophie in zwei Bänden. Frankfurt a.M.
- Nussbaum, Martha Craven 1999: Gerechtigkeit oder Das gute Leben. 1. Aufl. Gender studies. Frankfurt a.M.
- Pronczynsky, Andreas von 1980: Gesellschaftliche Arbeit und Identität. Ein Beitrag zur Berufsbildungsforschung. Campus-Forschung, Band 169. Frankfurt [u.a.]
- Reich, Wilhelm 1997: Die Funktion des Orgasmus. Sexualökonomische Grundprobleme der biologischen Energie. Die Entdeckung des Orgons/Wilhelm Reich, Bd. 1. Köln [etc.]
- Schrödter, Mark 2018: Subjekt und Autonomie. In: Otto, H.-U. et al. (Hrsg.): Handbuch Soziale Arbeit, 6. überarbeitete Auflage. München, S. 1674-1683
- Sen, Amartya 1985: Well-Being, Agency and Freedom: The Dewey Lectures 1984. In: The Journal of Philosophy 82, 4, S. 169-221
- Steckmann, Ulrich 2010: Autonomie, Adaptivität und das Paternalismusproblem – Perspektiven des Capability Approach. In: Otto, H.-U. (Hrsg.): Capabilities – Handlungsbefähigung und Verwirklichungschancen in der Erziehungswissenschaft. 2. Aufl. Wiesbaden, S. 90-115
- Stern, Daniel N. 1992: Die Lebenserfahrung des Säuglings. 2. Aufl. Stuttgart

- Thole, Werner/Ziegler, Holger 2018: Soziale Arbeit als praktische Kritik der Lebensformen. In: Soziale Passagen – Journal für Empirie und Theorie Sozialer Arbeit 10, 1, S. 7-28
- Winkler, Michael 1988: Eine Theorie der Sozialpädagogik. Konzepte der Humanwissenschaften. Stuttgart
- 2007: Kleine Skizze einer revidierten Theorie der Sozialpädagogik. In: Badawia, T. (Hrsg.): Das Soziale gestalten: Über Mögliches und Unmögliches der Sozialpädagogik. Wiesbaden, S. 55-80
- Ziegler, Holger 2018: Der Capabilities Ansatz (und andere Elemente einer materialistisch-emanzipatorischen Theorie Sozialer Arbeit). In: May, M./Schäfer, A. (Hrsg.): Theorien für die Soziale Arbeit. Baden-Baden, S. 127-145

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

EINSTIEGE Grundbegriffe der Sozialphilosophie und Gesellschaftstheorie

2., überarbeitete Auflage



Band 22
 Helga Cremer-Schäfer/Heinz Steinert
Straflust und Repression
 Zur Kritik der populistischen Kriminologie
 2014 – 284 S. – 24,90 €
 ISBN 978-3-89691-680-8

Band 25
 Jürgen Ritsert
Reichtum, Macht, Ehre
 2018 – 190 S. – 20,00 €
 ISBN 978-3-89691-097-4

Band 24
 Hanns Wienold
glauben machen
 Beiträge zur religiösen Praxis, Kultur und Ideologie
 2017 – 183 S. – 19,90 €
 ISBN 978-3-89691-099-8

Band 23 2. Auflage
 Brigitte Aulenbacher/Birgit Riegraf/
 Susanne Völker
Feministische Kapitalismuskritik
 Einstiege in bedeutende Forschungsfelder
 mit einem Interview mit Ariel Salleh
 2018 – 179 S. – 15,90 €
 ISBN 978-3-89691-679-2



Helga Cremer-Schäfer
Kritik & Freundlichkeit

Ein Vorwort

Über Freundlichkeit denkt Wissenschaft selten nach, auch nicht im Zusammenhang mit organisierten Praktiken von Helfen, Fürsorge, Disziplinierung, Erziehen, Sorgen und Bilden. Haltungen wie „Parteilichkeit“, „Respekt“, „Takt“, „Sympathie“ werden dagegen mit einer gewissen Selbstverständlichkeit behandelt, selbst wenn umstritten bleibt, welche Haltung einer jeweiligen Kooperation und Interaktion angemessen wäre. In Sozialer Arbeit erhält „Solidarität“ (wieder) einen Platz – auch als Synonym für „kritische Soziale Arbeit“. Wahrscheinlich ist es vernünftiger, Kritik von Herrschaftsverhältnissen und Haltungen, die sich davon distanzieren, auseinander zu halten. Um über ihren Zusammenhang nachzudenken. Weil Kritik ein sichtbares Thema meiner Lehre war, Freundlichkeit aber selten und unsystematisch zur Sprache kam, habe ich meine (nun sechs Jahre zurückliegende) „Abschiedsvorlesung“ als Möglichkeit genutzt, beides zusammenzubringen. Können freundliche Beziehungen Kritik ermöglichen? Brauchen freundliche Beziehungen Herrschaftskritik? An Universitäten „schwächelte“ gerade das Interesse an Kritik sehr; das Interesse an Rationalisierung und Exzellenz boomte. Für einen Weg zu Freundlichkeit konnte ich das nicht halten. Bald „außer Dienst“ brauchte ich mich am Boom nicht zu beteiligen. Aber ich brauchte Leute, die ebenfalls etwas anderes tun wollten als am Boomenden mitarbeiten. Ihnen wollte ich einen Vorschlag unterbreiten. Kann Freundlichkeit ein Weg sein kann, Kritik den Boden zu erhalten? Und umgekehrt, brauchen wir nicht Gesellschafts- und Institutionenkritik, um freundliche Beziehungen nicht schwinden zu lassen. Im Folgenden berichte ich in der Art eines Selbstzitats über den Vorschlag und mein Gesuch, das selbstverständlich nichts mit den Plakaten gemeinsam hat, auf denen steht „Gesucht wird“.

An Freundlichkeit, das habe ich bei Bertolt Brecht gelesen, denken Leute in „finsternen Zeiten“ nicht. Sie kommt in Begegnungen aber immer wieder einmal vor. „Kritik & Freundlichkeit“ verstehe ich als Denkweise und Inter-Aktionen, die

es vermeiden, Menschen zum Objekt zu machen. Ich wollte durch ein Gesuch den Zusammenhang von Freundlichkeit & Kritik fördern, indem ich ihr Verhältnis kläre. Das *Gesuch* richtete ich an Leute, die ein Interesse haben, weiterhin Wissenschaft als Herrschaftskritik zu betreiben; an Leute, die das als eine Analyse von Herrschaft durch reale und symbolische Verdinglichungen verstehen — gleich ob zum Zweck von Integration oder zu dem der Ausschließung.

Das Gesuch

Soziale Errungenschaften und Befreiungswissen verblassen nicht, sie werden abgedunkelt, überschattet, sie versanden. Jedenfalls, wenn nicht dagegen angedacht wird, wenn der Kontext der Erfahrung von Gesellschaft nicht bedacht, wenn Aktualität von Theorien nicht herausgearbeitet und wenn kein Vorschlag für Weiterdenken formuliert wird. Zu meinen eigenen Erfahrungen gehört, dass so manche für „unplausibel“ gehaltene, „unpraktische“, „unrealistische“ Denkweise sehr gut zu gebrauchen ist, um Wissen über mögliche Befreiungen zu erweitern. Um uns nicht dumm machen zu lassen, müssen wir kontinuierlich Verdunklung, in meinem Bild Versanden von Kritik bearbeiten. Das Gesuch der Abschiedsvorlesung richte ich an Leute, die durch ihren Alltag, durch ihre Routinen (und die Freuden an deren Unterbrechungen) einigermaßen wissen, was alle so in schwierigen Situationen zum Leben brauchen. Was wir brauchen, wenn *in einem Land die Güte wieder einmal schwächlich wird* und berichtet wird, *die Bosheit nahm an Kräften wieder einmal zu*.

Nun habe ich schon Worte und Zeilen aus Gedichten von Bertolt Brecht gebraucht. Um für das Gesuch und künftige Zusammenarbeit zu interessieren, habe ich angedeutet, dass Wissenschaft, sofern als Kritik und selbstreflexiv getan, eine ziemlich gute Bedingung dafür werden könne, dass Freundlichkeit der Boden bereitet werden kann. Weil die Zusammenstellung dieses Wissens für eine Abschiedsvorlesung zu lange dauert, wage ich mich auf das Gebiet der Literatur. Als Nicht-Expertin. Ich arbeite mit zwei Gedichten von Bertold Brecht, mit den Ideen, auf die mich die Gedichte und ihr Thema *Freundlichkeit* gebracht haben. *An die Nachgeborenen* und *Legende von der Entstehung des Buches Taoteking auf dem Weg des Laotse in die Emigration* haben mich auf die Idee gebracht, Freundlichkeit als eine Situation zu verstehen, die im Alltag eine einigermaßen vernünftige Kooperation zustande bringt. Alle Beteiligten bekommen etwas, das sie brauchen können; und sie geben etwas zurück, das gebraucht wird, um nicht *besiegt* zu werden. Freundlichkeit verlangt den Leuten nicht zu viel ab. Sie kann dafür sorgen, dass Herrschaftskritik (und Befreiungswissen) sich nicht verflüchtigt.

Über Bertolt Brecht wird gesagt, er fände Freundlichkeit eine tragfähigere Beziehung als Liebe, weil sie nicht zu einer Ware gemacht werden kann. Warenförmige Beziehungen erzeugen keine Freundlichkeit; denn jede*r bekommt nur das, was ihm/ihr zugewilligt wird. Interessen der Leute, sich „Siegern“ zu widersetzen, bringt dagegen selbst Grenzwächter und Verwalter auf die Idee, Leuten auf der Flucht kleine Freundlichkeiten anzubieten – nicht ohne etwas abzuverlangen. Doch dazu später.

Eine Erfahrung: „... Und konnten doch nicht freundlich sein“

Den Inhalt eines Gedichts zu berichten ist nicht schön, manchmal verlangt es die Zeit. Das (Dialog-)Gedicht *An die Nachgeborenen*, geschrieben in der Emigration zwischen 1934–1938, verarbeitet die Erfahrung der strikten Vertreibungs- und Ausschlusspolitik des Nazi-Faschismus: Die Auflösung der Krise des kapitalistischen Liberalismus durch und in „Barbarei“ – so der eigentlich gar nicht anti-quierte Ausdruck der (älteren) Kritischen Theorie. Brecht wählt *finstere Zeiten*. Die erste Zeile teilt dies direkt den Nachgeborenen mit:

Wirklich, ich lebe in finsternen Zeiten!

Der erste Teil des Gedichts berichtet, was, trotz Emigration nicht möglich ist: Ein *argloses Wort* schreiben, *Lachen*, ein *Gespräch über Bäume*, *ruhig über die Straße gehen*. *Nichts / von dem, was ich tue, berechtigt mich dazu, mich / sattzuessen*.

Weder Weisheit noch Freundlichkeit in menschlichen Beziehungen sind möglich:

Sich aus dem Streit der Welt halten und die kurze Zeit / Ohne Furcht verbringen. / Auch ohne Gewalt auskommen / Böses mit Gutem vergelten / Seine Wünsche nicht erfüllen, sondern vergessen / Gilt für weise. / Alles das kann ich nicht: / Wirklich, ich lebe in finsternen Zeiten!

Finstere Zeiten reduzieren auf Selbsterhaltung, keiner kann *Niedrigkeit* vermeiden. Auch nicht Leute, die sich *mit dem Menschen empörten*. Der zweite Teil des Gedichtes berichtet das Erlebte:

In die Städte kam ich zur Zeit der Unordnung / Als da Hunger herrschte. / Unter die Menschen kam ich zu der Zeit des Aufruhrs / Und ich empörte mich mit ihnen. / So verging meine Zeit / Die auf Erden mir gegeben war. Mein Essen aß ich zwischen den Schlachten. / Schlafen legte ich mich unter die Mörder. / Der Liebe pflegte ich achtlos / Und die Natur sah ich ohne Geduld. / So verging meine Zeit / Die auf Erden mir gegeben war.

Den zweiten Teil des Gedichts habe ich als Trauer verstanden. Als Trauer darüber, dass der Kampf gegen *finstere Zeiten* und dabei die Arbeit des Dichters *wenig*

vermochte, dem Menschen Brecht jedoch die Zeit und Geduld für freundliche Beziehungen raubte:

Die Straßen führten in den Sumpf zu meiner Zeit. / Die Sprache verriet mich dem Schlächter. / Ich vermochte nur wenig. Aber die Herrschenden / Saßen ohne mich sicherer, das hoffte ich. / So verging meine Zeit / Die auf Erden mir gegeben war. Die Kräfte waren gering. Das Ziel / Lag in großer Ferne / Es war deutlich sichtbar, wenn auch für mich / Kaum zu erreichen. / So verging meine Zeit / Die auf Erden mir gegeben war.

Im dritten Teil spricht Brecht direkt zu den Nachgeborenen, für die Zukunft, wenn es ihnen wieder möglich sein wird, freundlich zu sein.

Ihr, die ihr auftauchen werdet aus der Flut / In der wir untergegangen sind / Gedenkt / Wenn ihr von unseren Schwächen sprecht / Auch der finsternen Zeit / Der ihr entronnen seid. / Gingen wir doch, öfter als die Schuhe die Länder wechselnd / Durch die Kriege der Klassen, verzweifelt / Wenn da nur Unrecht war und keine Empörung.

Angesprochen werden die Zeitgenossen und Nachgeborene als ein Wir, das wissen kann:

Dabei wissen wir ja: / Auch der Haß gegen die Niedrigkeit / Verzerzt die Züge. / Auch der Zorn über das Unrecht / Macht die Stimme heiser. Ach, wir / Die wir den Boden bereiten wollten für Freundlichkeit / Konnten selbst nicht freundlich sein. Ihr aber, wenn es soweit sein wird / Daß der Mensch dem Menschen ein Helfer ist / Gedenkt unsrer / Mit Nachsicht.

Die letzten Zeilen gehören zu meinen Lieblingszeilen. Eine „schöne Stelle“. „Schön“ werden Text-Stellen, weil sie uns auf weitere Gedanken bringen: unser Nachdenken über verschiedene Formen der Vergesellschaftung weiterbringen; das Nachdenken über Folgen von Kategorisierung und Aufspaltungen in „Wir gegen Sie“, in „Freund und Feind“, in „Wir“ und (schon zu Zeiten der Abschiedsvorlesung) feindselig zu bekämpfende „Immigranten“, die keine Flüchtlinge sind. *An die Nachgeborenen* gebrauchte ich in der Lehre um Nach-Denken auf pessimistische und ernüchterte Erfahrungen zu lenken. Nicht einmal durch Befreiungs- und durch Widerstandsbewegungen war der Boden für Freundlichkeit zu bereiten. Und das lässt sich nicht nur auf die *finsternen Zeiten* schieben. Es liegt auch daran, dass Freundlichkeit und solidarisch notwendiger Hass und Zorn sich als Widerspruch herausgestellt haben. Diese Erfahrung und dieses Wissen übergibt Brecht dem Gedenken der Nachgeborenen. *Nachsicht* werden wir als Bitte um diese Freundlichkeit verstehen. Ich habe gelernt, *Nachsicht* auch als Vorschlag einer Denkweise zu interpretieren. Nach-Sicht auf Kämpfe gegen und in *finsternen Zeiten* bedeutet Trauerarbeit. Für retrospektive Trauerarbeit fand ich zwei Momente besonders wichtig.

Zum einen, Brecht moralisiert nicht. *Wenn da nur Unrecht war und keine Empörung*, weckt es Verzweiflung. *Zorn über das Unrecht* macht allen die Stimme heißer. Auch *Hass auf Niedrigkeit* wird nicht moralisiert: weder Niedrigkeit und Hass des Volks noch die der Intellektuellen. Dulden von Unrecht, Mitleid bei Niedrigkeit, *Zorn auf nur Unrecht* wird betrauert. Der Konflikt des Revolutionärs mit jenen, die sich nicht empören, die nicht solidarisch gegen Unrecht vorgehen, die sich nicht verbünden wird so wenig verschwiegen wie das Barbarische der Verhältnisse.

Wichtig wurde mir, dass Brecht die Utopie für möglich hält, aber realistisch davon ausgeht, dass die Nachgeborenen in einer Übergangszeit leben. Bis es *soweit sein wird, dass der Mensch dem Menschen ein Helfer ist*, werden Nachgeborene eine Menge nicht lösbarer Widersprüche zu bedenken haben. Dies gerade dann, wenn sie sich anschicken für Freundlichkeit in menschlichen Beziehungen den Boden zu bereiten, aber den Boden als Arbeit in Organisationen und Verwaltungen vermuten. Organisationen schreiben Grenzen fest, was an Güte und Verdienst eben nur-so-und-nicht-anders zu haben ist. Wer durch meine Schilderung des Bodens an institutionalisierte Fürsorge, Sozialpädagogik, Soziale Arbeit und ihre wissenschaftlichen Abteilungen erinnert wird – das war die Absicht.

Wir wissen: Es ist keineswegs so weit, *dass der Mensch dem Menschen ein Helfer sein wird*. Insbesondere weil große Organisationen sich als „Helfer“ und als Verwalter des Sozialen darstellen. Ich habe die Passage *Ach, wir / Die wir den Boden bereiten wollten für Freundlichkeit / Konnten selbst nicht freundlich sein* lange Zeit genutzt, um Studierende der Erziehungswissenschaft und Sozialpädagogik gleich in der „Orientierungsveranstaltung“ aufmerksam zu machen, was aus Geschichte und Praxis von ausschließenden und integrierenden Institutionen gelernt werden kann: Sie be- und verhindern, dass der Mensch dem Menschen eine Helferin sein würde. Kapitalistische Produktionsweisen haben nur in Ausnahmephasen Teilnahmemöglichkeiten am Markt (als nützliche Lohnarbeitskraft) und an Politik (als Wahlbürgerin) erweitert; dass es in der Geschichte zwar einen Ausnahmefall gab, der qualifizierende, erziehende und wohlfahrtsstaatlich-helfende Investitionen in die Arbeitskraft organisierte. Die „teure“ Lohnarbeitskraft schien eine mögliche Rettung von Güte im Kapitalismus. Doch nicht lange. Die „Verteuerung“ bedeutete auch keineswegs, dass soziale Ausschließung durch den Markt und alle institutionalisierten, staatlich und privat verwalteten Formen abgeschafft wären. Weder Arbeiterbewegung noch Frauenbewegung noch bürgerliche Wohltätigkeit noch die Sozialreform-Bewegungen noch der Sozialstaat und ihre akademischen Abteilungen haben je den Komplex des bürgerlichen Ausschließungsapparates abgeschafft, er wurde nur reformiert. Das ist nicht vorwerfbar. Erhalten haben

sich aber eine Menge herrschaftlicher Niedrigkeit und eine Menge an institutionalisierter Unfreundlichkeit. Das nicht zu bedenken ist unfreundlich-gedankenlos.

Kritik an Etikettierung und moralisch legitimierter Ausschließung durch Institutionen des „Strafwesens“ des „Sozialwesens“ – dafür reichte die Pflicht-Lehrzeit kaum aus. In Schatten von Ticket-Denken und Ausschließungsbereitschaft wären aber verdinglichende Formen des Helfens besonders skrupulös auf institutionelle Diskriminierung und ihren Bezug zu Ausschließen und Einschließen zu überprüfen. Verstehen, Emanzipation, Bildung, Solidarität, Gerechtigkeit, all das gerät nur dann *nicht* zu einer Legitimationsformel für Unterordnung und Bescheidenheit mit dem „Leben am Rand“, wenn das Entgegenstehende und das Widersprüchliche der „Pädagogisierungen“ von Konflikten im Denken und Tun berücksichtigt wird. Wissenschaft und Studium gehören noch zu letzten Möglichkeiten, zurück zu spiegeln, wie Dinge getan werden, und zu fragen, ob wir es so haben und selbst so tun wollen. Wir nennen das gelegentlich „Selbstaufklärung“ oder „Reflexivität“. Das Studium besteht (hoffentlich weiter) in dem Privileg, die Verstrickung von Sozialer Arbeit, die Verstrickung aller herrschaftlichen Arbeit *am* Menschen nicht abwehren zu müssen, sondern Widersprüche und Ambivalenz zu analysieren. Welche Arbeitsweise und welches Wissen machen Menschen immer wieder zum Objekt? Wir werden herausfinden: Es gibt eine ganze Menge an Verdinglichungen, die wir unterlassen können. Diese Freundlichkeit verlangt keinen Heroismus.

