

Soziale Arbeit als Arbeit am Gemeinwesen: Ein theoretischer Begründungsrahmen

May, Michael

Veröffentlichungsversion / Published Version

Monographie / monograph

Zur Verfügung gestellt in Kooperation mit / provided in cooperation with:

Verlag Barbara Budrich

Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

May, M. (2017). *Soziale Arbeit als Arbeit am Gemeinwesen: Ein theoretischer Begründungsrahmen*. (Beiträge zur Sozialraumforschung, 14). Opladen: Verlag Barbara Budrich. <https://doi.org/10.3224/84741004>

Nutzungsbedingungen:

Dieser Text wird unter einer CC BY Lizenz (Namensnennung) zur Verfügung gestellt. Nähere Auskünfte zu den CC-Lizenzen finden Sie hier:

<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.de>

Terms of use:

This document is made available under a CC BY Licence (Attribution). For more information see:

<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0>

Soziale Arbeit als Arbeit am Gemeinwesen

Ein theoretischer Begründungsrahmen

Michael May



Verlag Barbara Budrich

BEITRÄGE ZUR SOZIALRAUMFORSCHUNG | BAND 14

Beiträge zur Sozialraumforschung

herausgegeben von

Monika Alisch

Michael May

Band 14

Michael May

Soziale Arbeit als Arbeit am Gemeinwesen

Ein theoretischer Begründungsrahmen

Verlag Barbara Budrich
Opladen, Berlin & Toronto 2017

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen
Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über
<https://portal.dnb.de> abrufbar.

© 2017 Dieses Werk ist bei der Verlag Barbara Budrich GmbH erschienen und steht
unter der Creative Commons Lizenz Attribution 4.0 International
(CC BY 4.0): <https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>
Diese Lizenz erlaubt die Verbreitung, Speicherung, Vervielfältigung und Bearbeitung
unter Angabe der UrheberInnen, Rechte, Änderungen und verwendeten Lizenz.
www.budrich.de



Dieses Buch steht im Open-Access-Bereich der Verlagsseite zum kostenlosen
Download bereit (<https://doi.org/10.3224/84741004>).
Eine kostenpflichtige Druckversion (Print on Demand) kann über den Verlag bezogen
werden. Die Seitenzahlen in der Druck- und Onlineversion sind identisch.

ISBN 978-3-8474-2017-0 (Paperback)
eISBN 978-3-8474-1004-1 (PDF)
DOI 10.3224/84741004

Umschlaggestaltung: Walburga Fichtner, Köln
Technisches Lektorat: Ulrike Weingärtner, Gründau – info@textakzente.de
Druck: paper & tinta, Warschau
Printed in Europe

Inhaltsverzeichnis

Vorwort	9
1. Zur Rekonstruktion der historischen Verhältnisbestimmungen von oikos und polis in der Begründung von Gemeinwesen im Rahmen unterschiedlicher Gesellschaftsformationen	17
1.1 Die Frage nach einem ursprünglichen Gemeinwesen.....	17
1.2 Das antike Gemeinwesen: oikos und/oder polis?	18
1.3 Die Verschiebungen von Öffentlichkeit und Privatheit im mittelalterlichen Gemeinwesen	21
1.4 Das Gemeinwesen unter der Herrschaft der politischen Ökonomie..	25
2. Zur philosophischen, politiktheoretischen, gesellschaftswissenschaftlichen und gesellschaftspolitischen Begründung von Gemeinwesen	35
2.1 Der durch Aristoteles ausgelöste Streit um das Verhältnis von oikos und polis bei der Begründung von Gemeinwesen	35
2.2 Sozialutopische Begründungsversuche von Gemeinwesen	36
2.3 Hegels an Aristoteles anschließende Bestimmung von Gemeinwesen in der dialektischen Vermittlung von Arbeit, Sprache und sittlichem Verhältnis	38
2.4 Hannah Arendts an Aristoteles anschließende handlungs- und machttheoretische Begründung eines politischen Gemeinwesen	44
2.5 Jürgen Habermas' diskurstheoretische Begründung eines vernünftigen Gemeinwesen	48
2.6 Helmut Richters Begründung von Gemeinwesen in einer kommunalen Pädagogik des Sozialen	61
2.7 Marx' Begriffe von politischem und subjektivem Gemeinwesen	64
2.8 Die Perspektive der Alltagskritik	68

3.	Gemeinwesen unter raumtheoretischer Perspektive.....	77
3.1	Die Debatte um historisch vorherrschende Raumkonzepte und ihre dialektische Aufhebung in ihrer Bedeutung für die Begründung von Gemeinwesen	77
3.2	Die raumtheoretische Fassung unterschiedlicher Maßstabebenen in der Begründung von Gemeinwesen.....	80
3.3	Der Raum der Ausdehnung als gleichermaßen historischer, wie systematischer Begriff in der Begründung von Gemeinwesen.....	81
3.4	Die Trennung von Öffentlichkeit und Privatheit in ihrer Bedeutung für die Begründung von Gemeinwesen	85
3.5	Zur räumlichen Gestalt transnationaler Arbeit am Gemeinwesen.....	92
3.6	Mehrräumige und mehrzeitliche Dialektik in ihrer Bedeutung für die Begründung von Gemeinwesen	95
4.	Die Verwirklichung von Fähigkeiten und Vermögen als integrale Bestandteile menschlichen Gemeinwesens	101
4.1	Intentionsakte als Basis der Subjektivität menschlichen Gemeinwesens.....	101
4.2	Selbstregulierung als Grundlage von Aneignung und menschlicher Verwirklichung	104
4.3	Verwirklichung menschlichen Gemeinwesens und die Subjektivität gegenständlicher Wesenskräfte sowie organisierter gesellschaftlicher Erfahrungen	107
4.4	Entfremdung durch Auftrennung von Arbeitsvermögen und Möglichkeiten ihrer momenthaften Überwindung	110
4.5	Beziehungs- und Anerkennungsverhältnisse als Enteignung oder Basis der Verwirklichung menschlichen Gemeinwesens	116
4.6	Die Konsequenzen unterschiedlichen affect attunements auf die (Aus-)Bildung menschlicher Fähigkeiten und Vermögen	122
4.7	Gegen Akkumulation resistente Eigenschaften als Produktivkräfte der Verwirklichung und zugleich schon Ausdruck der Subjektivität menschlichen Gemeinwesens	124
4.8	Aus dem unterschiedlichen sozialisatorischen Schicksal kumulativer Vermögen erwachsende Potentiale für eine Verwirklichung menschlichen Gemeinwesens.....	126
4.9	Konsequenzen für eine Mäieutik Sozialer Arbeit zur Verwirklichung menschlichen Gemeinwesens.....	128

5. (Radikale) Bedürfnisse und Wünsche als Motor einer Verwirklichung menschlichen Gemeinwesens	135
5.1 Zur Unterscheidung von Bedürfnissen und Wünschen	135
5.2 Exkurs zur Kritik von Ansätzen der Gemeinwesenarbeit, die sich auf naive Begriffe von Bedürfnissen und Wünschen stützen	137
5.3 Die Dialektik von Bedürfnissen und Wünschen als Gegenstand der Verwirklichung menschlichen Gemeinwesens	143
5.4 Konsequenzen für eine professionelle Soziale Arbeit als Arbeit an der Dialektik von Bedürfnissen und Wünschen im Hinblick auf eine Perspektivenentwicklung zur Verwirklichung menschlichen Gemeinwesens	146
6. Ansatzpunkte professioneller Sozialer Arbeit zur Förderung einer Verwirklichung menschlichen Gemeinwesens	153
6.1 Zur Position und Rolle der Professionellen in einem Soziale Arbeit übergreifenden Projekt zur Verwirklichung der Subjektivität menschlichen Gemeinwesens	153
6.2 Methodische Ansatzpunkte für ein dialogisches, professionelles Arbeitsbündnis zur Verwirklichung der Subjektivität menschlichen Gemeinwesens	158
6.3 Das Prinzip Kodierung/Dekodierung als dialogische Hervorbringung einer thematischen Orientierung	162
6.4 Intersektionalitätssensible, kategoriale Gemeinwesenarbeit	167
6.5 Sozialraumentwicklung und Sozialraumorganisation als Instrumente einer professionellen Förderung der Verwirklichung menschlichen Gemeinwesens	172
Literatur	179

Vorwort

Von einer „Arbeit *am* Gemeinwesen“ zu sprechen, ist aus der Perspektive Wolfgang Hintes „ein allenfalls erheiternder, eher aber bedenklich stimmender Beleg für das geschichtslose, praxisferne und konzeptionell verschwommene Niveau eines glücklicherweise nicht sehr dominanten Diskussionsstranges innerhalb der Sozialen Arbeit“ (Bitzan et al. 2005: 554). Für „geschichtslos“ hält Hinte diesen Strang, weil es seiner Ansicht nach „einen breiten Konsens zwischen aggressiver, katalytischer, emanzipatorischer, wohlfahrtsstaatlicher und integrativer Gemeinwesenarbeit“ (ebd.) gegeben habe, dass es „wichtig [sei] ‚im‘ Gemeinwesen zu arbeiten“ (ebd.). Seiner Ansicht nach kann wohl nur jemand „in Unkenntnis dieser Debatten“ (ebd.) dazu kommen, „von Zielen für eine ‚Arbeit am Gemeinwesen‘ [zu] sprechen“ (ebd.).

Ohne Zweifel hat Wolfgang Hinte Recht, dass es sich dabei um einen „nicht sehr dominanten Diskussionsstrang[] innerhalb der Sozialen Arbeit“ (ebd.) handelt. Neben meinen eigenen, bisher eher verstreut publizierten Überlegungen, die vielleicht auch deshalb von Hinte als „konzeptionell verschwommen[]“ (ebd.) abgetan werden¹, hat vor allem Helmut Richter (2000, 2004) einen eigenen und in zwei Monographien (1998, 2001a) sehr viel konsistenter begründeten Ansatz einer „Arbeit *am* Gemeinwesen“ vorgelegt, als mir dies bisher möglich war.

Ebenso wenig wie bei mir (vgl. May 2001, 2011a) ist auch bei Helmut Richter eine „Unkenntnis“ (Bitzan et al. 2005: 554) der Debatten von „aggressiver, katalytischer, emanzipatorischer, wohlfahrtsstaatlicher und integrativer Gemeinwesenarbeit“ (ebd.) der Grund für einen solchen konzeptionellen Entwurf. Vielmehr haben wir beide gute Gründe, die Rede von einer „Arbeit *im* Gemeinwesen“ (ebd.) zu problematisieren. So kritisiert Helmut Richter entschieden, wenn vor dem Hintergrund auch von Jürgen Habermas' (1981) „Theorie kommunikativen Handelns“, auf die er sich ja selbst sehr stark stützt, den Professionellen in der Sozialen Arbeit – und in besonderer Weise dort noch einmal der Gemeinwesenarbeit (GWA) – „bei der Vermittlung zwischen System und Lebenswelt eine Makler-Rolle zugeteilt wird, die auf

¹ Gefreut habe ich mich, dass sie dennoch im Handbuch der Gemeinwesenarbeit (Stövesand 2011) Erwähnung finden.

der Grundlage ihrer eigenen Analysen ein Ergebnis ‚im Sinne benachteiligter Bevölkerungsgruppen‘ (Hinte 1994: 81) verspricht“ (Richter 2001b: 1306).

Nicht nur, dass auf diese Weise gerade in der GWA und Gemeinwesen-ökonomie „Versprechen auf Veränderung gegeben [würden d.V.], ohne über die Mittel ihrer Einlösung zu verfügen und ohne selber von dem Ergebnis abhängig zu sein“ (Richter 2004: 84; vgl. auch 1998: 192f.). Zudem bleibe hier, wie auch im „Konzept einer Sozialarbeit als kommunaler Sozial(arbeits)politik in Form eines Managements des Sozialen (Flösser/Otto 1992) [...], die Frage offen, wie denn das, was vorausgesetzt wird und nur gestaltet werden soll: der Lebensraum bzw. die Kommune, *lebensweltlich*² gebildet und nicht nur administrativ konstituiert wird“ (Richter 2001b: 1306). Der Begriff der *Kommune* wird dabei von Richter (vgl. 2004: 81) als historische Konkretisierung des *Gemeinwesen*-Begriffs vorgeschlagen (s.u. Kap. 2.6).

Erst Recht erscheint es mir mehr als vermessen und geradezu zynisch, wenn in der GWA ein Begriff von Gemeinwesen zugrunde gelegt wird, der nicht nur „erstens Menschen meint“ (Wendt 1989: 1) und „zweitens das Gebiet wohin sie gehören“ (ebd.), sondern vor allem „drittens das Geschehen des Zusammenlebens am Ort – das lebendige Gemeinwesen im kleinen und im großen“ (ebd.), worauf sich ja GWA als professioneller Arbeitsmodus Sozialer Arbeit direkt bezieht. So werden doch aus diesem „Geschehen“ (ebd.) bisher viele Gruppen ausgeschlossen, und darin ist auch Soziale Arbeit mit ihren diversen Sondereinrichtungen „einschließender Ausschließung“ (Diebäcker 2014: 112) in nicht geringem Ausmaße involviert.

Selbst wenn sie als GWA konzeptionell bestrebt ist, randständige Menschen oder Gruppen in ein solches „Geschehen des Zusammenlebens am Ort“ (Wendt 1989: 1) zu integrieren oder neuerdings zu (re-)inkludieren (Bomes/Scherr 2000), stellt sich nicht nur die Frage, mit welchem Recht sie dieses anstrebt und woher die Professionellen wissen, dass ihre Zielgruppen in genau dieses „Gebiet [...] gehören“ (Wendt 1989: 1). Wenn Wendt im Hinblick auf das „Geschehen des Zusammenlebens am Ort“ von einem „lebendige[m] Gemeinwesen“ (ebd.) spricht, ist dies insofern geradezu zynisch, als dort doch auch viele, genau der Menschen, die nun darin integriert oder (re-)inkludiert werden sollen, von dessen Ausgestaltung bisher ausgeschlossen waren – und dies nicht nur im *lebensweltlichen* Sinne, wie dies Richter im Anschluss an Habermas vermerkt.

Wenn aber Wolf Rainer Wendt, von dem jene der GWA zugrunde liegende Definition von Gemeinwesen stammt, deren Praxis als einen professionellen Handlungsmodus Sozialer Arbeit bestimmt, der sich „die soziale Kultur des Zusammenlebens und die lokale Politik, in der es gestaltet wird“ (ebd.), als Aufgabe vornimmt, um „in diesem Feld bessernd tätig zu sein“

² Hervorhebungen in Zitaten entsprechen grundsätzlich denen des Originals.

(ebd.), dann ließe sich dies durchaus auch mit dem Terminus „Arbeit *am* Gemeinwesen“ fassen. Hintes Kritik am „konzeptionell verschwommene[n] Niveau“ (Bitzan et al. 2005: 554) einer solchen Zielbestimmung will dieses Buch begegnen. Dazu ist dann aber zunächst der Begriff des *Gemeinwesens* zu klären.

Dies kann – darin ist Hinte zweifellos zuzustimmen – nicht „geschichtslos“ (ebd.) erfolgen. Allerdings reicht die Geschichte weiter zurück als die Debatte um GWA seit den 1970er Jahren, auf die sich Hinte bezieht. Dabei ist auch nicht zu vermeiden, dass manch einem Lesenden der von mir zunächst einmal historisch- und dann auch dialektisch-materialistisch entfaltete Begründungszusammenhang von *Gemeinwesen* zunächst sehr „praxisfern“ erscheinen mag, kommt dieser doch nicht umhin, auch auf die philosophischen Debatten zurückzugreifen. Zwar schreiben die Gebrüder Grimm in ihrem „Deutschen Wörterbuch“, dass Philosophieren – neben einem „in der weise eines [...] philosophen tief nachdenkend und methodisch schlieszen“ (Grimm/Grimm 2004: Bd. 13, Sp. 1830, 82) – sich auch darauf reduzieren kann, „blosz durch begriffe vernünfteln, klügeln“ (ebd.). Um Letzteres soll es hier jedoch nicht gehen.

Vielmehr ist mit Joachim Weber darauf hinzuweisen, dass *philosophos* „Freund der Weisheit“ (2014: 37) meint, im Unterschied zu *sophos*, „der die Weisheit [...] besitzt“ (ebd.). Hinte – diese polemische Bemerkung sei erlaubt – scheint letzterer Gattung anzugehören. Wichtiger jedoch ist, dass Weber in seinem Buch zur Begründung eines Ethos des Sozialen und Sozialer Arbeit herausarbeitet, wie diese Weisheit auf ein „Tugendwissen“ (ebd.: 39) zielt, „das untrennbar mit dem Handeln verbunden ist“ (ebd.). Entsprechend definieren auch die Brüder Grimm in ihrem Wörterbuch Philosophie als „lebensweisheit, als lehre [...] oder als richtschnur und regel des handelns“ (Grimm/Grimm 2004: Bd. 13, Sp. 1830, 58) und zitieren Kant mit den Worten: „aus blosem verstande kömmt keine philosophie; denn philosophie ist mehr, denn nur die beschränkte erkenntnisz des vorhandenen [...] mehr, denn blinde forderung eines nie zu erreichenden fortschritts in vereinigung und unterscheidung eines möglichen stoffs“ (ebd.).

Ziel ist demnach, in Auseinandersetzung mit einem solchen philosophischen Diskurs um den Gemeinwesen-Begriff, konkrete Ansatzpunkte für eine Arbeit *am* Gemeinwesen zu gewinnen. Wenn Joachim Weber darauf verweist, dass „aus der politischen Grundüberzeugung, wie wir ein gelingendes Gemeinwesen definieren, [...] sich mehr oder weniger ausdrücklich [ergibt], wie wir zum einen die Rolle der Professionellen und zum anderen die Rolle der Adressaten Sozialer Arbeit verstehen“ (2014: 31), dann sind dies weitere Aspekte aus der sich eine Konzeption Sozialer Arbeit als Arbeit *am* Gemeinwesen stringent entfalten lässt und damit nicht länger „verschwommen“ (Bitzan et al. 2005: 554) bleibt, wie dies Hinte kritisiert.

Die Ursprünge eines solch philosophischen Gemeinwesen-Begriffes, ebenso wie seine etymologischen Wurzeln, haben nun aber wenig gemein mit jener zitierten Begriffsbestimmung Wolf-Rainer Wendts, wie er sie für die klassische GWA als grundlegend erachtet. Denn etymologisch betrachtet, handelt es sich beim Wort Gemeinwesen um eine „Lehnübersetzung von *res publica*“ (Mauthner 1923: Bd. 3, 60), was wörtlich übersetzt „die öffentlichen Angelegenheiten“ (ebd.) heißt. Mauthner verweist in seinem sprachkritisch angelegten „Wörterbuch der Philosophie“ darauf, dass wenn Cicero diesen Begriff in der Mehrzahl verwendete, es sich noch um diesen „gemeinsprachliche[n] Ausdruck“ (ebd.: 51) handelte. Erst in der Einzahl sei er bei ihm „zum prägnanten Terminus für das *gemeine Wesen*, das *Gemeinwesen* oder den *Staat*“ (ebd.) geworden.

Dabei habe er in seiner Begriffsbestimmung „den spätem Bedeutungswandel des Wortes“ (ebd.) bereits vorweggenommen. Denn für ihn sei „nur wo das Volk Anteil an der Regierung nehme [...] die *res publica* eine wirkliche *res populi*“ (ebd.). Mauthner hebt in diesem Zusammenhang hervor, dass „*publicus* von *populus* abzuleiten“ (ebd.) sei. Demgegenüber habe die lateinische Sprache des Mittelalters sich nicht „auf diese Etymologie [...] besonnen“ (ebd.), sondern alle „Stadtgebiete Italiens [...], ohne Rücksicht auf ihre Regierungsform“ (ebd.), so bezeichnet.

