

Demokratie als Lebensform oder die Frage nach Handlungsfähigkeit als Potential einer Pädagogik des Sozialen

Affolderbach, Friedemann

Veröffentlichungsversion / Published Version

Zeitschriftenartikel / journal article

Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

Affolderbach, F. (2016). Demokratie als Lebensform oder die Frage nach Handlungsfähigkeit als Potential einer Pädagogik des Sozialen. *Widersprüche : Zeitschrift für sozialistische Politik im Bildungs-, Gesundheits- und Sozialbereich*, 36(142), 105-118. <https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:0168-ssoar-64287-8>

Nutzungsbedingungen:

Dieser Text wird unter einer Deposit-Lizenz (Keine Weiterverbreitung - keine Bearbeitung) zur Verfügung gestellt. Gewährt wird ein nicht exklusives, nicht übertragbares, persönliches und beschränktes Recht auf Nutzung dieses Dokuments. Dieses Dokument ist ausschließlich für den persönlichen, nicht-kommerziellen Gebrauch bestimmt. Auf sämtlichen Kopien dieses Dokuments müssen alle Urheberrechtshinweise und sonstigen Hinweise auf gesetzlichen Schutz beibehalten werden. Sie dürfen dieses Dokument nicht in irgendeiner Weise abändern, noch dürfen Sie dieses Dokument für öffentliche oder kommerzielle Zwecke vervielfältigen, öffentlich ausstellen, aufführen, vertreiben oder anderweitig nutzen.

Mit der Verwendung dieses Dokuments erkennen Sie die Nutzungsbedingungen an.

Terms of use:

This document is made available under Deposit Licence (No Redistribution - no modifications). We grant a non-exclusive, non-transferable, individual and limited right to using this document. This document is solely intended for your personal, non-commercial use. All of the copies of this documents must retain all copyright information and other information regarding legal protection. You are not allowed to alter this document in any way, to copy it for public or commercial purposes, to exhibit the document in public, to perform, distribute or otherwise use the document in public.

By using this particular document, you accept the above-stated conditions of use.



Friedemann Affolderbach

Demokratie als Lebensform oder die Frage nach Handlungsfähigkeit als Potential einer Pädagogik des Sozialen

Zwei Punkte in der Diskussion um eine „Pädagogik des Sozialen“ sind von zentraler Bedeutung. Zum einen zeichnet die Idee einer „Demokratie als Lebensform“ einen Kontrast zur funktionalen Vorstellung des Demokratischen als Regierungsweise von oben und gilt dabei als Impuls zur Radikalisierung des alltäglichen Miteinanders, wie es Helmut Richter mit seinem Beitrag in diesem Heft unterstreicht. Zum anderen betonen Timm Kunstreich und Michael May in ihrer Skizze einer „Bildung des Sozialen und Bildung am Sozialen“ die Bedeutung „subjektiver Handlungsfähigkeit“, die sich als Verdichtung widersprüchlicher und eigensinniger Handlungsweisen transversaler Sozialitäten „in aktuellen politischen Kampfsituationen“ entwickelt und sich einer Verwertung durch politische Ansprüche von oben entzieht (vgl. Kunstreich/May 1999: 44). Beide Stichworte unterstreichen die Eigenaktivität der Menschen und eine hiermit verknüpfte Möglichkeit selbstbestimmter Vergesellschaftung im Alltäglichen.

Beziehen möchte ich mich hier auf die Idee einer „Demokratie als Lebensform“, wie sie Oskar Negt mit seinem Buch „Der politische Mensch“ umrissen hat (Negt 2010). Der Zugang zu Negt ist deshalb gewählt, weil er in spezifischer Weise der Zersetzungskraft des gegenwärtigen Kapitalismus die Entwicklung einer Urteilskraft als Potential zur Herstellung eines demokratischen Gemeinwesens gegenüberstellt.¹ Allerdings ist die hiermit verknüpfte Idee des Handelns und der Handlungsfähigkeit nicht widerspruchsfrei.

Demokratie als Lebensform ist als eine aktive Handlungs-Form menschlicher Tätigkeit zu verstehen, die sich in den alltäglichen Lebenszusammenhängen der

¹ Eine Bearbeitung anderer wichtiger Perspektiven zur Idee einer Demokratie als Lebensform im Gegenwartsdiskurs, wie etwa von Benjamin Barber ([1984] 1994) oder von Günter Dux (2013) kann hier nicht geleistet werden.

Menschen herausbildet und deren Eigentätigkeiten als Notwendigkeit einer demokratischen Vergesellschaftung unterstreicht. Von zentraler Bedeutung ist für Oskar Negt deshalb der Begriff des Handelns, insbesondere wie ihn Hannah Arendt skizziert hat. Handeln versteht sich hierbei als eine öffentlich vergemeinschaftende Dimension von Tätigkeit der Menschen, deren Kern ein Prozess der Herausbildung einer individuellen Urteilskraft bildet. Urteilskraft wiederum ist Bindemittel zur Herstellung von Zusammenhängen, die Widersprüchlichkeit der Welt verstehbar macht und gleichzeitig in der Verknüpfung mit anderen eine Handlungsfähigkeit als Gemeinwesen herausbildet.

Die von Negt aufgemachte Perspektive knüpft sich an die Vorstellung vom Menschen als einem politischen Wesen, dem *zoon politikon*. Diese an die griechische Antike angelehnte Idee betont zwei Dimensionen. Zum einen wird davon ausgegangen, dass der Mensch grundsätzlich ein sich gemeinschaftlich, im Zusammenleben entfaltendes Wesen sei und hiermit verknüpft, die Idee des Politischen in einer bestimmten Lebensweise zum Ausdruck komme. Zum anderen steht diese Überlegung in enger Verbindung zur Vorstellung vom Menschen als einem *zoon logon echon*, einem vernunft- und sprachbegabten Lebewesen, welches sich gerade über diese Eigenschaft vergemeinschaftet und als *zoon politikon* verwirklichen könne. Oskar Negt deutet die Richtung einer Entwicklung des Menschen als *zoon politikon* an: „Die Definition des Menschen als *zoon politikon* enthält als Ziel eine Lebensform, die auf der freien Selbstbestimmung autonomiefähiger Bürger gegründet ist“ (2010: 13).