Eine Begegnung von Kritik & Freundlichkeit

Das zweite im Exil (1938) geschriebene Brecht-Gedicht *Legende von der Entstehung des Buches TaoTeKing auf dem Weg des Laotse in die Emigration* erzählt, wie Freundlichkeit und Egoismus zusammenkommen, wie Interessenkonflikte zwischen Intellektuellen und Grenzwächtern für Momente überbrückt werden können. Das Gedicht erzählt, warum einige Leute, trotz Mitarbeit an Herrschaft und Grenzsicherung, sich ein Interesse erhalten, dass Befreiungswissen, dass Gegen-Wissen zu Wissen, das für Beherrschung, für Integration und für Ausschließung nützlich ist, nicht verschwindet. Es bedarf nur Freundlichkeit. In die Emigration begibt sich der Lehrer Laotse

„Als er siebzig war und war gebrechlich / Drängte es den Lehrer doch nach Ruh / Denn die Güte war im Lande wieder einmal schwächlich / Und die Bosheit nahm an Kräften wieder einmal zu. / Und er gürtete den Schuh.“

Auf den Weg nimmt Laotse nur mit, was er so brauchte (Pfeife, Büchlein, Weißbrot). Eher stoisch reitet er auf einem Ochsen, ohne ihn zu plagen. Ein kluger

Knabe begleitet ihn. Am vierten Tag der Emigration verwehrt ihnen ein Zöllner den Weg.

„Kostbarkeiten zu verzollen?“ – „Keine.“ / Und der Knabe, der den Ochsen führte, sprach: / „Er hat gelehrt.“ / Und so war auch das erklärt.

Doch der Mann in einer heitren Regung / fragte noch: „Hat er was rausgekriegt?“ / Sprach der Knabe: „Daß das weiche Wasser in Bewegung / Mit der Zeit den harten Stein besiegt. / Du verstehst, das Harte unterliegt.“

Der Zöllner braucht eine Weile, um darauf zu kommen, dass ihn interessieren könnte, was das heißt. Kurz bevor *die drei* gänzlich verschwunden waren, sehen wir einen unfreundlich-freundlich agierenden Zollverwalter

Da kam plötzlich Fahrt in unsern Mann / Und er schrie: „He du! Halt an! / Was ist das mit diesem Wasser, Alter?“ / Hielt der Alte: „Interessiert es Dich?“ / Sprach der Mann: „Ich bin nur Zollverwalter / Doch wer wen besiegt, das interessiert auch mich. / Wenn du's weißt, dann sprich!“

Schreib mir's auf! Diktier es diesem Kinde! / So was nimmt man doch nicht mit sich fort. / Da gib'ts doch Papier bei uns und Tinte / und ein Nachtmahl gibt es auch: ich wohne dort. / Nun, ist das ein Wort?“

Im Ton unfreundlich-befehlend werden die Emigrierenden gerügt: Das Wissen darum, wer wen besiegt, *So was nimmt man doch nicht mit sich fort*. Sie bekommen dann das Nötigste, was sie zum Ausruhen brauchen, zum Sammeln der Sprüche, zum Diktieren und Schreiben. Der weise Lehrer geht nicht ohne Prüfung darauf ein, für wen er seine Sprüche aufschreiben soll. Die Altersmilde schlägt jedoch einem, der, wie der Zollverwalter, „kein Sieger ist“, der einem fragt, die Antwort nicht aus. Und sowohl der Alte wie der Knabe brauchen einen nicht ganz so „kalten“ Ort.

Denn er sagte laut: „Die etwas fragen, / Die verdienen Antwort.“ Sprach der Knabe: „Es wird auch schon kalt.“ / „Gut, ein kleiner Aufenthalt.“

Nach sieben soweit guten Tagen des Schreibens (zu zweit) bleibt Laotse gegenüber dem Zollverwalter auf Distanz.

„Und dem Zöllner händigte der Knabe / Eines Morgens einundachtzig Sprüche ein. / Und mit Dank für eine kleine Reisegabe / Bogen sie um jene Föhre ins Gestein. / Sagt jetzt: kann man höflicher sein?“

Es geht nicht um eine „solidarische Beziehung“ zwischen Intellektuellen und Leuten, die in Verwaltungen arbeiten. Die Beziehung zu Verwaltern, die nicht wie Sieger aussehen, bleibt eine von Gegensätzen. Was dem Zollverwalter in einem Land, in dem *die Güte wieder einmal schwächlich war und die Bosheit nach Kräften wieder einmal zunahm*, bei der Begegnung an der Grenze möglich ist, wird schnell klar. Der Weise und der kluge Knabe bekommen, was sie in der schwierigen Situa-

tion auf der Flucht brauchen: Bett, Brot, Ruhe, Werkzeug, Arbeit in Gesellschaft. Der Alte und der Knabe schreiben unter sehr kargen Aufenthaltsbedingungen, aber sie brauchen Bett, Brot, Ruhe und keine Eile, Werkzeug, (potentielle) Leser und Leserinnen. Freundlichkeit besteht in Gegenseitigkeit, beruht auf Interessen, verträgt sich sogar mit unterschiedlichen Interessen, mit Egoismus. Auf Tugenden beruht Freundlichkeit nicht. Freundlichkeit bedeutet nicht „something für nothing“. Der soziale Austausch kann unausgeglichen sein und doch „in Ordnung“. Freundlichkeit ist möglich, weil keinem ein für seine Stellung „zu viel“ abverlangt wird. Und Wissen wird ja nicht weniger, wenn es geteilt wird.

In der letzten Strophe mahnt Brecht (fast mit dem Zeigefinger), die Produzenten des Buches TaoTeKing – eines kulturellen Erbes würden wir heute sagen – nicht ungleich zu behandeln.

Aber rühmen wir nicht nur den Weisen / Dessen Name auf dem Buche prangt! / Denn man muß dem Weisen seine Weisheit erst entreißen. / Darum sei der Zöllner auch bedankt: / Er hat sie ihm abverlangt.

Dem Zöllner sei natürlich gedankt. Seine Frage, „*Hat er was rausgekriegt?*“ folgte einer *heitren Regung*. Der Weise und der Knabe haben den Zöllner zu Freundlichkeit veranlasst, weil sie etwas mit sich führten, das den Zollverwalter interessiert. Der kluge Knabe, als Schüler des Weisen, vermittelt, was der Weise rausgekriegt hat. Er erklärt, rausgekriegt hat der Weise Lehrer die Methode des Wassers, die *das Harte besiegt*. Das interessiert den Zöllner, weil er solches Methoden-Wissen eher gebrauchen kann als die große Anstrengung von Widerstand und Revolution. Mag sein, dass das Interesse des Zollverwalters ein egoistisches ist, doch es wird auf seiner Seite zu einem Anlass für situative Freundlichkeit. Analyse und Kritik, also die Erkenntnis, *die Güte war im Lande wieder einmal schwächlich / Und die Bosheit nahm an Kräften wieder einmal zu*, haben den Mann noch nicht in Bewegung gebracht. Wie *das weiche Wasser in Bewegung / Mit der Zeit den harten Stein besiegt*, nach einer Zeit des Nachdenkens schon. Befreiungswissen wird vor dem Verschwinden bewahrt; es wird aufgeschrieben für interessierte Zeitgenossen und Nachgeborene.

Freundlichkeit ist für den Zollverwalter leichter zu erbringen als Solidarität. Ihm werden keine großen Tugenden abverlangt. Freundlichkeit entsteht im Alltag, nicht im Amt: *Da gibt's doch Papier bei uns und Tinte / und ein Nachtmahl gibt es auch: ich wohne dort*. Doch was heißt *man muß dem Weisen seine Weisheit erst entreißen. / Warum sei der Zöllner auch bedankt: / Er hat sie ihm abverlangt?* Weisheit durch *Freundlichkeit entreißen?* Wie ist das zu interpretieren? Als Seitenhieb, dass der weise Lehrer sich in einen (bestimmt unwirtschaftlichen) „Elfenbeinturm“ zurückgezogen

und keine Solidarität gesucht hat? Vielleicht. Anderen Gedichten von Brecht (auch dem *An die Nachgeborenen*) können wir die Botschaft entnehmen, dass „Weisheit“ der Interaktion und Kooperation von aneinander interessierten Leuten bedarf. Weisheit entsteht in kollektiven Denk-Handlungen. Über *das Lehren ohne Schüler* schreibt Brecht, es *sei schwer* – wie *das Schreiben ohne Ruhm*. Wenn niemand zuhört, spricht der Lehrende *laut, wiederholt sich, sagt Falsches* und *wird nicht verbessert* – weder von Zeitgenossen noch Nachgeborenen. Nicht nur der kluge Knabe gehört zu den für große Lehrer notwendigen Schüler*innen; der fragende Zollverwalter besteht darauf, dass ihm der Teil des Wissen nicht abgenommen wird, der ihn interessiert. In diesem Sinn wäre „abverlangen“ nicht unfreundlich.

Brecht würde Freundlichkeit, nach allem was ich weiß, nicht der Liebe, sondern auch der (im Kapitalismus notwendigen und doch vergeblichen) Güte vorziehen. Freundlichkeit kann weder zu Zwecken von Repression noch zu solchen der Befriedung eingesetzt werden. Freundlichkeit bedarf in der Regel keines Aufwandes an großen Tugenden, die letztendlich doch wieder (wie Güte) herrschaftlich instrumentalisiert werden können. Was bringt den Zöllner zu Freundlichkeiten für Leute, die er berufsmäßig kontrolliert und deren Flucht er überwacht? Das Interesse des Nicht-Siegers an Wissen darüber „Wer wen besiegt“. Kritik, also auch Beschreibungen, wie es um das Verhältnis von *Güte* und *Bosheit* in noch nicht ganz *finsternen* kapitalistischen Zeiten aussieht, ruft beim Zöllner nicht so viel Interesse hervor. Wissen über Befreiung von Siegern, von Härte und Niedrigkeiten der Herrschaft schon. Es ist das Interesse von Nicht-Siegern an jenem Teil von Befreiungswissen, das zeigt,

... wie mit der Zeit / durch „kleine Dinge“ / mit aushaltbarem Aufwand, / in Zwischenräumen und Kontrolllücken / in Nischen, / bei der Arbeit, / da, wo der Grenzverwalter wohnt, / in Zeiten zwischen Routinen des Alltags ...

jeder den *mächtigen Stein*

... abschleifen und aushöhlen kann / Stein gewordenes Hineinzwingen verbreitern / Grenzsteine porös machen / Zeit für weitere Subversion herauswaschen kann.

Es könnte einiges zusammenkommen, das uns Sisyphosarbeit anders als „vergeblich“ erscheinen lässt: Als Abtragen von Stein gewordener Verdinglichung.

Wege zu Freundlichkeit von Wissenschaft Einige Lehren des „theoretischen Abolitionismus“

Dass Bertolt Brecht über Freundlichkeit geschrieben hat und dies nicht nur politisch und für die Lebensweise relevant sein könnte, sondern für die Art und Weise,

Wissenschaft nicht derart als Produktion von Herrschaftswissen zu begreifen, das stieß in den 1980er Jahren bei mir auf eine Bildungslücke. Heinz Steinert hat mich aufmerksam gemacht. Freundlichkeit war kein großes explizites Thema, es tauchte bei Heinz Steinert meist unter dem Begriff der „nicht-warenförmigen“ Beziehungen auf, die gegen verdinglichende Herrschaft und entfremdende Beziehungen entwickelt wurden. Im Zusammenhang mit seiner Analyse der anti-autoritären und libertären (Protest-)Bewegungen der 1960er Jahre hatte er als neue Politikfähigkeit und Lebensweise „freischwebende Solidarität“ beschrieben. Diese Solidarität beruht auf Selbstbewusstsein, Bereitschaft zu Sympathie, Zugänglichkeit, gegenseitiger Hilfe (in begrenztem Ausmaß und ohne Verpflichtung). Auf freundlichen Beziehungen also. Es wird nicht die anspruchsvolle, auch Leben zerstörende Solidarität gefordert, sondern „nur“ freundliche Beziehungen erwartet.

Übertragen bedeutet dies, Wissenschaft als Kritik zu betreiben, jede Form von Herrschaft durch symbolische und sehr reale Verdinglichung zu analysieren, vor allem eigene Formen von Verdinglichung, d.h. das Objektivieren und das Fremdmachen des Anderen zu unterlassen. Ein umfassendes Arbeitsprogramm. Auch freundliche Wissenschaft wird Zeit brauchen. Ich finde aber, wir brauchen nicht viel länger, um damit zu beginnen, als der Zollverwalter brauchte, um nachzudenken. Wissenschaftler*innen wissen ja, was unterlassen werden kann. Was kann uns abverlangt werden, weil es nicht zu viel verlangt? Was auch keinen Mut oder andere große Tugenden oder gar Genie braucht?

Eine wahrscheinlich nicht so bekannte Denkweise, entwickelt aus der Kritik der Institutionen *Verbrechen & Strafe* und *Schwäche & Fürsorge*, hat mich mit Ideen versorgt, was Freundlichkeit für Wissensarbeit und d.h. auch für das *Forschen und Lehren* bedeuten könnte. Ich nutze die Abschiedsvorlesung, um die Ideen ein wenig öffentlicher zu machen. Da waren zum einen die Lehren aus der Kritik von Etiketten und die Lehren der Kritik an der Arbeitsweise von Institutionen (und ihren „Agenten“ hieß es in den 1970ern), die „Ticket-Denken“ im Umlauf halten: *Verbrechen & Strafe*, *Schwäche & Fürsorge*. In meinem Gepäck findet sich auch die Steinert'sche Idee eines „theoretischen Abolitionismus“: das Andenken gegen Herrschaft durch symbolische und reale Verdinglichung.

Abolitionisten, das waren die bürgerlichen Moralisten in den Vereinigten Staaten, die sich mit der Institution der Sklaverei nicht abfinden wollten. Zu den Widersprüchen der Bewegung gehört, dass versucht wurde, die Abschaffung der Sklaverei mit einem Bürgerkrieg durchzusetzen. Das wäre nicht die Methode des weichen Wassers. Die Gegner der Todesstrafe können Abolitionisten genannt werden, auch wenn sie „nur“ eine eliminatorische Herrschaftstechnik abschaffen wollen und (noch) nicht Gefängnisse. Wenigstens beginnend mit dem Abschaffen

von Strafen wie „lebenslang“. Die Bedingungen für weitere Entscheidungen des Schließens und Abschaffens wurden durch Reformierungen von Gefängnissen und anderen totalen Institutionen erfahrungsgemäß nicht besser. Dass und wie Konflikte als Konflikt ausgetragen werden können, wurde selten gedacht bzw. praktiziert.

„Theoretischer Abolitionismus“ verallgemeinert das Programm des kontinuierlichen Abschaffens von Herrschaftstechniken. Als Kritik der Ausschließungsinstitution „Strafrecht“ bedeutet theoretischer Abolitionismus das konsequente Durchdenken der Möglichkeit einer Gesellschaft ohne die Institution *Verbrechen & Strafe*, ohne das Etikett „Kriminalität“, ohne Gefängnis, ohne verwandte Etiketten und Kriminologien, die es legitimieren, Menschen in Einsperrungs- und Anstaltsprogramme zu verfrachten. Theoretischem Abolitionismus geht es um die Kritik aller verdinglichenden Kategorisierungen, sei es zum Zweck der Normierung, der Disziplinierung oder eben der Bestrafung und Ausschließung. Es handelt sich um ein gedankliches Probehandeln. Gefragt, „und was habt ihr rausgekriegt?“ würde ich antworten: Erstens eine ganze Menge an Begriffen und Theorien und Methoden und Verwaltungen und Fachleute, die Leute zum Objekt machen, um sie gegen ihren „berechtigten Willen“ sozialer Kontrolle unterziehen, um sie mit gutem Gewissen oder einfach nach dem *TINA*-Prinzip aus- und einzuschließen. Damit üben sie Herrschaft aus. Und zweitens war eine Liste von Verdinglichungen rauszukriegen, die dauerhaft unterlassen und so abgeschafft werden können. Ganz nach dem Muster *daß das weiche Wasser in Bewegung / Mit der Zeit den harten Stein besiegt*. Im Laufe der Zeit habe ich mir in Bezug auf meine „Forschungsthemen“ eine (sicher unvollständige) Liste gemacht.

Nicht weiter betrieben werden könnten Wissenschaften, die sich ihre Begriffe ungeprüft von Institutionen vorgeben lassen. „Kriminalität“ oder „Gewalt“ wären meine ersten Kandidaten, gefolgt von Wissenschaften, die gemeinsam mit Politik, Polizei, sozialen Professionellen neue Etiketten und auch noch Akronyme erfinden (wie „Mehrfach und Intensiv-Täter“, kurz MIT), sie gehören insbesondere nicht zu Sozialpädagogik.

Abgeschafft werden können alle „zu großen“ Kategorien, die kriegerischen Massenmord, ethnische Säuberungen, Randalen, riots, Kindesmisshandlung, Prügelei in der Schule, Proteste gegen „Gipfeltreffen“ verschiedenster Art nicht unterscheiden und alles als „Gewalt“ etikettieren. Etikettieren bedeutet, auf intellektuelles Verstehen und notwendige komplizierte Beurteilungen zu verzichten. Das wäre unfreundlich.

Den „Kolumbus Habitus“ (Jürgen Ritsert) abzuschaffen wäre sehr verdienstvoll. Die Selbst-Reklame, ständig zu neuen Ufern zu streben und die effektivste

Lösung gefunden zu haben, eignet sich nur für kulturindustrielle Verwertung von Wissen.

Auf Begriffe und Theorien und Disziplinen, die soziale Phänomene der Verstehbarkeit entziehen, weil sie möglichst wenig über konkrete Ereignisse, Handlungen und Personen, ihre Geschichte und Bedingungen wissen wollen, kann verzichtet werden. Ereignisse und Konflikte auf ein Merkmal oder gar numerische Abstraktionen zu reduzieren, wäre äußerst unfreundlich und könnte ad acta gelegt werden. Statistiken für Abbilder von z.B. „Gefahren-Wellen“ zu halten, gar solchen, die von Jugendlichen oder Fremden oder Armen ausgehen, brauchen nur Leute, die damit Geld verdienen wollen oder „in der Öffentlichkeit stehen“. Sie verdienen keine Aufmerksamkeit.

Begriffe und Theorien, die die Konflikthaftigkeit von sozialen Ereignissen unterschlagen und keine Idee haben, dass Begriffe auch Mannigfaltigkeit oder Widersprüchlichkeit eines Phänomens anzeigen können, können getrost abgeschafft werden. Etwas Besseres, das soziale Phänomene verstehbar und damit verhandelbar macht, finden wir allemal.

In der Wissenschaft entsteht Freundlichkeit durch Kritik der immer wiederkehrenden Verfinsterungen von Aufklärung, durch Kritik naiver „Güte“, durch Kritik an euphemistischen Synonymen für Herrschaft (wie „Sozialkontrolle“ oder „Prävention“). Die Abschaffung der Reifikation sozialer Relationen durch Wissenschaft ist möglich und nötig. Denn ohne reflexive Kritik, ohne „Gedenken mit Nachsicht“ wird immer wieder Trauer aufkommen.

Ach, wir/Die wir den Boden bereiten wollten für Freundlichkeit/Konnten selbst nicht freundlich sein.

Ich komme auf mein Gesuch zurück: Wo sind Leute, die ein Interesse haben, Wissenschaft als Herrschafts- und Institutionenkritik zu betreiben. Wer hat Zeit, das Versanden der kleinen Errungenschaften und Befreiungen im wissenschaftlichen und dem Erfahrungswissen zu stoppen? Dass wir uns nicht selbst dumm machen. Wer sucht die Leute auf, die durch ihren Alltag, durch ihre Routinen und die Freuden an deren Unterbrechungen wissen, was wir in schwierigen Situationen brauchen, um in einem Land zurechtzukommen, in dem die Güte wieder einmal schwächlich wird? Überlegt in Ruhe, ob ihr am Gesuch interessiert seid, weil ihr es jetzt oder später gebrauchen könnt. Was ich im Gepäck habe, kennt ihr ja einigermaßen.