Wenn Cicero seinen Begriff von *res publica* dem von *rebus domesticis ac familiaribus* geradezu gegenüberstellt, dann korrespondiert dies weitgehend mit der Unterscheidung von *oikos* und *polis* im antiken Griechenland. Allerdings hat Negt die These vertreten, dass es die Trennung zwischen *oikos* und *polis* „so strikt in der Antike nicht gegeben“ (2002: 312) habe. Entsprechend entspannt sich seit dieser Zeit bis heute eine Debatte über das Verhältnis von *oikos* und *polis* bezüglich des Begriffes und der Begründung von Gemeinwesen. Dabei finden sich neben Positionen, die – ähnlich wie Cicero – Gemeinwesen begrifflich und vom praktischen Begründungszusammenhang allein auf *polis* bzw. *res publica* zu beziehen versuchen, auch solche, die demgegenüber eine Vermittlung zwischen *oikos* und *polis* verfolgen.

Zum Teil reflektieren sich darin sicherlich auch historische Verschiebungen in dem, wie über das Verhältnis zwischen *oikos* und *polis* nachgedacht wurde. Dass sich historische Rekonstruktionen bezüglich dessen, wie das Verhältnis jeweils gesehen wurde, nicht immer einig sind, weist aber bereits darauf hin, dass solche analytischen Betrachtungsweisen der Geschichte sehr stark mit eigenen theoretischen Positionierungen bezüglich einer Bestimmung und Begründung von Gemeinwesen vermittelt sind. Zudem deutet sich darin schon an, dass es sich bei den entsprechenden Kontroversen nicht einfach um rein akademische Dispute handelt(e). Vielmehr waren und sind diese stets verbunden, sowohl mit Optionen im Hinblick auf eine Praxis Sozialer Arbeit als Arbeit *am* Gemeinwesen, die in diesem Zusammenhang auch nicht auf einen professionellen Arbeitsmodus reduziert werden kann, als auch mit

Fragen hinsichtlich sozialpädagogischer Inhalte und Arbeitsmodi, sowie schließlich mit Politik, wobei die Bestimmung und Eingrenzung dieses Begriffes selbst mit der Bestimmung und Begründung von Gemeinwesen unmittelbar verknüpft ist.

Daraus ergibt sich ein nicht so einfach zu lösendes Darstellungsproblem für diese Abhandlung. Ich habe mich entschieden, mit einer Rekonstruktion der historischen Verschiebungen im Hinblick auf das Verhältnis zwischen *oikos* und *polis* bei der Bestimmung und auch praktischen Begründung von Gemeinwesen zu beginnen. Im Anschluss an die von Marx in seiner berühmten „Einleitung zur Kritik der politischen Ökonomie“ (1961) begründeten methodologischen Grundüberlegungen ist aber noch einmal darauf hinzuweisen, dass eine solche historisch-materialistische Untersuchung der Genese von Gemeinwesen nicht unabhängig von theoriebezogenen Untersuchungsperspektiven möglich und somit stets von vorgängigen Kenntnissen seiner Struktur geleitet ist.

Nachdrücklich weist Marx in diesem Zusammenhang darauf hin, dass „dieselben Kategorien in verschiedenen Gesellschaftsstufen“ (ebd.: 638) eine ganz unterschiedliche „Stellung“ (ebd.) einnehmen können und dass es deshalb falsch wäre, die „Kategorien in der Folge aufeinander folgen zu lassen, in der sie historisch die bestimmenden waren. Vielmehr ist ihre Reihenfolge bestimmt durch die Beziehung“ (ebd.), die sie in der jeweils untersuchten Gesellschaftsformation aufeinander haben. In dieser Weise also will ich das sich mit dem historischen Wandel von Gesellschaftsformationen verändernde Verhältnis von *oikos* und *polis* in der Begründungspraxis von Gemeinwesen zumindest skizzenhaft nachzeichnen.

Erst im Anschluss will ich mich in systematischer Perspektive mit dem philosophisch-sozialwissenschaftlich-gesellschaftstheoretischen Diskurs um die Bestimmung und Begründung von Gemeinwesen auseinandersetzen, um einige der markantesten und profiliertesten Ansätze dialektisch-materialistisch im Hinblick auf eine theoretische Begründung von Sozialer Arbeit als Arbeit *am* Gemeinwesen gegenwartsbezogen aufzuheben. Dies bedeutet ein *Bewahren* und *Überwinden* von deren Bestimmungen zugleich. Möglich ist dies nur in Form neuer Synthesen, die unserer heutigen Gesellschaftsformation angemessen sind und von daher im Sinne des Kant-Zitates im Wörterbuch der Gebrüder Grimm sich auch nicht in der „blinde[n] forderung eines nie zu erreichenden fortschritts in vereiniung und unterscheidung eines möglichen stoffs“ (2004: Bd. 13, Sp. 1830, 58) erschöpfen dürfen.

Vor dem Hintergrund dieser Zielsetzung erfolgt meine Auseinandersetzung mit den einzelnen Bestimmungsversuchen nicht streng deren historischer Abfolge, sondern systematisch im Hinblick auf das Ziel deren dialektisch-materialistischer Aufhebung. Zunächst zeichne ich in historischer Abfolge noch einmal die Kontroverse nach, zwischen denjenigen, die Gemeinwesen rein auf der Basis der Fortentwicklung der antiken *polis*-Idee zu be-

gründen trachten, und denjenigen Ansätzen, die eine dialektische Vermittlung von familiären (= *oikos*) und staatlichem (= *polis*) Gemeinwesen versuchen, wobei all diese Ansätze kritisch im Hinblick auf ihren aufzuhebenden Gehalt diskutiert werden. Marx' quer dazu liegender Begriff von *menschlichem Gemeinwesen*, wie er dann auch in den an ihn anschließenden metaphilosophischen Arbeiten zu einer Alltagskritik aufgegriffen und weitergeführt wurde, erlaubt dann eine dialektische Aufhebung dieser beiden grundlegend verschiedenen Begründungsversuche von Gemeinwesen zu einer auf unsere heutige Gesellschaftsformation bezogenen Perspektive von Sozialer Arbeit – in einem umfassenden, noch nicht auf eine professionellen Berufspraxis eingegengten Form (vgl. Winkler 1988: 190) – als Arbeit *am* Gemeinwesen.

Bevor diese konzeptionell auch im Hinblick auf eine professionelle Berufspraxis ausgearbeitet wird, soll als Zwischenschritt die implizit in der Unterscheidung von *oikos* und *polis* schon mitschwingende sozialräumliche Dimension der Begründung von Gemeinwesen noch einmal unter explizit raumtheoretischer Perspektive untersucht werden. Dabei gilt es nicht nur zu beleuchten, welche Raumbegriffe mit welchen Bestimmungsansätzen von Gemeinwesen korrespondieren. Vielmehr sollen auch solche Raumanalysen, wie sie vor allem von Foucault (1993, 2006) und Lefebvre (1991, 2003) entwickelt wurden, sowie Blochs (1976) mehrräumig und mehrzeitliche Dialektik, für eine sozialräumliche Orientierung eines Konzeptes Sozialer Arbeit als Arbeit *am* Gemeinwesen fruchtbar gemacht werden.

Nun gilt es zu zeigen, dass es sich bei dem in dialektisch-materialistischer Aufhebung vorhergehender Begründungsansätze entwickelten, umfassenden Begriff menschlichen Gemeinwesens und seiner gesellschaftlichen Verwirklichung nicht bloß um eine „blinde forderung eines nie zu erreichenden fortschritts in vereinigung und unterscheidung eines möglichen stoffs“ (Kant zit. nach Grimm/Grimm 2004: Bd. 13, Sp. 1830, 58) handelt. Deshalb werden sodann auf der Basis empirisch, sozialisationsforscherischer Befunde zur ontogenetischen Entwicklung menschlicher *Fähigkeiten* und *Vermögen*, sowie von *Bedürfnissen* und *Wünschen*, jeweils Anknüpfungspunkt für eine professionelle Förderung der Verwirklichung von Subjektivität und menschlichem Gemeinwesens herausgearbeitet, um diesbezüglich auch methodische Möglichkeiten zu skizzieren.

Last but not least will ich den so in einem Vierer-Schritt zunächst historisch, dann philosophisch-sozialwissenschaftlich-gesellschaftstheoretisch sowie raumanalytisch und schließlich noch sozialisationsforscherisch begründeten Ansatz Sozialer Arbeit als Arbeit *am* Gemeinwesen in einem sozialräumlich orientierten Konzept für Professionelle synthetisieren. Dabei werden die zuvor in Auseinandersetzung mit den sozialisationsforscherischen Befunden gewonnen methodischen Ansatzpunkte aufgenommen und auch noch einmal in didaktischer Hinsicht konkretisiert – und dies nicht allen um Hintes Kritik der „Praxisferne“ zu begnügen. Denn der von mir in jenem

Vierer-Schritt entwickelte Begriff von *menschlichem Gemeinwesen* und der Verwirklichung dessen *Subjektivität* hat zwangsläufig Konsequenzen – und dies nicht nur für die Ausgestaltung des Erbringungsverhältnisses professioneller Sozialer Arbeit, sowie für die spezifischen Aufgaben der Professionellen in den in diesem Rahmen zur Arbeit *am* Gemeinwesen angestrebten Arbeitsbündnissen. Dieser Begriff hat auch Konsequenzen für eine – seine ursprünglich griechische Wortbedeutung als „Hebammenkunst“ sozial transformierende – *Mäieutik* (Lefebvre 1972: 31), als Weiterentwicklung des didaktischen Aspektes des Sokratischen Dialoges im Hinblick auf die Verwirklichung eben dieser *Subjektivität menschlichen Gemeinwesens*.

Zugegeben stellt der hier gewählte Ansatz einer dialektisch-materialistischen Aufhebung verschiedener, auf unterschiedlichem theoretischem Hintergrund entwickelter Begriffe hohe Anforderungen an die Lesenden. Zudem habe ich sehr viel wörtlich zitiert. Dies mag ein flüssiges Lesen erschweren. Dieses wörtliche Zitieren hat jedoch nicht allein die Funktion, den Lesenden ein eigenes Urteil über meine Interpretationen, sowie die von mir hergestellten dialektisch-materialistischen Synthesen zu ermöglichen. Vor dem Hintergrund des von mir derart entfalteten Begriffs der *Subjektivität menschlichen Gemeinwesens* kann ein diesbezüglicher Text eigentlich nur so geschrieben werden, dass den Lesenden nicht nur eine eigene Rezeption der einzelnen von mir in dieser Weise kritisierten, wie auch aufgenommenen und neu synthetisierten Ansätze ermöglicht wird. Vielmehr muss er darüber hinaus, in der Reibung an diesem sperrigen Stoff zu eigenen Interpretationen und Synthesen herausfordern, um dem Programm einer Verwirklichung gerade der *Subjektivität menschlichen Gemeinwesens* treu zu bleiben. In diesem Sinne wünsche ich den Lesenden eine anregende Lektüre.

1. Zur Rekonstruktion der historischen Verhältnisbestimmungen von *oikos* und *polis* in der Begründung von Gemeinwesen im Rahmen unterschiedlicher Gesellschaftsformationen

1.1 Die Frage nach einem ursprünglichen Gemeinwesen

Im Hinblick auf die Frage nach einem ursprünglichen Gemeinwesen besonders bedeutsam scheint Negt/Kluges Postulat, dass „für die Zerebralisation notwendige Inkubationszeiten [...] das gattungsgeschichtlich Älteste“ (1981: 916) sind, weil sie „ein Eigentum am Eigenrhythmus der einerseits hochspezialisierten, andererseits robust an alle möglichen Umstände anpaßbaren Gattung [bilden], die dem natürlichen Gesetz von Selektion und Varietät durch die Entwicklung des gesellschaftlichen Prinzips entkommt“ (ebd.: 964). Dieses „gesellschaftliche Prinzip“ könnte durchaus auch als Rudimentform dessen bezeichnet werden, was ich in dieser Abhandlung dann systematisch als „Arbeit *am* Gemeinwesen“ in der Verwirklichung der *Subjektivität menschlichen Gemeinwesens* entfalten will. Allerdings heben Negt/Kluge hervor, dass dieses „gattungsgeschichtlich Älteste“ (ebd.: 916) „keine eigenständige Gesellschaftsformation hervorgebracht“ (ebd.) habe. „Als Gesellschaftsformation ursprünglich ist die Arbeit der Hausgemeinschaft“ (ebd.).

Um diesen „geschichtlichen Ausschnitt“ (ebd.: 977) zu rekonstruieren, haben sie auf die von Marx in seiner Einleitung zu den „Grundrissen der Kritik der politischen Ökonomie“ (1983: 20f.) dialektisch entfalteten Bestimmungen von *Produktion*, *Distribution*, *Austausch* und *Konsumtion* zurückgegriffen. Diese bezeichnen für ihn „Glieder einer Totalität [...], Unterschiede innerhalb einer Einheit“ (ebd.), zwischen denen „Wechselwirkungen“ (ebd.) stattfinden, wobei jedoch die Bestimmungen der *Produktion*, „sowohl über sich in der gegensätzlichen Bestimmung der Produktion, als über die anderen Momente“ (ebd.) übergreifen.

Diese Kategorie der *Produktion* legen Negt/Kluge nun in ihrer historischen Rekonstruktion der „ursprünglichen Hausgemeinschaft (ursprüngliche Familienallianz)“ (1981: 977) nicht nur als „ursprüngliche Bodenbearbeitung“ (ebd.) und „Selbstversorgung mit Gebrauchsgütern“ (ebd.) aus, sondern beziehen diese auch auf „Kinder – Sinne, Gemeinwesen“ (ebd.). *Produktion* und *Konsumtion* sind damit für sie in der ursprünglichen Hausgemeinschaft identisch. Die *Distribution* interpretieren sie als „Kampf nach Außen, gegenüber dem, was nicht Haus ist“ (ebd.), d.h. auch als Kampf „um

Geltung dieser ursprünglichen Produktionsweise“ (ebd.). In diesem Zusammenhang sehen sie dessen „Produktionsprinzip“ (ebd.) gegen das „Abstraktionsprinzip, z.B. des Kriegs, des Raubs oder der Unvollständigkeit des äußeren Gemeinwesens“ (ebd.) stehen. Negt/Kluges Rekonstruktion zufolge ist der Austausch so zwar „vollständig innerhalb der Hausgemeinschaft“ (ebd.), zwischen diesen aber „fast gar nicht vorhanden“ (ebd.).

Vor diesem Hintergrund dürfte sich der Begriff „äußeres Gemeinwesen“ wohl zunächst einmal auf den Erfahrungszusammenhang einer ganz bestimmten Hausgemeinschaft beziehen, in Abgrenzung zum „inneren Gemeinwesen“ (ebd.: 976) des Zusammenhangs ontogenetisch angeeigneter, aber bereits gattungsgeschichtlich ausgebildeter Eigenschaften und Vermögen. Das Kriterium für Negt/Kluge von einer „Unvollständigkeit des äußeren Gemeinwesens“ (ebd.: 977) zu sprechen, ist für sie, dass „ein Gemeinwesen [...] nicht einzelne Bevölkerungsteile, einzelne Menschen, einzelne Realitätszusammenhänge, einzelne Rechtsansprüche ausgrenzen [darf]; es ist so reich, wie es Zusammenhänge herzustellen vermag“ (1993: 16). Von daher handelte es sich selbstverständlich auch bei den sich ausbildenden Fürstentümern, denen solche Hausgemeinschaften dann untergeordnet wurden, um unvollständige „äußere Gemeinwesen“.

Negt/Kluges Postulat von der Arbeit der Hausgemeinschaft als ursprünglicher Gesellschaftsformation (vgl. 1981: 916) ist möglicherweise dahingehend zu relativieren, dass Haus und Haushalt – wie Negt (vgl. 2002: 314) andernorts darlegt – vor allem „in der Geschichte des europäischen Denkens Bilder, ja Urbilder nicht nur privater Wohlfahrt im Generationenverhältnis“ (ebd.) darstellen, sondern auch bezüglich eines „keineswegs auf wirtschaftliche Fakten reduzierten Wohlstandes des Gemeinwesens“ (ebd.). Selbst wenn sich außerhalb Europas ursprüngliche Gesellschaftsformationen etwas anders konstituiert haben als über „diese Ideen von einer pfleglichen Balancearbeit im Innern des Ganzen Hauses (ebd.: 316), dürften Negt/Kluges Bestimmungen eines sich nicht nur auf „Selbstversorgung mit Gebrauchsgütern“ (1981: 977), sondern zugleich auch auf „Kinder – Sinne, Gemeinwesen“ (ebd.) beziehenden ursprünglichen Produktionsprinzips, auch für solche möglicherweise als Stamm sich organisierende Ökonomien gelten.

1.2 Das antike Gemeinwesen: *oikos* und/oder *polis*?

Negt/Kluges Rekonstruktion der „ursprünglichen Hausgemeinschaft (ursprüngliche Familienallianz)“ (1981: 977) fokussiert sehr stark den antiken *oikos*. So bezieht sich Negt (vgl. 2002: 310) explizit auf Xenophon mit seiner kleinen Schrift „Oikonomikos“ (Der Hausvorsteher), in der dieser einen sys-

tematischen „Zusammenhang von Haushaltsgegenständen, Arbeitsverrichtungen und Befehls und Gehorsamsverhältnissen“ (ebd.) entfaltet hat.

Allerdings trat in der Antike neben den *oikos*, als das der Erhaltung des Lebens dienende Gemeinwesen, noch die *polis* als Gestaltung des äußeren, die verschiedenen Hausgemeinschaften übergreifenden, politischen Gemeinwesens. Wie im Vorwort schon erwähnt, stellte Cicero seinen der *polis*-Idee vergleichbaren Begriff von *res publica* nicht nur dem weitgehend mit dem *oikos* identischen Begriff von *rebus domesticis ac familiaribus* geradezu gegenüber. Vielmehr wurde bei ihm die *res publica* „zum prägnanten Terminus für das *gemeine Wesen*, das *Gemeinwesen* oder den *Staat*“ (Mauthner 1923: Bd. 3, 60) schlechthin. In der Geschichte philosophischen und politikwissenschaftlichen Nachdenkens über Gemeinwesen wurde dies in vielen gesellschaftspolitischen Begründungen von Gemeinwesen – allen voran von Hannah Arendt (2010) – aufgenommen und entsprechend weiterentwickelt (s.u. Kap. 2.4).

Freies Mitglied der *polis* hat allerdings nur werden können, „wer ökonomisch abgesichert war, ohne dafür arbeiten zu müssen“ (Richter 2004: 80). Selbst der Herr des Hauses konnte – wie Hannah Arendt (vgl. 2010: 34) im Anschluss an Aristoteles’ „Politik“ (2009) betont hat – nur deshalb als „frei“ gelten, „weil es ihm freistand, sein Haus zu verlassen und sich in den politischen Raum zu begeben, wo er unter seinesgleichen war. Diese Gleichheit innerhalb der Polis [...] bildete in der Antike [...] das eigentliche Wesen der Freiheit: Freisein hieß, [...] sich in einem Raum zu bewegen, in dem es weder Herrschen noch Beherrschtwerden gab“ (Arendt 2010: 34), während die Haushaltsordnung geradezu auf Ungleichheit beruhte. Wie Arendt ist auch Habermas der Auffassung, dass

„im ausgebildeten griechischen Stadtstaat [...] die Sphäre der Polis, die den freien Bürgern gemeinsam ist (koine), streng von der Sphäre des Oikos getrennt [ist], die jedem einzeln zu eigen ist (idia). Das öffentliche Leben, bios politikos, spielt sich auf dem Marktplatz, der agora, ab, ist aber nicht etwa lokal gebunden: Öffentlichkeit konstituiert sich im Gespräch (Jexis), das auch die Form der Beratung und des Gerichts annehmen kann, ebenso wie im gemeinsamen Tun (praxis), sei es der Kriegführung, sei es der kämpferischen Spiele. (Zur Gesetzgebung werden oft Landfremde berufen; sie gehört nicht eigentlich zu den öffentlichen Aufgaben)“ (1993: 56).