Mit Arendt sucht Negt, den Kern des Politischen als die Herausbildung einer Urteilskraft im Sinne einer Verknüpfung von „Sinnlichkeit und Verstand“ zu umreißen (ebd.: 381). Hierbei erweitert er den für das Politische zentralen Begriff des Handelns. Einmal versteht sich die Erzeugung einer Urteilskraft als öffentlicher Herstellungsprozess. Ausgehend vom „Rohstoff des Politischen, das in jedem Lebenszusammenhang steckt“, bedarf es des Schritts, das „Eigeninteresse und dessen Formulierung bei anderen“ wiederzuerkennen und so zu einer Verallgemeinerung zu gelangen, aus der heraus sich ein „situationsüberschreitender Geltungsanspruch“ formulieren und zu überindividuellem Handeln führen kann (Negt/Kluge 1993: 32). Urteilskraft ist keine „Naturgabe“, sondern „muss durch Übung und Entfaltung exemplarischen Materials, in dem Allgemeines und Besonderes aufeinanderstoßen, die Urteilskraft schärfen“ (Negt 2010: 382). Eine ausgebildete (reflexive) Urteilskraft des Individuums ist Voraussetzung und Impuls für die Vergemeinschaftung in einem demokratischen Gemeinwesen. Erst hieran schließt sich die Möglichkeit der Bearbeitung des „Rohstoffs des Politischen“ und dessen Bedeutung fürs Handeln. In diesem Sinne ist der Mensch als *zoon politikon*

ein im einzelnen Menschen angelegtes Vermögen und deshalb gleichzeitig ein Entwicklungsprojekt.

Im Verständnis von Negt unterscheidet sich politisches Handeln, welches auf das Gemeinwesen gerichtet ist, als lustvolles kreatives Tätigsein der Menschen, von einer verkürzten Vorstellung des Politischen, in die „nichts anderes einzugehen vermag als Strategien des *Machterwerbs und der Machterhaltung*“ (ebd.: 343). Das von ihm entworfene Politische erscheint dabei im Kontrast als das „Authentische“ und somit tendenziell frei von Macht- und Gewaltverhältnissen, die dem Reich des instrumentellen und funktionalen Politischen zugeschlagen werden. Positiv formuliert besteht Negt auf einer Idee der Erweiterung des Politischen und kommt so zur Kritik an zweckrationalen Vorstellungen. Negativ formuliert sind in dieser Perspektive Formen des Zweckrationalen nicht als Elemente des Politischen zu begreifen und werden verleugnet.

Handeln Macht – Zu Widersprüchen der Idee politischen Handelns

Zu Problematisieren ist zunächst der Bezug Negts auf den Handlungsbegriff von Hannah Arendt. An dieser Stelle sind nur einige kritische Hinweise aufzunehmen. Wie z.B. Frigga Haug aus einer kritisch-feministischen Perspektive hervorhebt, zielt der Begriff des Politischen bei Hannah Arendt darauf, die Grenze zwischen Politischem und Privatem „undurchlässig zu machen“ (2003: 253). In diesem Zusammenhang erscheint der Begriff des Handelns bei Hannah Arendt als besonders problematisch. Für Arendt gelten „Sprechen und Handeln [als] die höchsten und menschlichsten Tätigkeiten“ (Arendt [1972] 2013: 212). Die Menschen würden sich im Handeln und Sprechen offenbaren, „wer sie sind“ (ebd.: 219). Arendt wendet sich gegen (vulgär-) materialistische Vorstellungen des Politischen, da diese „allem Handeln und Sprechen inhärente, die Person enthüllende Fakten einfach übersehen“ (ebd.: 225), verfehlt damit aber die nichtökonomistisch verkürzten marxistischen Überlegungen (wie z.B. von Benjamin, Bloch oder Gramsci). Das wesentliche Moment sieht Arendt in der „Tatsache“ eines „subjektiven Faktors“ im interaktiven Austausch, bei dem die Menschen „sich selbst in ihrer personalen Einmaligkeit zum Vorschein [...] zu bringen“, ihre Person „enthüllen“ und ihr Handeln „weder durch Motive noch durch Ziele vorbestimmt sind“ (vgl. ebd.: 225 f.). Haug kritisiert diese Vorstellung Arendts als sozial inhaltsleer. Handeln sei weder „nützlich-befriedigend“ noch als „verändernd-eingreifend auf die menschlichen Lebensbedingungen“ zu verstehen, sondern reduziere sich auf, „was zwischen den Menschen ist“ (Haug

2003: 254)². Handeln bei Arendt versteht sich demnach nicht als Resultat von und als ein Verhalten in gesellschaftlichen Verhältnissen. Auch das Öffentliche in der Verbindung mit dem Politischen bei Arendt unterliege dieser Reduktion, da „die in der Öffentlichkeit Sprechenden und Handelnden [...] gar keine Zwecke verfolgen, so auch nicht, für andere Menschen einzutreten, gegen Hunger, schlechtes Leben, Krankheit, Herrschaft, Unterdrückung, Not einzuschreiten“ (ebd.: 255). Für Negt hingegen entwickelt Arendt mit ihrem Entwurf ein „Bewusstsein von dem komplexen Zusammenhang wirklichen Handelns, seiner Motive, seiner Utopien, der Verdrehungen der Wirklichkeit“, welcher von Marx ausgelassen und von folgenden Generationen seiner „meisten“ Interpreten nicht gefüllt worden sei (vgl. 2010: 337).