Helga Cremer-Schäfer, Goethe-Universität Frankfurt,
 Fachbereich Erziehungswissenschaften, Institut f. Sozialpädagogik u. Erwachsenenbildung,
 Grüneburgplatz 1, 60323 Frankfurt a.M.
 E-Mail: Cremer-Schaefer@em.uni-frankfurt.de

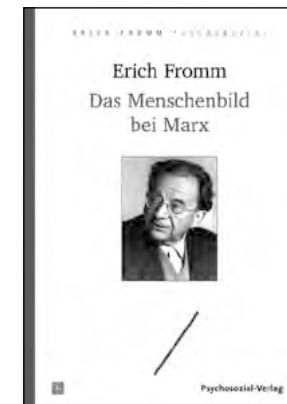
Neue Reihe

Erich Fromm psychosozial

Die Reihe macht mit Beiträgen von Erich Fromm bekannt, die nicht so sehr im Fokus der Aufmerksamkeit stehen wie Fromms Bestseller *Die Kunst des Liebens* oder *Haben oder Sein*. Sie macht Schriften von Fromm zugänglich, die das breite Spektrum seines sozialpsychologischen Denkens dokumentieren und die Aktualität seiner humanistischen Ideen verdeutlichen.

Das Menschenbild bei Marx

Mit den wichtigsten Teilen der
Frühschriften von Karl Marx



267 Seiten • Broschur • € 24,90
 ISBN 978-3-8379-2825-9

Erich Fromm liefert eine ausführliche Einführung in das Denken des jungen, humanistischen Philosophen Karl Marx und zeigt, dass Marx einen Menschen im Blick hatte, der seine Erfüllung in der Befreiung von gesellschaftlichen Zwängen findet.

Die Revolution der Hoffnung

Für eine Humanisierung
der Technik



199 Seiten • Broschur • € 22,90
 ISBN 978-3-8379-2864-8

Vor dem Hintergrund seines politischen Engagements für den demokratischen Präsidentschaftskandidaten Eugene McCarthy entwickelte Erich Fromm Entwürfe für eine Neuorganisation von Wirtschaft, Gesellschaft, Politik und Kultur.

Nicoletta Rapetti

Solidarität in Zeiten institutionalisierter Selbstbestimmung – Gedanken von halb drinnen und halb draußen



Wenn Sie heute eine Veranstaltung zum Thema Behinderung oder Inklusion organisieren, dann erleben Sie vor allem eines: Anwesend ist nur die Zielgruppe selbst, und das auch nur partiell. Vielleicht kommen auch ein paar Fachpersonen oder kommunale Politiker vorbei, die sich bei dieser Thematik doch nicht drücken können, um die Veranstaltung vorzeitig durch den Verweis auf andere dringende Termine wieder zu verlassen. Sie diskutieren also in der berühmten Echokammer über die Missstände von Gleichstellung und hören dort den eindringlichen Hall einer immer wiederkehrenden Forderung: „Wir brauchen die Solidarität aller, wir können nicht immer wieder allein für uns kämpfen! Wo ist die Gesellschaft, deren Aufgabe Inklusion sein soll? Wo sind die Menschen ohne Behinderung? Wir brauchen sie, um Inklusion durchzusetzen, denn Inklusion funktioniert nur gesamtgesellschaftlich, mit allen Menschen!“

Diese Erfahrung ist natürlich kein Einzelphänomen, sie spiegelt vielmehr die Erfahrung aller als Minderheiten bezeichneten Ausgeschlossenen wider, die um Gleichstellung kämpfen. Dieser Beitrag denkt darüber nach, woran es liegen kann, dass Solidarität nur mühsam erreicht wird, dass man sich als Betroffene immer wieder nur in Echokammern findet, um gegen die eigene Ausschließung zu protestieren, dass sich doch ein jeder selbst der Nächste zu sein und das Fremde, das irritiert, eine ständige Gefahr zu bleiben scheint. Und dieses Nachdenken ist gewollt ein subjektives, das Nachdenken einer Person, die selbst behindert ist, die als Fachperson mit Behinderten arbeitet und die die eigenen Erfahrungen gezielt einsetzen möchte als Gegenstand der Reflexion von einem Standpunkt aus, der nie ganz in, aber auch nie ganz außerhalb der Gesellschaft liegt.

Im Folgenden wird bewusst der Ausdruck „behinderter Mensch“ gewählt anstelle der aktuelleren Formulierung „Mensch mit Behinderung“. Ich gehe dabei davon aus, dass Menschen behindert sind, weil sie behindert werden.

Vom Kampf zur Selbstbestimmung per Gesetz

„Nichts über uns – ohne uns!“, in diesem einfachen Satz sammelt sich der Kern des Anliegens der Krüppelbewegung, die sich in Deutschland Anfang der 80er Jahre für die Selbstbestimmung der Menschen mit Behinderung einsetzte und damit praktisch die Mutter der Paradigmen „Integration“ und „Inklusion“ ist (vgl. Köbsell 2012). Mit dem „Krüppeltribunal“ fand 1981 ein erster Höhepunkt dieser Bewegung statt. Aus ganz Deutschland kamen behinderte Menschen in Düsseldorf zusammen, um ihre alltäglichen Diskriminierungen und menschenunwürdigen Erfahrungen öffentlich zu machen. Dieser Zusammenschluss war vorwiegend geprägt von Menschen mit körperlichen Einschränkungen, die vor allem durch öffentlichkeitswirksame Aktionen wie dieser Aufmerksamkeit erfuhr und von anderen bewegten Menschen Solidarität erhielten (vgl. ebd.).

Bis heute ist der Begriff der Selbstbestimmung das leitende Motiv engagierter behinderter Menschen, das es zu verteidigen und durchzusetzen gilt. Auf den Seiten des ISL e.V., der Interessenvertretung Selbstbestimmt Leben, die mit ihren bundesweiten Zentren für Selbstbestimmtes Leben nach dem amerikanischen Vorbild „independent living“ aus der Krüppelbewegung hervorging, findet sich folgende Begriffsklärung:

„Selbstbestimmtes Leben ist [...] die „Kontrolle über das eigene Leben, die auf der Wahl von akzeptablen Möglichkeiten basiert“. In dieser Begriffsbestimmung sind einige (Heraus-)Forderungen sowohl an die Behindertenarbeit und -politik als auch an die behinderten Menschen selbst enthalten. Diese schlagen sich in den folgenden sechs Grundsätzen der internationalen Selbstbestimmt Leben Bewegung nieder:

- Anti-Diskriminierung und Gleichstellungsgesetze für behinderte Menschen
- Entmedizinisierung von Behinderung
- Nicht-Aussonderung und größtmögliche Integration in das Leben der Gemeinde
- Größtmögliche Kontrolle über die eigenen Organisationen
- Größtmögliche Kontrolle über die Dienstleistungen für Behinderte
- Peer Counseling und Peer Support als Schlüssel zur Ermächtigung Behinderter“ (ISL e.V. 2018)

Die Krüppelbewegung war eine der letzten Bewegungen, die sich im Sog der 60er Jahre bildete, um gegen die Ausschließung behinderter Menschen vorzugehen. Dieser Fakt alleine lässt Raum für Spekulationen darüber, weshalb sie erst in den 80er Jahren Fahrt aufnahm, als andere Bewegungen ihre Höhepunkte schon längst hinter sich hatten. Zum einen zeigt uns diese Verzögerung, wie verhärtet der Ausschluss von behinderten Menschen in der Gesellschaft war und ist. Zum anderen haben jene behinderten Menschen wohl die Zeit gebraucht, um überhaupt zusammenzufinden und sich zu formieren. Denn Behinderung ist ein Phänomen, das schon an sich

vereinzelt auftritt. Man wird mit einer Behinderung geboren oder „erwirbt“ sie im Laufe des Lebens, wie es so schön heißt, und ist damit erstmal allein, allein unter vielen anderen, die besser an die Welt, wie sie ist, angepasst zu sein scheinen oder die zumindest weniger offensichtlich auf Unterstützung im Alltag angewiesen sind. Natürlich ist es eben jene Welt und sind es die Bedingungen, die kaum auf einzelne Individuen und ihre Bedürfnisse angepasst sind, doch es bleibt die Schwierigkeit des behinderten Menschen, es bleibt seine Alltagspraxis und sein wesentliches Erleben, ein schwer greifbares Gefühl, nicht ganz in etwas hineinzupassen.

Was ist nun seit der Krüppelbewegung geschehen und wo sind sie hin, die bewegten Menschen von damals? Einige Forderungen der damaligen Bewegung haben Gehör gefunden und sich in ganzen komplexen Gesetzessammlungen wie etwa der UN-Behindertenrechtskonvention niedergeschlagen. Aus der Bewegung entstanden Verbände und Netzwerke, eigene Forschungseinrichtungen und Selbstvertretungsorganisationen, einzelne Protagonisten gingen ein in die Politik (vgl. Köbsell 2012: 55ff.).

Es gibt eine Unmenge an Sonderregelungen und Unterstützungsangeboten für behinderte Menschen, die sich quer durch das gesamte Sozialgesetzbuch ziehen und nun zumindest mit Einführung des Bundesteilhabegesetzes gebündelt in ein Gesetz, das SGB IX, übergehen sollen. Dennoch ist es zum Normalfall geworden, dass nahezu jede dieser Sonderleistungen erst durch ein Widerspruchs- oder sogar Klageverfahren erhalten wird. Es gibt Einstellungsquoten und finanzielle Förderprogramme für behinderte Menschen, dennoch sind überdurchschnittlich viele von ihnen arbeitslos und ein erheblicher Teil ist von Langzeitarbeitslosigkeit bedroht. Behinderte Jugendliche und junge Erwachsene finden ihren ersten Arbeitsplatz anders als Nichtbehinderte, nämlich vorwiegend durch persönliche Kontakte und nur wenig durch Stellenausschreibungen und herkömmliche Bewerbungsverfahren (vgl. Aktion Mensch 2017: 56). Zwar steige die Quote der behinderten Menschen, die einer Beschäftigung nachgehen, doch dies könne auch auf die gute Arbeitsmarktlage und den andauernden Fachkräftemangel zurückgeführt werden (vgl. ebd.: 58). Wenn behinderte Menschen in Medien sichtbar werden, ist das zumeist aufgrund ihrer Behinderung selbst und auch in Bildungseinrichtungen sind die sogenannten „I-Kinder“ noch lange kein Normalfall, sondern vielmehr der Sonderfall, über dessen Annahme jede Schule selbst entscheiden kann.

Natürlich, Vieles hat sich geändert, durch die Krüppelbewegung und ihre Auswirkungen haben behinderte Menschen heute bereits wesentlich mehr an Bewegungsfreiraum gewonnen, denn einige ihrer Wünsche sind zu ihren Rechten geworden. Doch genau das ist, so widersprüchlich es scheint, ein Konflikt. Rechte und Gesetze sind auf ihre institutionalisierte Art und Weise höchst hinderlich für das Entstehen

von Solidarität, wo sie auf der anderen Seite zwingend erforderlich ist, um diese Gesetze mit Leben zu füllen und eine Gesellschaft tatsächlich zu wandeln.

Gesetze für bestimmte Zielgruppen vermitteln nach außen vor allem eines: dass es Sonderregelungen qua Gruppenzugehörigkeit in der Gesellschaft gibt, dass es Menschen gibt, die allgemeine Regelungen nicht einhalten müssen, die in sämtlichen Bereichen des Lebens besonders gefördert werden und für die sich immer und stets ein Sonderweg finden lässt nur allein durch die Erwähnung des Etiketts „behindert“. „Es gibt doch schon so viel Hilfe und Förderung“, ist eine der häufigsten Ansichten von nichtbehinderten Menschen, wenn sie auf die Situation von Behinderten reagieren. Was sie dabei nicht wahrnehmen, ist, dass Gesetze zwar eine Basis für die Gleichstellung aller schaffen, aber zugleich den einzelnen Menschen auf seine Vereinzelung zurückwerfen. Die eigenen Rechte fliegen niemandem zu, sie müssen vielmehr selbst erarbeitet werden, es muss Wissen über sie bestehen und sie müssen eingefordert werden, und das teilweise sehr rabiät und vor allem allein. Besondere Anforderungen an die Umwelt etwa, bauliche Anforderungen aufgrund von Barrierefreiheit, sind immer wieder ein lästiges Unterfangen, sie verzögern Prozesse, kosten Geld und werden doch nur von wenigen benötigt. Auf sie hinzuweisen ist ebenso unangenehm, wie es zur Unbeliebtheit dessen beiträgt, der hinweist. Doch auf der anderen Seite muss eine Masse stehen, die diese Notwendigkeit von Veränderungen anerkennt und gemeinsam umsetzt.

Behinderte Menschen, die auf Unterstützung angewiesen sind und sich nicht abbringen lassen wollen von ihrer Idee von Selbstbestimmung, werden im institutionalisierten Kampf um die eigenen Rechte oftmals zu Einzelkämpfern par excellence, was sie für ihre Umwelt nicht unbedingt zu Sympathieträgern macht. Und wenn sie nicht zu Einzelkämpfern werden, aber doch noch nicht den Weg gefunden haben, um sich politisch zu verbünden, dann gehen sie einfach unter als einer der vielen Teile der öffentlich nicht sichtbaren Masse der Behinderten. Von außen tut Solidarität hier kaum Not, denn es scheint ja so, als gäbe es unendlich viele Unterstützungsmöglichkeiten und jene, die an ihnen nicht teilhaben können, die sieht man einfach nicht.

Betroffenheit als Kriterium der Ermächtigung

Ein Mittel gegen diese Tendenz von Gesetzen zur Gleichstellung sah die Krüppelbewegung im Erlangen größtmöglicher Kontrolle über die eigenen Organisationen, Dienstleistungen und den Ausbau von Peer-Beratungsstellen, also von Beratungsangeboten von Betroffenen für Betroffene (vgl. ISL e.V. 2018). Was ist mit diesen Mitteln geworden und wo steht der ISL mit seinen Forderungen heute?

Die letzte große rechtliche Reform, die behinderte Menschen betrifft, ist aktuell noch in der Umsetzung. Das Behindertengleichstellungsgesetz (BTHG) – in seiner Entstehung von vielen Verbänden stark kritisiert aufgrund vor allem seiner berühmt gewordenen 3-aus-5-Klausel und gefeiert aufgrund der Erhöhung der anzurechnenden Vermögensgrenze für Behinderte – hat tatsächlich den Ausbau von sogenanntem Peer Counseling forciert, dies allerdings auf eher eigenwillige Art und Weise. Was man scheinbar erreichen wollte, war auch der durch den ISL geforderte Ausbau von Peer Beratungsstellen, also unabhängigen Beratungsstellen, in denen behinderte Menschen andere behinderte Menschen beraten und begleiten. Was man tat, war etwa 58 Mio. € jährlich an Bundesmitteln für diesen Ausbau abzustellen und im Jahr 2017 eine bundesweite Ausschreibung zu eröffnen, ohne zu prüfen, wie hoch der Bedarf an solchen Stellen ist, wo man sie benötigt und was bereits vorhanden ist.

Was daraufhin geschah, war, dass sich viele der großen Träger, die man eigentlich nicht fördern wollte, da sie kaum als unabhängig gelten können, als „Ergänzende unabhängige Teilhabeberatungsstellen“ (EUTB) bewarben und oftmals auch den Zuschlag erhielten, da sie überhaupt erst die räumlichen Möglichkeiten mitbrachten, die vom Bund nicht gefördert wurden, ebenso wie die fachlichen Kompetenzen und Kapazitäten, um sich auf eine solche Ausschreibung zu bewerben.

Auch an dieser Stelle wird ein nichtbehinderter Mensch dazu verführt, sich zu fragen, weshalb der Ausbau solcher Beratungsstellen kritisch zu sehen ist. Ist es nicht gut, so viel Beratungsangebote zu erhalten? An sich ist es das natürlich, und so ist auch die Reaktion des ISL, der sich in all den letzten Jahren vor allem damit befasst, an Einfluss zu gewinnen, was sich immer auch abschwächend auf die Äußerung von Kritik auswirkt. So ist er ISL auch im Prozess dieses Ausbaus maßgeblich beteiligt, besetzt die Fachstelle der Teilhabeberatung und bildet Betroffene zu Peerberatern aus. Der ISL bemängelt vor allem, dass viele der großen Träger Zuschläge erhielten und dass viele der eingestellten Peerberater vor allem keine Peers, also behinderte Menschen, seien. Teilweise wüssten einige von ihnen nicht einmal, was Peer bedeute, wie das bifos (Bildungs- und Forschungsinstitut zum selbstbestimmten Leben Behinderter) auf der Mitgliederversammlung des ISL im Mai 2018 berichtete.

Einige der großen Träger hatten es scheinbar für nicht allzu wichtig befunden, dem Peergedanken bei ihren Stellenausschreibungen erhöhte Aufmerksamkeit zukommen zu lassen. Dadurch werden praktisch zwei wichtige Kriterien der Selbstbestimmung behinderter Menschen, nämlich die Unabhängigkeit der Beratungsstellen und die Kontrolle über Beratung und Dienstleistung durch Betroffene, unter dem Anschein größtmöglicher Unterstützung zumindest teilweise un-

terlaufen und außer Kraft gesetzt. Zudem dürfen die EUTB-Stellen ausdrücklich keine Rechtsberatung durchführen, was bedeutet, dass sie weder eine Meinung zu einem rechtskräftigen Bescheid äußern noch ein Widerspruchsverfahren begleiten können, was ihre Handlungsfähigkeit stark einschränkt. Dennoch können die neuen EUTBs eine Konkurrenz zu den bereits vorhandenen, unabhängigen und selbstständigen Beratungsstrukturen, insbesondere den Zentren für Selbstbestimmtes Leben selbst, darstellen aufgrund ihrer finanziell sichereren Stellung, ihrer großen Vernetzung und ihrer institutionellen Einbettung, da teilweise auch dort EUTBs entstanden sind, wo bereits Peerberatungsstellen vorhanden waren, wie dies etwa in Heidelberg der Fall ist.

Man könnte schlussfolgern, dass der ISL als Interessenvertretung behinderter Menschen dabei ist, sein eigenständig arbeitendes Netzwerk von unabhängigen Unterstützungsstrukturen selbst einzudämmen, um Teil der Institutionalisierung zu werden und zu sein. Das ist der übliche Weg, wenn Forderungen sich etablieren und Gruppen feste Bestandteile eines Systems werden, dass sie zuvor kritisiert haben. Vielleicht gilt es manchmal, einer scheinbaren Macht nicht nachzugeben und damit unabhängig zu bleiben, um frei nach Adorno möglichst wenig mitzumachen an den menschenfernen Strategien einer verwalteten Welt.

Solidarität unter den Ausgeschlossenen

Wie steht es nun mit der Solidarität? Und wie steht es um sie innerhalb der „Behindertencommunity“? Wie kann es darum bestellt sein innerhalb einer Gruppe, die alles andere als homogen zu nennen ist und die sich erst dann findet, wenn sie sich explizit darum bemüht und dabei umso mehr mit den Barrieren der gegenseitigen Verständigung konfrontiert ist?

Das Bild der Krüppelbewegung war vorwiegend von Körperbehinderten bestimmt (vgl. Köbsell 2012: 13ff.). Eigene Hilfsstrukturen und Verbände für Blinde und Gehörlose bildeten sich bereits Anfang der 50er Jahre, während entsprechende Netzwerke von und für Menschen mit geistigen Beeinträchtigungen sich erst in den 80er Jahren einfanden (vgl. ebd.: 9ff.). Heute sind Verbände wie der ISL auf den ersten Blick recht vielfältig, und neben behinderungsübergreifenden Zusammenschlüssen bestehen ebenso behinderungsspezifische Organisationen. Doch wenn Sie in die Gemeinschaft der Behinderten Einblick erhalten, gestaltet sich ein Bild, dass vor allem durch eine hohe Unterschiedlichkeit der Beteiligten geprägt und nicht frei von Hierarchien, Machtungleichheiten und gegenseitigen Vorurteilen ist. So ist es bezeichnend, dass das Piktogramm für Behinderung eine Figur im Rollstuhl beschreibt. Wenn von Behinderung gesprochen wird, ist dabei

mehr als unklar, was gemeint ist. Unter Barrierefreiheit wird vielfach lediglich die Barrierefreiheit für Rollstuhlfahrer verstanden und auch diese nur unvollständig, denn an die Benutzung von E-Rollstühlen und deren Anforderungen wird zumeist nicht gedacht. Wenn Sie in Netzwerken, bestehend aus behinderten Menschen verschiedener Gruppen, sitzen, dann begegnet Ihnen immer wieder ein und dasselbe Phänomen: die nahezu völlige Abwesenheit von Menschen mit geistigen Einschränkungen oder Gehörlosigkeit. Bis heute sind es nach wie vor die Körperbehinderten, die als Sprachführer der Behindertengruppierungen fungieren.