Und wie Arendt sieht auch Habermas diese Sphäre der „Öffentlichkeit, im Selbstverständnis der Griechen, als ein Reich der Freiheit und der Stetigkeit“ (ebd.: 57) sich abheben von einem „Reich der Notwendigkeit und der Vergänglichkeit“ (ebd.), welches „im Schatten der Privatsphäre versunken“ (ebd.) bleibe.

Habermas verweist in diesem Zusammenhang darauf, dass

„die Privatsphäre [...] nicht nur dem (griechischen) Namen nach ans Haus gebunden [ist]; beweglicher Reichtum und Verfügung über Arbeitskraft sind ebensowenig Ersatz für die Gewalt über Hauswirtschaft und Familie, wie umgekehrt Armut und fehlende Sklaven an

sich schon ein Hindernis für die Zulassung zur Polis wären – Verbannung, Enteignung und Zerstörung des Hauses sind eins. Die Stellung in der Polis basiert also auf der Stellung des Oikodespoten. Unter dem Schirm seiner Herrschaft vollzieht sich die Reproduktion des Lebens, die Arbeit der Sklaven, der Dienst der Frauen, geschieht Geburt und Tod“ (ebd.: 56f.).

Demgegenüber komme erst

„im Licht der Öffentlichkeit [...] das, was ist, zur Erscheinung, wird allen alles sichtbar. Im Gespräch der Bürger miteinander kommen die Dinge zur Sprache und gewinnen Gestalt; im Streit der Gleichen miteinander tun sich die Besten hervor und gewinnen ihr Wesen – die Unsterblichkeit des Ruhms. So wie in den Grenzen des Oikos die Lebensnot und die Erhaltung des Lebensnotwendigen schamhaft verborgen sind, so bietet die Polis das freie Feld für die ehrenvolle Auszeichnung: wohl verkehren die Bürger als Gleiche mit Gleichen (homoioi), aber jeder bemüht sich hervorzustechen (aristoein). Die Tugenden, deren Katalog Aristoteles kodifiziert, bewähren sich einzig in der Öffentlichkeit, finden dort ihre Anerkennung“ (ebd.: 57).

Nun bezweifelt Negt (vgl. 2002: 312) – wie ebenfalls im Vorwort bereits angesprochen –, dass es eine solch strikte Trennung zwischen *oikos* und *polis* in der Antike gegeben hat. Seiner historisch kritischen Rekonstruktion zufolge reagierten sowohl Xenophon als auch Aristoteles „auf den sichtbaren Verfall sowohl der Polis als auch der autarken Haus- und Landwirtschaft“ (ebd.: 314). Denn im Verlauf des Peloponnesischen Krieges sei nicht nur das, „was bisher als natürliche Lebensgrundlage der Menschen betrachtet wurde und selbstverständliche Voraussetzung für die Haltbarkeit und Macht des Stadtstaates war, derart zerrüttet und in Unordnung gebracht“ (ebd.: 310) worden, dass sich „das Nachdenken nun auf diese Seite des sozialen und materiellen Lebenszusammenhangs“ (ebd.) richtete. Zugleich habe sich im Zuge dieses Krieges „die auf den bäuerlichen Oikos und auf weitgehende Autarkie abgestimmte Haushaltung“ (ebd.) weiterentwickelt zu einer am expandierenden Markt orientierten Ökonomie, in der „neue und rationellere Formen des Haushaltens erforderlich waren“ (ebd.). Negt konstatiert vor diesem Hintergrund, dass „die ‚soziale Frage‘ [...] besonders in Kriegszeiten [...] immer stärker in den öffentlichen Raum [dringt], der eigentlich für die Entscheidungen der Freien und Gleichen vorgesehen ist“ (ebd.: 314).

Allerdings verweist auch Negt auf einen ganz grundlegenden Unterschied in der Bestimmung des Verhältnisses von *oikos* und *polis* bei Xenophon und Aristoteles. So rückt Xenophon „den Oikonomikos auf eine Stufe mit dem [...] Politiker, was die politische Bedeutung von Produktion (hauptsächlich Agrarproduktion), Erwerb und Tausch immens“ (ebd.: 310) aufgewertet habe. Demgegenüber bezieht Aristoteles diejenigen, „die meinen, daß ein Staatsmann, ein Fürst, ein Hausverwalter und ein Herr dasselbe seien“ (2009: 1252a 8ff.), des Irrtums. Denn sie glaubten, „der Unterschied bestünde nur in der größeren und geringeren Zahl und nicht in der Art jedes einzelnen, so daß etwa, wer über wenige regiert, ein Herr sei, wer über meh-

rere, ein Hausverwalter, und wer über noch mehrere, ein Staatsmann oder Fürst“ (ebd.: 10ff.). Entsprechend verdeutlicht er die Unterschiede zwischen:

- Familie, als Verbindung jener „Wesen [...] die ohne einander nicht bestehen können, [...] das Weibliche und das Männliche der Fortpflanzung wegen“ (ebd.: 26f.),
- dem *oikos* als der „für das tägliche Zusammenleben bestehende[n] natürliche[n] Gemeinschaft das Haus“ (ebd.: b 13f.),
- dem Dorf als „erste Gemeinschaft, die aus mehreren Häusern und nicht nur um des augenblicklichen Bedürfnisses willen besteht“ (ebd.: 15f.), sowie schließlich
- „die aus mehreren Dörfern bestehende vollkommene Gemeinschaft der Staat“ (ebd.: 26f.) als die in der *polis*-Idee „vollendete[] Autarkie“ (ebd.).

1.3 Die Verschiebungen von Öffentlichkeit und Privatheit im mittelalterlichen Gemeinwesen

Diesen Unterscheidungen Aristoteles' zum Trotz wurde die Regierungskunst in Europa zum Teil bis ins 18. Jahrhundert hinein grundlegend von der als sorgende „Lenkung der Familie verstandenen Ökonomie her“ (Foucault 2000: 60) gedacht. Otto Brunner, der in seinen Untersuchungen zur alteuropäischen Ökonomik des „Ganzen Hauses“ (1980) diese rekonstruiert hat, weist nachdrücklich darauf hin, dass der Begriff „Wirtschaft“ sich von „Wirt“ herleitet: „ein Wort, das zu Pflicht, pflegen, sich für jemanden einsetzen gehört, das den Schutz übenden, sorgenden Inhaber des Hauses, den Hausherrn, Hausvater bezeichnet“ (ebd.: 106). Sich explizit auf Brunner beziehend, geht Helmut Richter im Hinblick auf die Frage nach einer gemeinwesenbezogenen Identitätsbildung davon aus, dass so in „vorkapitalistisch-mittelalterliche[r] Zeit [...] der Zusammenhang von Ökonomie und Identität unproblematisch gesetzt“ (2000: 108) gewesen sei. Denn „Ökonomie verstand sich [...] als Lehre vom ‚ganzen Haus‘. Und die Identitätsbildung fand eben hier statt und hatte die Einübung und Einbindung in dieses ‚ganze Haus‘ zum Ziel“ (ebd.).

Darüber darf jedoch nicht übersehen werden, dass die „wirtschaftliche Organisation der gesellschaftlichen Arbeit“ – wie Habermas (1993: 58) dies für die feudale Grund- und Lehnsherrschaft des europäischen Mittelalters zeigt – „das Haus des Herrn zum Mittelpunkt aller Herrschaftsverhältnisse“ (ebd.) werden lässt. Brunner verweist diesbezüglich auf eine damit einhergehende eigentümliche Vermischung *privater* und *öffentlicher* Herrschaftsbefugnisse dergestalt, dass beide sich als „Ausfluß einer einheitlichen Gewalt“

(1984: 386f.) erweisen. Das Land als die Sphäre des *Öffentlichen* betrachtend, spricht er bezüglich der „im Hause und [...] der vom Hausherrn ausgeübte Gewalt“ (ebd.) von einer „öffentlichen Gewalt zweiter Ordnung [...], die gewiß im Hinblick auf die ihr übergeordnete des Landes eine private ist, aber doch in einem sehr anderen Sinne als in einer modernen Privatrechtsordnung“ (ebd.). Denn umgekehrt können auch die *öffentlichen* Herrschaftsbeugnisse, da „sie an Grund und Boden haften [...] wie wohlerworbene private Rechte“ (ebd.) interpretiert werden.

Sich u.a. auf die Arbeiten Brunners stützend, verweist auch Habermas darauf, dass es in der „feudalen Grund- und Lehnsherrschaft [...] einen Gegensatz zwischen Öffentlichkeit und Privatsphäre nach antikem (oder modernem) Modell nicht gegeben hat“ (1993: 58). Er hebt in diesem Zusammenhang einerseits hervor, dass

„die Stellung des Hausherrn im Produktionsprozeß mit der ‚privaten‘ Verfügungsgewalt des oikodespotes oder des paterfamilias nicht zu vergleichen [ist]. Grundherrschaft (und die aus ihr abgeleitete Lehnsherrschaft) mag noch, Inbegriff aller herrschaftlichen Einzelrechte, als *jurisdictio* gefaßt werden; dem Gegensatz von privater Verfügung (*dominium*) und öffentlicher Autonomie (*imperium*) fügt sie sich nicht“ (ebd.).

Demnach gibt es ganz im Gegensatz zum Entwurf aus Aristoteles' *Politik* (2009) „niedere und hohe ‚Oberkeiten‘, niedere und hohe ‚Gerechtsamkeiten‘, aber keinen irgend privatrechtlich fixierbaren Status, aus dem Privatpersonen in eine Öffentlichkeit sozusagen hervortreten könnten“ (Habermas 1993: 58).

Auf der anderen Seite konstatiert Habermas insofern „eine gewisse Entsprechung“ (ebd.: 59) zwischen „der altgermanischen Rechtstradition mit ‚gemeinlich‘ und ‚sunderlich‘, ‚common‘ und ‚particular‘ zum klassischen ‚publicus‘ und ‚privatus‘“ (ebd.), als *gemeinlich* bzw. *common* sich „auf genossenschaftliche Elemente [beziehen], soweit diese sich unter feudalen Produktionsverhältnissen behauptet haben. Die Allmende ist öffentlich, *publica*; der Brunnen, der Marktplatz sind für den gemeinsamen Gebrauch öffentlich zugänglich, *loci communes*, *loci publici*“ (ebd.). Sie stellen damit gewissermaßen die ökonomische Basis eines Gemeinwesens dar. Nicht umsonst verweist Habermas darauf dass „sprachgeschichtlich eine Linie“ (ebd.) von „diesem ‚Gemeinen‘ [...] zum gemeinen oder öffentlichen Wohl (*common wealth*, *public wealth*) führt“ (ebd.).

Dem stehe das *Besondere* nicht nur als „Abgesonderte in einer Bedeutung des Privaten [gegenüber], die wir noch heute bei der Gleichsetzung von Sonderinteressen mit Privatinteressen nachvollziehen“ (ebd.). Denn „im Rahmen der feudalen Verfassung bezog sich [...] das Besondere *auch* auf denjenigen, der mit besonderen Rechten ausgestattet war, mit Immunitäten und Privilegien; in dieser Hinsicht ist das *Sundere*, die Freieung überhaupt der Kern der Grundherrschaft“ (ebd.).

Vor diesem Hintergrund konstatiert Habermas geradezu eine Verkehrung „germanisch-rechtlicher und römisch-rechtlicher Kategorien [...], sobald jene vom Feudalismus absorbiert werden – der common man ist der private man“ (ebd.: 59). Dabei bezieht er sich darauf, dass „Attribute der Herrschaft, etwa das fürstliche Siegel, nicht zufällig ‚öffentlich‘ [heißen] [...] – es besteht nämlich eine öffentliche Repräsentation von Herrschaft“ (ebd.: 60). Im Unterschied zur Antike konstituierte sich „diese *repräsentative Öffentlichkeit*“ (ebd.) jedoch „nicht als ein sozialer Bereich, als eine Sphäre der Öffentlichkeit“ (ebd.). Denn „soziologisch, nämlich anhand institutioneller Kriterien“ (ebd.), lasse sich „Öffentlichkeit als ein eigener, von einer privaten Sphäre geschiedener Bereich [...] für die feudale Gesellschaft des hohen Mittelalters nicht nachweisen [...], vielmehr ist sie, wenn sich der Terminus darauf übertragen ließe, so etwas wie ein Statusmerkmal“ (ebd.) insofern die Entfaltung dieser repräsentativen Öffentlichkeit an „Attribute der Person“ (ebd.) geknüpft ist, wie „Insignien (Abzeichen, Waffen), Habitus (Kleidung, Haartracht), Gestus (Grußform, Gebärde) und Rhetorik (Form der Anrede, förmliche Rede überhaupt)“ (ebd.: 61f.). Damit aber können „der Fürst und seine Landstände“ (ebd.: 61) aber nur deshalb „in einem spezifischen Sinne repräsentieren“ (ebd.), weil sie „das Land ‚sind‘, statt es bloß zu vertreten [...]“; sie repräsentieren ihre Herrschaft, statt für das Volk, ‚vor‘ dem Volk“ (ebd.).

Habermas zeichnet dann den Wandel dieser *repräsentativen Öffentlichkeit* über die Renaissancegesellschaft und die aus ihr hervorgehende aristokratische Gesellschaft nach, die dann „nicht mehr in erster Linie, eigene Herrschaft, nämlich die eigene Grundherrschaft, zu repräsentieren“ (ebd.: 65), sondern „der Repräsentation des Monarchen“ (ebd.) zu dienen hatte. Dabei arbeitet er einerseits heraus, wie diese „letzte, auf den Hof des Monarchen zusammengeschrumpfte und zugleich verschärfte Gestalt der repräsentativen Öffentlichkeit“ (ebd.: 66) sich in dem Maße auf ein „Reservat“ (ebd.) reduzierte, wie die „höfisch-adelige Herrenschaft [...] das Parkett einer, bei aller Etikette doch hochgradig individualisierten, Geselligkeit [...] zu jener, im 18. Jahrhundert eigentümlich freischwebenden, aber deutlich herausgehobenen Sphäre der ‚guten Gesellschaft‘“ (ebd.: 65) auszubilden vermochte. Zugleich zeigt er, dass dies erst in dem Maße möglich wurde, wie „auf der Basis der frühkapitalistischen Verkehrswirtschaft, die nationalen und territorialen Machtstaaten entstanden sind und die feudalen Grundlagen der Herrschaft erschüttert haben“ (ebd.: 65f.).

Im Anschluss an Habermas hat Helmut Richter (vgl. 2000: 108) im Hinblick auf eine gemeinwesenbezogene Identitätsbildung gezeigt, wie der als Einübung und Einbindung in das *ganze Haus* gesetzte Zusammenhang von Ökonomie und Identität dann als „unaufhebbare Einheit von Boden und Arbeit sowie Kultur und Sprache bzw. Interaktion“ (ebd.: 110) in der „begriffliche[n] Entfaltung der Einheit von *Kommune* und *kommunaler Identität*“ (ebd.: 111) als Momente eines vorpolitischen Konsens zu Bewusstsein ge-

bracht wurden. Er weist in diesem Zusammenhang darauf hin, dass „schon etymologisch [...] im Begriff der Kommune ein Doppeltes zum Einklang [kommt]: Territorium als räumlich umgrenzter Arbeits- und Reproduktionszusammenhang und interaktive Gemeinschaftlichkeit der Teilhabenden am Reproduktionsprozeß“ (ebd.).

Richter konstatiert, dass schon frühzeitig „das Verständnis des Christentums, diese beiden Momente aus ihren traditionellen Stammesbindungen an Blut und Boden zu lösen und [...] in der Teilhabe am Gemeindeleben und an der Kulthandlung des Abendmahls“ (ebd.) aufzuheben vermochte. Mit Habermas ist jedoch darauf hinzuweisen, dass „im kirchlichen Ritual, in Liturgie, Messe“ (1993: 62) sich zugleich auch Elemente *repräsentativer Öffentlichkeit* artikulieren, in der „das Verhältnis der Laien zur Priesterschaft [veranschaulicht], wie die ‚Umgebung‘ zu der repräsentativen Öffentlichkeit hinzugehört und doch auch von ihr ausgeschlossen ist“ (ebd.: 63). Einerseits komme dies darin zu Ausdruck, dass „Messe, und Bibel [...] lateinisch, nicht in der Sprache des Volkes gelesen“ (ebd.) wurden/werden, was auf „ein Geheimnis im inneren Zirkel der Öffentlichkeit“ (ebd.) verweist. Zum andern ist ein kirchlicher Repräsentant „von militärischer Würde ausgeschlossen [...], obwohl er ‚dazu gehört‘“ (ebd.).

Mit Habermas ist sich Richter jedoch darin einig, dass die „Einheit von *Kommune* und *kommunaler Identität*“ (2000: 111) als *Teilhabe* aller an einer über die formelle Rechtsgemeinschaft hinausweisenden politisch-kulturellen Identität eine wesentliche Voraussetzung für politisches Handeln darstellt. Für Richter vermag sogar in diesem „Raumbezug die bürgerliche Gesellschaft zu sich selbst [finden]: die kommunale Öffentlichkeit des rasonierenden Publikums“ (ebd.: 112), an deren Ideale sowohl Habermas (s.u. Kap. 2.5), wie auch Richter (s.u. Kap. 2.6) in ihren theoretischen wie gesellschaftspolitischen Begründungsversuche von Gemeinwesen anknüpfen.

Wie Habermas nachzeichnet, entwickelte sich „aus den Ständen [...] die herrschaftsständischen Elemente zu Organen der öffentlichen Gewalt, zum Parament (und zum andern Teil zur Gerichtsbarkeit)“ (1993: 67) und konstituieren so die „Sphäre der ‚bürgerlichen Gesellschaft‘, die dem Staat als der genuine Bereich privater Autonomie gegenüberstehen wird“ (ebd.). Allerdings verloren in diesem Prozess „die eigentlichen ‚Bürger‘, die alten Berufsstände der Handwerker und Krämer, [...] mit den Städten selbst, auf deren Bürgerrecht ihre Stellung beruhte“ (ebd.: 81), recht schnell an Bedeutung.

Gleichzeitig wuchsen die großen Handelskaufleute in dem Maße „aus dem engeren Rahmen der Stadt“ (ebd.) heraus, wie sie sich in Handelskompagnien organisierten, um neue Märkte zu erschließen, die – „um dem steigenden Kapitalbedarf zu genügen und die wachsenden Risiken zu verteilen“ (ebd.: 73) – sich „bald die Gestalt von Aktiengesellschaften“ (ebd.) gaben. Habermas arbeitet dann weiter heraus, wie diese „darüber hinaus [...] starker politischer Garantien“ (ebd.: 73f.) bedurften und sich so nicht nur „die alte

Operationsbasis der städtischen Heimatgemeinden [...] zur neuen des staatlichen Territoriums“ (ebd.: 74) erweiterte.

Habermas' Rekonstruktion zufolge konnten auch erst im Zusammenhang damit, dass sich in dieser Weise „die National- und Territorialwirtschaften zugleich mit dem modernen Staat herausbilde[te]n“ (ebd.: 73), jene „Elemente des frühkapitalistischen Verkehrszusammenhangs, der Waren- und der Nachrichtenverkehr, ihre revolutionäre Kraft“ (ebd.: 74) entfalten. Er konstatiert auf diese Weise einen dialektischen Zusammenhang zwischen einer kontinuierlichen Staatstätigkeit und „der Permanenz der Kontakte im Waren- und Nachrichtenverkehr (Börse, Presse)“ (ebd.) als Basis der Herausbildung einer neuen Form von Öffentlichkeit.