Mit der Betonung des interaktiven Moments im Handlungsbegriff verbindet Hannah Arendt eine spezifische Vorstellung von Macht. Hannah Arendt schreibt:

Macht bedarf keiner Rechtfertigung, da sie allen menschlichen Gemeinschaften immer schon inhärent ist. Hingegen bedarf sie der Legitimität. Macht entsteht, wann immer Menschen sich zusammentun und gemeinsam handeln, ihre Legitimität beruht nicht auf den Zielen und Zwecken, die eine Gruppe sich jeweils setzt; sie stammt aus dem Machtursprung, der mit Gründung der Gruppe zusammenfällt ([1970] 2006: 53).

Diesen Gedanken führt sie wie folgt weiter aus:

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 jemandem sagen, er „habe die Macht“, heißt das in Wirklichkeit, dass er von einer bestimmten Anzahl von Menschen ermächtigt ist, in ihrem Namen zu handeln. In dem Augenblick, in dem die Gruppe, die den Machthaber ermächtigte und ihm ihre Macht verlieh [...], auseinandergeht, vergeht auch „seine Macht“ (Arendt [1970] 2006: 45).

Mit diesen Überlegungen formuliert Arendt einen Kontrast zu zweckrationalen Vorstellungen von Macht.

Frigga Haug kritisiert die von Arendt aufgemachte Perspektive und schreibt: „Macht entfalte sich also als gelingendes Miteinander im zweckfreien Raum“, sei zielloos und „keinesfalls an ein politisches [emanzipatorisches] Projekt gebunden“

2 Das „Zwischen“ ist eine zentrale Figur, mit der Hannah Arendt „den Raum des Politischen konstituiert“ (vgl. Siegwart 2012: 387f). Siegwart betont, dass der Begriff des Zwischen bei Arendt nicht widerspruchsfrei sei und undeutlich bleibe, was Arendt mit dem Politischen meine (vgl. 392f).

(2003: 259). Arendt gehe es nicht um „Gesellschaftsgestaltung“ [...], weil für ihre ‚Machtpraxen‘ alle sozialen Aufgaben bereits gelöst sein müssen“ (ebd.). Ist bei Arendt Macht und Handeln der Menschen darauf gerichtet, im „Miteinander-Sprechen [...] vor allem über *sich selbst* als Bürgerschaft [zu] sprechen“ (Siegwart 2012: 397 ff.), bleibt Macht und Handeln im ‚zweckfreien Raum‘ abgespalten von den strukturellen Bedingungen des Gesellschaftlichen, die Klassen- und Geschlechterverhältnisse verschwinden.

Mit Blick auf Arendt ist der Raum des Politischen strikt von der Gesellschaft getrennt. Entsprechend bilden auch das Politische und Ökonomische zwei entgegengesetzte Sphären. Dieses Problem unterstreicht Hauke Brunkhorst und verweist auf, „die Weigerung Arendt’s, beide Sphären als differenzierte Sphären der selben Gesellschaft zu betrachten“ (2007: 5). Handeln, insbesondere als konstitutives Element des Politischen, wird dabei „von der Gesellschaft getrennt[...] und ihr normativ übergeordnet[...]“ (vgl. ebd.). In der Konsequenz stehe bei Arendt eine „dualistische Scheidung von innen und außen, von „Zivilisation“ und „Barbarei“, des (human-zivilisierten) Politischen und der (unmenschlich-barbarischen) Sphäre des Sozialen“ (ebd.: 10). Betont wird bei Arendt die „konstituierende Seite politischen Handelns“ (Demirović 2013: 466). Als politisches Handeln gilt deshalb der Moment, in dem die Menschen zusammenkommen und „gemeinsam handlungsfähig werden“ (ebd.: 463). In diesem Zusammenhang erscheint politisches Handeln gleichzeitig als „Sphäre der Autonomie und der Freiheit“ (ebd.). Vergessen wird allerdings, dass der konstituierende Akt politischen Handelns einen „konstituierten politischen Prozess hervorbringt“, der im „Schatten der Normalität, der Gewöhnlichkeit, der Verwaltung, der Polizei“ verschwindet (ebd.). Demnach unterscheidet Arendt das Politische als Sphäre gemeinsamen, insbesondere demokratischen Handelns von der „Ökonomie mit ihrer Macht und ihren Sachzwängen“ (ebd.: 463 f.).³ Hierbei spaltet sie nicht nur das Ökonomische vom Politischen, sondern auch das Politische selbst. Das gesplante Politische erscheint zum einen als Normativ, als gemeinsame Handlungsfähigkeit und in diesem Sinne als das „authentisch“ Politische, welches sich von der belastenden „verwaltende[n] und beherrschende[n] Seite“ als das Andere distanziert und „ihm den Namen der Politik“ aberkennt (vgl. ebd.: 466). Somit sind Widersprüchlichkeiten des Handelns selbst als auch im Politischen ausradiert. Gemeinsame Handlungsfähigkeit ist nicht als ein in gesellschaftlichen Widersprüchen vermitteltes Verhältnis zu erkennen.

3 Gleiches gilt auch z.B. für auch für Lefort, Laclau und Mouffe, Rancière, Badiou oder Žižek (vgl. Demirović 2013: 463).