Das kann mehrere Ursachen haben. Zum einen hat es natürlich schlicht etwas mit der Anzahl der Körperbehinderten im Vergleich zu anderen Behindertengruppen zu tun. Zum anderen wird hier sichtbar, dass es auch unter den Ausgeschlossenen jene gibt, die noch ausgeschlossener sind als andere. Hinzu kommt seit einigen Jahren die Gruppe der psychisch Behinderten, die massiv anwächst und vorwiegend noch immer damit beschäftigt ist, dass ihre Einschränkung als Behinderung anerkannt wird, um nicht ständigem Rechtfertigungszwang ausgeliefert zu sein. Die Unsichtbarkeit von Behinderung ist ein Konfliktfeld gerade innerhalb der Behindertengemeinschaft selbst. So werden die einen darum beneidet, dass sie nicht mehr um Anerkennung kämpfen müssen, da man ihnen die Behinderung direkt ansieht, während die anderen stets die Möglichkeit haben, auf die verführerische Strategie der Täuschung zurückzugreifen und als nichtbehindert aufzutreten. Natürlich sind beide Annahmen zu kurz gegriffen, denn eine Täuschung geht nie lange gut und führt vor allem dazu, die eigenen Grenzen für die Kompensation von Missständen maßlos zu überschreiten, während auch eine sichtbare Behinderung allein uns nicht sagen kann, was sie konkret im Alltag bedeutet.

Doch gerade im Ringen um politische Aufmerksamkeit ist der Faktor der Sichtbarkeit einer Behinderung wichtig. So kann es passieren, dass Sie von anderen Behinderten bezichtigt werden, gar nicht behindert zu sein und dennoch über Behinderte zu sprechen, wenn Ihre Einschränkung eben keine offensichtliche ist. Hier kommen wir zum grundlegenden Bedürfnis der Behindertengruppen, dass im Sinne der Ermächtigung nur Behinderte für Behinderte sprechen dürfen und sollen. Dieses Bedürfnis bringt allerdings die Notwendigkeit mit sich zu differenzieren und selbst die Grenze zwischen sich und der nichtbehinderten Welt zu ziehen. Doch so gelangt man schnell zu der Frage, wo Behinderung anfängt, wo sie aufhört und wer nun behindert genug ist, um das Wort für die Gruppe der Behinderten zu erheben.

Was wie ein unlösbarer Widerspruch wirkt, gehört tatsächlich untrennbar zusammen. Im Ringen um die Anerkennung als normales Wesen wird sich unterschieden und hervorgehoben, denn jene Normalität kann nur durch die

Anerkennung der eigenen Bedürfnisse erreicht werden, und diese Anerkennung gibt es bisher nur für den Preis des Etiketts und der Selbststigmatisierung.

Was all die verschiedenen Gruppen von Behinderten letztlich eint, ist eine gemeinsame essentielle Erfahrung, ebenjene Erfahrung der Ausschließung, die gebunden ist an einen Körper, einen Geist, eine Seele. Innerhalb der Ausgeschlossenen weiß man vor allem eines, nämlich dass der sogenannte Abweichende entgegen allen Annahmen eben doch nur normal ist. Oder wie Erwing Goffman es formuliert: „Selbst wo ein Individuum ganz anormale Gefühle und Überzeugungen hat, hat es wahrscheinlich ganz normale Sorgen und verwendet ganz normale Strategien, diese Anomalien vor anderen geheimzuhalten“ (2016: 161f.).

Eine solidarische Wissenschaft?

Unter Betroffenen ist man also solidarisch. Doch ist da noch mehr? In der Vorarbeit dieses Artikels habe ich mich gefragt, ob es denn auch Fachpersonen gäbe, nichtbehinderte Menschen der Wissenschaft, die sich solidarisch geben? Kann es das geben in Zeiten des wissenschaftlichen Objektivitäts-Fetischismus? Bedeutet Solidarität nicht Bewertung und Positionierung und damit den Verlust von Abstand und kühler Wissenschaftlichkeit?

Ich habe großen Anteil genommen an Michael Winklers Kritik der Inklusion (2018) und dachte, ihn und seine reflektierte Auseinandersetzung zum Thema könnte man als solidarisch begreifen. Winkler kritisiert die Praxis der Inklusion aus durchaus nachvollziehbaren Gründen, da wir innerhalb einer individualisierten Welt lebten, die auch das Projekt der Inklusion individualistisch behandle, was zum Scheitern verurteilt sei, wenn man Inklusion als Gemeinschaftsaufgabe verstehe (vgl. ebd.). Und sicher nicht gewollt zeigt gerade er uns schließlich am Ende seiner Auseinandersetzung die Grenzen zwischen dem theoretischen Analysieren einer Situation und dem eigenen Denken, Fühlen, Handeln, Sein, dem Erleben von etwas auf, indem er über Folgendes sinniert:

„Nicht die Kälte sozialtechnologischer und sozialpolitischer Verordnung, sondern die Zuwendung zum anderen, die Teilnahme am wirklichen Leben entscheiden. Wie banal dieses auch sein mag. Aber muss man sich nicht doch eingestehen, wie es verblüfft und begeistert, berührt und dann doch anregt, wenn ein als behindert bezeichnetes Kind völlig selbstverständlich mit anderen Kindern spielt, sogar eine Kreativität in die ganze Gruppe bringt, die einen erst begreifen lässt, dass Formeln falsch klingen, die von Verhaltensoriginalität sprechen? Warum ist man ein wenig über sich selbst verwundert, dass man Vorbehalte hat?“ (ebd.: 167).

Warum hat er Vorbehalte, was sagt er uns mit seiner Verwunderung? Trotz seiner Reflexionen und theoretischen Analysen wundert er sich am Ende über dieses

behinderte Kind, was immer es hat, und fragt sich, wie es sein kann, dass genau dieses Kind selbstverständlich mit normalen Kindern spielt. Und schnell hebt er die Besonderheit dieses Kindes hervor, die Kreativität, die es in die Gruppe bringe. Dabei ist die Kreativität dieses Kindes möglicherweise vielmehr ein Produkt des Nachdenkenden selbst, der voraussetzt, dass es in jedem Fall besondere Fähigkeiten benötige, um selbstverständlich mit den Kindern zu spielen bei all der Andersheit, die es doch an sich hat. Es erfolgt erst eine Abwertung des Kindes, die kurz durch das Wort „selbstverständlich“ unterbrochen wird, die für einen kurzen Augenblick aufgehoben ist, wahrscheinlich durch eine Irritation. Und schließlich erfolgt die Aufwertung. Ich möchte diesen Gedankengang nachzeichnen, wie er verlaufen sein könnte, um ihn zu verdeutlichen:

Er denkt an dieses eine behinderte Kind, es wird hervorgehoben, es sticht heraus aus der Masse, es ist eindeutig mehr anders als andere. Er fragt sich, wie es mit den anderen denn spielen könne, wenn es doch so mehr anders ist als sie. Doch es spielt mit den anderen, einfach so, ganz selbstverständlich. Er hat etwas falsch eingeschätzt, er ist irritiert, er muss also umdenken. Aber dieses Kind ist doch so anders, es muss besondere Fähigkeiten haben, um diese Andersheit auszugleichen, um eine Brücke zwischen sich und den anderen zu schlagen. Es ist besonders kreativ, es ist also ein ganz besonderes Kind.

Was hier sichtbar wird, ist ein tiefliegender Glaube daran, dass behinderten Menschen eine besondere Andersheit anhaftet, und dieser Glaube ist offensichtlich nicht durch bloßes Denken aufzubrechen, so qualitativ hochwertig dieses Denken auch sein mag. Dieses Kind ist einfach nur ein Kind, nicht mehr oder weniger besonders als andere Kinder, doch es hat scheinbar nicht die Berechtigung, mit den anderen Kindern auf ein und derselben Ebene zu stehen.

Dasselbe Phänomen eines Glaubens, dass ein behinderter Mensch sehr anders sein müsse als ein nichtbehinderter Mensch, findet sich immer wieder in sogenannten Selbsterfahrungstrainings. In diesen Trainings nehmen nichtbehinderte Menschen für einen Tag die Perspektive eines Behinderten ein, indem sie z.B. in einem Rollstuhl oder mit einer Simulationsbrille durch die Stadt fahren bzw. gehen. Vielen Teilnehmenden ist es unangenehm, diese Rolle einzunehmen. Es sei ihnen unangenehm gegenüber denjenigen, die wirklich betroffen seien, denn sie selbst würden diese Rolle ja nur spielen, sie seien ja nicht so. Vielmehr wird es kaum einen behinderten Menschen geben, dem es unangenehm wäre, wenn ein nichtbehinderter Mensch versucht, ernsthaft dessen Perspektive einzunehmen. Daraus könnte hervorgehen, dass es für einige nichtbehinderte Menschen wichtig ist, die Trennung zwischen sich und einem behinderten Menschen aufrechtzuerhalten, und das im Verweis auf eine angenommene Meinung dieses Behinderten,

die so wahrscheinlich kaum existiert. Die Trennung, die aufrechterhalten werden muss, scheint das an sich Entscheidende in dieser Argumentation zu sein.

Vielleicht bedeutet solidarisch sein nicht mehr, als selbst stehen zu bleiben, wenn ein Mensch es wagt, sich zu einem und mit einem auf die gleiche Ebene zu stellen. Andere Menschen abzuwerten und dann wieder aufzuwerten verweist auf eine Machtdynamik, die von Ungleichheit durchzogen ist. Weder das eine noch das andere zu tun, würde bedeuten, auf die Dominanz zu verzichten, die aus der eigenen Position in der Gesellschaft hervorgeht. Doch warum sollte man das tun? Vielleicht, weil es Befreiung ist, Befreiung aus einem Geflecht des Terrors der Anpassung und des gegenseitigen Misstrauens. Solidarität wäre dann das Wagnis, sich auf eine Ebene mit jenen zu begeben, die ausgeschlossen sind, oder das Wagnis, schlicht auf der Ebene zu bleiben, auf der sie einem begegnen.

Norm ist nur angestrebter Schein

Ein Beitrag wie dieser ist letztlich immer als ein Versuch zu verstehen. Verstehen wollen ist das grundlegende Bedürfnis jener, die Ausschluss am eigenen Leib erfahren haben, ob Hannah Arendt (vgl. 2005) oder Jean Améry (vgl. 1980), die dieses Anliegen in ihren Arbeiten klar selbst benannten, die ihn fühlen und durch theoretische Analysen doch nicht greifen können. Natürlich wurden beide nicht aufgrund von Behinderung ausgeschlossen, sondern aufgrund ihres Jüdisch-Seins, doch die Mechanismen des Ausschlusses bleiben überall dieselben. Am Ende aller Theorie bleibt immer wieder die Frage, wie es sein kann, dass Menschen andere Menschen unterdrücken, ausgrenzen oder sogar vernichten. Es bleibt ein tiefes Unverständnis, dass nicht durch Denken allein gelöst werden kann, denn auch der erlebte Ausschluss wurde nicht gedacht, sondern gespürt und gelebt mit allen Fasern des eigenen Seins.

Dass Ausschluss nicht mehr passiere, das ist das Anliegen der Debatten um Inklusion. Doch Ausschluss und Ausgrenzung sind, wie Goffman durch seine Untersuchungen schlussfolgert (vgl. 2016), menschliche Verhaltensweisen, die immer und überall vorkommen. Einschluss kann demnach nicht die Lösung sein für ein übliches menschliches Verhalten. Ausschluss kann nur dort aufgebrochen werden, wo der Einzelne sich verbündet mit anderen Ausgeschlossenen und über die Grenzen der je selbst praktizierten Ausgrenzungen hinaus. Solidarität mit jenen, die im Inneren des Geschehens stehen, kann nicht erzwungen werden. Sie benötigt eine gemeinsame Basis, einen Boden, auf dem Ausgeschlossene und Eingeschlossene sich begegnen. Eingeschlossene sind diejenigen, die inmitten der Gesellschaft stehen und die noch nicht bemerkt haben, dass auch sie nur dort

stehen, weil sie sich einem erheblichen Normalitätsdruck unterwerfen, an welchem jene Ausgeschlossenen in irgendeiner Weise gescheitert sind. Solidarisch können sie nur dann sein, wenn sie bemerken, dass der andere, um den es geht, kein anderer ist, sondern dass der andere nur das Spiegelbild jener Person ist, die man wäre, würde man die eigene Anpassungsleistung verweigern. Und wenn wir uns fragen, wie man einen behinderten Menschen behandeln sollte, dann benötigen wir dafür keine ausgearbeiteten Theorien, keine ausschweifende Pädagogik – diese können uns lediglich etwas über die Prozesse von Ausschließung sagen –, sondern sollten uns schlicht in Gedanken an einen verkürzten, aber alltagstauglichen Kant die Frage stellen, wie wir selbst behandelt werden wollen. Der andere geht uns an, denn der andere sind wir selbst.

Dass der Behinderte zwingend ein Anderer ist, den wir nicht verstehen können ist die erste Annahme, die aus dem Denken der Gesellschaft weichen muss, bevor wir überhaupt Solidarität erwarten und von Begriffen wie Inklusion sprechen können. Und dafür braucht es wohl nach wie vor jene Ausgeschlossenen, die durch ihre Persönlichkeit das technologische Vorgehen durchbrechen, die irritieren, die eigenwillig die Angepasstheit immer wieder neu verweigern und jene dabei an der Hand nehmen, die sich aus den Konstrukten der Norm auch nicht allein freischwimmen können. Denn Anpassung betreibt jeder Mensch mit sich selbst und gegenüber einer Masse, die für jeden die Norm zu sein scheint.

Literatur

- Aktion Mensch 2017: Inklusionsbarometer Arbeit 2017. Verfügbar unter: https://www.aktion-mensch.de/dam/jcr.../AM_I-Barometer-2017_171127_bf.pdf [Zugriff am 16.12.2018]
- Améry, Jean 1980: Jenseits von Schuld und Sühne: Bewältigungsversuche eines Überwältigten. Stuttgart
- Arendt, Hannah 2005: Ich will verstehen: Selbstauskünfte zu Leben und Werk. München ISL e.V. 2018: Geschichte. Verfügbar unter: <http://www.isl-ev.de/index.php/verband-zentren/selbstbestimmt-leben-das-original-isl/48-selbstbestimmt-leben-das-original> [Zugriff am 16.12.2018]
- Goffman, Erving 2016: Stigma. Über Techniken der Bewältigung beschädigter Identität. Frankfurt a.M.
- Köbsell, Swantje 2012: Wegweiser Behindertenbewegung. Neues (Selbst-)Verständnis von Behinderung. Neu-Ulm
- Winkler, Michael 2018: Kritik der Inklusion. Am Ende eine(r) Illusion. Stuttgart

Nicoletta Rapetti, Am Steinberg 2, 13086 Berlin
E-Mail: n.rapetti@gmx.de



Karin Kersting

Studien zur „Bürgerlichen Kälte“ in Pflegeberufen

Einleitung

Zentrales Thema der Studien zur „Bürgerlichen Kälte“ in der Pflege (synonym „Kältestudien“ oder Studien zum „Coolout“ in der Pflege)¹ ist der unauflösbare Widerspruch zwischen Sollen und Sein in der Pflege. Die Pflege soll nach dem pflegfachlichen Anspruch patientenorientiert sein: Pflegende sollen sich laut Krankenpflegegesetz im Sinne einer ‘guten’ und ‘richtigen’ Pflege am je individuellen Patienten und seinen Bedürfnissen orientieren. Zugleich findet Pflege unter Bedingungen statt, die dies nicht zulassen. Pflegende sind in ihrem Arbeitsalltag aufgrund der knappen personellen Ressourcen genötigt, schnell zu arbeiten. Mit der Metapher der „Bürgerlichen Kälte“, wie sie in der Kritischen Theorie von Theodor W. Adorno und Max Horkheimer geprägt worden ist, wird erklärt, wie Pflegende diesen Widerspruch in ihrem Arbeitsalltag aushalten können und zugleich zur Stabilisierung einer erklärtermaßen normativ inakzeptablen Praxis beitragen. (Vgl. etwa Adorno 1994 a,b, Adorno, Horkheimer 1994, Gruschka 1994, Kersting 2015, 2016a,b) Pflegende, Auszubildende, PflegelehrerInnen², PraxisanleiterInnen lernen es, sich unempfindlich, sich „kalt“ zu machen gegenüber dem unauflösbaren Widerspruch in den an sie gestellten Anforderungen.

1 Die Studien zur „Bürgerlichen Kälte“ nahmen ihren Ausgang 1995 in einem Forschungsprojekt „Moralische Krisenerfahrungen in Kindheit und Jugend“ von Andreas Gruschka an der Universität GH Essen im Bereich der Pädagogik. Die Studien wurden von mir im Rahmen meiner Diplomarbeit 1996 auf den Bereich der Pflege übertragen und später in meiner Dissertation „Berufsbildung zwischen Anspruch und Wirklichkeit in der Pflege. Eine Studie zur moralischen Desensibilisierung“ (2002) fortgesetzt. Der Begriff „Coolout“ wurde zum ersten Mal 1999 in einem Aufsatz von mir verwendet und wurde ab der zweiten Auflage der Dissertation (2011) zum Titel der Studien in der Pflege. (Vgl. Kersting 1999, 2016a, 2016b)

2 Die Begriffe PflegelehrerInnen und PflegepädagogInnen werden synonym verwendet.

Sie alle lernen es, den pflegfachlichen Anspruch zu unterlaufen und zugleich daran festzuhalten. Über dieses Phänomen ist in der Ausbildung und im Studium aufzuklären. Dies werde ich im Folgenden in vier Schritten ausführen.

- Erstens werde ich die widersprüchlichen Anforderungen beschreiben, die an Pflegende gestellt werden.
- Zweitens werde ich die Dialektik von Sollen und Sein in der Pflege im Zusammenhang mit dem strukturell verankerten Widerspruch in den Anforderungen erläutern.
- Drittens werde ich die Metapher „Bürgerliche Kälte“ für den Berufsbereich der Pflege erklären und die Studienergebnisse (Reaktionsmuster auf Kälte) im Überblick darstellen.
- Im vierten und letzten Punkt werde ich die weiterführende Frage nach der Bedeutung der Ergebnisse für die Ausbildung und das Studium der Pflege/ Pflegepädagogik aufwerfen.

1. Die Anforderungen an Pflegende: gesetzliche Grundlagen und reale Versorgungspraxis in der Pflege

Das Thema „Pflege“, die potenzielle Gefahr einer Pflegebedürftigkeit, die Sorge um eine qualitativ hochwertige Pflege kranker und alter Menschen, Fragen nach der Finanzierbarkeit von Pflege- und Gesundheitsleistungen – all das wird zunehmend in der Öffentlichkeit diskutiert. Anlass sind etwa der demographische Wandel in unserer Gesellschaft, Hochaltrigkeit, Veränderung des Krankheitspanoramas, Zunahme von chronischen und von demenziellen Erkrankungen, aber auch zunehmende Privatisierung und Ökonomisierung des Gesundheitsbereichs. Zugleich entwickelt sich die Pflege als eigenständige Wissenschaft mit einem entsprechenden Wissenskorpus. Pflege soll theoriegeleitet, wissenschaftsbasiert, orientiert an den jeweiligen Bedürfnissen des einzelnen Kranken durchgeführt werden, an diesen Kriterien bemisst sich im Wesentlichen die Professionalität. (Vgl. Kersting 2015: 256)

Die konkreten Anforderungen an Pflegende lassen sich aus den gesetzlichen Grundlagen ableiten. So wird in § 3 des Krankenpflegegesetzes mit der Beschreibung des Ausbildungszieles dargelegt, woran Auszubildende resp. Pflegende sich bei der Ausübung ihrer Tätigkeit orientieren sollen: an dem je einzelnen Patienten. (Vgl. Bundesgesundheitsministerium 2003, vgl. auch Bundesgesundheitsministerium 2017, §5)

Pflegende müssen im Verlauf ihrer Ausbildung lernen, Pflegesituationen wahrzunehmen, zu reflektieren und adäquat zu reagieren. Sie sind u.a. zu befähigen

- pflegerische Interventionen am je individuellen Pflegebedarf der PatientInnen auszurichten,
- die Pflegemaßnahmen im Rahmen der pflegerischen Beziehung mit einer entsprechenden Interaktion und Kommunikation durchzuführen,
- zu Maßnahmen zur Erhaltung, Förderung und Wiederherstellung von Gesundheit anzuregen und hierfür angemessene Hilfen und Begleitung anzubieten,
- Betroffene in ihrer Selbständigkeit zu fördern und sie hinsichtlich ihrer gesellschaftlichen Teilhabe zu unterstützen,
- in ihrem Pflegehandeln insbesondere das Selbstbestimmungsrecht und die individuelle Situation der zu pflegenden Personen zu berücksichtigen. (vgl. ebd. 2003, Anlage 1 A der Ausbildungs- und Prüfungsverordnung der Berufe in der Krankenpflege „Theoretischer und praktischer Unterricht“).