Zudem zeigt er, wie „mit dem Apparat des modernen Staates [...] eine neue Schicht der ‚Bürgerlichen‘ entstand[], die eine zentrale Stellung im ‚Publikum‘“ (ebd.: 80) dieser neuen Öffentlichkeit einnehmen. „Ihr Kern sind die Beamten der landesherrlichen Verwaltung, vornehmlich Juristen (jedenfalls auf dem Kontinent, wo die Technik des rezipierten römischen Rechts als Instrument der Rationalisierung des gesellschaftlichen Verkehrs gehandhabt wird). Hinzu kommen Ärzte, Pfarrer, Offiziere und Professoren, die ‚Gelehrten‘, deren Stufenleiter sich über Schulmeister und Schreiber zum ‚Volk‘ hin verlängert“ (ebd.). „Diese Schicht der ‚Bürgerlichen‘ ist der eigentliche Träger des Publikums, das von Anbeginn ein Lesepublikum ist“ (ebd.: 81).

In dem Maße aber, wie sich Öffentlichkeiten in dieser Weise „auf die medienvermittelte virtuelle Gegenwart von verstreuten Lesern, Zuhörern oder Zuschauern ausdehnen, desto deutlicher wird die Abstraktion, die mit der Öffentlichkeitsgeneralisierung der Raumstruktur einfacher Interaktionen einhergeht“ (Habermas 1992: 437). In diesem Prozess aber verliert die Öffentlichkeit „mit ihrer kommunalen Basis“ (Habermas 1993: 303) auch „ihren Ort“ (ebd.) und „ihre klare Abgrenzung gegen die Privatsphäre auf der einen, gegen ‚Weltöffentlichkeit‘ auf der anderen Seite“ (ebd.).

1.4 Das Gemeinwesen unter der Herrschaft der politischen Ökonomie

Helmut Richter (vgl. 2001b: 80) hat an Habermas' historische Rekonstruktion anschließend herausgearbeitet, wie mit dem Aufkommen des Merkantilismus und der Herausbildung von Nationalstaaten sich nicht nur das Ziel der Identitätsbildung auf die nationale Identität verschoben hat. Er – wie vor ihm schon Habermas (1993: 77) – zeichnen zugleich auch nach, wie „der Begriff des Ökonomischen selbst, der bis ins 17. Jahrhundert an den Aufgabenkreis des Oikodespoten, des pater familias, des Hauswirts gebunden war, [...] jetzt erst an der Praxis des nach Grundsätzen der Rentabilität kalkulierenden Ge-

schäftsbetriebs seine moderne Bedeutung“ (ebd.) erhält, während umgekehrt „die Hausherrenpflichten [...] sich im Haushälterischen zur Sparsamkeit“ (ebd.) verengen und verschärfen.

Schon Brunner hat in seiner Rekonstruktion der alten Ökonomik des *ganzen Hauses* gezeigt, wie der ursprünglich auf die „Gesamtheit der Tätigkeit im Haus“ (1980: 106) bezogene Begriff von Wirtschaft damit einen Bedeutungswandel in Richtung eines „selbständige[n] Organismus mit Hervorkehrung des planvollen, rationellen Arbeitens“ (ebd.) erfuhr, um dann auch „auf größere Gebilde, so auf die Volkswirtschaft, übertragen“ (ebd.) zu werden. Foucaults Untersuchung (vgl. 2000: 59ff.) ist zu entnehmen, wie diese Ausdehnung seinen Ausgangspunkt an der demographischen Expansion im Zuge der Ausweitung der landwirtschaftlichen Produktion nimmt.

Ähnlich wie für Habermas verbindet sich auch für Foucault damit zugleich ein fundamentaler Wandel im Verhältnis zwischen Familie, Ökonomie und Staat. Ihm zufolge haben jene Prozesse, die leicht als Produktivkraftentwicklung zu dechiffrieren sind, dazu geführt, dass

„jene Statistik, die im Rahmen des Merkantilismus stets nur innerhalb und gewissermaßen zum Vorteil einer monarchischen Administration [...] und damit innerhalb des Funktionszusammenhangs der Souveränität funktioniert hatte, nach und nach [entdeckt], dass die Bevölkerung ihre eigenen Regelmäßigkeiten hat, [...] die aus ihrer Zusammenstellung herrühren, und dass diese Phänomene nicht auf diejenigen der Familie zurückzuführen sind“ (ebd.: 60).

Dies hatte Foucault zufolge eine Neuausrichtung der Ökonomie weg von der Familie auf ein Interventionsfeld hin zur Konsequenz, das schließlich auch zu veränderten Produktionsverhältnissen führte. Bei Foucault bleibt dieser Zusammenhang jedoch im Dunkeln, konzentriert er sich doch darauf zu zeigen, wie mit dem Wandel der Ökonomie zur Nationalökonomie zugleich auch die Familie „als Modell zum Instrument“ (ebd.) wird: „Sie dient als privilegiertes Instrument für die Regierung der Bevölkerungen und nicht als chimärisches Modell für die gute Regierung“ (ebd. 60f.).

Demgegenüber hat Habermas nachgezeichnet, wie die schon skizzierte „Erschließung und Erweiterung der Außenhandelsmärkte, auf denen sich die privilegierten Kompagnien unter politischem Druck eine Monopolstellung erobern, mit einem Wort: der neue Kolonialismus, [...] nach und nach in den Dienst der Entwicklung gewerblicher Wirtschaft im Innern“ (1993: 75) tritt und sich „im gleichen Maße [...] die Interessen des Manufakturkapitals gegenüber denen des Handelskapitals“ (ebd.) durchsetzen, so dass jenes „Element des frühkapitalistischen Verkehrszusammenhangs, der Warenverkehr, nun auch die Produktionsstruktur“ (ebd.) dahingehend „revolutioniert“ (ebd.), dass „sich die alte Produktionsweise zur kapitalistischen umwandelt“ (ebd.).

Habermas (vgl. ebd.: 77) hat jedoch nicht nur herausgearbeitet, wie die Ökonomie dabei in dem Maße, wie sie sich nicht mehr am *oikos*, sondern am Markt orientiert, als *Kommerzienwirtschaft* sich zu einem Vorläufer der *Poli-*

tischen Ökonomie entwickelt. Als Beleg dafür, wie „eng [...] die Privatsphäre der bürgerlichen Gesellschaft den Organen der öffentlichen Gewalt zugeordnet“ (ebd.) wurde, verweist er mit Blick auf die von Foucault fokussierten Regierungstechniken darauf, dass die *Kommerzienwirtschaft* „in der Kameralistik des 18. Jahrhunderts (die ihren Namen ja von camera, der landesherrlichen Schatzkammer, herleitet) [...] neben der Finanzwissenschaft auf der einen und der, aus der traditionellen Ökonomie sich herauslösenden Lehre von der Agrartechnik auf der anderen Seite, bezeichnenderweise als ein Teil der ‚Polizei‘, der eigentlichen Verwaltungslehre“ (ebd.) rangierte.

Habermas zeigt in diesem Zusammenhang, wie „die Reduktion der repräsentativen Öffentlichkeit, die mit der Mediatisierung der ständischen Autoritäten durch die des Landesherrn einhergeht, [...] einer anderen Sphäre Raum [gibt], die mit dem Namen der Öffentlichkeit im modernen Sinne verknüpft ist: der Sphäre der öffentlichen Gewalt“ (ebd.: 74). Das Attribut *öffentlich* bezieht sich in diesem engeren Sinne somit zunehmend auf den „nach Kompetenzen geregelten Betrieb eines mit dem Monopol legitimer Gewaltanwendung ausgestatteten Apparats. Grundherrschaft verwandelt sich in ‚Polizei‘“ (ebd.: 75). Zugleich konsolidiert sich damit die „sich in einer *ständigen* Verwaltung und dem *stehenden* Heer“ (ebd.: 74) verobjektivierende „öffentliche Gewalt zu einem greifbaren Gegenüber für diejenigen, die ihr bloß unterworfen sind und an ihr zunächst nur negativ ihre Bestimmung finden“ (ebd.), da sie – insofern sie kein Amt innehaben – als „Privatleute“ von der Teilnahme an der öffentlichen Gewalt ausgeschlossen sind.

„Die Staatsdiener sind öffentliche Personen, [...] sie haben ein öffentliches Amt inne, ihre Amtsgeschäfte sind öffentlich (...), und öffentlich heißen die Gebäude und Anstalten der Obrigkeit. Auf der anderen Seite gibt es Privatleute, Privatämter, Privatgeschäfte und Privathäuser [...]. Der Obrigkeit stehen die von ihr ausgeschlossenen Untertanen gegenüber; jene dient, so heißt es, dem öffentlichen Wohl, diese verfolgen ihren privaten Nutzen“ (ebd.: 66).

Allerdings muss sich die privatisierte wirtschaftliche Tätigkeit im Zuge der *Kommerzienwirtschaft* immer stärker „an einem unter öffentlicher Anleitung und Aufsicht erweiterten Warenverkehr orientieren“ (ebd.: 76). Habermas verdeutlicht, dass in dem Maße, wie auf diese Weise nun die ökonomischen Bedingungen, unter denen sich diese privatisierte wirtschaftliche Tätigkeit vollzieht, einer Regulierung außerhalb der Schranken des eigenen Haushalts unterliegen, „die Tätigkeiten und Abhängigkeiten, die bisher in den Rahmen der Hauswirtschaft gebannt waren, [...] über die Schwelle des Haushalts ins Licht der Öffentlichkeit“ (ebd.) treten und „zum ersten Male von allgemeinem Interesse“ (ebd.: 77) werden.

Habermas zeigt weiter, wie im Zuge dieser widersprüchlichen Überlagerung, von einerseits der Abgrenzung eines privaten Bereiches von *öffentlicher Gewalt*, demgegenüber aber andererseits „die Reproduktion des Lebens über die Schranken privater Hausgewalt hinaus zu einer Angelegenheit öf-

fentlichen Interesses“ (ebd.: 83) wird, sich „jene Zone des kontinuierlichen Verwaltungskontraktes zu einer ‚kritischen‘ auch in dem Sinne“ (ebd.) zuspitzt, dass „sie die Kritik eines rasonierenden Publikums herausfordert. Das Publikum kann diese Herausforderung um so eher annehmen, als es das Instrument, mit dessen Hilfe die Verwaltung die Gesellschaft zu einer im spezifischen Sinne öffentlichen Angelegenheit schon gemacht hatte, nur umzufunktionieren braucht – die Presse“ (ebd.).

Im Anschluss an die Arbeiten Foucaults hat Nicolas Rose die These formuliert, dass mit dem skizzierten Wandel von der Wirtschaft zur „Nationalökonomie die entscheidende Voraussetzung für die Abgrenzung einer besonderen sozialen Sphäre“ (2000: 90) geschaffen wurden. In dem Maße wie Foucault und Rose dabei auf die demographische Expansion zwischen dem 16. und 18. Jahrhundert rekurrieren, zeigen sich durchaus Parallelen zu Hannah Arendts Ansicht, der „Aufstieg des Sozialen“ sei ganz zentral bedingt durch ein „unnatürliches Wachstum des Natürlichen“ (2010: 47). In diesen Überlegungen gerät jedoch der von Habermas durchaus mit gesehene Aspekt der Produktivkraftentwicklung, sowie seine besondere Fokussierung jener neu sich herausbildenden *kritischen* Öffentlichkeit, in der „die zum Publikum versammelten Privatleute sich anschicken, die öffentliche Gewalt zur Legitimation vor der öffentlichen Meinung zu zwingen“ (1993: 84), außer Blick, vor allem aber die dann von Marx in den Mittelpunkt der Aufmerksamkeit gerückten Herausforderungen durch die sich organisierende Arbeiterbewegung. Foucault und Rose vernachlässigen zudem, dass sich in der Begriffsbildung von Volkswirtschaft und Nationalökonomie zunächst einmal signifikante Veränderungen im Verhältnis zwischen Produktivkräften und den Produktionsverhältnissen der Gesellschaft reflektieren und der „Aufstieg des Sozialen“ nicht zu Letzt diesen geschuldet war.

Ohne Zweifel haben Rose und Foucault jedoch Recht, dass sich mit der *Politischen Ökonomie* eine neue Wissenschaft herausbildete, die sich mit Methoden befasste, durch welche das vielfältige Netz von Bezügen zwischen Bevölkerung, Territorium und Reichtum optimiert werden konnte – im Sinne einer gezielten Entwicklung der Produktivkräfte, wie zu ergänzen wäre. Dies brachte in Folge eine zunehmende Unterscheidung zwischen Ökonomie und Sozialem mit sich. Habermas interpretiert dies als Ausdruck der neuen Gestalt, der in der „merkantilistischen Phase des Kapitalismus umgestalteten politischen und sozialen Ordnung“ (1993: 77). Wie Rose zu Recht betont, wurden beide Sphären jedoch nach dem Prinzip wechselseitiger Optimierung „regiert“ (2000: 90).

Im Rahmen der *Politischen Ökonomie* zielte nun die Kategorie der *Produktion* – wie Negt/Kluge (vgl. 1981: 974ff.) dies herausgearbeitet haben – allein auf jene sich herausbildende kapitalistische „Landschaft der Industrie, die sich die übrigen Bereiche, insbesondere die Bodenbearbeitung“ (ebd.: 974), immer stärker unterzuordnen begann. Damit wird aber – wie Marx dies

überzeugend herausarbeitet hat – „die Beziehung des Produzenten auf das Produkt, sobald es fertig ist, eine äußerliche und die Rückkehr desselben zu dem Subjekt hängt ab von seinen Beziehungen zu andren Individuen“ (1983: 16). Bestimmt werden diese durch die jeweils spezifische „Art der Teilnahme an der Produktion“ (ebd.). Demzufolge interpretieren Negt/Kluge auch die *Distribution* als „Kampf der Klassen um die kollektiven Bedingungen, nach denen Teile des Produkts zu den Subjekten zurückgelangen“ (1981: 974).

Als von den Individuen ausgehendes Moment vermittelt zwischen *Produktion* und *Konsumtion* weiterhin noch der *Austausch* in Form der Umsetzung des durch die *Distribution* zugefallenen Quotums durch Zuführung bestimmter Produkte nach dem einzelnen Bedürfnis. Und schließlich manifestiert sich in der *Konsumtion* nicht nur das Moment individueller Aneignung eines Produkts zur Bedürfnisbefriedigung. Vielmehr bildet diese zugleich auch den Ausgangspunkt der Menschenproduktion. So ist – Negt/Kluge zufolge – „innerhalb der Konsumtion die *Produktion der Bedürfnisse* wiederum etwas, das sich als Teilganzes in Produktion, Distribution, Konsumtion (die Produktion der Bedürfnisse als das Übergreifende) perspektivisch auflöst“ (ebd.: 975).

Entsprechend zielt als „andere Ausdrucksform des gleichen Prozesses“ (ebd.: 976) diese Produktion auch auf die „innere Landschaft der industriellen Psychologie“ (ebd.), auf ein „inneres Gemeinwesen, Normen, Kultur, Legitimität“ (ebd.). Im Kapitalismus ist diese Produktion des Arbeitsvermögens aber immer zugleich verbunden mit Prozessen der „Selbstentfremdung“ (ebd.), die jedoch niemals totalitär sind, sondern sich in Form von Konflikten vollzieht – ja, „Kämpfe(n) innerhalb dieser zweiten Geschichte“ (ebd.). Negt/Kluge begreifen dies als *distributives* Moment. Wegen dieser Widersprüchlichkeit zeigt sich für sie dann auch im *Austausch* nicht allein eine „unendliche Vervielfältigung“ (ebd.), sondern zugleich auch „Austauschdefizite“ (ebd.) und „Störung“ (ebd.).

Von daher ist, was das *äußere Gemeinwesen* betrifft „unter der Herrschaft der politischen Ökonomie [...] das Gemeinwesen zunächst einmal der Staat“ (Richter 2004: 80). Die „Unvollständigkeiten des äußeren Gemeinwesen“ (Negt/Kluge 1981: 977) zeigen sich dabei allein schon darin, dass als dessen „freies Mitglied [...] zumindest noch bis zur russischen Revolution nach vorherrschendem Verständnis [galt], wer arbeitet und Eigentum hat. [...] *Teilhabe* implizierte *Teilnahme*“ (Richter 2004: 80). Von daher handelte es sich beim Nationalstaat auch um „allemaal ein höchst aggressives Klassenprodukt und keineswegs ein ethnisch homogenes Volksganzes“ (ebd.).

Selbst jener schon angesprochene, von Habermas analysierte Prozess, in dem „die obrigkeitlich reglementierte Öffentlichkeit vom Publikum der räsionierenden Privatleute angeeignet und als eine Sphäre der Kritik an der öffentlichen Gewalt etabliert wird“ (1993: 98), um schließlich als im öffentlichen Gebrauch der Vernunft geübtes Publikum vom Staat Anerkennung als legiti-

mer Träger einer öffentlichen Meinung sowie Teilhabe an der Einrichtung der rechtlichen und politischen Ordnung einzufordern, vermag nur ein „unvollständiges äußeres Gemeinwesen“ (Negt/Kluge 1981: 977) zu begründen.

Zwar gelingt dabei mit der „Institutionalisierung einer publikumsbezogenen Privatheit“ (Habermas 1993: 107) eine größere Vermittlung zwischen *äußerem* und *innerem Gemeinwesen*, indem eine literarische Öffentlichkeit zum Fenster der Betrachtung des Intimen, wie auch neuer psychologischer Erfahrungen wird, „die auf dem Boden kleinfamiliärer Identität gewachsen sind“ (ebd.: 116), in der – Habermas zufolge – auch „Humanität [...] ihren genuinen Ort“ (ebd.) hat. Denn „durch diese vermittelt, geht der Erfahrungszusammenhang der publikumsbezogenen Privatheit auch in die politische Öffentlichkeit ein“ (ebd.: 116).

Habermas selbst kritisiert jedoch die „fiktive[] Identität der zum Publikum versammelten Privatleute in ihren beiden Rollen als Eigentümer und als Menschen schlechthin“ (ebd.: 121) auf der „die entfaltete bürgerliche Öffentlichkeit beruht“ (ebd.). So sieht er in dem Maße, wie „sich die Privatleute nicht nur qua Menschen über ihre Subjektivität verständigen, sondern qua Eigentümer die öffentliche Gewalt in ihrem gemeinsamen Interesse bestimmen möchten, [...] die Humanität der literarischen Öffentlichkeit der Effektivität der politischen zur Vermittlung“ (ebd.) dienen. Und obwohl in diesem Diskurs „die diskutablen Fragen [...] allgemein [werden] nicht nur im Sinne ihrer Bedeutsamkeit, sondern auch der Zugänglichkeit: alle müssen dazugehören können“ (ebd.: 98) – vermochten darin doch nur Kleineigentümer als Privatpersonen frei und gleich ihre Interessen durch Verallgemeinerung artikulieren.