Darüber hinaus stellt sich implizit die Frage nach dem Sinn und Zweck des Handelns vor allem dann, wenn die Frage nach freiheitlichen Formen der Vergesellschaftung gestellt ist, die ja eine bestehende Form gesellschaftlicher Unfreiheit voraussetzen. Hannah Arendt verortet Zweck und Zweckhaftigkeit im „Bereich der Gewalt, der Notwendigkeit“ (vgl. Christophersen 2010: 91). Zweck und Zweckhaftigkeit stehen damit „im Gegensatz zur öffentlichen Handlungsfreiheit“ (ebd.). Die „Gründung politischer Freiheit“ als Formen freiheitlicher Vergesellschaftung verknüpfe sich bei Arendt mit der Vorstellung einer öffentlichen Gestaltungsmacht, die selbst „keine Beschränkung in einem bestimmten Zweck kennen dürfe“ (ebd.). Arendt formuliere hier einerseits die Gefahr, dass in „moderne[n] Arbeitsgesellschaften“ öffentliches Handeln passiviert werde und so „im schlimmsten Fall totalitär [...] und damit die Möglichkeitsbedingungen politischen Handelns zerstören könne“ (ebd.). Entsprechend warne Arendt „vor der Gleichstellung des ‘zwecklosen’ Öffentlichen mit dem zum ‘Sachzwang’ gekommenen Sozialen, wie wir es in den modernen (Post-)Demokratien erleben“ (ebd.: 92). Andererseits stehe diese nachvollziehbare Einsicht im Widerspruch dazu, dass „seit Entstehung des Kapitalismus [...] alle politischen Kämpfe um soziale Fragen geführt“ werden und sich insofern an der Frage nach dem Zweck des Handelns entzündeten (vgl. ebd.: 91). Für Arendt zeige das Beispiel der französischen Revolution, dass die an das revolutionäre Handeln gebundene soziale Frage (im Unterschied zur amerikanischen Revolution) dazu geführt habe, dass revolutionäres Handeln „in Terror umschlug“ (ebd.). Entsprechend verweise Arendt „die Befriedigung der materiellen Grundbedürfnisse in die private Sphäre des Haushalts“ (ebd.) und verdrängt damit „das „Soziale“ als Zwecksetzung des Politischen aus dem öffentlichen Diskurs“ (ebd.: 90).

Erweiterte Handlungsfähigkeit als Potenz einer Pädagogik des Sozialen

Weiterführend ist deshalb, die Frage des Handelns als Frage nach dem Verhältnis von Handlungsfähigkeit zu Macht und Herrschaft zu stellen. Jan Rehmann beispielsweise nähert sich der Bedeutung von Macht etymologisch. Zwei Dimensionen in der Sprachentwicklung und Bedeutung des Begriffes Macht stellt Rehmann heraus. Zum einen verweise die sprachliche Wurzel auf die Stichworte „*Können/Vermögen*“ und deren Bedeutungszusammenhang von „*gern wollen* und *gern haben*“ (Rehmann 2014: 216). Die Bedeutung interpretiert Rehmann als eine enge Verknüpfung von „Handlungskompetenz“ mit einem enthaltenen Impuls „eines zugewandten Wollens“ (ebd.). Zum anderen erfolge in der Sprach-

entwicklung eine Abzweigung zum Stichwort „*Möglichkeit*“ (vgl. ebd.). Aus dieser kurzen Skizze lassen sich zwei Bedeutungsebenen in der Vorstellung von Macht ableiten. Die eine bezeichnet Macht „als Vermögen [...] „das Mögliche wirklich zu machen““ (ebd., zit. Röttgers nach Rehmann). Die andere, in Assoziation zu Handlungskompetenz, bezeichnet jenes Vermögen von Macht, „dass sie der Möglichkeit nach verallgemeinerbar und demokratisierbar ist“ (ebd.). In diesem Zusammenhang wird Macht von Herrschaft unterscheidbar. Herrschaft als „Knotenpunkt [...] von Patriarchat und Klassenherrschaft“ bildet den „Standpunkt des Herrn“ und ist „damit prinzipiell nicht demokratisierbar“ (vgl. ebd.). Ein emphatisches Verständnis von Macht als „das Mögliche wirklich zu machen“ ist unter „antagonistischen Verhältnissen“ gebrochen und abhängig davon welche „jeweilige Position“ die Individuen „im gesellschaftlichen System der Klassen-, Geschlechter- und Rassenverhältnisse haben“ (ebd.). Dies bedeutet aber auch, dass nicht einfach von Macht gesprochen werden kann, sondern vielmehr von widerstreitenden Mächten, die auf ungleichzeitige Weise widersprüchlich, entgegengesetzt oder gekreuzt auftreten und am Beispiel „konkreter Situationen“ diskutiert werden müssen (vgl. Haug 2010: 52). Insofern sind die Mächte nichts ein für alle mal Bestimmbares, sondern immer wieder neu in sich verändernden Verhältnissen zu definieren.

Entsprechend ist der Begriff der Macht als auch deren Erscheinungsformen in den realen gesellschaftlichen Verhältnissen widersprüchlich bzw. von Widersprüchen durchzogen. Einer dieser Widersprüche ist zum Beispiel die in der Macht liegende Handlungsfähigkeit als Vermögen und Möglichkeit, die in ihrer „Grundbedeutung des Könnens leicht hinübergleiten [kann] in die eines partikularen Vermögens qua Herrschaftsmacht“ (ebd.). Grundsätzlich aber kann jetzt zwischen Handlungsfähigkeit und Herrschaftsmacht unterschieden werden. Herrschaftsmacht versteht sich dabei als eine Macht, die über andere verfügt oder andere gefügig macht. Jan Rehmann legt in Orientierung an Spinoza eine Bedeutungsebene frei, die für den hier diskutierten Kontext wichtig ist. Er verweist darauf, dass *potentia agendi*, übersetzt als Handlungsfähigkeit, bei Spinoza „an keiner Stelle als Herrschaftsmacht *über* andere behandelt wird“ (2014: 221). Auch schon die Idee „göttlicher Macht“ sei nicht absolut zu setzen, sondern durch „äußere Ursachen“ beeinflusst und beschränkt (vgl. ebd.). Entsprechend müsse „sich der Mensch notwendig an die Natur anpassen und ist den Leiden (*passionibus*) unterworfen (ebd.). Spinoza unterscheidet „Leiden/Erleiden (*passio/pati*)“ von „Handeln (*agere*)“ (ebd.). Leiden/Erleiden meint in diesem Zusammenhang „ein Geschehen, das wir nicht selbst „adäquat“ verursachen, sondern dem wir ausgeliefert sind“ (ebd.). Handeln hingegen meint den Zusammenhang, „bei dem