Darüber hinaus müssen Pflegende ihr Handeln an Qualitätskriterien und an wirtschaftlichen Prinzipien ausrichten. Sie müssen lernen, mit materiellen und personalen Ressourcen ökonomisch umzugehen. (Vgl. ebd.).

Allein mit diesem sehr kurzen Blick auf die gesetzlichen Grundlagen werden die Anforderungen deutlich, die an die Pflegenden gestellt werden: Von ihnen wird gefordert, dass sie ihr Handeln an dem hohen pflegfachlichen Anspruch, der sich in vielfältigen Pflege-theorien, Konzepten, Instrumenten, Handlungsanleitungen konkretisiert, ausrichten. Aber zugleich sind sie in einer Praxis tätig, die an verschiedenen Stellen als Mängelpraxis beschrieben wird, etwa mit der Untersuchungsreihe „Pflegethermometer“ des Deutschen Instituts für angewandte Pflegeforschung. Mit der Studienreihe „Pflegethermometer“ werden u.a. die Bedingungen in unterschiedlichen Pflegebereichen, der massive Stellenabbau in Krankenhäusern in der Vergangenheit, die steigende Arbeitsverdichtung und Belastung der Pflegenden und ein chronischer Pflegemangel dargestellt. Problemfelder in der Pflegepraxis sind demnach etwa die Sicherstellung einer angemessenen Überwachung von verwirrten PatientInnen, Mobilisierung und fachgerechte Lagerung von bewegungseingeschränkten PatientInnen, Gesprächshäufigkeiten, Unterstützung bei der Nahrungsaufnahme sowie Betreuung Schwerstkranker und Sterbender. (Vgl. Isfort, Michael et al. 2010: 5ff. sowie weitere Pfelethermometer-Studien für spezifische Tätigkeitsfelder durchgeführt vom Deutschen Institut für angewandte Pflegeforschung, z.B. Intensivpflege, ambulante Pflege, Betreuung demenzkranker Menschen im Krankenhaus, <http://www.dip.de/projekte/pflegearbeit-beruf>, vgl. auch Kersting 2017a: 26ff.)

Die Anforderungen, die an die Pflegenden gestellt werden, sind von einem Widerspruch gekennzeichnet, der in den gesetzlichen Grundlagen bereits verankert ist. Sie sollen sich am aktuellen anerkannten Stand der (Pflege-)Wissenschaft

und an den individuellen Bedürfnissen der zu pflegenden Menschen orientieren und zugleich mit den knappen personellen (und damit zeitlichen Ressourcen) ökonomisch umgehen, und das bedeutet, sie sind genötigt, schnell zu arbeiten. Eine Verwirklichung des pflegefachlichen Anspruchs wird so systematisch verhindert.

2. Der strukturell verankerte Widerspruch in den Anforderungen: Die Dialektik von Sollen und Sein in der Pflege

Die hier vorgenommene Betrachtung griffe zu kurz, wenn man nun eine „gute“ Theorie gegen eine „schlechte(re)“ Praxis stellen und womöglich sogar gegeneinander ausspielen würde, im Sinne von Schuld- oder Defizitzuweisungen. Es geht nicht um einen immer wieder thematisierten Theorie-Praxis-Transfer, für den man tragfähige Strategien entwickeln, erproben und evaluieren müsste. (Vgl. Behrens, Johann et al. 2012: 39). Es geht auch nicht um die Betrachtung einer sogenannten „Theorie-Praxis-Kluft“, die als vermeintlicher „Dissens“ bezeichnet wird, dem man nun „produktiv“ begegnen müsse. (Elsbernd, Astrid 2013: 37f.) Der Widerspruch in den Anforderungen an Pflegenden und Lehrende ist vielmehr in der Theorie (etwa den gesetzlichen Grundlagen) *und* in der Praxis verankert; hier findet sich die Dialektik von Sollen und Sein in der Pflege. Der normative Anspruch einer patientInnenorientierten Pflege steht nicht allein theoretisch formuliert und isoliert der Praxis gegenüber, sondern er ist selber Bestandteil der Praxis und konstituiert diese. Ein Krankenhaus, welches sich nicht darauf beruft, dass die PatientInnen im Mittelpunkt der Bemühungen aller Beschäftigten stehen, ist aufgrund des Selbstverständnisses der in ihm tätigen Berufsgruppen und der Institution selbst nicht vorstellbar.³ Der Anspruch, der mit der Erfüllung der Norm einer patientInnenorientierten Pflege einhergeht, hat seine Grundlegung in der Praxis. Er ist dem Berufsrollenverständnis immanent, und die Praxis selbst liefert den Maßstab für die Norm. Das, was sein soll, hat auch praktisch eine Geltung und ist einklagbar. Dies zeigt sich zum Beispiel in (Pflege-)Leitbildern von Krankenhäusern:

„Wir nehmen uns Zeit für die Menschen, um ihre Fähigkeiten und Fertigkeiten zu fördern und zu erhalten [...] Wir begleiten Sterbende in ihrer letzten Lebensphase und lassen sie in ihren letzten Stunden nicht allein.“ (Krankenhaus Hetzelstift Neustadt/Weinstraße 2018)

„In Wertschätzung der Würde und Individualität des Patienten ist unser Handeln nicht nur auf kurative, sondern auch auf rehabilitative und palliative Aspekte aus-

³ Das gilt gleichermaßen für Altenpflegeeinrichtungen und ambulante Pflegedienste.

gerichtet. Auch den spirituellen Bedürfnissen unserer Patienten fühlen wir uns verpflichtet.“ (Bergmannsheil Berufsgenossenschaftliches Universitätsklinikum Bochum 2018)

Diese beispielhafte Skizzierung von (Pflege-)Leitbildaussagen zum Stellenwert der Orientierung an den PatientInnen ließe sich beliebig verlängern. Erkennbar wird daran, dass die Institutionen diesen normativen Anspruch als Selbstverpflichtung aufnehmen und für sich reklamieren. Die Forderung nach einer patientInnenorientierten Pflege ist nicht allein historisch überliefert oder findet sich in Krankenpflegegesetz, Ausbildungs- und Prüfungsverordnung, Rahmenlehrplänen, Schulcurricula oder Fachliteratur wieder, sondern ist im Anspruch der Praxis verankert. Selbst wenn dieser Anspruch nicht umgesetzt wird, so wird an ihm festgehalten bzw. die Ausrichtung der Pflege an den Bedürfnissen des einzelnen Patienten auch gegen die Wirklichkeit unterstellt.⁴ Wäre das nicht der Fall, so hätten das Krankenhaus, die Medizin und die Krankenpflege nicht die Berechtigung, als humane Einrichtung bzw. humane Dienstleistungen zu gelten, sondern dann würde der betriebswirtschaftliche Aspekt offen im Vordergrund stehen. Dies aber ließe sich nicht mit der Erwartungshaltung der Gesellschaft verbinden, dass die im Krankenhaus Tätigen am Wohle des einzelnen Kranken und Hilfsbedürftigen interessiert sind, ihm die Zuwendung zuteil werden lassen, derer er bedarf, und dies auch in den Mittelpunkt ihrer Arbeit stellen. Die Norm einer patientInnenorientierten Pflege hat damit nach außen hin die Funktion, die Institution Krankenhaus als eine humane Einrichtung zu präsentieren, der sich der Einzelne anvertrauen darf und in der er sich gut aufgehoben weiß. Aber nicht nur bezogen auf die Erwartungshaltung der Gesellschaft hat diese Norm eine Funktion. Das gilt ebenfalls für die im Krankenhaus Arbeitenden. Sie orientieren sich wider besseren Wissens über die Realität an der Norm als einem moralischen Versprechen des Berufsethos. Theoretische oder normative Vorgaben können somit nicht gegen eine defizitäre Praxis ausgespielt werden, denn damit verkürzte man die Problematik. Der Blick auf den Widerspruch in den Anforderungen muss über eine einfache Betrachtung – hier der theoretisch formulierte Anspruch, der leitend für die Praxis sein soll, da die Praxis, die diesen Anspruch nicht einlöst – hinausgehen. Die beiden Seiten des Widerspruchs verweisen vielmehr aufeinander. Sie sind miteinander verknüpft; das eine bedingt das andere und umgekehrt. Gezeigt

⁴ Angesichts der derzeitigen Entwicklungen bleibt zu beobachten, ob und inwieweit diese Art der Selbstdarstellung und Selbstverpflichtung im Zuge der Privatisierung von Krankenhäusern und der zunehmenden ökonomischen Zwänge zukünftig Bestand haben wird.

wird das dialektische Verhältnis von notwendiger PatientInnenorientierung und ebenso – unter den gegebenen Bedingungen – notwendiger Systemrationalität, die den Anspruch unterläuft.

Wie die Medizin hat auch die Pflege ein gesellschaftliches Mandat. Die Gesellschaft hat Sorge dafür getragen, dass Pflege institutionalisiert wurde. Unter ökonomischen Gesichtspunkten organisierte Institutionen können eine medizinisch-pflegerische Versorgung breiter Bevölkerungsmassen gewährleisten. Die von der Gesellschaft eingerichteten Gesundheitsinstitutionen müssen bezahlbar bleiben, so lauten seit Jahren Warnungen seitens der Politik und der Kranken- und Pflegeversicherungsträger. Das führt zu wirtschaftlichen Zwängen, die bis in die Pflegepraxis hineinreichen. Zugleich wird aber auch die Forderung nach einer individuellen, bedürfnisorientierten Pflege ausgesprochen.

Die nachfolgenden Ausführungen spitzen den Widerspruch noch einmal zu und verdeutlichen die strukturell verankerte Dilemmasituation, in die Pflegende geraten: Der ICN (International council of nurses) formuliert in seinen ethischen Grundregeln, dass die Krankenschwester die Pflege auf dem höchsten Stand halten solle, „der in einer gegebenen Situation möglich ist“ (International council of nurses 1973). Neben der Einschätzung des einzelnen Patienten muss auch die jeweils gegebene Situation berücksichtigt werden; sie bestimmt mit, was in einer aktuellen Situation der höchste Stand der Pflege sein kann. Für den Ablauf des Arbeitsalltags bedeutet das, die jeweiligen Situationen und Rahmenbedingungen, unter denen die Pflege stattfindet, sind zu berücksichtigen und zwar so, dass für jeden Patienten der höchste Stand der Pflege unter gegebenen Bedingungen erreicht werden kann. Der Blick der Pflegenden muss sich so auch auf den Kontext richten und das bedeutet, die Pflege aller PatientInnen und die Ausführung aller Tätigkeiten im Blick zu haben, die im Alltag anfallen und die über die direkte pflegerische Zuwendung zum einzelnen Patienten hinausgehen und denen nachgekommen werden muss, um die institutionalisierte Pflege aller PatientInnen zu gewährleisten. Die Bedingungen, die in einer Situation vorgegeben sein können, beziehen sich auch auf materielle und personelle Ressourcen. Sind diese knapp bemessen, dann sind sie hinderlich für die optimale Gestaltung der Pflege, und dieser Aspekt ist in der Formulierung des ICN schon eingearbeitet. Jedoch ist der theoretische Anspruch eindeutig so formuliert, dass die Belange des Einzelnen der Maßstab des Handelns sein sollen. Alle Beschreibungen, wie Pflege sein soll, sind so formuliert, dass sie für alle PatientInnen Geltung haben. Die Ideologie, die in dem Postulat der Norm steckt, ist somit einerseits erforderlich, um den pflegerischen Anspruch anzustreben. Aber erst weil seine Verwirklichung verhindert wird, muss der Anspruch auch als solcher formuliert werden. Innerhalb des

Seins – also der Wirklichkeit, dem Alltag von Pflegenden – gelten die Forderungen nach individueller Pflege und nach schnellem Arbeiten. Innerhalb des Sollens gilt das gleiche: die Forderung nach PatientInnenorientierung und zugleich nach der Gewährleistung von Pflege und Versorgung Kranker, die allen zugänglich ist und die für die Gesellschaft bezahlbar bleiben muss. Unter dieser Perspektive spiegelt sich das Sollen im Sein wider. Diese Interdependenz von Norm und Funktion führt zu einer immanenten Unauflösbarkeit des Widerspruchs. Das heißt, solange die künstliche Begrenzung durch die unzureichenden Mittel anhält, die für die Betreuung Kranker zur Verfügung gestellt werden, und der damit einhergehende Zeit- bzw. Personalmangel in der Institution anhält und der Normverwirklichung gegenübersteht, lässt sich der Widerspruch nicht auflösen. Zwar können praktische Maßnahmen ergriffen werden, mit denen er entschärft werden kann; eine systematische Auflösung und damit ein systematisches Gelingen der Pflegepraxis gemäß dem pflegefachlichen Anspruch ist aber so lange ausgeschlossen, wie die Funktionalität das Handeln in der Institution diktiert. Es gibt unter den herrschenden Bedingungen keinen Ausgang aus diesem Widerspruch. (vgl. Kersting, 2016a: 42f.) Diese Ausführungen zur Dialektik von Sollen und Sein in der Pflege zeigen, dass die Beschreibung dessen, was als das Gute und Wünschenswerte gilt – eine individuelle und professionelle Pflege – nicht dazu führt, dass dies auch verwirklicht wird. Vielmehr wird diese Beschreibung missbraucht, um die defizitäre Situation in der Pflege zu verschleiern.

3. Die Metapher der „Bürgerlichen Kälte“ und Reaktionsmuster auf Kälte

Nimmt man den gesetzlich verankerten pflegefachlichen Anspruch ernst, so müsste man verzweifeln angesichts einer Realität, die die Verwirklichung systematisch versagt. Pflegenden sind aber nicht alle verzweifelt, die meisten halten das aus, jeden Tag.

Die Frage, der mit den Kältestudien in der Pflege nachgegangen wird, richtet sich somit darauf, wie Pflegenden und Auszubildende, aber auch PflegelehrerInnen und PraxisanleiterInnen mit diesem unauflösbaren Widerspruch in ihrem Alltag so umgehen, dass sie das aushalten können: Die Antwort lautet durch „Bürgerliche Kälte“. Dieser von Theodor W. Adorno und Max Horkheimer geprägte Begriff wurde von Andreas Gruschka in seinen gesellschaftskritischen Analysen aufgenommen (Gruschka, 1994) Mit der Metapher der Kälte lässt sich erklären, wie Menschen das Spannungsfeld von normativen Ansprüchen und gesellschaftlichen Funktionen, die diesen Ansprüchen entgegenstehen, so aushalten, dass sie ihre

moralische Integrität wahren und handlungsfähig bleiben können. (Vgl. ebd. 76ff.) Indem Menschen es lernen, sich kalt zu machen gegenüber dem Widerspruch, gelingt es ihnen, die Verletzung der Norm hinzunehmen. „Mit ihr [der Kälte, K.K.] wird das mehr oder weniger widerstandslose Hinnehmen der Tatsache möglich, daß die Welt nicht so ist, wie sie zu sein beansprucht bzw. wie sie sein sollte.“ (Ebd.: 76)

Dieser Begriff der „Bürgerlichen Kälte“ hat einen Doppelsinn und das bedeutet hinsichtlich des Berufsbereichs der Pflege:

1. Die Metapher der Kälte bezieht sich zum einen auf das, was die Strukturen der Gesellschaft bzw. des Gesundheitswesens produzieren. Die Strukturen im Gesundheitswesen fordern auf der einen Seite von den Pflegenden, den hohen pflegfachlichen Anspruch zu verwirklichen, und zwar auch innerhalb der wirtschaftlichen Zwänge, denn diese Forderung macht die Pflegeeinrichtungen erst zu humanen Einrichtungen. Die wirtschaftlichen Zwänge nötigen aber zugleich zu funktionalem Handeln: Alle Abläufe im Stationsalltag müssen erledigt werden, trotz knapper Ressourcen. In diesem Widerspruch objektiviert sich die Kälte: Die Strukturen fordern etwas, das nicht einzulösen ist. Sie sind Kälte verursachend.

2. Mit der Metapher der Kälte wird zum anderen auch die Reaktionsform der einzelnen Pflegenden darauf beschrieben. Sie alle lernen, sich selbst kalt zu machen, sie lernen, die strukturellen Bedingungen hinzunehmen und sie stabilisieren damit das, wovor sie sich zu schützen suchen: Kälte. (vgl. Gruschka, 1994: 76ff.; Kersting, 2013: 45ff.)

Mit den Kältestudien wird auf der Grundlage empirischer Materials beschrieben, wie Menschen auf den unauflösbaren Widerspruch, auf Kälte mit Kälte reagieren, wie sie konflikthafte Alltagssituationen so für sich *deuten*, dass sie ihre moralische Integrität wahren und handlungsfähig bleiben können.⁵ Diese Deutungen beziehungsweise Reaktionsmuster haben eine Schutzfunktion, und weil sie hinreichend schützen, stabilisieren sie zugleich die bestehenden Verhältnisse. Ein zentraler Aspekt bei diesen schützenden und stabilisierenden Deutungen ist, dass Verletzungen des normativen pflegfachlichen Anspruchs zur Normalität im Alltag werden. Es gibt eine Normalitätstendenz hinsichtlich strukturell regelverletzender Abläufe. (Vgl. Oevermann 1999: 257) Dabei sind es im Regelfall nicht die eklatanten, dramatischen Verletzungen des Anspruchs, die zum Protest führen würden, sondern die häufigen Normverletzungen im scheinbar

5 Durchgeführt wurden Leitfadeninterviews mit bislang 91 ProbandInnen aus der Pflege, ausgewertet mittels Objektiver Hermeneutik, vgl. dazu Kersting 2016a: 87ff und 2016b: 14: 53ff.