Im Vorwort zur Neuauflage von 1990 konstatiert Habermas (ebd.: 15f.) diesbezüglich, dass er zwar im Vorwort der Erstauflage erwähnt habe, dass „sich in denselben Kommunikationsstrukturen gleichzeitig mehrere Arenen bilden, wo neben der hegemonialen bürgerlichen Öffentlichkeit andere subkulturelle oder klassenspezifische Öffentlichkeiten unter eigenen, nicht ohne weiteres kompromißfähigen Prämissen auftreten“ (ebd.), er dies aber ebenso wenig behandelt habe, wie einen „Ausschluß“ [...] in einem Foucaultschen Sinne [...], wenn es sich dabei um Gruppen handelt, deren Rolle für die Formierung einer bestimmten Öffentlichkeit *konstitutiv* ist“ (ebd.: 15). Selbstkritisch vermerkt er, dass er zwar „von Ansätzen zu einer ‚plebejischen‘ Öffentlichkeit gesprochen“ (ebd.: 16) habe, damals aber meinte, „diese als eine im geschichtlichen Prozeß unterdrückte Variante der bürgerlichen Öffentlichkeit vernachlässigen zu dürfen“ (ebd.).

Ebenso gesteht er ein, dass sich auch bezüglich des von ihm rekonstruiereten Idealtypus bürgerlicher Öffentlichkeit „sich der Ausschluß der Frauen aus dieser (wiederum) von Männern beherrschten Welt anders dar[stellte], als ich es seinerzeit gesehen habe“ (ebd.: 18). Im Unterschied zur Art und Weise, „wie Arbeiter, Bauern und der ‚Pöbel‘, also die ‚unselbständigen‘ Männer,

aus der bürgerlichen Öffentlichkeit ausgeschlossen wurden“ (ebd.), sei „die Exklusion der Frauen für die politische Öffentlichkeit auch in dem Sinne konstitutiv gewesen [...], daß diese nicht nur kontingenterweise von Männern beherrscht wurde, sondern in ihrer Struktur und in ihrem Verhältnis zur Privatsphäre geschlechtsspezifisch bestimmt gewesen“ (ebd.: 19) sei, so dass „anders als der Ausschluß der unterprivilegierten Männer [...] die Exklusion der Frauen eine strukturbildende Kraft“ (ebd.) hatte.

Keineswegs dementiert sieht er damit allerdings die von ihm in seinem Idealtypus jener politischen Öffentlichkeit herausgearbeiteten, in deren liberales Selbstverständnis „eingebauten Rechte auf uneingeschränkte Inklusion und Gleichheit [...], an die sich nicht nur die Arbeiterbewegung, sondern auch das von ihr ausgeschlossene ‚Andere‘, also die feministische Bewegung, anschließen konnte, um sie – und die Strukturen der Öffentlichkeit selbst – von innen zu transformieren“ (ebd.: 20). Vor diesem Hintergrund habe er sich darauf beschränkt zu untersuchen, wie „unter Bedingungen einer Klassengesellschaft [...] die bürgerliche Demokratie von Anbeginn in Widerspruch zu wesentlichen Prämissen ihres Selbstverständnisses“ (ebd.: 18) geriet und „sich das Verhältnis von Öffentlichkeit und Privatsphäre im Zuge der Erweiterung der demokratischen Teilhaberrechte und der sozialstaatlichen Kompensation für klassenspezifische Benachteiligungen verändert hat“ (ebd.: 18f.). Herausgearbeitet hat er dabei, dass zunächst

„gemäß dem Selbstverständnis der berufsständisch stratifizierten frühmodernen bürgerlichen Gesellschaft [...] die Sphäre des Warenverkehrs und der gesellschaftlichen Arbeit wie auch das von produktiven Funktionen entlastete Haus und die Familie unterschiedslos der privaten Sphäre der ‚bürgerlichen Gesellschaft‘ zugeschlagen werden [konnte]. Beide waren gleichsinnig strukturiert; die Stellung und der Dispositionsspielraum der privaten Eigentümer im Produktionsprozeß bildeten die Grundlage einer Privatautonomie, die in der Intimsphäre der Kleinfamilie ihre gleichsam psychologische Rückseite hatte“ (ebd.: 24).

Habermas gesteht jedoch zu, dass „für die ökonomisch abhängigen Klassen [...] dieser enge strukturelle Zusammenhang nie bestanden“ (ebd.) habe. Die „*gegenläufige* Strukturierung beider Bereiche, der familialen Intimsphäre und des Beschäftigungssystems“ (ebd.) sei den bürgerlichen Sozialschichten dann „erst mit der beginnenden sozialen Emanzipation der Unterschichten und der massenhaften Politisierung der Klassegegensätze im 19. Jahrhundert [...] zu Bewußtsein“ (ebd.) gekommen.

Mit – wie er ebenfalls zugesteht – gewissen „Schwächen“ (ebd.: 24), die jedoch für die hier nur grobe historische Rekonstruktion sekundär sind, hat er so nachgezeichnet, wie in der widersprüchlichen Überlagerung „der Ausdehnung der öffentlichen Autorität über private Bereiche“ (ebd.: 226), sowie des „*gegenläufige[n]* Prozess einer Substitution staatlicher Gewalt durch gesellschaftliche“ (ebd.), zwischen Staat und Gesellschaft, „und gleichsam ‚aus‘ beiden, [...] eine repolitisierte Sozialsphäre [entsteht], die sich der Unterscheidung von ‚öffentlich‘ und ‚privat‘ entzieht“ (ebd.) und „allmählich die

Basis der bürgerlichen Öffentlichkeit – die Trennung von Staat und Gesellschaft“ (ebd.) zerstört.

Zugleich sieht er damit in dem „Maße, in dem jene wechselseitige Durchdringung von Staat und Gesellschaft eine Privatsphäre auflöst, deren Eigenständigkeit die Generalität der Gesetze ermöglichte“ (ebd.: 272), auch den

„Boden des relativ homogenen Publikums rasonierender Privatleute erschüttert. Die Konkurrenz organisierter Privatinteressen dringt in die Öffentlichkeit ein. Mochten einst die, auf dem gemeinsamen Nenner des Klasseninteresses neutralisierten, weil privatisierten Einzelinteressen eine gewisse Rationalität und auch Effektivität öffentlicher Diskussion gestatten, so ist an deren Stelle heute die Demonstration konkurrierender Interessen getreten. Der im öffentlichen Rasonnement ermittelte Konsensus weicht dem nichtöffentlich erstrittenen oder einfach durchgesetzten Kompromiß“ (ebd.: 272f.).

Vor dem Hintergrund dieses „unaufgehobenen Pluralismus der konkurrierenden Interessen“ (ebd.: 340) hält es Habermas für „zweifelhaft [...], ob aus ihm je ein allgemeines Interesse derart hervorgehen kann, daß daran eine öffentliche Meinung ihren Maßstab fände“ (ebd.). Ja, er sah, was er im Vorwort zur Neuauflage der Ausgabe von 1990 dann relativierte (s.u. Kap. 2.5), „einer sozialstaatlich in ihren kritischen Funktionen reorganisierten Öffentlichkeit“ (ebd.) durch den im Rahmen einer Klassengesellschaft „strukturell unaufheb- bare[n] Interessenantagonismus [...] enge Grenzen“ (ebd.: 340) gezogen. Gleichmaßen notwendig hielt er deshalb „die Teilhabe an sozialen Leistungen und die Teilnahme an den Einrichtungen der politischen Öffentlichkeit“ (ebd.: 336), wobei „sich der Kompetenzbereich dieser Teilhabe in dem Verhältnis, in dem diese Teilhabe effektiv werden soll, ausdehnen“ (ebd.: 336) müsse.

Gerade weil in dieser Weise durch die kapitalistische Entwicklung große Teile der Bevölkerung eines Staates von dieser *Teilhabe* ausgeschlossen wurden und werden, steht – nach Richters an Habermas anschließenden Auffassung – „seit dem 20. Jahrhundert ein demokratischer und sozialer Staat [...] vor der Herausforderung, alle Menschen, die von seiner Ökonomie betroffen sind, zunächst einmal in ihrem freien, mündigen Menschsein anzuerkennen, d.h. materiell abzusichern [...]: *Teilnahme* impliziert *Teilhabe*, was eine Verallgemeinerung der Rechte von Familien- auf Gemeindemitglieder“ (Richter 2004: 80) beinhalte. Diese „freien Menschen“ könnten dann „selbständig entscheiden“ (ebd.), in welchem Gemeinwesen sie Mitglied sein wollen.

Zwar hatte sich im „Fordismus“ das Lohnarbeitsverhältnis nach und nach zu einer stabilen gesellschaftlichen Position entwickelt, mit der sich zumindest für die darin eingebundenen Sicherheitsgarantien und Rechtsansprüche verbanden. Demgegenüber lässt sich am gesellschaftspolitischen Wandel vom *welfare state* zum *workfare state* nur allzu genau studieren, wie die Ökonomie nun „nicht mehr mit Berufung auf das Soziale regiert“ (Rose

2000: 93) wird. Erst recht nicht mehr fungiert sie als Rechtfertigung für die Regierung „weiterer Sektoren nach Maßgabe des Sozialen“ (ebd.: 93f.). Vielmehr wird nun im Übergang zum „Postfordismus“ (Hirsch/Roth 1986) das ökonomische Schicksal der Einzelnen mehr und mehr von dem ihrer Mitbürger abgekoppelt, in dem diese über das Prinzip von „Fordern und Fördern“ dazu angereizt werden, „sich selbst durch Kapitalisierung der eigenen Existenz ökonomisch“ (Rose 2000: 93) zu steuern und ihr „Handeln nach Maßgabe einer ‚Investition‘ in die eigene Person bzw. Familie“ (ebd.: 94f.) zu kalkulieren. Auf diese Weise prägt sich aber auch eine neue Regulationsweise aus, die zusammengefasst darauf hinaus läuft, jeweils „die Entscheidung des Einzelnen in dem sich angeblich wechselseitig befördernden Interesse von persönlicher Sicherheit, privatem Profitstreben und öffentlichem Wohl zu dirigieren“ (ebd.: 97), wodurch sich das Problem einer gesellschaftspolitischen Begründung von Gemeinwesen enorm verschärft.

Um darauf angemessen zu antworten, scheint es angebracht, die bisher in der Geschichte von Philosophie und politischer Theorie entwickelten Begriffsbestimmungen von Gemeinwesen kritisch in den Blick zu nehmen, um zumindest einige der markantesten und profiliertesten Ansätze dialektisch-materialistisch in diesbezüglich neuen Synthesen aufzuheben, die dann auch eine theoretische Begründung von Sozialer Arbeit als Arbeit an einem gleichermaßen demokratischen, wie sozialen *Gemeinwesen* in der Verwirklichung menschlicher *Subjektivität* ermöglichen.

2. Zur philosophischen, politiktheoretischen, gesellschaftswissenschaftlichen und gesellschaftspolitischen Begründung von Gemeinwesen

2.1 Der durch Aristoteles ausgelöste Streit um das Verhältnis von *oikos* und *polis* bei der Begründung von Gemeinwesen

Zwar hat Negt die These vertreten, dass es die Trennung zwischen *oikos* und *polis* „so strikt in der Antike nicht gegeben“ (2002: 312) habe. Wie er zugesteht, hat Aristoteles jedoch in seiner „Politik“ – substantiell übersetzen ließe sich der griechische Begriff auch als „Dinge, die das Gemeinwesen betreffen“ – einen durchaus in diese Richtung gehenden „Akzent“ gesetzt, was bei der Interpretation seines Werkes auch „zu mancherlei Fehldeutungen geführt“ (ebd.) habe.

Anlass dazu gibt vor allem der Beginn des ersten Buches seiner Politik. Darin schreibt Aristoteles: „jede Gemeinschaft ist zum Zwecke eines bestimmten Gutes gebildet; denn alle Menschen vollziehen alle Handlungen um dessentwillen, das ihnen als gut erscheint“ (2009: 1252a 1ff.). Gemäß seiner methodologischen Grundentscheidung, dass man „das Zusammengesetzte bis zu den nicht mehr zusammengesetzten Teilen zerlegen muß (denn diese sind die kleinsten Teile des Ganzen)“ (ebd.: 16ff.), geht es Aristoteles nicht nur darum, „auch beim Staate [zu] erkennen, woraus er zusammengesetzt ist“ (ebd.: 20f.), sondern auf diese Weise auch „besser [zu] begreifen, worin sich jene Verhältnisse voneinander unterscheiden“ (ebd.: 21f.). Vor diesem Hintergrund untersucht er sodann (ebd.: a 26ff.; b 1ff.) – wie bereits in Kapitel 1.2 skizziert – die Gemeinschaften der Familie, des Hauses bzw. *oikos*, des Dorfes und schließlich des Staates bzw. der *polis*.

Wenngleich für Aristoteles auch „alle Gemeinschaften nach einem bestimmten Gut zielen“ (ebd.: a 4), so strebt seiner Ansicht nach „am meisten aber und auf das unter allen bedeutendste Gut“ (ebd.: 5) jene Gemeinschaft, welche „die bedeutendste ist und alle übrigen in sich umschließt: [...] die staatliche Gemeinschaft“ (ebd.: 6f.). Hegel schlussfolgert in seinen Vorlesungen zur Geschichte der Philosophie daraus, dass bei Aristoteles „der Staat das Substantielle, die Hauptsache“ (1979e: 227), ist, „gerade entgegengesetzt dem modernen Prinzip, was vom Einzelnen ausgeht; so daß jeder seine Stimme gibt und dadurch erst ein Gemeinwesen zustande kommt“ (ebd.: 226f.), wie dies von Cicero in seinem Begriff von *res publica* als „eine wirk-

liche *res populi*“ (Mauthner 1923: Bd. 3, 51) schon vorweggenommen wurde.

Hegel arbeitet dann weiter heraus, dass für Aristoteles „das Vortrefflichste [...] die politische *dynamis* [ist], verwirklicht durch die subjektive Tätigkeit, so daß diese darin ihre Bestimmung hat, ihr Wesen. Das Politische ist so das Höchste; denn sein Zweck ist der höchste in Rücksicht auf das Praktische“ (1979e: 227). Aus diesem Grund ist – wie Hegel verdeutlicht – für Aristoteles „der Staat der Natur nach‘ (d.h. wesentlich, substantiell, seinem Begriffe, der Vernunft und der Wahrheit nach, nicht der Zeit nach) ‚früher (*prius*) [...] als die Familie‘ (die natürliche Verbindung, nicht die vernünftige) ‚und der Einzelne von uns““ (ebd.: 226). Ja, Aristoteles erkenne „den Staat in so hohem Grade an, daß er davon ausgeht, ‚den Menschen‘ zu definieren ‚als ein politisches Tier, das Vernunft hat““ (ebd.: 225).

Wie die von Aristoteles unterschiedenen Gemeinschaften der Familie, des Hauses bzw. *oikos*, des Dorfes und schließlich des Staates bzw. der *polis* miteinander in Bezug auf die Begründung eines politischen Gemeinwesens vermittelt werden können, beschäftigte viele sozialutopische Entwürfe von Gesellschaft, die im Folgenden zumindest kurz angerissen werden sollen.

2.2 Sozialutopische Begründungsversuche von Gemeinwesen

Mit seinem Roman „Vom besten Zustand des Staates und der neuen Insel Utopia“ begründete Thomas More (2003) eine ganze Tradition von Entwürfen eines idealen Gemeinwesens. Die von ihm darin vor allem im Anschluss an Platon und Cicero beschriebene Form einer Republik, welche er „nicht nur für die beste, sondern auch für die einzige [hält], die mit vollem Rechte den Namen Republik, ‚Gemeinwesen‘, verdient“ (ebd.: 157), ist vor allem dadurch gekennzeichnet, dass es darin kein Privateigentum mehr gibt. Denn für More ist es „in der Tat so, dass es überall da, wo es Privateigentum gibt, wo alle alles nach dem Wert des Geldes messen, kaum jemals möglich sein wird, gerechte oder erfolgreiche Politik zu treiben“ (ebd.: 44).

Wie bei Aristoteles geht auch More auf der untersten Ebene von einer familiären Gemeinschaft aus, die er streng patriarchal strukturiert sieht. Als nächste Ebene konzipiert er Familienverbände von 30 Familien als klosterähnlich – jedoch säkular – organisierte Gemeinschaften mit Gemeinschaftsküche und gemeinsamen Speisungen, Krankenversorgung sowie freier Wahl des Handwerkes für Männer wie Frauen. Die Aufsicht über diese Verbände wird von einem jährlich gewählten Vorsteher (*Phylarch*) wahrgenommen. Der (Stadt-)Staat schließlich wird von More als Republik gedacht, regiert von einem Senat aus Wahlbeamten auf Zeit und einem jeweils auf Lebenszeit

gewählten Stadtoberhaupt, das jedoch im Falle, dass es tyrannische Züge entwickelt, abgesetzt werden kann.

Auch Tommaso Campanella (2007) hat in seinem Entwurf eines als „Sonnenstaat“ bezeichneten idealen Gemeinwesen diese Idee der Abschaffung des Privateigentums aufgegriffen: „In einem wahren Gemeinwesen [...] sind alle reich und arm zugleich, weil sie Alle miteinander haben, was sie brauchen, – arm, weil Keiner etwas besitzt; und zugleich dienen sie nicht den Sachen, sondern die Sachen dienen ihnen“ (ebd.: 32). Deshalb will er sogar die Institution der Familie, die seiner Ansicht nach das materielle Denken fördert und deshalb das Privateigentum stützt, zu Gunsten eines Frauen- und Kinderkommunismus auflösen.

Demgegenüber stellt seine Staatsvorstellung – im Unterschied zum neuzeitlich liberalen Geist von Mores „Utopia“ – eine Rückwendung zum Platonischen Rigorismus dar. So wird die Macht absolutistisch durch den als *Sol* (= Sonne) bezeichneten Metaphysikus verkörpert, der sowohl in den Wissenschaften wie der Handwerkskunst bewandert ist. Von diesem wird erwartet, dass er freiwillig zurücktritt, wenn sich ein Fähigerer findet. Ihm steht ein Triumvirat aus *Pon* (= Macht), *Sin* (= Weisheit) und *Mor* (= Liebe) zur Seite, das alle Belange des öffentlichen Lebens kompetenzbezogen abzudecken beansprucht.

Während More Gemeinwesen also in einer Vermittlung des nun in Familienverbänden organisierten *oikos* mit der klassischen republikanischen *polis*-Idee zu begründen versucht, bildet bei Campanella die gemeinschaftliche Organisation der Reproduktion des Lebens die Basis eines Gemeinwesens, das durch eine Gelehrtenelite regiert wird. In beiden utopischen Entwürfen wird aber das Problem einer gesellschaftspolitischen Begründung von Gemeinwesen kollektivistisch zu lösen versucht. Demgegenüber hat Rousseau (1971) in seiner Schrift über den „Gesellschaftsvertrag“ das Begründungsproblem von Gemeinwesen auf die Frage zugespitzt, wie „man eine Gesellschaftsform [findet], die mit der ganzen gemeinsamen Kraft die Person und das Vermögen jedes Gesellschaftsgliedes verteidigt und schützt und kraft dessen jeder einzelne, obgleich er sich mit allen vereint, gleichwohl nur sich selbst gehorcht und so frei bleibt wie vorher?“ (ebd.: 45).

Zwar beschäftigt sich auch er mit dem Problem der Vermittlung von verschiedenen Ebenen bei der Begründung eines Gemeinwesens. Er geht dabei sogar über die von More als oberste Ebene in den Blick genommenen Stadtstaaten hinaus, wenn er bezüglich des Problems, „mehrere Städte zu einem einzigen Gemeinwesen zu vereinigen“ (ebd.: 127), vorschlägt, „keine Hauptstadt zu dulden“ (ebd.: 128), sondern „jede Stadt der Reihe nach zum Sitze der Regierung zu machen und in ihnen auch abwechselnd die Volksversammlungen abzuhalten“ (ebd.: 128).