ausschließlich wir selbst die „adäquate Ursache“ bilden“ (ebd.). Das Besondere dieser Sichtweise ist, dass beide Dimensionen als gleichzeitige Bestandteile der gesellschaftlichen Erfahrung des Menschen betrachtet werden. Handeln versteht sich dabei als (eigen)aktives selbstbestimmtes Moment menschlicher Aneignung der Welt. Spinoza formuliert eine „Moralkritik“, indem er „den transzendental begründeten Werten eine „Geometrie“ der Gefühle und Tugenden entgegensetzt“ und nach deren „handlungsfördernden oder -hemmenden Eigenschaften“ untersucht (ebd.). Den Ausgangspunkt für seine Kritik bildet eine Vorstellung von Macht, die „als kooperatives Vermögen gefasst“ einen „Vergesellschaftungsmodus einer prozessualen „Transindividualität“, die auf Synergie-Beziehungen mit anderen gerichtet ist“ beschreibt (ebd.). Diese Idee eines „kooperativen Zusammenschlusses“ bildet den Impuls für ein Handlungsvermögen, bei dem Macht das Vermögen beschreibt, „das die Menschen übereinstimmen lässt, während Unvermögen [...] und passives Erleiden sie voneinander trennen und einander entgegensetzen“ (ebd.). Handeln in diesem Sinne findet somit seinen Ausdruck in Formen „auf Verallgemeinerung angelegte[r]“ Handlungsfähigkeit, „indem man das Gut, das man für sich begehrt, auch den übrigen Menschen wünscht“ (ebd.: 222). Eine in diesem Sinne verallgemeinerte Handlungsfähigkeit versteht sich als „kooperative Handlungsmacht von unten“ (zit. Rehmann nach Haug 2010: 51). Entsprechend kann jetzt „zwischen einer kooperativen Handlungsmacht von unten und einer Herrschaftsmacht von oben“ differenziert werden (ebd.). Gleichzeitig ist darauf hinzuweisen, dass Handlungsmacht und Herrschaftsmacht jeweils Handlungsfähigkeit voraussetzen. Im Falle der Herrschaftsmacht charakterisiert sich Handlungsfähigkeit durch einen (zwanghaften, über Andere verfügenden) Abzug der Möglichkeiten kooperativer Handlungsmacht durch deren Kanalisierung, Delegation von Macht der Vielen auf Wenige.

Gleichzeitig entfaltet sich diese Vorstellung von Handeln als ein in die Welt und ihre Verhältnisse aktiv eingreifendes Vermögen. Verallgemeinerte Handlungsfähigkeit erschließt sich dabei als ein „Kräftezuwachs inmitten einer komplexen Vielfalt von Kräfteverhältnissen“ (Reeling Brower 2001: 1169) und verweist auf Momente einer alltäglichen Praxis, „das Rechte zu finden, um dessentwillen es sich ziemt zu leben, organisiert zu sein, Zeit zu haben“ (Bloch [1921] 1985: 13). Letztere Gedanken verweisen darauf, dass Handeln selbst ein Produkt menschlicher Praxis ist, welches sich in Handlungsfähigkeiten differenziert. Handeln ist in gesellschaftlichen Prozessen vermittelt. Handeln ist demnach kein Normativ einer der Gesellschaft übergeordneten menschlichen Wesenheit, sondern als menschliche Praxen im „Ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse“ zu begreifen. Erst in diesem Blickwinkel erschließt sich Handeln als Plural von

Handlungsfähigkeiten sowie hiermit verknüpft „Handlungsimpulse[n] die sich [...] ideologischen Anrufungen widersetzen oder entziehen können“ (Rehmann 2014: 224). Handeln ist also als eine menschliche Aktivität zu fassen, sich in gesellschaftlichen Widersprüchen zu bewegen. Damit ist Handlungsfähigkeit wie auch die Macht nichts ein für alle mal Bestimmbares, sondern immer wieder neu in sich verändernden Verhältnissen zu definieren.