Kleinen. Diese sind vom Inhalt her tendenziell tolerierbar und mobilisieren keinen direkten Widerstand, da sie eher unscheinbar und aufgrund ihrer Häufigkeit im Arbeitsalltag eher harmlos erscheinen: Die Körperpflege, die Lagerung, das Anreichen von Nahrung, die Kommunikation oder anderes werden mit mehr oder weniger Abweichungen, eben nicht ganz so durchgeführt, wie es sein sollte. Schwerstkranken und Sterbenden kann nicht die Zuwendung zuteil werden, derer sie bedürfen. Man muss Prioritäten setzen, Kompromisse suchen und auch bei Personalmangel müssen alle Arbeiten erledigt, alle PatientInnen müssen versorgt werden. Das alles gilt im Alltag als „normal“ und geschieht jeden Tag. Pflegenden lernen somit, die Regelverletzungen als Normalfall anzusehen. Allerdings lernen sie auch, grundsätzlich an dem normativen pflegfachlichen Anspruch festzuhalten, ihn zu wünschen oder auch anzumahnen – wenngleich er im Alltag mehr oder weniger unmerklich unterlaufen wird, weil den Pflegenden nichts anderes übrig bleibt. (Vgl. Kersting 2017a: 28)

Wie das konkret aussieht, zeigen die an verschiedenen Orten ausführlich beschriebenen Reaktionsmuster der Befragten (Vgl. Kersting, 1999, 2005, 2011, 2016a, 2016b, 2016c) Mit der sogenannten Kälteellipse, die im Laufe der Studien auf der Grundlage der empirischen Daten entwickelt wurde, werden die Ergebnisse der Studien – die Reaktionsmuster aller Befragten – im Überblick dargestellt. Alle Reaktionsmuster zeigen, wenngleich auf unterschiedlichen Reflexionsniveaus, dass und wie der unauf lösbare Widerspruch in unterschiedlichen Formen bearbeitet und hingenommen wird und wie sich die Menschen so mit der Verletzung des Anspruchs im Alltag arrangieren können:

- So gibt es zum Beispiel eine unreflektierte und fraglose Übernahme der Gepflogenheiten des Stationsalltags, bei der das theoretisch Gelernte nicht ernst genommen wird. Hier findet eine unkritische Orientierung an dem statt, was im Stationsalltag machbar ist und das wird bereits als verwirklichter Anspruch wahrgenommen. Ein Widerspruch in den Anforderungen wird nicht erkannt. Bei allen weiteren Reaktionsmustern liegt eine Widerspruchserfahrung vor: Die Pflegenden erkennen den Widerspruch in den an sie gestellten Anforderungen und das wiederum deuten sie unterschiedlich:
 - Bei einigen Reaktionsmustern wird der Widerspruch erkannt und er wird in der Praxis mehr oder weniger hilflos hingenommen. Dazu gehört etwa das Einnehmen und Verharren in der Perspektive eines Opfers, das keine Macht zur Veränderung hat, gleichsam ohnmächtig hinnehmen muss, was an Normverletzungen im Alltag geschieht.
 - Weitere Reaktionsmuster beschreiben, wie Pflegenden mit dem erkannten Widerspruch kritisch konstruktiv umgehen. Sie zeigen einen kritischen Blick

auf die Praxis, sie versuchen den Widerspruch praktisch aufzulösen, und sie glauben, mit ihren Strategien könnten sie das auch. Die konkreten Strategien umfassen die Suche nach den richtigen Prioritäten, nach guten Kompromissen, nach Nischen und positiven Ausnahmen im Alltag, nach besserer Arbeitsorganisation und -koordination oder die Betonung der Kollegialität und des Teamgeistes. Es handelt sich um verschiedene Strategien, die der Verwirklichung des pflegfachlichen Anspruchs, der Verbesserung der Situation im Arbeitsalltag dienen sollen. Sie führen letztlich aber zu einem Trugschluss, weil mit ihnen nicht, nur zufällig oder nur teilweise das erreicht werden kann, was intendiert ist – nämlich eine Orientierung am einzelnen Patienten. Vielmehr dienen diese Strategien im Ergebnis der Sicherung aller Arbeitsabläufe auch unter schlechten Bedingungen. Es werden immer Abstriche an dem pflegfachlichen Anspruch gemacht. Das erkennen die Pflegenden mit diesen Reaktionsmustern aber nicht.

- Und es gibt Reaktionsmuster, bei denen die Befragten eine Einsicht in die Unauflösbarkeit des Widerspruchs mit unterschiedlichen Schlussfolgerungen zeigen. Es kommt zu der Erkenntnis, dass der Widerspruch in den Anforderungen an Pflegende unauflösbar ist und es keine Lösung im Sinne einer Verwirklichung des Anspruchs unter den herrschenden Bedingungen geben kann.¹³ Pflegende mit diesem Reaktionsmuster nehmen das in ihrem Alltag mit Kritik und reflektiert hin.

4. Die Bedeutung der Studienergebnisse für Ausbildung und Studium

Die Studien zur „Bürgerlichen Kälte“ in der Pflege beschreiben, in welcher Weise die untersuchten AkteurInnen im Gesundheitswesen mit dem unauflösbaren Widerspruch in den an sie gestellten Anforderungen in ihren Alltag umgehen. Die aufgedeckten Reaktionsmuster erklären, wie Pflegenden, Auszubildende, aber auch PraxisanleiterInnen und PflegelehrerInnen sich unempfindlich machen gegenüber dem Widerspruch. Sie zeigen, wie sie alle die Kälte aushalten und damit zugleich eine Praxis stabilisieren, in der letztlich alles so bleibt, wie es ist, obwohl das doch keiner so möchte.

Eine Reihe von Strategien der in der Pflege Tätigen lässt sich auch in pflegwissenschaftlichen und pflegepädagogischen Konzepten identifizieren. Das gilt insbesondere für die oben beschriebenen kritisch-konstruktiven Strategien wie Prioritäten setzen, Kompromissfindungen, Organisationsverbesserungen, Suche nach Nischen usw., mit denen der pflegfachliche Anspruch verwirklicht

werden soll. Dazu gehören etwa auch Konzepte zur Stärkung der Persönlichkeit, der Entwicklung der Ich-Identität und zur Stärkung der Resilienz. Auch die in der Pflegepädagogik immer weiter raumgreifende Forderung nach Förderung von Kompetenzen, mit denen dann im Alltag die Qualität der Pflege gesichert werden soll, ist dabei differenziert in den Blick zu nehmen und auf ihren Idealisierungsgehalt zu diskutieren. In diesen Strategien steckt etwas Wahres und etwas Falsches: Das Wahre ist, dass die Pflegenden damit (wahrscheinlich) etwas gestärkt werden, die Pflege (wahrscheinlich) ein bisschen besser werden kann. Das Falsche ist: Solange die Bemühungen innerhalb der vorgegebenen Bedingungen stattfinden, kann der pflegfachliche Anspruch im Grundsatz immer nur scheitern. Das findet aber in einschlägigen pflegwissenschaftlichen und pflegepädagogischen Konzepten keine Berücksichtigung. Und das ist der Trugschluss in diesen Strategien und Konzepten. Mit ihnen werden der unauflösbare Widerspruch in den Anforderungen und das Spannungsfeld im Pflegealltag eher bagatellisiert und verschleiert, weil der Blick von den eigentlichen Ursachen abgewendet und die Lösung in den AkteurInnen gesucht wird: *Sie* müssen immer neue Konzepte für die Praxis erlernen. *Sie* müssen sich (weiter)bilden und sich (weiter)entwickeln. Vor diesem Hintergrund gilt es in weiterführenden Analysen zu prüfen, inwieweit mit verschiedenen Konzepten in der Ausbildung, im Studium und in der Pflegepädagogik das strukturelle Problem, also der unauflösbare Widerspruch in den Anforderungen an Pflegende, personalisiert und pädagogisiert wird. (Vgl. dazu ausführlicher Kersting 2008:4ff sowie Kersting 2016b: 221ff, 2017a: 28, 2017b, 25f, vgl. zur Pädagogisierung und Personalisierung struktureller Probleme Ebli, 2003: 238ff sowie Dallmann, Schiff, 2016: 64) „Bürgerliche Kälte“ (oder Coolout) ist kein individuelles Phänomen oder gar ein individuelles Versagen, dem man auf der individuellen Ebene zu begegnen hat, sondern es betrifft alle und ist den gesellschaftlichen Verhältnissen – hier der Versorgungsrealität im Gesundheitswesen – geschuldet.

Für die alle Bildungsgänge in der Pflege bedeutet das: Die Mechanismen der „Bürgerlichen Kälte“ und das strukturell angelegte Scheitern des pflegfachlichen Anspruchs gilt es offenzulegen und aufzuklären. Das heißt, die Ansprüche zur *Ausgestaltung* der Pflegepraxis müssen schon in der Vermittlung (rsp. dem Unterricht und der Lehre) systematisch und offen in einen Zusammenhang gebracht werden mit den *Bedingungen* dieser Praxis.⁶ Damit würde auch die unmerkliche

⁶ Ich danke Hans Ebli für die vielen Diskussionen in den letzten Jahren im Zusammenhang mit diesem Aspekt sowie im Zusammenhang mit der Personalisierung und Pädagogisierung struktureller Probleme.

Normalitätstendenz der Regelverletzung im Alltag thematisiert und bewusst gemacht. Darüber – und nicht zuletzt über die Metapher der Kälte – würde ein Bewusstsein über die Zumutungen und das Skandalöse in den Anforderungen an Pflegenden hergestellt bzw. erhalten: „Kälte erregt Anstoß. Ihre Analyse ist vom Motiv bestimmt, sie zu überwinden. Zugleich zeigt die Analyse unter den gegebenen Umständen die Unüberwindbarkeit der Kälte. Die Behauptung provoziert nun ihrerseits nicht etwa Gleichgültigkeit, sondern in moralischem Sinn die Frage, was denn dann noch gegen Kälte zu tun sei?! Wer sich mit dieser Frage wehrt, zeigt, daß er sich nicht mit Kälte einverstanden erklärt. In dieser Regung wird der innere Widerwille gegen eine Verhaltenslehre deutlich, der in der eigenen Praxis gleichwohl nicht konsequent widersprochen werden darf.“ (Gruschka 1994: 77) Aus einer solchen Auseinandersetzung resultiert aber auch etwas Entlastendes: Der unauflösbare Widerspruch, der Umgang damit und die Unhintergebarkeit der Kälte werden sprachlich und so der Reflexion zugänglich gemacht. (Vgl. Kersting, 2015: 274) Eine daraus resultierende Einsicht in die eigenen Verstrickungen ist wichtig „als geistige Haltung, denn ohne sie wäre Kälte gar nicht mehr aufzuklären, sie verschwände im dumpfen Gefühl.“ (Ebd.: 51, vgl. dazu auch Heinrich, 1999, 2000) Eine Zielsetzung in Ausbildung und Studium wäre dann: Lernen, in Widersprüchen zu denken. (Vgl. Kersting, 2016b, Kapitel 4: „Bildung im Medium des Widerspruchs“.)

Literatur

- Adorno, Th. W. 1994: *Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Lebens*. 22. Aufl., Frankfurt (zitiert als 1994a)
- 1994: *Negative Dialektik*, 8. Auflage, Frankfurt (Zitiert als 1994b)
- Adorno, Th. W., Horkheimer, M. 1994: *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*, Frankfurt
- Behrens, J. et al. 2012: *Agenda Pflegeforschung für Deutschland*. Gefördert von der Robert Bosch Stiftung: Halle
- Bergmannsheil Berufsgenossenschaftliches Universitätsklinikum Bochum 2014: <http://bergmannsheil.bg-kliniken.de/das-bergmannsheil/unser-leitbild/> (letzter Zugriff: 21.01.2018)
- Bundesgesundheitsministerium 2003: *Gesetz über die Berufe in der Krankenpflege und Ausbildungs- und Prüfungsverordnung für die Berufe in der Krankenpflege*. <https://www.gesetze-im-internet.de>. (letzter Zugriff: 21.01.2018)
- 2017: *Pflegeberufereformgesetz*; <https://www.bgbl.de> (letzter Zugriff: 21.01.2018)
- Dallmann, Hans-Ulrich, Schiff, Andea 2016: *Ethische Orientierungen in der Pflege*, Frankfurt

- Deutsches Institut für angewandte Pflegeforschung (dip): *Homepage, Pflegearbeit und Beruf* <http://www.dip.de/projekte/pflegearbeit-beruf> (letzter Zugriff 19.01.2018)
- Ebli, Hans 2003: *Pädagogisierung, Entpolitisierung und Verwaltung eines gesellschaftlichen Problems?* Baden-Baden
- Elsbernd, A. 2013: *Pflegewissenschaftliche Fundierung der Pflegelehre – Herausforderungen an eine fachfundierte Pflegelehre*. In: Linseisen, E. Uzarewicz, C. (Hrsg.): *Aktuelle Pflege Themen lehren*, Stuttgart: 27-40
- Gruschka, A. 1994: *Bürgerliche Kälte und Pädagogik*, Büchse der Pandora, Wetzlar
- Heinrich, M. 1999: *Zum Stand einer Theorie der Ontogenese Bürgerlicher Kälte Oder: „Wie man kalt wird“ (Teil 3)*, in: *Pädagogische Korrespondenz. Zeitschrift für kritische Zeitdiagnostik in Pädagogik und Gesellschaft*, 24/1999: 5-29
- 2000: *Was tun? Zur Diskontinuität von moralischem Wissen, moralischem Urteil und moralischem Handeln*, in: *Pädagogische Korrespondenz. Zeitschrift für kritische Zeitdiagnostik in Pädagogik und Gesellschaft* 25/2000: 58-71
- Kersting, K. 1999: *Coolout im Pflegealltag*. In: *Pflege und Gesellschaft*, 4 Jg. Nr. 3: 53-60
- 2005: *Zur Situation von PflegeschülerInnen: Anspruch und Wirklichkeit*, in: *Printer-Net*, Jg. 7, 1/2005: 31-37
- 2008: *„Kluge Konzepte“ zur Verbesserung der Situation in der Pflege oder: Zur Perspektive einer kritischen Pflegewissenschaft* (Editorial), in: *Pflege. Die wissenschaftliche Zeitschrift für Pflegeberufe*, Jg. 21, 1/2008: 3-5
- 2011: *Vom emphatischen Bildungsanspruch und seiner Unterwanderung: Berufliche Hochschulbildung und Professionalisierung der Pflegeberufe vor dem Hintergrund der Kältestudien*, in: *ethik und gesellschaft, ökumenische zeitschrift für soziaethik* (1/2011), http://www.ethik-und-gesellschaft.de/mm/EuG-1-2011_Kersting.pdf
- 2015: *Bürgerliche Kälte in der beruflichen Bildung – Strukturelle Bedingungen und Reaktionen von Lehrern. Eine Analyse aus der Pflegepädagogik*. In: Dammer, Karl-Heinz (Hrsg.): *Kritische Theorie und Erziehungswissenschaft, Kritische Theorie und Erziehungswissenschaft*, Heidelberg: 255-276
- 2016: *‘Coolout’ in der Pflege. Eine Studie zur moralischen Desensibilisierung*. 4. Aufl., Frankfurt
- 2002: *Berufsbildung zwischen Anspruch und Wirklichkeit Eine Studie zur moralischen Desensibilisierung im Pflegealltag*. Bern, Göttingen) (Zitiert als Kersting 2016a)
- 2016: *Die Theorie des Coolout und ihre Bedeutung für die Pflegeausbildung*, Frankfurt (Zitiert als Kersting 2016b)
- 2016: *Was ist Coolout?* <https://opac.hs-lu.de/repository/DOC000001/B00207512.pdf> (Zitiert als 2016c)
- 2017: *Fachlicher Anspruch vs. Praxisrealität*, in: *Dr. med Mabuse 227*, Mai/Juni 2017: 26-28 (Zitiert als Kersting 2017a)
- 2017: *Ein unauflösbarer Widerspruch. Das Dilemma der Pflegeausbildung*, in: *Dr med Mabuse 228*, Juli/August 2017: 24-26 (Zitiert als Kersting 2017b)

Krankenhaus Hetzelstift Neustadt/Weinstraße 2018: <http://www.hetzelstift.de/unser-klinikum/leitbild-traeger/unser-leitbild/> (letzter Zugriff: 21.01.2018)

Oevermann, U. 1999: Zur Sache. Die Bedeutung von Adornos methodologischem Selbstverständnis für die Begründung einer materialen soziologischen Strukturanalyse, in: Friedeburg, L. von, Habermas, J. (Hrsg.) 1999: Adorno-Konferenz 1983, 3. Auflage, Frankfurt: 234-289

*Karin Kersting, Hochschule für Wirtschaft und Gesellschaft,
Fachbereich Sozial- und Gesundheitswesen, Maxstr. 29, 67059 Ludwigshafen
E-Mail: karin.kersting@hwg-lu.de*



Wünsche und Gedanken zu unserer Demokratie – es schreiben mehr als 40 Persönlichkeiten von Gesine Schwan über Philipp Lahm bis Michel Friedman.
Wie kann die Demokratie geschützt und solidarischer gestaltet werden?

Checkpoint: Demokratie e.V (Hg.) | **Wenn ich mir was wünschen dürfte – Impulse für eine Demokratie der Moderne** | 244 S. | Pb. | 14,90 € | ISBN 978-3-7410-0262-5



Es hat sich etwas verschoben in der deutschen Parteienlandschaft. Manch überkommene Orientierung droht ihren Halt zu verlieren, während neue Erklärungsmodelle nach vorne rutschen. Auf inhaltliche Neuermessungen kommt es auch bei der Erneuerung der SPD an.

Gerät alles ins Rutschen? Neuermessungen zwischen links und rechts
perspektiven ds – Zeitschrift für Gesellschaftsanalyse und Reformpolitik
Heft 2/2018 | 244 S. | Pb. | 9,90 € | ISBN 978-3-7410-0231-1

www.schueren-verlag.de **SCHÜREN**

Intelligent, elegant und pointiert



– **Jahres-Abo Print**
(6 Ausgaben) **56 €**

– **Jahres-Abo Digital**
(6 PDF-Ausgaben) **40 €**

– **Nachwuchs-Abo Print**
(6 Ausgaben) **45 €**

– **Nachwuchs-Abo Digital**
(6 PDF-Ausgaben) **35 €**

– **Kombi-Abo** (6 Ausgaben Print + PDF) **80 €**

Alle Abos beginnen mit der aktuellen Ausgabe
Versandkostenfrei im Inland, zzgl. 10 € Versandkosten ins Ausland

Stöbern Sie im Archiv
www.mittelweg36.de

Mittelweg 36
Zeitschrift des Hamburger
Instituts für Sozialforschung

Armut und Sozialgeschichte als Graphic Novel



Über: *Carsten Müller/Ansgar Lorenz: Geschichte der Sozialen Arbeit – Eine Einführung. Wilhelm Fink Verlag, Paderborn 2017, ISBN: 978-3-7705-6045-5, 128 Seiten, 24,90 Euro*

Manche Leser*innen kennen bereits die illustrierten Einführungen zu Philosophen wie Michel Foucault, Pierre Bourdieu oder Immanuel Kant oder zu Themen wie der Postmoderne oder den Cultural Studies. Carsten Müller und Ansgar Lorenz legen nun eine illustrierte Geschichte zum gesellschaftlichen Umgang mit Armut und den Zugängen der Sozialen Arbeit vor. Dabei thematisieren sie in besonderer Weise die Geschichte gesellschaftlicher Kämpfe um Ausgrenzung und Benachteiligung, die Rolle sozialer Bewegungen sowie die gesellschaftliche Entwicklung des organisierten Helfens.

Ausgangspunkt des Buches ist eine Grundthese des Menschen als soziales und, unter förderlichen Voraussetzungen, auch kooperationsfähiges Wesen. Das Soziale und Solidarische wird anhand einer Ideengeschichte des gesellschaftlichen Helfens und seiner Organisationen und Strukturen beschrieben. Rückblicke in verschiedene Zeitperioden werden mit Bezügen in die Gegenwart sowie neun illustrierenden Songtexten kombiniert.

Eine große Besonderheit ist sicherlich der innovative ästhetische Zugang des Buches. Im Sinne einer Visual History werden die Textpassagen zu den historischen Epochen durchgehend mit Zeichnungen und Zitaten im Stile einer Graphic Novel illustriert. Die

in schwarz-weiß und sehr schlicht gehaltenen Zeichnungen vermögen es sehr prägnant, die Texte zu bestimmten historischen Situationen mit ergänzenden Blicken zu illustrieren. So wird beispielsweise das Kapitel über die Armenfürsorge im Spätmittelalter anhand einer Szene mit Nonnen illustriert, die einen Armen mit Verweisen auf verschiedene Apostel füttern. Dieser verspricht ihnen dann im Gegenzug, beim „Herrn im Himmel“ um Vergeltung ihrer guten Taten zu beten. Weitere Zeichnungen in diesem Kapitel zeigen Thomas von Aquin, wie er bei Aristoteles über die tätige Nächstenliebe nachliest, eine Szene mit einem Auszug aus der Nürnberger Bettelordnung oder einen heutigen Obdachlosen, der feststellt, dass sich seit dem „düsteren Mittelalter“ gar nicht so viel verändert habe. Auch noch heute wird er von den Sozialbehörden immer wieder aufgefordert, nach ein paar Tagen weiterzuziehen oder „endlich mal sesshaft zu werden“. Eine andere Passage über die Methode des Community Organizing wird mit Zeichnungen und Aussagen von Martin Luther King, Woody Guthrie, Saul Alinsky, einem Logo zur demokratischen Gegenmacht der Schwärme sowie einem Nikolaus bebildert, der den Ratsherren und -frauen Süßes bringt, weil diese „so nett sein werden, die Bekleidungspauschale für Sozialhilfeberechtigte zu erhöhen“. Im Kapitel über den Einfluss der 1968er Bewegungen auf die Gesellschaft und Soziale Arbeit werden Bilder und Aussagen von Studierendenprotesten („La beauté est dans la rue“) und Protestplakaten („Alle reden vom Wetter, wir nicht“) gezeigt. Ergänzend will ein damaliger Richter „Gammlern, Pennern, Hippies und Lebenskünstlern“ kein weiteres Entgegenkommen gewähren und Willy Brandt ruft mit seiner Aussage „Wir wol-

len mehr Demokratie wagen“ nach Veränderung. Szenen aus Bambule, einem Studenten, der von einer Arbeiterin aufgefordert wird, morgen auch mal zur Frühschicht in die Fischfabrik zu kommen, sowie Szenen aus Kinderläden, Jugendwohnkollektiven oder einem autonomen Jugendzentrum zeigen weitere gesellschaftliche Konfliktlagen und Situationen der Zeit.