Vor allem aber interessiert Rousseau der Gesellschaftsvertrag als „eine gegenseitige Verpflichtung zwischen dem Gemeinwesen und den einzelnen“

(ebd.: 47) dergestalt, dass „sich jeder einzelne, da er gleichsam mit sich selbst einen Vertrag abschließt, doppelt verpflichtet sieht, und zwar als Glied des Staatsoberhauptes gegen die einzelnen und als Glied des Staates gegen das Staatsoberhaupt“ (ebd.). Ritsert hat dies als „Rousseaus-Problem der Demokratie“ (2006: 60) bezeichnet.

Rousseau selbst hat dieses Problem mit seinem Begriff von *volonté générale* zu lösen versucht, der einen freien und allgemeinen Willen postuliert, der säkularisiert und damit auf sich selbst gestellt ist. Um auf ihn ein Gemeinwesen gesellschaftspolitisch zu begründen, kann sich „sein Inhalt mit keiner zufälligen Meinung einer Gruppe decken, die dies und nicht etwas anderes für vernünftig oder rechtens hält (*volonté de tous*)“ (ebd.: 61). Zwar hat Schiesser (vgl. 2004: 5) gezeigt, dass damit der Begriff des *Eigensinns* – als *volonté particulière* und damit Gegenbegriff zum *volonté générale* – eine ausschließlich negative Bedeutung behält. Dennoch ist der Inhalt des freien Willens – wie Ritsert überzeugend herausarbeitet – „nicht von dem Denken und Wollen der konkreten Einzelmenschen abzulösen! Konkret wird der Wille nur als der einer einzelnen Person, die etwas Bestimmtes anstrebt“ (2006: 61).

Vor diesem Hintergrund ist es dann weder notwendig noch macht es Sinn, „die *volonté générale* in Analogie zu einem metaphysischen Großsubjekt zu stilisieren, das eigenwillig auftritt. ‚Der Wille‘ in abstracto tut und lässt nichts“ (ebd.). Bei Campanella wird dieser in autokratischer Weise durch eine Gelehrtenelite verkörpert. „Konkret wird die reine Freiheit“ (Ritsert 2007: 68) jedoch nicht „durch die Willensäußerung eines Übersubjekts, das absolut frei, mithin durch keine wie immer auch geartete Form der Heteronomie eingeschränkt ist“ (ebd.). Denn „nicht der Wille eines Übersubjekts bezieht sich auf sich selbst, sondern eine Willensäußerung des einzelnen Subjekts ist so verfasst, dass sie freie Willensäußerungen der anderen stützt und fördert“ (ebd.: 69). Vorgezeichnet sieht Ritsert diese Lösung auf „Rousseaus-Problem der Demokratie“ (2006: 60) in der anerkennungstheoretischen Weiterführung von „Hegels ‚substantielle Sittlichkeit‘ als oberste[r] Entwicklungsstufe des objektiven Geistes“ (ebd.) zur „Idee der konkreten Freiheit“ (ebd.).

2.3 Hegels an Aristoteles anschließende Bestimmung von Gemeinweisen in der dialektischen Vermittlung von Arbeit, Sprache und sittlichem Verhältnis

Hegels Bestimmung des Gemeinwesens schließt insofern an seine schon in Kapitel 2.1 zitierte Aristoteles Interpretation des Verhältnisses von staatli-

chen Gemeinwesen und Einzelnen an (vgl. 1979e: 227), als er in seiner „Phänomenologie des Geistes“ (1979d) die „sittliche“ (ebd.: 329) als „die *wirkliche* Substanz, der absolute Geist in der Vielheit des daseienden *Bewußtseins realisiert*“ (ebd.), als „das *Gemeinwesen* [bestimmt], welches *für uns* bei dem Eintritt in die praktische Gestaltung der Vernunft überhaupt das absolute Wesen war und hier in seiner Wahrheit *für sich* selbst als bewußtes sittliches Wesen und als das *Wesen für das* Bewußtsein, das wir zum Gegenstande haben, hervorgetreten ist“ (ebd.).

Habermas verweist darauf, dass Hegel den Terminus Geist „nicht willkürlich [wählt], denn ‚Geist‘, den wir alltagssprachlich als Geist eines Volkes, einer Epoche, einer Mannschaft kennen, ist über die Subjektivität des einsamen Selbstbewußtseins immer schon hinaus“ (1968: 15). Er ist auch mehr als der von Rousseau postulierte *volonté générale*. Hegel fasst mit diesem Begriff die dialektische Entfaltung der Einheit von Einzelheit und Allgemeinheit als *sittliche Totalität*.

„Geist ist die Kommunikation Einzelner im Medium eines Allgemeinen, das sich wie die Grammatik einer Sprache zu den Sprechenden oder wie ein System geltender Normen zu den handelnden Individuen verhält und nicht das Moment der Allgemeinheit gegenüber der Einzelheit hervorkehrt, sondern deren eigentümliche Verbindung gestattet. Im Medium jenes Allgemeinen, das darum von Hegel ein konkretes genannt wird, können sich die Einzelnen gegenseitig miteinander identifizieren und sich doch untereinander zugleich als nicht-identisch festhalten“ (ebd.).

Dies gilt unabhängig davon, ob die Identifizierung auf der Ebene der Familie, des *oikos*, der Kommune oder des Nationalstaates stattfindet.

In Anlehnung an die antike Unterscheidung von *Arbeiten*, *poiesis* und *Handeln* differenziert Hegel zwischen *Arbeit*, *Sprache* und *sittlichem Verhältnis*. Zwar unterscheidet auch Hegel die *Dialektik der Arbeit* von der *Dialektik der Darstellung* in der sprachlichen Symbolisierung im Hinblick auf die jeweilige Vermittlung von Subjekt und Objekt. Demnach steht – wie Habermas (ebd.: 26f.) herausarbeitet – am Anfang der *Dialektik der Arbeit*

„nicht die Unterwerfung der Natur unter die selbsterzeugten Symbole, sondern umgekehrt die Unterwerfung des Subjekts unter die Gewalt der äußeren Natur. Arbeit verlangt die Suspendierung der unmittelbaren Triebbefriedigung; sie überträgt Leistungsenergien auf den bearbeiteten Gegenstand unter Gesetzen, die die Natur dem Ich imponiert. In dieser doppelten Hinsicht spricht Hegel davon, daß sich das Subjekt in der Arbeit zum Ding macht“ (ebd.).

In Hegels *Dialektik der Arbeit* kehrt sich dann jedoch das Verhältnis um:

„Auf dem Wege der Unterwerfung unter die Kausalität der Natur entsteht in den Werkzeugen das Resultat einer Erfahrung, durch die [...] das Bewußtsein [...] aus seiner Verdinglichung zu sich zurück[kehrt], und zwar als listiges Bewußtsein, das im instrumentalen Handeln die Erfahrung mit Naturprozessen gegen diese selbst wendet“ (ebd.).

Hegel bleibt jedoch nicht bei diesen begrifflichen Unterscheidungen stehen, sondern arbeitet zugleich auch den dialektischen Zusammenhang aller drei heraus. Erst dieser bestimmt für ihn „die *wirkliche* Substanz, der absolute Geist in der Vielheit des daseienden *Bewußtseins realisiert*, [...] das *Gemeinwesen*“ (Hegel 1979d: 329). Entsprechend betont auch Habermas in seiner Hegel Interpretation, dass es

„nicht der Geist in der absoluten Bewegung der Reflexion seiner selbst [ist], der sich unter anderem auch in Sprache, Arbeit und sittlichem Verhältnis manifestiert, sondern erst der dialektische Zusammenhang von sprachlicher Symbolisierung, Arbeit und Interaktion [...] den Begriff des Geistes“ (Habermas 1968: 10)

bestimmt. Vor diesem Hintergrund trachtet Hegel auch die strikte Trennung von *oikos* und *polis* bzw. Öffentlichkeit und Privatheit, dialektisch aufzuheben. Entsprechend kritisiert er in seinen „Grundlinien der Philosophie des Rechts“ (1979b) jene „Vorstellung, welche die [...] schon vorhandenen Gemeinwesen, wo sie ins Politische, d. i. in den Standpunkt der *höchsten konkreten Allgemeinheit* eintreten, wieder in eine Menge von Individuen auflöst“ (ebd.: 474), dahingehend, dass sie „damit das bürgerliche und das politische Leben voneinander getrennt [hält] und [...] dieses sozusagen in die Luft [stellt], da seine Basis nur die abstrakte Einzelheit der Willkür und Meinung, somit das Zufällige, nicht eine an und für sich *feste* und *berechtigte* Grundlage sein würde“ (ebd.).

Dass Hegel in dieser Weise „die Trennung der bürgerlichen Gesellschaft und der politischen als einen *Widerspruch* empfindet“ (Marx 1978c: 279), ist von Marx in seiner „Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie“ als „das Tiefere bei Hegel“ (ebd.) gewürdigt worden. Als „das Falsche“ (ebd.) kritisiert hat er jedoch, dass Hegel in seiner Bestimmung des Gemeinwesens „sich mit dem Schein dieser Auflösung begnügt und ihn für die Sache selbst ausgibt, wogegen die von ihm verachteten ‚*sogenannten Theorien*‘“ (ebd.), indem sie „die ‚*Trennung*‘ der bürgerlichen und politischen Stände fordern, [...] eine *Konsequenz* der modernen Gesellschaft aus[sprechen], indem hier das *politisch-ständische* Element eben nichts anders ist als der faktische Ausdruck des wirklichen Verhältnisses von Staat und bürgerlicher Gesellschaft, ihre *Trennung*“ (ebd.).

Was das Verhältnis von *oikos* und *polis* in der Bestimmung des Gemeinwesens betrifft, so wird dieses bei Hegel in seiner Dialektik von *Einzelnem* und *Allgemeinen* aufgehoben. Auf diese Weise analysiert er sowohl das Verhältnis der *einzelnen* Familienmitglieder zur *Allgemeinheit* der Familie – und darüber vermittelt zur *Allgemeinheit* des staatlichen Gemeinwesens – wie der *einzelnen* Familien zu dem sie übergreifenden staatlichen Gemeinwesens dahingehend, dass in beiden Fällen

- *Allgemeinheit* und *Einzelheit* sich auf sich beziehen und damit *Allgemeine* sind, jedoch jeweils nur eins das *Allgemeine* ist, zugleich jedoch
- *Allgemeinheit* und *Einzelheit* Negative des Anderen sind, aber jeweils nur eins, die *Einzelheit*, das Negative ist.

Dies lässt sich dahingehend interpretieren, dass ein übergreifendes *Allgemeines* – wie die Familie in Bezug auf die *einzelnen* Familienmitglieder, oder das staatliche Gemeinwesen im Verhältnis zu den *einzelnen* Familien und ihren Mitgliedern – die Herausbildung einzelner *Selbst* (= Negativität) erlaubt – wobei Hegel (vgl. 1979d: 330) auch die Familie als ein solches *Selbst* bezeichnet. Diese sind jedoch nicht einfach Funktion des jeweiligen *Allgemeinen*, sondern können sogar in Gegensatz zu ihm treten. *Negativität* kann damit auch als Formen der Ausdifferenzierung eines Ganzen, wie dem Reproduktionszusammenhang einer Familie oder des sie übergreifenden staatlichen Gemeinwesens, in ihrer Bedeutung für die Entwicklung des jeweiligen *Selbstseins* – eines einzelnen Ich, wie auch dem einer besonderen Familienkonstellation – verstanden werden. Formulierungen wie: „das Allgemeine müsse sich besondern“, finden sich bei Hegel nahezu so oft wie: „das Wesen müsse erscheinen“.

Vor diesem Hintergrund ist auch Hegels Bestimmung der Familie als „ein *natürliches sittliches* Gemeinwesen“ (ebd.) zu verstehen, wenn er dies damit begründet, dass sich

„in diesem Elemente der *Unmittelbarkeit* oder des *Seins* die Sittlichkeit ausdrück[t], oder ein *unmittelbares* Bewußtsein seiner wie als Wesens so als dieses Selbsts in einem Anderen [...]. Sie steht als der *bewußtlose*, noch innere Begriff seiner sich bewußten Wirklichkeit, als das *Element* der Wirklichkeit des Volks dem Volke selbst, als *unmittelbares* sittliches Sein der durch die *Arbeit* für das Allgemeine sich bildenden und erhaltenden Sittlichkeit, – [als] die Penaten³ dem allgemeinen Geiste gegenüber“ (ebd.).

Vor dem Hintergrund, wie Hegel in der im Kapitel 2.1 skizzierten Weise Aristoteles' Begriff des Verhältnisses von staatlichem Gemeinwesen und Einzelnen interpretiert, aufgreift und weiterführt, wird klar, dass sich „das *sittliche Sein* der Familie“ (ebd.) ihr „*sittliches Wesen*“ (ebd.) sich für ihn gerade nicht aus dem „Verhältnis *der Natur* ihrer Glieder oder deren Beziehung“ (ebd.) begründen lässt, „die *unmittelbare einzelner wirklicher* ist“ (ebd.). Wie für Aristoteles das staatliche Gemeinwesen ist vielmehr für Hegel „das Sittliche [...] an sich *allgemein*, und dies Verhältnis der Natur ist wesentlich ebenso sehr ein Geist und nur als geistiges Wesen *sittlich*“ (ebd.), in dem Sinne, wie dies Habermas verdeutlicht hat. Deshalb ist für Hegel

³ In der römischen Religion waren Penaten vom Geschlecht und Wesen unbestimmte Seelen der Vorfahren, die als Schutzgötter des Haushaltes und der Vorräte fungierten (vgl. Brockhaus-Enzyklopädie 1972: Bd. 12, 995).

„die sittliche Beziehung der Familienglieder nicht die Beziehung der Empfindung oder das Verhältnis der Liebe. Das Sittliche scheint nun in das Verhältnis des *einzelnen* Familiengliedes zur *ganzen* Familie als der Substanz gelegt werden zu müssen, so daß sein Tun und Wirklichkeit nur sie zum Zweck und Inhalt hat. Aber der bewußte Zweck, den das *Tun* dieses Ganzen, insofern er auf es selbst geht, hat, ist selbst das Einzelne“ (ebd.).

Damit kommt Hegel nun auf das Verhältnis des familiären Gemeinwesens zum übergreifenden Gemeinwesen zu sprechen und dessen Bedeutung zur Vermittlung zwischen Einzelem und diesem. Denn – so Hegel weiter –

„die Erwerbung und Erhaltung von Macht und Reichtum geht teils nur auf das Bedürfnis und gehört der Begierde an; teils wird sie in ihrer höheren Bestimmung etwas nur Mittelbares. Diese Bestimmung fällt nicht in die Familie selbst, sondern geht auf das wahrhaft Allgemeine, das Gemeinwesen; sie ist vielmehr negativ gegen die Familie und besteht darin, den Einzelnen aus ihr herauszusetzen, seine Natürlichkeit und Einzelheit zu unterjochen und ihn zur *Tugend*, zum Leben in und fürs Allgemeine zu ziehen. Der der Familie eigentümliche *positive* Zweck ist der Einzelne als solcher“ (ebd.).

Gerade deshalb aber – und hier greift er erneut seine Aristoteles’ Interpretation des Verhältnisses von staatlichen Gemeinwesen und Einzelnen auf – kann,

„daß nun diese Beziehung sittlich sei, [...] weder der, welcher handelt, noch der, auf welchen sich die Handlung bezieht, nach einer *Zufälligkeit* auftreten, wie etwa in irgendeiner Hilfe oder Dienstleistung geschieht. Der Inhalt der sittlichen Handlung muß substantiell oder ganz und allgemein sein; sie kann sich daher nur auf den *ganzen* Einzelnen oder auf ihn als allgemeinen beziehen“ (ebd.).

In Auseinandersetzung mit den pädagogischen Konsequenzen des Marxschen Begriffes von *menschlichem Gemeinwesen* wird dies noch einmal aufzugreifen sein (s.u. Kap. 4.9). Entscheidend für Hegels Verhältnisbestimmung von *oikos* und *polis* im Hinblick auf Gemeinwesen ist, dass das sittliche Verhältnis, welches „nicht in der Liebe stehenbleibt, [...] die negative Bedeutung [hat], den Einzelnen über die Einschließung in das natürliche Gemeinwesen zu erheben, dem er als *wirklicher* angehört“ (ebd.: 334).

Als Kind seiner Zeit, in der das hierarchische Geschlechterverhältnis noch deutlicher über die Trennung von *Öffentlichkeit* und *Privatheit* abgesichert wurde als heute (vgl. May 2002), sieht Hegel in dieser Weise den

„Mann [...] vom Familiengeiste in das Gemeinwesen hinausgeschickt und [...] in diesem sein selbstbewußtes Wesen [finden]; wie die Familie hierdurch in ihm ihre allgemeine Substanz und Bestehen hat, so umgekehrt das Gemeinwesen an der Familie das formale Element seiner Wirklichkeit [...]. Keins von beiden ist allein an und für sich“ (1979d: 338f.).

Denn – so Hegel weiter –

„das menschliche Gesetz also in seinem allgemeinen Dasein, das Gemeinwesen, in seiner Betätigung überhaupt die Männlichkeit, in seiner wirklichen Betätigung die Regierung, *ist*, *bewegt* und *erhält* sich dadurch, daß es die Absonderung der Penaten oder die selbständige

Vereinzelung in Familien, welchen die Weiblichkeit vorsteht, in sich aufzehrt und sie in der Kontinuität seiner Flüssigkeit aufgelöst erhält. Die Familie ist aber zugleich überhaupt sein Element, das einzelne Bewußtsein allgemeiner betätigender Grund“ (ebd.: 352).

Hegels Verhältnisbestimmung zwischen *oikos* und *polis* unterscheidet sich nun nicht nur von den im antiken Griechenland diskutierten Auffassungen, dass im Unterschied zu seiner Sicht, wonach „Familien [...] die Weiblichkeit vorsteht“ (ebd.), sich die antiken Denker noch wie selbstverständlich darin einig waren, dass auch der dem *oikos* vorstehende *Oikonomikos* männlichen Geschlechts ist. Was die wesentlichen Unterschiede der Beziehungsverhältnisse sowie der Tätigkeitseinhalte im *oikos* und in der *polis* betrifft, schließt Hegel zwar an Aristoteles an, hebt jedoch zugleich die Trennung beider im Zuge seiner Dialektik von *Einzelheit* und *Allgemeinheit* auf. Darin ist die Vermittlung von *oikos* und *polis* als ein in ihren unterschiedlichen gesellschaftlichen Funktionen für den Erhalt und die Entwicklung des Gemeinwesen wechselseitiges, aber zugleich auch als ein sich selbst reproduzierendes Verhältnis von Teil und Ganzem gefasst.

Dass Hegel in dieser Weise der bürgerlichen „Polarisierung der Geschlechtscharaktere“ (Hausen 1980) verhaftet bleibt, ist vor diesem Hintergrund nicht allein vom heutigen Standpunkt aus betrachtet unverständlich. Wenngleich Hausen in dieser „Polarisierung“ eher die „Dissoziation von Erwerbs- und Familienleben“ (ebd.) gespiegelt sah, während Hegel die unterschiedlichen Verhältnisse und Inhalte der Tätigkeiten im familiären und politischen Gemeinwesen interessierte, verwickelt er sich damit doch geradezu in einen Widerspruch, wenn er deren Vermittlung auf der Basis seiner Dialektik von *Einzelheit* und *Allgemeinheit* nicht auf alle Menschen bezieht, sondern nun auf der Ebene der Geschlechtlichkeit jener polarisierenden Trennung verhaftet bleibt.