Eine Dimension des Handelns in gesellschaftlichen Widersprüchen ist die Überbrückung der Kluft zwischen „Leiden/Erleiden“ und „Handeln“. Leiden/Erleiden als Erfahrung des Ausgeliefertseins an die Welt kann hier als eine scheinbar dem individuellen Einfluss entzogene Erfahrungsebene verstanden werden, als Entfremdung. Entfremdung kann zum einen als Art eines verkümmerten Bewusstseins skizziert werden, „die darin besteht, für gesichert zu nehmen [...], was gesagt worden ist, die Vermittlung als die Realität zu betrachten und die Sprache als definierte und definierende Entität“ (Lefebvre [1975] 1987: 423) oder sie wird in der Zuspitzung als „Stillstand“ sowie als „Blockierung“ im Alltäglichen erlebt (472). Wie Henri Lefebvre betont, ist Entfremdung „kein Zustand“, sondern ist als „Bewegung“ im Verhältnis zu ihrer „möglichen Aufhebung zu denken“ (vgl. ebd.: 463). Hierbei skizziert die Richtung der Aufhebung eine Möglichkeit zur Befreiung, die allerdings in der „dialektischen Bewegung von Entfremdung und Befreiung“ in eine Situation münden kann, die „erneut entfremdet“ und zur erneuten Blockade führt (vgl. ebd.: 464). Für das Stichwort der erweiterten Handlungsfähigkeit bedeutet dies zweierlei. Zum einen bestimmt sich damit Handlungsfähigkeit als Momente, die zwischen Fremdbestimmung und Selbstbestimmung oszillieren und dabei Möglichkeiten hervorbringen, Wege zu erkennen, die herrschaftsbezogenen und unterdrückerischen Seiten der Gesellschaft einzuschränken oder zu überwinden.⁴ Zum anderen entstehen hieraus unter antagonistischen Verhältnissen auch Situationen, die den (emanzipatorischen) Gehalt einer Befreiungs-Bewegung bremsen und in das Ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse eingliedern, passivieren oder ausschließen. In diesem Sinne beschreibt die Passivierung keinen Stillstand, vielmehr eine Bewegung als Moment menschlicher Aktivität, die sich im Prozess des Han-

⁴ Verallgemeinerte Handlungsfähigkeit unterscheidet sich im Kontext der kritischen Psychologie von restriktiver Handlungsfähigkeit, bei der sich die Individuen mit den ihnen zur Verfügung stehenden Handlungsmöglichkeiten im Kontext der gesellschaftlich gegebenen, herrschaftsbezogenen und unterdrückerischen Begrenzungen bewegen und in diesem Sinne aktiv-passiv bleiben (vgl. Klaus Holzkamp 1985 u. Morus Markard 2009).

delns der Selbstbestimmung entzieht. Die hiermit verbundene Schwierigkeit ist, dass die strukturelle Grundlage der Prozesse der Entfremdung ein Bewusstsein über die Entfremdung selbst bricht, gar verhindert und in der „Privation oder [...] Frustration [...] fixiert“ (ebd.: 464). Deshalb liege die „Option“ mit „einer entfremdenden und entfremdeten Situation Schluß“ zu machen darin, das Mögliche bewusst zu machen und anzusteuern (vgl. ebd.). Dieser Prozess wiederum bedarf der Bildung, um die Blockaden erkennen und aufheben zu können. Den Anknüpfungspunkt hierbei bildet ein widersprüchlich zusammengesetzter und fragmentierter Alltagsverstand.

Alltagsverstand und Urteilskraft als Gegenstände einer Pädagogik des Sozialen

Der Alltagsverstand bei Antonio Gramsci ist ein aus verschiedenen, widersprüchlichen Elementen zusammengesetzter unstrukturierter Zusammenhang. Entsprechend formuliert er, dass sich im Alltagsverstand „Elemente des Höhlenmenschen und Prinzipien der modernsten und fortgeschrittensten Wissenschaft, Vorurteile aller vergangenen, lokal bornierten geschichtlichen Phasen und Institutionen einer künftigen Philosophie“ finden (GH 6: 1376). Bei Gramsci hat der Alltagsverstand eine doppelte Bedeutung. Zum einen verweist er auf „die inhaltliche Zusammensetzung des Denkens“ (Hirschfeld 2013: 92). Die Bedeutung des Alltagsverstandes als Vorstellung einer „Gedankenwelt“ erweitert Gramsci um den Begriff der Weltauffassung (ebd.). Die „Weltauffassung einer Gedankenwelt“ wird zur „Weltauffassung der Tätigkeitswelt“ (ebd.). In den Blick kommt die soziale Praxis. In diesem Zusammenhang ist „der Alltagsverstand [...] nicht mehr *nur* Bewusstsein, sondern [eine] in Praxis ausgedrückte Auffassung der Welt“ (Hirschfeld 2015: 100). Entsprechend ist der Alltagsverstand „nichts Erstarrtes [...], sondern verändert sich fortwährend“ im Alltäglichen (vgl. GH 1: 136 f.). Der übergreifende Begriff der Weltauffassung verweist so auf „die soziale Funktion der Vergesellschaftung der Individuen“ (ebd.). Die Weltauffassung ermöglicht ein integrierendes Moment. Mit der „eigenen Weltauffassung gehört man immer zu einer bestimmten Gruppierung [...] die ein- und dieselbe Denk- und Handlungsweise teilen“ (GH 6: 1376). Weltauffassung in diesem Sinne wird „als verbindendes, die soziale Existenz der Menschen bedingendes Element gedacht“, die „soziale Zugehörigkeit“ (Hirschfeld 2015: 103), die „soziale Leistung der Weltauffassung“ wird betont (Hirschfeld 2013: 92). Dieser Punkt ist von zentraler Bedeutung. Auch wenn der Alltagsverstand in sich widersprüchlich und unzusammenhängend ist, „dient [er] der alltäglichen Bewältigung, dem