Ergänzt wird der visuelle Ansatz des Buches durch eine weitere ästhetische Ebene des Auditiven. Zwischen den Buchkapiteln werden neun Songs auf je zwei Seiten mit ihren Texten und dazu passenden Zeichnungen dargestellt. Hier geht die Spannweite vom mittelalterlichen Volkslied „Der Bettelvogt“ über das Auswandererlied „Jetzt ist Zeit und Stunde da“ von 1845 bis zu „Ich will nicht werden, was mein Alter ist“ von Ton Steine Scherben. Dieser audiovisuelle Zugang ist schafft ein weiteres ansprechendes didaktisches Mittel. Dieses hilft, die historischen Situationen besonders sinnlich und anschaulich wahrzunehmen.

Inhaltlich thematisiert das Buch sehr unterschiedliche Epochen. Im Spätmittelalter beginnen Gesellschaften, den Umgang mit armen Menschen zu strukturieren, und etablieren geregelte Formen des Bettelwesens. Paradoxerweise werden Bettelnde damals als eine Art Berufsstand anerkannt, das Helfen ehrte vor allem die Gebenden. Erst in der Neuzeit kommt eine andere und bis heute populäre Sozialfigur hinzu: das moderne Arbeitsethos mit dem „Geist des Kapitalismus“. Erst seitdem erhält die Idee Raum, Arme zur Arbeit zu erziehen. Mit der bürgerlichen Gesellschaft und der Industrialisierung entstehen neue Dynamiken der Vergesellschaftung. Arbeitende werden in Massen benötigt, folgen den neu entstehenden Fabriken in die wachsenden

Städte, wo sie auf unmenschliche Lebensbedingungen, Ausbeutung und Entfremdung stoßen. Verschiedene Bewegungen, insbesondere die Arbeiter*innenbewegung, Frauenbewegung und die Jugendbewegung kritisieren die Verhältnisse, organisieren die Menschen, formulieren gesellschaftliche Alternativen und fordern Veränderungen. Daran anknüpfend entstehen die ersten Theorien und Ausbildungsgänge der Sozialarbeit und Sozialpädagogik und später das moderne Fürsorge- und Jugendhilfewesen mit bis heute aktiven Wohlfahrtsverbänden und Trägerstrukturen. Ein besonderer Fokus wird auf die Entstehung der Gemeinwesenarbeit gelegt. Für sie sind das Hull House in Chicago mit den Settlements von Jane Addams sowie deren Verbindungen zur Chicago School prägend. Davon ausgehend entsteht später die Methode des Community Organizing, die bis heute angewandt und verbreitet ist.

Im Buch werden auch die dunklen Seiten der Sozialen Arbeit thematisiert. Vor allem im Nationalsozialismus sind viele professionelle Helfer*innen an der Verbreitung von Rassenideologien, der politischen Gleichschaltung, der Etablierung der völkischen Wohlfahrtspflege, der Euthanasie sowie der Internierung und Vernichtung von tausenden von Menschen aktiv beteiligt. Nur wenige leisten offenen oder verdeckten Widerstand. Auch im Regime der DDR beteiligen sich Fürsorger*innen und Jugendleiter*innen an der Erfassung, Stigmatisierung und Inhaftierung von „Asozialen“ und regimekritischen Menschen. Sowohl in der DDR als auch in der BRD der Nachkriegszeit sind Missbrauch und Misshandlungen in Institutionen der Jugend-, Behinderten- und Altenhilfe oft bekannt, die Täter*innen werden jedoch längst nicht

immer dafür belangt und müssen nur selten Verantwortung für ihre Taten übernehmen.

Ausgehend von der Politisierung der Sozialen Arbeit im Zuge der 1968er Bewegungen werden neuere Entwicklungen sichtbar. Die Forderung nach mehr Demokratie, die Studierendenbewegung, die Heimkampagnen, die „Krüppelbewegung“, die Anti-Psychiatriebewegung und die Autonomen Jugendzentren und selbstorganisierten Jugendwohnkollektive konfrontieren die etablierte Soziale Arbeit der Nachkriegszeit mit ihren Defiziten und Denkblockaden und führten zu Veränderungen in Parlamenten, Trägern und Ausbildungsgängen. Die Entwicklungen der letzten beiden Jahrzehnte werden anhand der Lebensweltorientierung, des „Psycho-booms“ und einer zunehmenden Ökonomisierung der Sozialen Arbeit beschrieben.

Wie kann die inhaltliche Ausrichtung des Buches charakterisiert werden? Zunächst handelt es sich um ein Buch, dass alle zentralen Phasen der Geschichtsschreibung der Sozialen Arbeit sehr gut abdeckt und damit einen vergleichbaren Umfang wie weitere Bücher in diesem Feld liefert. Jenseits seines besonderen graphischen Zugangs unterscheidet es sich aus meiner Sicht inhaltlich vor allem durch drei Eigenschaften von anderen Büchern zur Geschichte Sozialer Arbeit. Erstens reflektiert es besonders konsequent und durchgehend die Frage, wessen Geschichte in einer Geschichtsschreibung geschrieben wird. Blicke in die Geschichte bilden immer eine Auswahl ab. Anhand ausgewählter Aussagen werden gesellschaftliche und individuelle Vorkommnisse und Zusammenhänge sichtbar gemacht und andere ausgeblendet. Müller und Lorenz machen diese Situation zu einem zentralen Ausgangspunkt und stellen die histori-

schen Situationen in ihrem Buch durchgehend in einer Geschichtsschreibung „von unten“ und „von oben“ dar. Sie betrachten historische Entwicklungen durchgehend im gesellschaftlichen Wechselspiel von Macht und Ohnmacht. Dabei bekommt die Perspektive der Ausgegrenzten, Randständigen, Unsichtbaren und Machtlosen einen stärkeren Fokus als in anderen Büchern zur Geschichte der Sozialen Arbeit. Mit diesem Zugang wird der Band durchaus dem von den Autoren selbst formulierten Anspruch einer „kritischen Geschichtsschreibung von unten“ gerecht. In den einzelnen Passagen wird die Perspektive der Zielgruppen mit der Rolle des Berufsstandes der Sozialen Arbeit, der Institutionen des Wohlfahrtsstaates sowie den Aussagen gesellschaftlich prägender Persönlichkeiten in Relation gesetzt und eine kritische Geschichtsschreibung realisiert.

Zweitens unterscheidet sich das Buch durch seine machtkritische Analyse des Helfens und des solidarischen Handelns. Bereits in den grundlegenden Kapiteln macht es deutlich, dass Menschen aus anthropologischer Sicht auf Solidarität und Gegenseitigkeit angewiesen sind und dass Helfen kein Akt von Mitleid ist, sondern ein Ergebnis von gelebter Solidarität. Es reflektiert dieses Verständnis von Hilfe und Solidarität durchgehend in seinen Kapiteln über die verschiedenen historischen Epochen. Dabei verweist es auf die Widersprüche und Relationen von gelebter Solidarität mit Macht, Unterdrückung und Ausbeutung. Auch hier unterscheidet es sich deutlich von anderen Büchern zur Geschichte der Sozialen Arbeit. Die vorliegende Geschichte sozialer Probleme und professioneller Antworten wird durchgehend im Kontext der Bezugspunkte von Emanzipation und Solidarität formu-

liert. Damit macht das Buch sehr deutlich, dass Soziale Arbeit weit mehr sein sollte als das bloße Gewähren von Almosen oder der Verwaltung von Ausschlüssen. Es zeigt, dass Hilfe nicht für, sondern nur mit den Menschen und den sozialen Bewegungen realisierbar ist. Es thematisiert eine Ideengeschichte des emanzipatorischen Arbeitens, macht aber auch die dunklen und blinden Flecken in der Realgeschichte des gesellschaftlichen Umgangs mit Armut und Abweichung deutlich.

Drittens legt das Buch handlungsmethodisch einen etwas stärkeren Fokus auf die Ansätze und das Selbstverständnis von Community Organizing und der Gemeinwesenarbeit. Diese Konzepte werden in anderen Büchern zur Geschichte der Sozialen Arbeit eher selten bzw. nur kürzer erwähnt. Mit dieser Fokussierung lösen die Autoren ihren formulierten Ansatz einer herrschaftskritischen und empowernden Sozialen Arbeit auch handlungsmethodisch ein. Mit dieser erweiterten Perspektive schaffen sie einen thematisch etwas breiteren Zugang auf die Methodengeschichte der Sozialen Arbeit als andere Bücher.

Mit seiner inhaltlichen Schwerpunktsetzung und seiner besonderen visuellen Darstellungsweise thematisiert das Buch zentrale Streitpunkte, Probleme und Konflikte der Geschichte der Sozialen Arbeit sehr deutlich und anschaulich. Gleichwohl liefert es sehr viele Hintergründe und Einblicke in die vielfältige Geschichte der Armen-

fürsorge und der Sozialen Arbeit. Anhand der beschriebenen Protagonist*innen zeigt es konkrete Beispiele historisch relevanter Personen, es macht Mut und behält Visionen für das Soziale und Solidarische im Blick.

Mit dieser Ausrichtung beschreibt es Zugänge und Haltungen, die auch auf viele der drängenden Fragen der Gegenwart ausgedehnt werden sollten. Wie können wir soziale Gerechtigkeit in einer digitalisierten und zunehmend gespaltenen Gesellschaft herstellen? Wie können wir in Bezug auf Flucht und Migration global gerecht agieren? Wie kann Inklusion und barrierefreie Teilhabe für alle Menschen realisiert werden? Wie kann Demokratie auch in Zeiten des um sich greifenden Populismus erhalten werden? Wie können soziale, ökologische und wirtschaftliche Konflikte gerechter verhandelt werden? Und wie können Solidarität und die Umsetzung der Menschenrechte auch in Zukunft realisiert werden? Das Buch macht deutlich, dass die Zukunft dieser Fragen noch ungeschrieben ist, aber es thematisiert und illustriert viele zentrale Ansatzpunkte für deren Lösungen.

*Christian Spatscheck,
Hochschule Bremen,
Fakultät Gesellschaftswissenschaften,
Neustadtswall 30,
28199 Bremen
E-Mail: christian.spatscheck@hs-bremen.de*



in **4|2018** schreiben u.a.
Peter Strege/Robert Bosshard: Fortschritt in die Moderne – Religion der Zukunft | *Alice Wocher:* (Religiöse) Radikalisierung – Die Theorie der Anerkennung | *Wilhelm Neurohr:* Zur aktuellen politischen Religionsdebatte in Deutschland | *Antti Lück:* Kirchenkritik – eine vergessene Seite? | *Michael Berttram:* Gott und der Mammon | *Jürgen Klute:* Die gesellschaftliche Linke und ihr Verhältnis zur Religion | *Michael Ramminger:* Religionskritik als Kapitalismuskritik | *Andreas Kemper:* Die AfD und die religiöse Rechte | ...

in **1|2019** schreiben u.a.
Franz Segbers: Macht Euch die Technik untertan | *Alexander Möller:* Arbeitswelt 4.0 – eine protestantische Perspektive | *Klaus Temme:* Seelsorge inner-

AMOS erscheint aus guten Gründen seit 1968 im Ruhrgebiet

halb gesellschaftlicher Realitäten: die Chance zu Gegen-Narrativen | *Mark S. Burrows:* Die „nichtwissende“ Welt von Donald Trump und der religiösen Rechten | ...

—**AMOS** ist eine der wenigen noch präsenten Publikationen aus dem herrschaftskritischen, linken sozialprotestantischen Zusammenhang der letzten Jahrzehnte und der Gegenwart – regional und global, interreligiös, ökumenisch, im konziliaren Prozess auf dem Weg zu Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung.

—**AMOS** bringt alle drei Monate 24 Seiten kritische Blicke auf unsere Gegenwart, auf die wichtigen sozialen und kulturpolitischen Themen, geschrieben von kompetenten Autorinnen und Autoren.

—**AMOS** wird herausgegeben von Wolfgang Belitz, Benjamin Benz, Robert Bosshard, Robina Cronauer, Hartmut Dreier, Rolf Euler, Friedrich Grotjahn, Rolf Heinrich, Ute Hüttmann, Wolf-Dieter Just, Jürgen Klute, Carl-D.A. Lewerenz, Axel Lippek, Anna Musinszki, Hermann Schulz, Peter Strege, Manfred Walz, Renate Wangelin.

Manfred Walz zeichnet für jedes Titelblatt ein Original.

Kritische Theorie in der Krise?

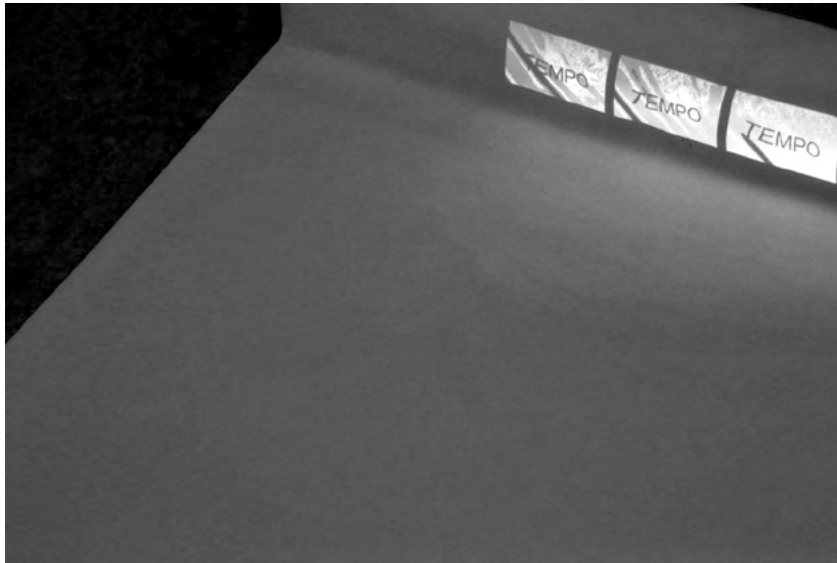
Über: *Michael J. Thompson, The Domestication of Critical Theory, Rowman & Littlefield: London/New York 2016, ISBN 978-1-78348-431-7, 231 Seiten, 34,00 €*

Seit der Veröffentlichung von *Theorie des kommunikativen Handelns* im Jahr 1981 ist häufig von der kommunikativen Wende der Kritischen Theorie die Rede und damit einhergehend von der kommunikativen Kehre des sozialen Denkens im allgemeineren Sinne. Dieses berühmte Werk von Habermas soll den Übergang von der ersten zur zweiten Generation der kritischen Theorie bezeichnen. Im Laufe dieses Übergangs sei die Last des metaphysischen Erbes der Kritischen Theorie und des Idealismus definitiv über Bord geworfen worden. Damit sei der Weg von der negativen Theologie der ersten Generation der Kritischen Theorie zur Postmetaphysik geöffnet worden. Etwas vereinfachend zusammengefasst, habe dieser Schritt neue Richtungen in der Kritischen Theorie erschlossen, die aus den angeblichen Sackgassen im Spätwerk von Horkheimer und Adorno herausführen könnten.

In *The Domestication of Critical Theory* nimmt Michael J. Thompson diesen Prozess der sogenannten 'Ent-metaphysierung' unter die Lupe und zieht ein ziemlich vernichtendes Fazit. Statt zur erhofften Neuerschließung führt die sogenannte Ent-metaphysierung der Philosophie Thompson zufolge in erheblichem Maße zu der im Titel erwähnten Zähmung

(„domestication“). Die Kritische Theorie sei nunmehr in Fragen der kommunikativen Vernunft und der gegenseitigen Anerkennung gefangen, mit der verheerenden Folge, dass sie um ihr kritisches Potential gebracht wurde. Der gegenwärtigen Kritischen Theorie liegt der Idealismus zugrunde, so Thompson. Damit meint er vor allem Habermas und Honneth, nicht jedoch Hegel oder etwa Lukács. Im Gegenteil. Seine Absicht scheint eben darin zu bestehen, die Kritische Theorie über Hegel und Hegelianer wie Lukács zurück zu Marx zu leiten. Thompson hat schon viel über den Verfasser von *Geschichte und Klassenbewusstsein* geschrieben und kennt sich bei den geistesgeschichtlichen Verbindungslinien von Hegel und Marx zu Weber und Lukács sehr gut aus. Obwohl dies zweifelsohne von Vorteil ist, fällt auf, dass Thompson auf eine geistesgeschichtliche Weise verfährt, die relativ wenig mit der Soziologie oder der politischen Ökonomie zu tun hat.¹ Er bezieht sich zwar an einigen Stellen flüchtig auf Weber, Parsons, Luhmann und Bourdieu. Auf diese Denker geht er aber nie ausführlich ein. Es hat stark den Anschein, dass für Thompson die Kritische Theorie sogar recht wenig mit der Frankfurter Schule zu tun hat, denn selbst Horkheimer und Adorno habe kritisches Denken in die Sackgassen der negativen Theologie verleitet (Fromm und Marcuse schneiden bei Thompson

¹ Auffallend in diesem Zusammenhang ist der Mangel an Hinweisen auf die Arbeiten von H.G. Backhaus, Joachim Bischoff, Christoph Lieber und Helmut Reichelt, und das Fehlen jeglichen Hinweises auf die Schriften von Werner Bonefeld.



deutlich besser ab). Es geht ihm deswegen nicht darum, „Traditionelle und kritische Theorie“ neu zu lesen oder die negative Dialektik Adornos wiederzuentdecken (S. 9 und 124). Stattdessen müsse man das Basis/Überbau-Modell umformulieren, und zwar auf eine Art und Weise, dass eine kritische Metaphysik (S. 186) zur Geltung kommt. Man darf fragen, inwieweit und worin sich Letzteres von dem in diesem Buch scharf kritisierten Idealismus unterscheidet.

Dieser Lesart zufolge sollen Horkheimer und Adorno den Neo-Idealisten Habermas und Honneth den Weg geebnet haben. Diese Tendenz kann jedoch noch umgekehrt werden, meint Thompson: Der intersubjektive Ansatz zur Kritischen Theorie muss jetzt einem anderen weichen. Dieser andere Ansatz bleibe dem Gedankengut von Hegel und Marx treu, indem er materialistisch, funktionalistisch (Kapitel 5) und sozialontologisch (Kapitel 7) denke. In anderen Worten, in Thompsons Auffassung preisen Theoriebildungen um kommunikatives Handeln, Anerkennungskämpfe usw. die kommunikative/ intersubjektive Vernunft als nachmetaphysisch. Was aber im Namen der Nachmetaphysik verteidigt wird, ist gar keine Nachmetaphysik, sondern gezähmter Idealismus, welcher das Erbe von Hegel und Marx verdirbt: Thompson benutzt hier gerne den Begriff „pervertieren“ (S. 9, 125 und an anderen Stellen).

Dagegen stelle die kritische soziale Ontologie einen Neubeginn der kritischen Theorie dar. Dieser Neubeginn trage dem objektiven menschlichen Wesen Rechnung, weil er, dem Beispiel Lukács folgend, das Wesen des Menschen als homo faber wieder in den Vordergrund rücke.