Demgegenüber hat Marx in seinen „ökonomisch-philosophischen Manuskripten“ (1990b) darauf hingewiesen, dass im „unmittelbare[n], natürliche[n], notwendige[n] Verhältnis des Menschen zum Menschen [...], in diesem natürlichen Gattungsverhältnis“ (ebd.: 535), sich insofern „die ganze Bildungsstufe des Menschen beurteilen“ (ebd.) ließe, als sich in ihm „sinnlich, auf ein anschaulbares Faktum reduziert“ (ebd.), dokumentiere, „inwieweit der Mensch als Gattungswesen, als Mensch sich geworden ist und erfaßt hat“ (ebd.). Denn in diesem Verhältnis zeige sich nicht nur, „in[wie]weit das natürliche Verhalten des Menschen menschlich oder inwieweit das menschliche Wesen ihm zum natürlichen Wesen, inwieweit seine menschliche Natur ihm zur Natur geworden ist“ (ebd.), sondern auch „in[wie]weit das Bedürfnis des Menschen zum menschlichen Bedürfnis, inwieweit ihm also der andre Mensch als Mensch zum Bedürfnis geworden ist, inwieweit er in seinem individuellsten Dasein zugleich Gemeinwesen ist“ (ebd.).

Dass Hegel bei seiner Vermittlung der unterschiedlichen Verhältnisse und Inhalte der Tätigkeiten im familiären und politischen Gemeinwesen auf

der Basis seiner Dialektik von *Einzelheit* und *Allgemeinheit* der polarisierenden Trennung der Geschlechtscharaktere verhaftet bleibt, verwundert auch vor dem Hintergrund, dass er in § 260 seiner „Grundlinien der Philosophie des Rechts“ (1979b: 406f.) seinen Begriff *konkreter Freiheit* nicht geschlechterhierarchisch aufspaltet. So wird dieser von ihm doch dahingehend gefasst, dass

„die persönliche Einzelheit und deren besondere Interessen sowohl ihre vollständige *Entwicklung* und die *Anerkennung ihres Rechts* für sich (im System der Familie und der bürgerlichen Gesellschaft) haben, als sie durch sich selbst in das Interesse des Allgemeinen teils *übergehen*, teils mit Wissen und Willen dasselbe und zwar als ihren eigenen *substantiellen Geist* anerkennen und für dasselbe als ihren *Endzweck tätig sind*“ (ebd.).

Als „absolute Bestimmung oder [...] absolute[r] Trieb des freien Geistes“ (ebd.: 79) sowie „abstrakte[r] Begriff der Idee des Willens [...] überhaupt“ (ebd.) aber bestimmt Hegel den „freie[n] Wille[n], der den freien Willen will“ (ebd.). Ritsert sieht diesen dadurch „konkret und allgemein“ (2006: 61) werden, „dass die Selbständigkeit des einen durch alle selbständigen anderen bestätigt und nicht unterdrückt wird – so wie die Einzelperson die im freien Willen Anderer verankerte Würde des Subjekts anerkennen soll“ (ebd.). Entsprechend besteht für Hegel auch „das Recht [...] darin, daß jeder Einzelne von dem anderen als ein freies Wesen respektiert und behandelt werde, denn nur insofern hat der freie Wille sich selbst im Anderen zum Gegenstand und Inhalt“ (1979c: 232). Damit aber hat er – wie Ritsert darlegt – zugleich auch eine instruktive Lösung von „Rousseaus-Problem der Demokratie“ (2006: 60) vorgezeichnet.

2.4 Hannah Arendts an Aristoteles anschließende handlungs- und machttheoretische Begründung eines politischen Gemeinwesen

Hegel hat in skizzierter Weise Gemeinwesen als „absolute[n] Geist in der Vielheit des daseienden *Bewußtseins realisiert*“ (1979d: 329) bestimmt. Es geht ihm dabei um die dialektische Entfaltung der Einheit von *Einzelheit* und *Allgemeinheit* „im Medium eines Allgemeinen, das sich wie die Grammatik einer Sprache zu den Sprechenden oder wie ein System geltender Normen zu den handelnden Individuen verhält“ (Habermas 1968: 15) und von daher auch mehr ist als der von Rousseau postulierte *volonté générale*. Wie „dieses Medium eines Allgemeinen“ (ebd.), das sich „in der Vielheit des daseienden *Bewußtseins realisiert*“ (Hegel 1979d: 329), sich konkret konstituiert, bleibt bei ihm jedoch eher blass.

Hat schon Hegel hervorgehoben, dass für Aristoteles „das Vortrefflichste [...] die politische *dynamis* [ist], verwirklicht durch die subjektive Tätigkeit, so daß diese darin ihre Bestimmung hat, ihr Wesen“ (1979e: 227), wird dies von Hannah Arendt in einer in der Geschichte des Nachdenkens über Gemeinwesen einmaligen Art und Weise aufgegriffen und zugespitzt, um genau diese Leerstelle mit ihrer These, dass *Handeln* in der „Gründung und Erhaltung politischer Gemeinwesen“ (2010: 18) zu sich selbst kommt, zu füllen. Anders als Hegel greift sie dabei die antike Unterscheidung zwischen *Handeln*, *Herstellen* (*Poiesis*) und *Arbeit* direkt auf. Damit aber beschränkt sich ihr *Arbeits*-Begriff auf die Erhaltung des menschlichen Lebens im direkten Stoffwechsel des menschlichen Körpers mit der Natur (ebd.: 86ff.), wie er klassisch im *oikos* seinen Ort findet. *Poiesis* hingegen schaffe eine beständige, von der Sterblichkeit der Herstellenden sowie von der Natur relativ unabhängige Welt der Objekte (ebd.: 127ff.), wie sie Aristoteles auf der Ebene des Dorfes in Gang gesetzt sieht. Demgegenüber beziehe sich *Handeln* ohne die Vermittlung von Materie, Material und Dingen direkt auf die Beziehungen zwischen den Menschen und schaffe „soweit es der Gründung und Erhaltung politischer Gemeinwesen dient, [...] die Bedingungen für eine Kontinuität der Generationen, für Erinnerung und damit für Geschichte“ (ebd.: 18).

Vor diesem Hintergrund wird deutlich, dass Arendt – noch klarer als von Aristoteles akzentuiert – eine Begründung von Gemeinwesen allein im Anschluss an die *polis*-Idee möglich sieht. Wie schon für Aristoteles bedeutet Freiheit für Arendt nicht nur von den Befehlen eines Herren, sondern auch vom Zwang der Notwendigkeiten, „von den ökonomischen Haushaltssorgen, von der Schwerkraft der materiellen Verhältnisse“ – wie Negt (2002: 312f.) es nennt – befreit zu sein. Freiheit kann es – aus dieser Perspektive betrachtet – innerhalb eines Haushaltsbereiches und dem, was Arendt in antiker Tradition als *Arbeit* bezeichnet, somit überhaupt nicht geben. Vor diesem Hintergrund stehen dann *privat* und *öffentlich* auch für Arendt einander gegenüber wie „Notwendigkeit und Freiheit, Flüchtigkeit und Bestand, Scham und Ehre“ (2010: 70).

In Weiterführung dessen, was Hegel bezüglich der Bedeutung „politische[r] *dynamis*“ (1979e: 227) für „das Wesen“ (ebd.) von *Handlungen* und ein darüber konstituiertes Gemeinwesen unter Bezug auf Aristoteles herausgearbeitet hat, begründet Arendt dies mit ihrem Begriff von *Initiativität*. Denn – wie Joachim Weber im Hinblick auf Arendts *Handlungs*-Begriff betont – „zur Initiative wird ein spontaner Impuls erst dann, wenn er zum initium wird, [...] dass der initatorische Anfang Fortführer findet, die etwas aus dem Anfang machen“ (2014: 268f.). So teilt sich für Arendt das Handeln „in zwei klar voneinander geschiedene Teile bzw. Stadien: etwas wird begonnen oder in Bewegung gesetzt von einem einzelnen [...] worauf ihm viele gleichsam zu Hilfe eilen, um das Begonnene weiter zu betreiben und zu vollenden“ (2010: 235). *Initiativität* bedeutet für Arendt somit, „dass aus den

Impulsen vieler etwas werden kann, mit dem kein Beteiligter jeweils rechnen konnte“ (Weber 2014: 269). In diesem „Einbringen von Impulsen in ein Handlungsgeflecht verschiedener Impulse“ (ebd.: 268) liegt der entscheidende Unterschied dessen, was Arendt als *Handlung* fasst, im Vergleich zu dem, was sie als *Arbeit* oder *Herstellen* bezeichnet.

Vor diesem Hintergrund hält Hannah Arendt daran fest, dass sich *Handeln*, wie auch Sprechen, das ja auch zu dieser Kategorie gehört, in einem Bereich bewegen,

„der zwischen Menschen qua Menschen liegt, sie richten sich unmittelbar an die Mitwelt, [...] also den Zwischenraum, in dem Menschen sich bewegen und ihren jeweiligen, objektiv-weltlichen Interessen nachgehen. Diese Interessen sind im ursprünglichen Wortsinne das, was ‚inter-est‘, was dazwischen liegt und die Bezüge herstellt, die Menschen miteinander verbinden und zugleich voneinander scheiden“ (2010: 224).

Habermas hat Hegels Begriff von Gemeinwesen als „absoluter Geist in der Vielheit des daseienden *Bewußtseins realisiert*“ (Hegel 1979d: 329), ja als dialektische Entfaltung der Einheit von *Einzelheit* und *Allgemeinheit* „im Medium eines Allgemeinen“ (Habermas 1968: 15) interpretiert, in dem „sich die Einzelnen gegenseitig miteinander identifizieren und sich doch untereinander zugleich als nicht-identisch festhalten“ (ebd.) können. Arendt konkretisiert dies in skizzierter Weise in ihrem an seine ursprüngliche Bedeutung rückgebundenen Begriff von Interesse, war doch – wie Joachim Weber herausarbeitet – „inter homines esse [...] das zentrale römische Anliegen in der Antike und prägte die römische Gesellschaft“ (2014: 141).

Von daher basiert Arendts Konzeption der Bildung eines Gemeinwesen ganz zentral auf der „politische[n] *dynamis*“ (Hegel 1979e: 227) der Organisation gemeinsamer, „objektiv-weltliche[r] Interessen“ (Arendt 2010: 224) im wechselseitigen, *handelnden* Aneinander-Anschließen an die *Initiativität* anderer. Zugleich ist sie noch eng verbunden mit ihrem Begriff von *Macht*. Denn aus Arendts Perspektive entsteht *Macht*, „wann immer Menschen sich zusammentun und gemeinsam handeln“ (1998: 53). Sie entspringt damit „der menschlichen Fähigkeit, nicht nur zu handeln oder etwas zu tun, sondern sich mit anderen zusammenzuschließen und im Einvernehmen mit ihnen zu handeln“ (ebd.: 45). Die Legitimität von *Macht* sieht Arendt vor diesem Hintergrund „nicht auf den Zielen und Zwecken [beruhen], die eine Gruppe sich jeweils setzt“ (ebd.: 53), sondern aus dem Machtersprung, der mit der Gründung der Gruppe zusammenfällt“ (ebd.).

Macht stellt damit in der gesellschaftspolitischen Begründung von Gemeinwesen bei Arendt – wie Joachim Weber überzeugend herausarbeitet – zwar die „höchste Form von Humanität“ (2014: 275) dar, jedoch „keine moralische Größe, sondern vielmehr eine politische“ (ebd.). Diese erweise sich jedoch gleich mehrfach „moralisch bedingt“ (ebd.). So gründe sie auf der „Fähigkeit zu dulden, dass die je eigenen Initiativen sich mit den Initiativen anderer“ (ebd.) auf unabsehbare Weise verbinden, die sich dann „weiter zur

Fähigkeit des Verzeihen“ (ebd.: 274) entwickle und „somit einen Neubeginn des Handelns“ (ebd.) ermögliche. Um „die Unabsehbarkeit menschlichen Handelns zu relativieren“ (ebd.: 275), erfordere *Macht* schließlich „die Fähigkeit, Versprechen zu geben und zu halten“ (ebd.) als „freiheitliche Selbstbegrenzung [...] bestimmte Handlungsfolgen nicht eintreten zu lassen“ (ebd.).

Doch all dies zusammengenommen garantiert keineswegs, dass aus solchen Handlungsgeflechten der *Macht*, ein gleichermaßen soziales wie demokratisches Gemeinwesen entsteht, in dem sich alle gleichermaßen in ihrer menschlichen *Subjektivität* verwirklichen können. So scheint eine Demokratisierung der Verkehrsformen in der Verbindung unterschiedlicher Initiativen alles andere als eine Selbstverständlichkeit, selbst wenn sich in solchen Handlungsgeflechten der *Macht* all die von Weber herausgearbeiteten Fähigkeiten ohne pädagogisch-moralischen Appelle von außen als „Ethos des Sozialen“ – so Webers entsprechende Kapitelüberschrift – gleichsam wie von selbst entwickeln. Zudem bleibt zumindest bei Arendt die Frage offen, was mit denjenigen passiert, deren *Initiativität* von niemandem handelnd aufgegriffen wird, während Joachim Weber (vgl. 2014: 270f.) gerade hieraus einen Auftrag professioneller Sozialer Arbeit ableitet.

Zudem erscheint Arendts Unterscheidung von *Arbeiten*, *Herstellen* und *Handeln* in vielerlei Hinsicht problematisch. Nicht nur, dass sie damit hinter Hegels Bestimmung von Gemeinwesen zurückfällt, das sich „in der Vielheit des daseienden *Bewußtseins*“ (1979d: 329) erst „im Medium eines Allgemeinen“ (Habermas 1968: 15) gerade als „dialektische[r] Zusammenhang von sprachlicher Symbolisierung, Arbeit und Interaktion“ (ebd.: 10) realisiert. Arendt reproduziert darüber hinaus mit ihrer Differenzierung von *Arbeiten* und *Herstellen* den seit Engels (1984) die materialistische und dann auch feministische Debatte beschäftigenden Dualismus zwischen *Produktion* und *Reproduktion* (vgl. May 2014a).

Diesbezüglich hat Ulrike Prokop innerhalb des feministischen Diskurses darauf hingewiesen, dass Theorieansätze in der Gegenüberstellung von Produktion (= *Herstellen* bei Arendt) und Reproduktion (= familiäre Sphäre bzw. *Arbeit* bei Arendt) „einen falschen Gegensatz“ (1976: 159) konstruieren, der ihnen keine Klärung des systematisch formbestimmten Zusammenhangs zwischen beiden mehr erlaubt. Bei Arendt wird deren Trennung zu einer geradezu ontologischen, anthropologischen Bestimmtheit. Noch gravierender aber wirkt sich aus, dass Arendts Gegenüberstellung von Freiheit (bzw. *Handeln*) und Sorge (bzw. *Arbeit*) in Gefahr steht, jene (Geschlechter-)Polarität zu verfestigen, auf der – wie Jessica Benjamin (vgl. 1982) überzeugend gezeigt hat – die Reproduktion der männlichen Dominanz gesellschaftlicher *Öffentlichkeit* seit Beginn der Moderne fußt.

2.5 Jürgen Habermas' diskurstheoretische Begründung eines vernünftigen Gemeinwesen

Auch Habermas erachtet auf der Basis seiner „Theorie des kommunikativen Handelns“ (1981) ein *allgemeines Interesse* – es ließe sich mit Rousseau (1971) auch von einem *volonté générale* sprechen – nur für verwirklicht, wenn die „Moral, die Rousseau den Staatsbürgern zumutet und die er in den Motiven und Tugenden des Einzelnen unterbringt, im Prozeß der öffentlichen Kommunikation selber verankert werden“ (Habermas 1993: 38). Joachim Weber spricht diesbezüglich von einem „Ethos des Sozialen“ (2014: 196ff.) und rekonstruiert diesen als einen „Lernprozess der Kooperation“ (ebd.: 240), der in dem Maße „letztlich auf eine Entdeckung des Sozialen jenseits der Privatinteressen“ (ebd.) hinauslaufe, wie sich das Soziale dabei „im Kontext der Assoziationskunst von einem Mittel in einen Zweck“ (ebd.: 241) verwandle.

Neben Webers schon angesprochenen Aufgreifens Hannah Arendts Arbeiten unter der Überschrift „Politische Überzeugungen und die Kunst der Ermächtigung“ (ebd.: 250ff.), stützt sich dessen Rekonstruktion eines „Ethos des Sozialen“ auch noch auf die von Adam Smith entfaltete „Kunst, die Perspektiven zu wechseln“ (ebd.: 196 ff.), sowie die von Alexis de Tocqueville fokussierte „Kunst, sich mit anderen zu vereinigen“ (ebd.: 222 ff.). Letztere wird auch von Habermas aufgegriffen. Allerdings kritisiert er die „ambivalente Auffassung der Öffentlichkeit“ (1993: 209ff.) in dessen liberalistischer Theorie.

Zwar erwachsen all diese drei „Künste“ aus der Erfahrung des Sozialen selbst. Weder Tocquevilles „wohlverstandener Eigennutz“ (Weber 2014: 222) und schon gar nicht Adam Smiths „Terminus der invisible hand“ (ebd.: 200) des Marktes vermögen aber das Problem zu lösen, welches schon Arendts Begründung der Bildung von Gemeinwesen auf der politischen Dynamik der *machtvollen* Organisation gemeinsamer „objektiv-weltliche[r] Interessen“ (2010: 224) betrifft: dass nämlich ein diesbezüglich wechselseitiges, *handelndes* Aneinander-Anschließen an die *Initiativität* anderer nicht unbedingt mit einer Demokratisierung der Verkehrsformen einhergehen muss und auch Menschen daraus ausgeschlossen werden können. Selbst alle drei von Weber als „Ethos des Sozialen“ (2014: 196ff.) herausgearbeiteten „Künste“ zusammengenommen – die des Perspektive Wechsels (Smith), die der Vereinigung (Tocqueville) und die der Ermächtigung (Arendt) – vermögen noch nicht die Begründung eines gleichermaßen sozialen, wie demokratischen Gemeinwesens zu garantieren.

Deshalb erachtet Habermas – ähnlich wie die von Joachim Weber für sein Konzept eines „Ethos des Sozialen“ herangezogenen Gewährsleute – ein *allgemeines Interesse* nur für verwirklicht, wenn „die Moral [...] im Prozeß

der öffentlichen Kommunikation selber verankert“ (Habermas 1993: 38) wird. Während „Rousseaus ‚Demokratie der nicht-öffentlichen Meinung‘ [...] den Allgemeinwillen eher als einen ‚Konsensus der Herzen als der Argumente‘ begreife“ (ebd.) und ihn damit „in den Motiven und Tugenden des Einzelnen unterbringt“ (ebd.) – ebenso aber im Unterschied zu den von Joachim Weber als „Ethos des Sozialen“ (2014: 196ff.) herausgearbeiteten „Künsten“ des Perspektive-Wechsels (Smith), der Vereinigung (Tocqueville) und der Ermächtigung (Arendt) – setzt Habermas in seiner Begründung von Gemeinwesen auf „solche Verfahren der demokratischen Meinungs- und Willensbildung, die die Vermutung, vernünftige Resultate zu ermöglichen, begründen sollen“ (1993: 38).

Dem zu Folge steht die Frage nach den Bedingungen der Möglichkeit einer rationalen gesellschaftlichen Organisation im Zentrum von Habermas’ philosophischen, gesellschaftswissenschaftlichen und politiktheoretischen Arbeiten zur gesellschaftspolitischen Begründung eines gleichermaßen demokratischen, sozialen, wie vernünftigen Gemeinwesens. Dabei setzt er in einer positiven Wendung der „Dialektik der Aufklärung“ (Horkheimer/Adorno 1986) auf eine reflexiv gewordene Vernunft, die er zunächst im Anschluss an Kant als

- *theoretische* (Kant 1991b) = *Wahrheit*,
- *praktische* (Kant 1991a) = *Richtigkeit* und
- *ästhetische* (Kant 1991c) = *Wahrhaftigkeit*

ausdifferenziert, jedoch aus ihrer traditionellen Zentrierung im Subjekt in den intersubjektiven Bereich der menschlichen Kommunikation verlagert.