Umgang mit den Aufgaben und Herausforderungen“ (ebd.: 93) des alltäglichen Lebens. Zwei Punkte sind hierbei hervorzuheben. Erstens ist der fragmentarische, widersprüchliche Charakter des Alltagsverstandes „der kritischen Selbstreflexion“ entzogen und so Ausdruck „einer passiven Vergesellschaftung [...], keine selbstbestimmte, eigenaktive, sondern eine passive“ (ebd.). Ist die gesellschaftliche Realität für die Individuen in ihren alltäglichen Vollzügen „widersprüchlich und unzusammenhängend [...], leistet der bizarre Alltagsverstand eine für das Individuum wichtige Orientierung und einen sozialen Zusammenhalt“ (ebd.) „der über einen, wie imaginär auch immer gemeinsamen Begründungszusammenhang verfügt“ (vgl. Affolderbach/Hirschfeld 2015: 204). Zweitens dienen „nicht nur die einzelnen Versatzstücke des Alltagsverstandes [...] der Lebensbewältigung, sondern es ist gerade ihre Trennung, die ein Denken in Abteilungen erlaubt“ (Hirschfeld 2013: 93). Das spezifische Moment des Alltagsverstandes wäre hier die Organisation der relativen Unabhängigkeit der einzelnen „Abteilungen“, so dass sie sich nicht gegenseitig behindern. Eine Bearbeitung und Befragung der skizzierten Dimensionen ist heikel, da hierbei „die Gewohnheiten des Alltags“ in Frage gestellt werden und „vermeintliche Sicherheiten entschwinden“ (Hirschfeld 2013: 94). Hirschfeld betont deshalb, dass „Handlungsfähigkeit in den ideologischen Verhältnissen der Gegenwart [...] von den Individuen nicht aufgegeben werden“ können, „solange es keine praktischen Alternativen gibt“ (ebd.). Die Richtschnur für eine Pädagogik des Sozialen ist es deshalb, soziale Verbindungen hervorzubringen, „deren Qualität mindestens jener der alten Beziehungen entspricht“ und welche darüber hinaus gleichzeitig Möglichkeiten erzeugen, die „eine kritische „Inventur“ des Denkens (Gramsci) befördern“ (vgl. Affolderbach/Hirschfeld 2015: 205).

Genau an diesem Punkt ist der normative Optimismus von Negt zur Herausbildung einer (reflexiven) Urteilskraft kritisch zu machen und mit der Idee des Alltagsverstandes zu vermitteln. Mit Negt ist „Urteilskraft [...] ein gesellschaftlich gebildetes und praktiziertes Vermögen“, welches „die Dimensionen des Gemeinwesens [...] in den Reflexionsprozess“ also die Perspektiven und Konflikte der Anderen einbezieht (2010: 395). Dabei ist Urteilskraft vor allem eine „erweiterte[...] Denkungsart“ des einzelnen Individuums, die auf Grundlage der Möglichkeit als „Selbstreflexion des eigenen Urteilens“ herausgebildet werden kann (ebd.). Entsprechend bestehe eine „Urteilsfähigkeit immer darin, dass ich meine eigenen Bedürfnisse, Interessen, Phantasien verbinde mit der Vorstellung davon, wie es aussehen würde, wenn dieses höchst Individuelle zu einem allgemeinen Gesetz wird“ (ebd.: 32). Erst mit einer ausgebildeten individuellen Urteilskraft, so scheint es, sind die Menschen in der Lage, politisch zu Handeln

und Zusammenhänge herzustellen. Urteilskraft erscheint in ihrer Zielstellung als ein substantielles Vermögen, welches selbst scheinbar widerspruchsfrei als Vorbedingung für Handlungsfähigkeit gilt.

Ist der Alltagsverstand eine „chaotische Ansammlung disperater Auffassungen“ (GH 1396), geht es darum, diese „zusammenhanglose und zufällige Weise“ (1375) der „eigenen Weltauffassung“ zu kritisieren, „einheitlich und kohärent zu machen“ (1376). Es geht darum „das Mechanische, von Außen auferlegte Zwanghafte zu verstehen (ebd.). Gramsci stellt in diesem Zusammenhang den Alltagsverstand in eine Beziehung zur „Philosophie der Praxis“. Gemeint ist hiermit, die im Alltagsverstand und seiner „unkritischen [...] Weltauffassung“ (vgl. ebd.: 1395) liegenden Verhaltens- und Denkweisen bewusst zu machen und so schon „bereits bestehende Aktivität[en] zu erneuern und „kritisch“ auszuarbeiten (ebd.: 1382). Ist die „Philosophie der Praxis“ Ausgangspunkt einer „Pädagogik des Sozialen“ geht es zum einen darum, „die Sicht bisher subalternen Gruppen explizit“ zu machen (Barfuss/Jehle: 55). Zum anderen bilden damit das Alltägliche (Lefebvre) und die dort gelebten eigensinnigen und widersprüchlichen Handlungsformen der Menschen die Knotenpunkte, „sich ihrer Handlungsfähigkeit und Verantwortung überhaupt erst bewusst werden können“ (ebd.: 55).

Ist das Individuum mit seiner individuellen Weltauffassung immer Teil „einer bestimmten Gruppierung“ und so „immer Masse-Mensch oder Kollektiv-Mensch“ (GH 1376), kann sich „eine entwickelte Persönlichkeit nur im Kontext eines kollektiven Zusammenhangs bilden“ (Hirschfeld 2015: 96). Ist diese Perspektive emanzipatorisch ausgerichtet und zielt auf eine Veränderung gesellschaftlicher Verhältnisse, meint eine „Philosophie der Praxis“ auch die Entwicklung einer „neuen Kultur“ und eines „Kollektivbewusstseins“ (vgl. ebd.: 100f.). Für den Prozess einer solchen Entwicklung ist hervorzuheben, dass die Denk- und Handlungsweisen des Individuums mit denen der Anderen verknüpft sind. Gleichzeitig hebt der kollektive Zusammenhang die Notwendigkeit des individuellen Beitrages am Gemeinsamen hervor. Das Gemeinsame ist in diesem Sinne keine „mechanische“, keine „statische“ Größe als Gradmesser eines „Durchschnitts“, sondern hat die Aufgabe, die „ungekommene menschliche Identität“ hervorzubringen (vgl. Bloch [1961] 1985: 191). Mit dieser Skizze von Gramscis „Kohärenzarbeit“ lässt sich mit Blick auf das Verhältnis von Alltagsverstand, reflexiver Urteilskraft und erweiterter Handlungsfähigkeit folgende Schlussfolgerung formulieren. Es wird deutlich, dass sich „Kohärenzarbeit“ im Sinne Gramscis als ein Prozess entfaltet, dessen Bedingtheiten und Widersprüchlichkeiten immer je historisch am konkreten Beispielen zu bestimmen sind.