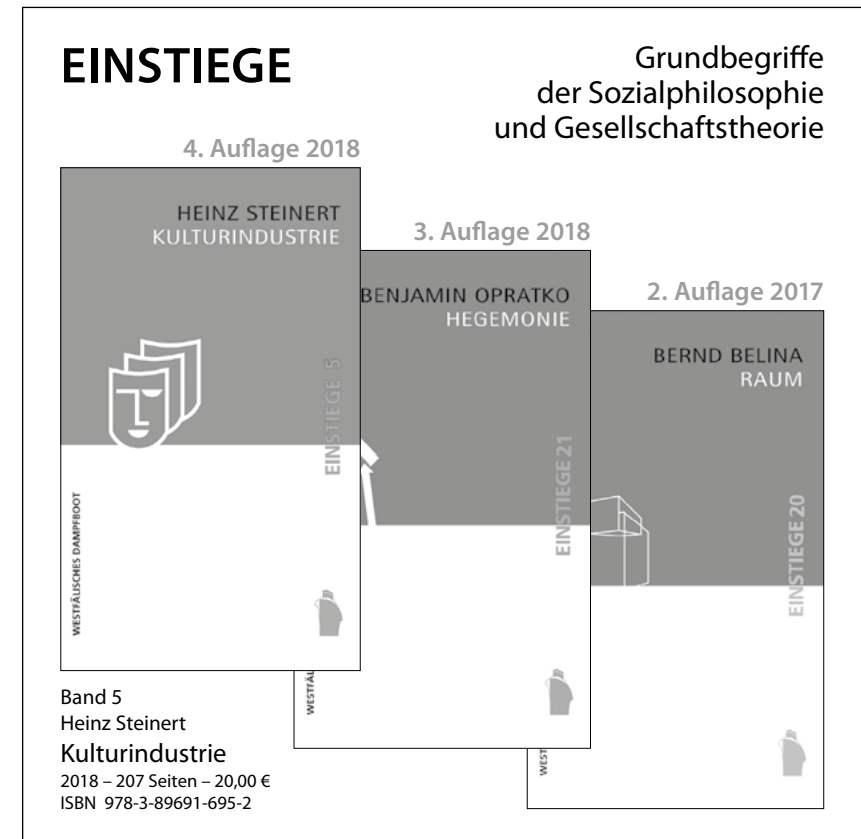
Thompson schreibt mit eindrucksvollem Flair und greift fundamentale Themen auf. Man kann ihm zudem bei seinem Grundargument zustimmen, wonach nicht alles von dem, was im Namen der Nachmetaphysik angeführt wird, tatsächlich zwingend nachmetaphysisch sei. Das sind allerdings wichtige Beiträge zur Erneuerung der Kritischen Theorie.

Doch ganz abgesehen davon, dass der Unterschied zwischen kritischer Metaphysik und Idealismus nie richtig herausgearbeitet wird, bleiben andere Probleme. Unterthematziert (oder gar nicht angegangen) werden Fragen hinsichtlich der Organisation der nachkapitalistischen Wirtschaft. Soll diese zentral verwaltet werden oder durch Marktsozialismus oder durch von Arbeiterräten erstellte Pläne, oder syndikalistisch oder auf andere Weise? Das Buch bezieht sich kaum auf die Geschichte der Arbeiterbewegung, der modernen Staatsbildung, oder, wie schon angedeutet, der politischen Ökonomie. Die Beiträge von Neumann, Kirchheimer, Korsch, Sinzheimer, G.D.H. Cole, Abendroth, Böckenförde oder, in jüngerer Zeit, von Wolfgang Streeck zu diesen Fragen werden kaum behandelt. Man liest so gut wie nichts zu zeitgenössischen Debatten über Klassenstruktur oder kritische Bildung. Die Literatur zur Intersektionalität bleibt unerwähnt. Vor diesem Hintergrund scheint es um die Aussichten auf eine wesentliche Veränderung schlecht bestellt; denn auf die Subjekte und ihre Organisationsformen wird nie ausreichend eingegangen. So gesehen wirkt der Ruf nach kritischer Metaphysik etwas unbestimmt und spekulativ.

The Domestication of Critical Theory ist dennoch ein äußerst lesenswertes Buch von einem sehr begabten Autor. Michael Thompson bietet Anknüpfungspunkte zu einigen der wichtigsten Themen in der Forschung zur heutigen Gesellschaft. Sein Buch zeigt, dass die Rolle der Kritischen Theorie dabei noch eingehend und umfassend geklärt werden muss, und dass die

Wege zur ersehnten Erklärung noch weitgehend offen sind.

Darrow Schecter
Professor of Critical Theory School
of History,
Art History and Philosophy (HAHP)
University of Sussex
Falmer, Brighton BN1 9QN
ENGLAND





Timm Kunstreich

Für eine Heimkampagne 3.0!

Ergebnisse des Hamburger Tribunals über die Verletzung von Kinderrechten in der Heimerziehung

„Wenn das aber stimmt, gibt es Todsünden der Pädagogik, nämlich Arrangements und Umgangsformen, in denen Menschen nicht anerkannt werden, in denen sie nicht lernen können, sich selbst zu achten und zu mögen, in denen ihnen von anderen demütigend, stigmatisierend und strafend signalisiert wird, dass es kein Glück ist, dass sie auf dieser Welt sind, dass es besondere Herablassung braucht, damit sie überhaupt ausgehalten werden, dass sie sich Mühe geben müssen, damit sie irgendwo einen Platz in der Welt finden, die sie eigentlich nicht braucht.“

Thiersch, H. (2014): Schwarze Pädagogik in der Heimerziehung. In: Widersprüche. H. 131, S. 24

Als vor einigen Jahren die Runden Tische zur Heimerziehung in den beiden Nachkriegs-Deutschlands beendet wurden, breitete sich nicht nur in der Öffentlichkeit, sondern auch in der Fachwelt das Gefühl aus, dass mit dieser Zäsur das Kapitel der schwarzen Pädagogik in der Heimpädagogik beendet sei (zusammenfassend: Widersprüche, Hefte 129 und 131). Wenn im Folgenden davon ausgegangen wird, dass dies keineswegs der Fall ist, sondern – quasi unter dem Radar selbst der kritischen Fachwissenschaften – Disziplinierungs- und Degradierungstechniken nicht abgeschafft, sondern vielmehr verfeinert und modernisiert wurden, dann braucht es dafür überzeugende Argumente. Diese müssen umso stichhaltiger sein, wenn daraus folgen soll, dass diese institutionelle Zwangserziehung ersatzlos abgeschafft werden muss.

Als einen Schritt in diese Richtung führten der Arbeitskreis Kritische Soziale Arbeit Hamburg und das Aktionsbündnis gegen geschlossene Unterbringung Hamburg am 30. Oktober 2018 im Wichernsaal des Rauhen Hauses ein Tribunal durch, in dem am Beispiel des Stufen- oder Phasenvollzuges in der Heimerziehung nachgewiesen werden sollte, dass derart „verhaltens-modifizierende“ Maßnahmen sowohl unmenschlich als auch rechtswidrig sind.

Dafür steht exemplarisch folgender Bericht:

„Es gab in der Haasenburg drei Phasen, auch genannt das „Ampelsystem“. Es gab die Rote, Gelbe und Grüne Phase. Je nachdem in welcher Phase man sich befand, hatte man mehr Freiheiten. Angefangen vom „Quasi-Sträfling ohne Rechte“ – also die Rote Phase – über die Gelbe Phase, in der man ein paar Freiheiten mehr hatte, bis hin zur Grünen Phase.

In der Roten Phase [durfte man sein Zimmer nicht verlassen und] konnte nichts alleine tun. In der Roten Phase durfte man nicht selbstständig auf Toilette Es war zudem ein Privileg, mit den anderen gemeinsam zu essen. Ich musste über mehrere Monate alleine bei geschlossener Tür meine Mahlzeiten zu mir nehmen. Vollkommen isoliert. Das war hart.

In der Gelben Phase hatte man mehr Freiheiten. Die Türe durfte immer offen sein. Paradoxerweise durfte man sie aber nicht nach Belieben schließen, damit die Erzieher immer sehen, was man drin macht, wenn sie vorbeilaufen.

Die Leute in der Grünen Phase haben in den Bungalows gelebt. Es war ein anderer Gebäudekomplex Es gab kaum Berührungspunkte

Ich war nie in der Grünen Phase

Als ich drei Tage fixiert war, war das recht schlimm für mich. Die Haasenburg wollte mich brechen. ... Ich wehrte mich“

Diese Schilderung stammt nicht aus den fünfziger oder sechziger Jahren des letzten Jahrhunderts, sondern aus den Jahren 2003–2006. *Renzo*, der als Zeuge vor dem Tribunal aussagte, war 13 Jahre alt, als er an Händen und Füßen gefesselt mit einem Polizeiwagen in eines der Haasenburg-Heime gebracht wurde. Von gleichen Erfahrungen berichteten auch zwei andere ehemalige „Insassen“ dieser Heime.

Hintergründe des Tribunals

Damit Schilderungen wie die aus der Haasenburg nicht als „bedauerlicher Einzelfall“ abgetan werden können, war es Ziel des Tribunals, alle isolierenden Einschließungen als soziale Ausschließungen kenntlich zu machen, die sowohl dem geltenden Recht widersprechen – hier vor allem dem BGB-Gebot der gewaltfreien Erziehung – als auch dem Geist und Inhalt der UN-Kinderrechtskonvention (UN-KRK). Da entsprechend der Regularien dieser Konvention 2019 ein

weiterer Staatenbericht über die Verwirklichung von Kinderrechten aussteht (jeder Signatarstaat ist dazu verpflichtet), sollen die Ergebnisse des Tribunals dem UN-Ausschuss für die Rechte des Kindes zugänglich gemacht werden. Da die Bundesregierung zu den Feststellungen dieses Ausschusses Stellung nehmen muss, besteht so die Chance, die Thematik der Kinderrechtsverletzungen in der deutschen Heimerziehung zum Thema zu machen.

Die von der Hamburger Bürgerschaft eingesetzte Enquetekommission „Stärkung der Kinderrechte und des Kinderschutzes“ hat sich zwar intensiv mit der Frage beschäftigt, ob ein eigenständiges Kinderrecht in das Grundgesetz aufgenommen werden soll, aber nur am Rande mit der Situation von Heimkindern. In die Debatten und Veranstaltungen um Umsetzung und Durchsetzung der Beschlüsse der Enquetekommission sollen die Ergebnisse des Tribunals ebenfalls eingebracht werden, da allein durch die Tatsache von über 1500 Heimunterbringungen von Kindern und Jugendlichen außerhalb Hamburgs von einer großen Anzahl von Kinderrechtsverletzungen auszugehen ist.

Durchführung des Tribunals

Das Tribunal hatte sich vorgenommen zu prüfen, ob drei einschlägige Artikel der UN-KRK in der Heimerziehung eingehalten oder verletzt werden: Art. 2 (Achtung der Kinderrechte; Diskriminierungsverbot), Art. 9 (Trennung von den Eltern; persönlicher Umgang) sowie Art. 12 (Berücksichtigung des Kinderwillens).

Die elfköpfige Jury hat diese Frage auf der Basis der Eröffnungs-Plädoyers der Anklage und der Verteidigung sowie von Anhörungen von elf Zeugen und Sachverständigen intensiv bearbeitet¹.

-
- 1 An dem Tribunal nahmen in verschiedenen Rollen teil:
 Prof. Dr. Helga Cremer-Schäfer (Universität Frankfurt)
 Lea Degener (ver.di)
 Sieglinde Frieß (ver.di)
 Prof. Hannelore Häbel (Juristin, Scherpunkt Kinder- und Jugendhilferecht)
 Joachim Katz (chem. Jugendrichter)
 Christiane Knack-Wichmann (Anwältin)
 Franziska Krömer (chem. Leiterin des Hamburger Kinder- und Jugendhilfe e.V.)
 Dr. med. Charlotte Körtgen (Fachärztin für Kinder- und Jugendpsychiatrie/Psychotherapie)
 Dr. Sandra Küchler (Arbeitskreis Kritische Soziale Arbeit)
 Prof. Dr. Timm Kunstreich (Arbeitskreis Kritische Soziale Arbeit)
 Verena Luer (Momo, Vertretung der Straßenkinder)
 Prof. Dr. Tilman Lutz (Aktionsbündnis gegen geschlossene Unterbringung)

Wichtige Aspekte der Anhörungen aufnehmend, plädierten abschließend noch einmal Anklage und Verteidigung.

Die *Anklage* unterstrich noch einmal die objektivierende Logik totaler Institutionen. Fremdbestimmung und Isolierung sei deren Zweck, mit dem dauerhaft die „Nicht-Gemeinschaftsfähigen“ von der „Gemeinschaft“ getrennt werden. Diese Feindseligkeit kennzeichnete sie als *„ideologische Gründe mit Menschenopfern“*. Mit der Projektionsfolie „schwieriges Kind“ werde Zwang und Gewalt der Institutionen legitimiert. Dabei sei unbestritten, dass es ohne wechselseitige Anerkennung keine Erziehung geben kann. Geschlossene Unterbringung und alles, was dahin führe, insbesondere der Stufen- bzw. Phasenvollzug, müsse also ohne Wenn und Aber abgeschafft werden.

Die *Verteidigung* machte zunächst deutlich, dass die skandalösen Formen von Zwanganwendung wie in der Haasenburg natürlich abzulehnen seien. Sie hielt aber daran fest, dass Erziehung ohne Zwang nicht möglich sei. Allerdings sei der „wohltätige Zwang“ immer entsprechend zu begründen und transparent zu gestalten. Die in Art. 2, 9 und 12 der UN-KRK begründeten Rechte des Kindes seien durch den Stufen- oder Phasenvollzug nicht nur *nicht* gefährdet, sondern – umgekehrt – verwiesen sie auf die Notwendigkeit und Legitimität auch geschlossener Unterbringung. Mit Bezug auf Befürworter von Zwang in der Erziehung schlossen die Pflichtverteidiger: *„Zwang stellt eine sozialpädagogische Option dar. Zwang und Kinderrechte müssen kein Widerspruch sein“*.

Sinah Mielich (Universität Hamburg)

Florian Muhl (Universität Hamburg)

Ibrahim Özdemir (Jurist)

Prof. Dr. Friedhelm Peters (Vorstand der Internationalen Gesellschaft für erzieherische Hilfen – IGfH)

Burckhard Plemper (Journalist; Sprecher der Jury)

Ronald Prieß (Botschafter der Straßenkinder)

Wolfgang Rosenkötter (Betroffener der Heimerziehung der 60er Jahre)

Prof. Dr. Fritz Sack (Universität Hamburg)

Prof. Dr. Christian Schrappner (Universität Koblenz)

Jorrit Schwagereck (FSR Soziale Arbeit HAW)

Helga Treeß (chem. Leiterin der Kinder- und Jugendhilfeabteilung des Rauhen Hauses)

„Trietze“ (Momo, Vertretung der Straßenkinder)

Prof. Dr. Reinhart Wolff (Sprecher des Kronberger Kreises)

Stefanie Ytyfantidis (Aktionsbündnis gegen geschlossenen Unterbringung)

Renzo, „Jana“ und „Fabian“ – Jugendliche mit Heimerfahrung

Ergebnisse des Tribunals

Nach intensiver Beratung fasste der Sprecher der Jury die Kernpunkte des einmütig gefassten Beschlusses zusammen:

„Der erste Punkt betrifft das Thema dieses Tribunals – Dressur zur Mündigkeit. Die Jury ist zu dem Schluss gekommen, dass es eine Dressur zur Mündigkeit nicht gibt, weil man niemanden durch Dressur zur Mündigkeit bringen kann. Der Gegensatz kann nicht überbrückt werden

Uns geht es um das Problem insgesamt. Es geht um das Problem der Heimerziehung und hier um das besondere Problem der geschlossenen Unterbringung und der Wege dorthin. Man müsste eigentlich weiter ausholen, denn das, was wir in der geschlossenen Unterbringung sehen, ist das Ende einer langen Kette von Ereignissen und die Spitze eines Eisberges

In der Jury waren wir uns allerdings einig, dass diese drei Artikel der Kinderrechtskonvention durch die jetzige Praxis verletzt werden. Darüber hinaus ist das Recht auf gewaltfreie Erziehung auch im BGB festgeschrieben und das gilt nicht nur für die geschlossene Unterbringung und Phasenvollzüge, sondern das gilt für die Erziehung insgesamt.

Wir haben uns die Frage gestellt, ob es rechtfertigende Gründe für diese Beispiele gibt. Es gibt – und auch da folgen wir nicht der Verteidigung – aus rechtlicher Sicht keine rechtfertigenden Gründe für Zwang oder Gewalt, also auch nicht vorübergehend oder zur Abwendung von Schaden oder zur Erlangung eines Zieles. Und – was in diesem Zusammenhang vielleicht genauso wichtig ist – es gibt dafür auch keine erziehungstheoretische oder -wissenschaftliche Begründung, um zu einer angeblichen Mündigkeit zu erziehen.“

Auf Basis dieser Position ergeben sich folgende Konsequenzen:

- Entweder muss es andere Heime geben oder die Heime müssten anders werden.
- Geschlossene Unterbringung ist in jedem Fall ersatzlos abzuschaffen.
- Zuhören, sorgfältige und aufmerksame Gespräche führen und sichere und verlässliche Orte für Kinder und Jugendliche schaffen, seien Stichworte für einen alternativen Umgang mit schwierigen Situationen.
- Die Kinder- und Jugendpsychiatrie darf nicht zum Ersatz für geschlossene Unterbringung in der Heimerziehung werden.
- Die Marktförmigkeit der Kinder- und Jugendhilfe, deren Teil die Heimerziehung ist, bietet einen starken Anreiz zur Konstruktion „schwieriger Fälle“. Die marktförmige Regulation gehört überwunden und es braucht eine Verständigung über ausreichende Finanzierung sowie über alternative Formen der Heimerziehung.
- Es müssen fachliche und politische Bündnisse einschließlich der Gewerkschaften zur Umsetzung dieser Forderungen geschaffen werden.

- Die soziale und schulische Infrastruktur der Stadtteile muss in die Lage versetzt werden, Alternativen zur Heimunterbringung zu entwickeln.

Zum Schluss rief die Jury zu einer neuen Heimkampagne auf. Nach der Heimrevolte 1968/69 – Heimkampagne 1.0 – und den Heimreformen der achtziger Jahre – Heimkampagne 2.0 – sollte das Tribunal der Auftakt zu einer weiteren Heimkampagne sein. Heimkampagne 3.0: *Nicht nur eine alternative Heimerziehung ist das Ziel, sondern eine Alternative zur Heimerziehung.*

Timm Kunstreich, Spliedtring 26, 22119 Hamburg
E-Mail: TimmKunstreich@aol.com

2. Auflage 2018



Maya Dolderer / Hannah Holme /
Claudia Jerzak / Ann-Madeleine
Tietge (Hrsg.)

O Mother, Where Art Thou?
(Queer-)Feministische
Perspektiven auf Mutterschaft
und Mütterlichkeit
2018 – 217 S. – 25,00 €
ISBN 978-3-89691-844-4

Katharina Volk
**Von der Gesellschaftsanalyse zur
Utopie**
Ein historischer Rückblick auf
materialistisch-feministische Theorien
2018 – 378 S. – 35,00 € – ISBN 978-3-89691-295-4

Christine Resch
**Schöner Wohnen: Zur Kritik von
Bourdieu's „feinen Unterschieden“**
2012 – 185 S. – 24,90 € – ISBN 978-3-89691-906-9

Katharina Pühl / Birgit Sauer (Hrsg.)
**Kapitalismuskritische
Gesellschaftsanalyse:
queer-feministische Positionen**
2018 – 289 S. – 30,00 € – ISBN 978-3-89691-107-0

**WESTFÄLISCHES
DAMPFBOOT**



Hafenweg 26a | 48155 Münster | Tel. 0251-3900480
info@dampfboot-verlag.de | www.dampfboot-verlag.de

Wirtschaft anders denken.
print. monatlich.
Testabo: 10 €, 3 Monate.



Natürlich auch digital.

Kritische Soziale Arbeit: Eingriffe und Positionen

Liebe Kolleginnen, liebe Kollegen, liebe Leser und Leserinnen,

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

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

Koordiniert wird diese Rubrik von Timm Kunstreich, mit dem auch weitere Details besprochen werden können. Die Kontaktadresse zum Senden der Beiträge lautet: TimmKunstreich@aol.com

Die Beiträge werden zu den folgenden Redaktionsschlüssen für die nächsten Hefte entgegengenommen:

Heft 152: 10.04.2019

(Trauma in Zeiten globaler Selbstoptimierung)

Heft 153: 10.07.2019

(Die Macht von Bezeichnungen. Zur Aktualität von Etikettierungstheorien)

Heft 154: 10.10.2019

(Neuer Autoritarismus und fachliche Alternativen)

Die Redaktion

Widersprüche

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

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

Niko Diemer (1952 – 1992)

Wir über uns

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

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