Kohärenzarbeit ist damit eine Arbeit, im Plural der Weltauffassungen das Gemeinsame herauszuarbeiten. In diesem Zusammenhang entwickelt sich gesellschaftliche Urteilskraft im Prozess des Kollektiven der „Kohärenzarbeit“ selbst. Insofern gibt es auch nicht die Urteilskraft, sondern sie erschließt sich nur als Plural eines Bewusstseins erweiterter Handlungsfähigkeit. Urteilskraft ist demnach keine abgeschlossene, sondern immer vorläufig und in diesem Sinne eine sich immer wieder erneuernde Kraft als Bestandteil von erweiterter Handlungsfähigkeit. Entsprechend ist eine „Pädagogik des Sozialen“ darauf gerichtet, alle „Vergesellschaftungsprozesse auf ihre jeweiligen Anteile an Herrschaft und Solidarität“ zu befragen (vgl. Hirschfeld 2001: 24f.). Und: „Produktiv wird sie, wenn sie Experimentierräume schafft, so dass die Menschen selbst herausfinden können, was ihnen lebenswert ist, ohne in die Vertikale der Herrschaft eingebunden zu werden“ (ebd.: 25).

Literatur

- Affolderbach, F./Hirschfeld, U. 2015: Zwischen Legitimation und Emanzipation? Geschichtspolitik in der kritischen Bildungsarbeit. In: AutorInnenkollektiv Loukanikos (Hrsg.): *History is unwritten*. Linke Geschichtspolitik und kritische Wissenschaft. Ein Lesebuch. Münster
- Arendt, H. [1970] 2006: *Macht und Gewalt*. München
- [1972] 2013: *Vita activa oder vom täglichen Leben*. München
- Barber, B. [1984] 1994: *Starke Demokratie*. Hamburg
- Barfuss, T./Jehle, P. 2014: *Antonio Gramsci zur Einführung*. Hamburg
- Bloch, E. [1921] 1985: *Geist der Utopie*, Werksausgabe Band 3. Frankfurt/M
- [1961] 1985: *Naturrecht und menschliche Würde*, Werksausgabe Band 6. Frankfurt/M
- Brunkhorst, H. 2007: *Macht und Verfassung im Werk Hannah Arendt*. In: *HannahArendt.net*, Ausgabe 1, Bd.3., unter: <http://www.hannaharendt.net/index.php/han/article/view/110/186> (abgerufen am 24.06.2016)
- Christophersen, C. 2010: *Kosmopolitische Demokratie und ihre Gegner*. In: *Das Argument* 285, 52. Jg., H. 1, 85-94
- Demirovic, A. 2013: *Kritik der Politik*. In: Jaeggi, R./Loick, D. (Hrsg.): *Nach Marx*. Philosophie, Kritik, Praxis. Berlin. 463-485
- Dux, G. 2013: *Demokratie als Lebensform*. Die Welt nach der Krise des Kapitalismus. Weilerswist
- Gramsci, A. [1991] 2012; zit. als GH 1): *Gefängnishefte*. Kritische Gesamtausgabe Band 1. Hrsgg. v. Bochmann, K./Haug, W.F., Hamburg
- [1994] 2012; zit. als GH 6): *Gefängnishefte*. Kritische Gesamtausgabe Band 6. Hrsgg. v. Bochmann, K./Haug, W.F., Hamburg

- Holzkamp, K. 1985: Grundlegung der Psychologie. Frankfurt/M
- Haug, F. 2003: Im Banne der Polis. In: Das Argument 250, 45. Jg., H. 2, 253-281
- Haug, W.F. 2010: Über Gewalt und Hegemonie. In: Das Argument 288, 52. Jg., H4/5,44-68
- Hirschfeld, U. 2001: Zur Bedeutung des Kulturellen für die Veränderung der Gesellschaft. In: Widersprüche, 21. Jg., H. 80, 19-29
- 2013: Fragmentierter Alltagsverstand und die Herausforderung „kritischer Lehre“. In: Forum Kritische Psychologie 57, 90-99
- 2015: Begriff und Bedeutung des Alltagsverstandes bei Antonio Gramsci. In: Das Argument 311, 57. Jg., H.1., 98-111
- Kunstreich, T./May, M. 1999: Soziale Arbeit als Bildung des Sozialen und Bildung am Sozialen. In: Widersprüche, 19. Jg., H. 73, 35-52
- Lefebvre, H. [1975] 1987: Kritik des Alltagslebens. Frankfurt/M
- Markard, M. 2009: Einführung in die kritische Psychologie. Hamburg
- Negt, O/Kluge, A. 1993: Maßverhältnisse des Politischen. 15 Vorschläge zum Unterscheidungsvermögen. Frankfurt/M
- Negt, O. 2010: Der politische Mensch. Demokratie als Lebensform. Göttingen
- Reeling Brouwer, R. 2001: Handlungsfähigkeit. In: Haug, W.F. (Hrsg.): Historisch-kritisches Wörterbuch des Marxismus. 1169-1174
- Rehmann, J. 2014: Spinoza und Nietzsche. Wider die Verwechslung von Handlungsfähigkeit und Herrschaftsmacht. In: Das Argument 307, 56. Jg., H. 2, 213-225
- Siegwart, H.-J. 2012: Politische Hermeneutik. Verstehen, Politik und Kritik bei John Dewey und Hannah Arendt. Würzburg

*Friedemann Affolderbach, Hardenbergstraße 47, 04275 Leipzig
E-Mail: friedemann.affolderbach@gmx.net*