Wie Arendt (s.o. Kap. 2.4) greift auch er in diesem Zusammenhang auf Aristoteles’ (s.o. Kap. 2.1) Unterscheidung von *oikos* und *polis* zurück. Allerdings bezieht er sich in seiner gesellschaftspolitischen Begründung von Gemeinwesen – wobei er diesen Begriff selten benutzt und eher von „allgemeinen“ bzw. „verallgemeinerbaren Interessen“ spricht – eher auf die „Idee und Ideologie“ (Habermas 1993: 161ff.) *bürgerlicher Öffentlichkeit*. Habermas’ sich auf Kant (ebd.: 178ff.), Hegel und Marx (ebd.: 195ff.) sowie John Stuart Mill und Alexis de Tocqueville (ebd.: 209ff.) stützenden Rekonstruktion zufolge, werden jene Vernunftkriterien von *Wahrheit*, *Richtigkeit* und *Wahrhaftigkeit* eben im Rahmen dieser *bürgerlichen Öffentlichkeit* als „Idee und Ideologie“ (ebd.: 161) beansprucht.

Schon durch den ersten Teil dieser Abhandlung „Zur Rekonstruktion der historischen Verhältnisbestimmungen von *oikos* und *polis* in der Begründung von Gemeinwesen im Rahmen unterschiedlicher Gesellschaftsformationen“, das sich ja zentral auch auf Habermas’ Rekonstruktion des „Strukturwandels der Öffentlichkeit“ (1993) stützt, dürfte hinreichend deutlich geworden sein, wie dieser den Wandel des Verhältnisses von *Öffentlichkeit* und *Privatheit* nachzeichnet: von der Antike – über das europäische Mittelalter, in der es

Habermas zufolge „einen Gegensatz zwischen Öffentlichkeit und Privatsphäre nach antikem (oder modernem) Modell nicht gegeben hat“ (ebd.: 58) – bis zur Widerentdeckung dieser Unterscheidung in Zeiten der Renaissance.

Allerdings handelte es sich bei deren Zentren, den oberitalienischen Stadt-Republicken, – wie schon (Mauthner 1923: Bd. 3, 60) betont hat – nicht um Republicken im Sinne Ciceros *res populi*, sondern Oligarchien. Und so konstatiert auch Habermas geradezu eine Verkehrung des antiken Verhältnisses, als bis zur europäischen Aufklärung der staatlich-herrschaftlichen Sphäre die freiheitlich-private Sphäre gegenüberstand (vgl. Habermas 1993: 54ff.). Und während in der antiken *polis* bzw. *res publica* Staat und Gesellschaft zumindest für ihre Vollbürger eins waren, existierten sie in der europäischen Neuzeit in einem wesentlichen Gegensatzverhältnis (vgl. ebd.: 69ff.). In dieser Trennung von *Staat* und *Gesellschaft*, *Öffentlichem* und *Privatem*, sieht Habermas die Grundlage *bürgerlicher Öffentlichkeit*, geprägt vom *Privateigentum* (ebd.: 86ff.), der *bürgerlichen Familie* (ebd.: 107) und der *literarischen Öffentlichkeit* (ebd.: 116).

Mit der dann auch „staatsrechtlich konstruierten Trennung“ (ebd.: 23) verbindet sich für ihn aber

„noch eine andere, allgemeinere Bedeutung, nämlich jene Ausdifferenzierung einer über Märkte gesteuerten Ökonomie aus den vormodernen Ordnungen der politischen Herrschaft, die seit der frühen Neuzeit die allmähliche Durchsetzung der kapitalistischen Produktionsweise und die Herausbildung moderner Staatsbürokratien begleitet hat“ (ebd.).

Vor diesem Hintergrund begründet sich dann sein

„besondere[s] Interesse an einer Öffentlichkeit, die erst in dem Maße politisch funktionsfähig wird, wie sie die Wirtschaftsbürger als Staatsbürger instand setzt, ihre Interessen auszugleichen bzw. zu verallgemeinern und so wirksam zur Geltung zu bringen, daß sich die Staatsgewalt zum Medium einer Selbstorganisation der Gesellschaft verflüssigt“ (ebd.: 22).

Mit dieser „Idee einer Selbstorganisation, die über die öffentliche Kommunikation frei assoziierter Gesellschaftsmitglieder kanalisiert wird“, (ebd.) knüpfte Habermas explizit an die Marxsche Programmatik einer „Zurücknahme des Staates in eine an ihr selbst politisch gewordene Gesellschaft“ (ebd.) an. Entsprechend sieht er in den „gewiß noch bürgerlich exklusiv zusammengesetzten Sozietäten“ (ebd.: 14) der „Aufklärungsgesellschaften, Bildungsvereinigungen, freimaurerischen Geheimbünde und Illuminatenorden“ (ebd.) als „Assoziationen, die sich durch die freien, d. h. privaten Entscheidungen ihrer Gründungsmitglieder konstituierten, aus freiwilligen Mitgliedern rekrutierten und im Innern egalitäre Verkehrsformen, Diskussionsfreiheit, Majoritätsentscheidungen usw. praktizierten“ (ebd.), die Möglichkeit eröffnet, „die politischen Gleichheitsnormen einer künftigen Gesellschaft“ (ebd.) einzuüben und damit ein gleichermaßen demokratisches, wie soziales Gemeinwesen zu begründen.

Zwar hält Habermas (vgl. ebd.: 20) gegenüber dem Vorwurf, bei seiner Rekonstruktion des Idealtypus *frühbürgerliche Öffentlichkeit* handle es sich um eine durch historische Quellen nicht gedeckte Idealisierung, daran fest, dass diese über sich selbst als *bürgerliche Öffentlichkeit* durch ihren rational-normativen Gehalt der *Allgemeinheit*, als notwendiger Bedingung von *Öffentlichkeit* überhaupt, hinausstrebte. Dazu aber hätten – wie er zugesteht – „die kulturell und politisch mobilisierten Massen in einer expandierenden Öffentlichkeit ihre Kommunikations- und Teilnahmerechte effektiv in Anspruch nehmen müssen, wenn das in dieser präsumtiv angelegte Potential gesellschaftlicher Selbstorganisation freigesetzt werden sollte“ (ebd.: 25).

Von den „eigentumslosen Massen“ (ebd.), welche „die sozialen Bedingungen ihrer privaten Existenz nicht mehr durch Teilnahme an einem privat-rechtlich organisierten Güter- und Kapitalverkehr in die Hand bekommen“ (ebd.) konnten, wäre aber – wie Habermas zunächst postulierte – „selbst unter ideal günstigen Kommunikationsbedingungen [...] ein Beitrag zur spontanen Meinungs- und Willensbildung nur in dem Grade zu erwarten gewesen, wie sie ein Äquivalent zur gesellschaftlichen Unabhängigkeit der Privateigentümer erworben hätten“ (ebd.). Dies wiederum hätte zur Voraussetzung gehabt, dass diese „Bürger als Klienten des Wohlfahrtsstaates in den Genuß von Statusgarantien gekommen wären, die sie sich als demokratische Staatsbürger *selber* verliehen“ (ebd.). Möglich schien ihm dies „damals erst in dem Maße [...], wie sich die demokratische Kontrolle auf den Wirtschaftsprozess im ganzen ausdehnte“ (ebd.).

Seinen Ausführungen in der Einleitung zur Ausgabe von 1990 des „Strukturwandel der Öffentlichkeit“ ist zu entnehmen, dass sowohl „der Bankrott des Staatssozialismus“ (ebd.: 27), sowie die „Bürokratisierungs- und Verrechtlichungsphänomene“ (ebd.) des „an seine Grenzen stoßenden Sozialstaat[es]“ (ebd.) ihn zur Erkenntnis haben kommen lassen, dass „ein modernes, marktgesteuertes Wirtschaftssystem nicht beliebig von Geld auf administrative Macht und demokratische Willensbildung umgepolt werden kann“ (ebd.). So sehr die von Habermas herangezogenen Beispiele als Argumente gegen eine Umsteuerung „auf administrative Macht“ (ebd.) unmittelbar einleuchten, so wenig scheinen sie jedoch geeignet, die Idee demokratischer, gesellschaftlicher Selbstorganisation zu desavouieren.

Kaum nachzuvollziehen ist, dass Habermas den „Bankrott des Staatssozialismus“ (ebd.) als Bestätigung heranzieht, dass „Ökonomie und Staatsapparat [...] als systemisch integrierte Handlungsbereiche [...] nicht mehr von innen demokratisch umgestaltet, d. h. auf einen politischen Integrationsmodus umgestellt werden könnten, ohne in ihrem systemischen Eigensinn beschädigt und damit in ihrer Funktionsfähigkeit gestört zu werden“ (ebd.: 36). Denn wenn der „Staatssozialismus“ – wie Habermas die Staats- und ökonomischen Regime der ehemaligen Warschauer-Pakt-Staaten nennt – eines nicht geleistet hat, dann die demokratische Umgestaltung von „Ökonomie

und Staatsapparat“ (ebd.). Zudem erscheint angesichts der „administrativen Macht“ (ebd.) des „Sozialstaates“ (ebd.: 27) und vor allem des sogenannten „Staatssozialismus“ (ebd.: 27; 36), ebenso wie vor dem Hintergrund der permanenten Krisen einer über das „Medium Geld“ (ebd.) gesteuerten, kapitalistisch dominierten Ökonomie, der Begriff der „Funktionsfähigkeit“ (ebd.) – den Habermas an dieser Stelle offensichtlich an den „Eigensinn“ (ebd.) dieser beide „systemisch integrierte[n] Handlungsbereich“ (ebd.) koppelt – geradezu zynisch.

Unverständlich ist dies auch insofern, als er in der Darlegung seiner Zielverschiebung ja noch von einem „kapitalistisch verselbständigten Wirtschafts- und eine[m] bürokratisch verselbständigten Herrschaftssystem[]“ (ebd.) spricht, um deren „schlechthin [...] ‚Aufhebung‘“ (ebd.) es ihm aber jetzt nicht mehr geht. Vielmehr plädiert er nun als „Stoßrichtung“ (ebd.) dessen, was er immer noch als „radikale[] Demokratisierung“ (ebd.) bezeichnet, „zwischen verschiedenen Ressourcen der gesellschaftlichen Integration ein neues Gleichgewicht“ (ebd.) herzustellen.

Habermas greift in diesem Zusammenhang die auf David Lockwood (vgl. 1979) zurückgehende Unterscheidung zwischen *System-* und *Sozialintegration* auf. Diese interpretiert er dahingehend, dass „die systemintegrativen Mechanismen durch die Handlungsorientierungen hindurch“ (1986: 379f.) griffen und Handlungsfolgen unabhängig davon integrierten, „ob diese nun als Ergebnisse intendiert waren oder sich als unbeabsichtigte Konsequenzen einstellen“ (ebd.).

Damit wird aber im Hinblick auf die Begründung eines gleichermaßen demokratischen, wie sozialen Gemeinwesens sofort klar, dass diese Form der *Systemintegration* auf etwas völlig anderes hinausläuft als Habermas’ früher favorisierte Begründungsidee. Der zu Folge sollte ja eine „sich selbst verwaltdende Gesellschaft, die alle Lebensbereiche, einschließlich ihrer ökonomischen Reproduktion, über eine planende Gesetzgebung programmiert, [...] durch den politischen Willen des souveränen Volkes integriert werden“ (1993: 35). Vielmehr erhebt sich nun sofort die Frage, nicht nur in welches System hier mit welcher Konsequenz wie integriert wird, sondern auch welche „Ressourcen“ (ebd.: 36) Habermas diesbezüglich bei jener als Herstellung eines neuen Gleichgewichtes „zwischen verschiedenen Ressourcen der gesellschaftlichen Integration“ (ebd.) revidierten Zielformulierung im Auge hatte.

Wenn Habermas in der Präzisierung seiner neuen Zielsetzung für eine „Verschiebung von Kräften innerhalb einer prinzipiell aufrechterhaltenen ‚Gewaltenteilung‘“ (ebd.) im Hinblick „auf eine neue Balance zwischen den Gewalten der gesellschaftlichen Integration“ (ebd.) plädiert, favorisiert er demgegenüber Mechanismen der *sozialen Integration*, die an Handlungsorientierungen der Beteiligten ansetzen, die „durch einen normativ gesicherten oder kommunikativ erzielten Konsens“ (1981: Bd. II, 179) aufeinander abge-

stimmt werden. Wengleich sich darüber allein auch kein gleichermaßen demokratisches, wie soziales Gemeinwesen begründen lässt, setzt er darauf, dass „sich die sozialintegrative Kraft der Solidarität – die ‚Produktivkraft Kommunikation‘ – gegen die ‚Gewalten‘ der beiden anderen Steuerungsressourcen, Geld und administrative Macht“ (1993: 36) zu eben jener von ihm anvisierten „neuen Balance“ durchsetzen möge.

Hier führt er dann auch seinen kommunikationstheoretisch konkretisierten Begriff der *Lebenswelt* ein. In seiner „Theorie des kommunikativen Handelns“ (1981) bestimmt er diesen als

„transzendente[n] Ort, an dem sich Sprecher und Hörer begegnen; wo sie reziprok den Anspruch erheben können, daß ihre Äußerungen mit der Welt [...] zusammenpassen; und wo sie diese Geltungsansprüche kritisieren und bestätigen, ihren Dissens austragen und Einverständnis erzielen können“ (1981: Bd. II, 192).

Zugleich fungiert in seiner Theorie *Lebenswelt* als „intuitiv gewußter, unproblematischer und unzerlegbarer holistischer Hintergrund“ (1989: 348f.), der als „präreflexiv“ gegenwärtige „Totalität, die Identitäten und lebensgeschichtlichen Entwürfe von Gruppen und Individuen ermöglicht“ (ebd.).

Sein modifiziertes Ziel einer „radikaldemokratische[n] Veränderung des Legitimationsprozesses“ (1993: 36) reformuliert er vor diesem Hintergrund als „demokratische Eindämmung der kolonialisierenden *Übergriffe* der Systemimperative auf lebensweltliche Bereiche“ (ebd.). Denn vor dem Hintergrund, dass

„Medien wie Geld und Macht [...] an den empirisch motivierten Bindungen an[setzen], [...] einen zweckrationalen Umgang mit kalkulierbaren Wertmengen [codieren] und [...] eine generalisierte strategische Einflußnahme auf die Entscheidungen anderer Interaktionsteilnehmer unter *Umgehung* sprachlicher Konsensbildungsprozesse [ermöglichen], indem sie die sprachliche Kommunikation nicht nur vereinfachen, sondern durch eine symbolische Generalisierung von Schädigungen und Entschädigungen *ersetzen*, wird der lebensweltliche Konsens, in den Verständigungsprozesse stets eingebettet sind, für mediengesteuerte Interaktionen entwertet: die Lebenswelt wird für die Koordinierung von Handlungen nicht länger benötigt“ (1981: Bd. II, 273).

Demgegenüber verortet er die „sozialintegrative Kraft kommunikativen Handelns [...] zunächst in jenen partikularen Lebensformen und Lebenswelten, die mit jeweils konkreten Überlieferungen und Interessenlagen verflochten sind – nach Hegels Worten in der Sphäre der ‚Sittlichkeit‘“ (1993: 36).

Habermas' Begriff von *Lebenswelt* (vgl. 1989: 348f.) beinhaltet in diesem Zusammenhang jedoch in dem Maße eine theoretische Verzerrung, als diese „präreflexiv“ (ebd.) gegenwärtige „Totalität“ (ebd.) und die von ihr ermöglichten „Identitäten und lebensgeschichtlichen Entwürfe“ (ebd.) auch ganz zentral Aspekte gemeinsamer *Arbeit* umfassen. Über diese wird z.B. in Formen der Nachbarschaftshilfe, genossenschaftlich organisierter Arbeit und Restformen von Subsistenzproduktion, die noch auf die klassische Ökonomik des *oikos* verweisen, nicht nur gemeinschaftlicher Zusammenhang im Sinne

der von Max Weber (vgl. 2005: § 9) angesprochenen Überlagerung von *Vergesellschaftung* und *Vergemeinschaftung* gestiftet, die jene Trennung von *System-* und *Sozialintegration* in Frage stellt, sondern auch Sinn.

Habermas' Unterscheidung von *System* und *Lebenswelt*, die mit seiner Unterscheidung von *strategische-instrumentellen* und *kommunikativen* Handeln einhergeht, verwundert allein schon vor dem Hintergrund seiner luziden Rekonstruktion von Hegels dialektischer Vermittlung von *Arbeit*, *Sprache* und *sittlichem Verhältnis* (s.o. Kap. 2.3), in der er ja auch auf die „Unterwerfung der Natur unter die selbsterzeugten Symbole“ (1968: 26f.) verweist, wohingegen sich in der *Arbeit* eher ein dialektisches Verhältnis zwischen Subjekt und Objekt zeige. Während bei Hegel sich ein Gemeinwesen „in der Vielheit des daseienden *Bewußtseins*“ (1979d: 329) erst „im Medium eines Allgemeinen“ (Habermas 1968: 15) gerade als „dialektische[r] Zusammenhang von sprachlicher Symbolisierung, Arbeit und Interaktion“ (ebd.: 10) realisiert, reduziert sich dieses „Medium eines Allgemeinen“ (ebd.) bei Habermas nun auf seinen skizzierten Begriff von *Lebenswelt* und fällt damit – wie vor ihm schon Arendt – deutlich hinter Hegel zurück.

Schon Negt/Kluge haben an der von Habermas vorgenommenen Unterscheidung von *Arbeit* und *Interaktion* kritisiert, dass

„dem herrschaftsfreien Kommunikationszusammenhang [...] Stachel und zunächst eine Wurzel der Kommunikation; der fremdbestimmten Arbeit [...] die ihr angehörende eigensinnige Unterseite [fehlen], die gerade auf die Fremdbestimmung antwortet und historisch die Kristallisationen der Selbstregulierung trägt“ (1981: 997).

Darüber hinaus wäre zu ergänzen, dass ja nicht alle Arbeiten entfremdet und gerade diejenigen, die nicht unter kapitalistischen Produktionsverhältnissen stattfinden – wie skizziert – häufig nicht nur individuell sinnstiftend sind, sondern auch einen sozialen Zusammenhang begründen.

Verwunderlich ist diese Trennung bei Habermas aber erst Recht, weil er ja im Zusammenhang mit seinem modifizierten Ziel einer „radikalen Demokratisierung“ (1993: 36) explizit davon spricht, dass die Durchsetzung der „sozialintegrative[n] Kraft der Solidarität – die ‚Produktivkraft Kommunikation‘ – gegen die ‚Gewalten‘ der beiden anderen Steuerungsressourcen, Geld und administrative Macht, [...] die an Gebrauchswerten orientierten Forderungen der Lebenswelt zur Geltung bringen kann“ (ebd.). Denn *Gebrauchswerte* kann die „Produktivkraft Kommunikation“ doch nur dann hervorbringen, wenn sie mit *Arbeit* vermittelt ist.

Noch problematischer erscheint an Habermas' *System/Lebenswelt*-Unterscheidung jedoch, dass er dabei mit seinem *System*-Begriff gesellschaftliche „Mechanismen [...], die nicht-intendierte Handlungsfolgen stabilisieren“ (1981: Bd. II, 179), rein „funktional“ als „Beitrag zur Erhaltung des Systembestandes“ (ebd.) thematisiert. Denn er vermag damit weder die Widersprüchlichkeiten der Reproduktion unserer Gesellschaft als kapitalistische zu erfassen. Noch kann so für ihn in den Blick kommen, wie diese Widersprüch-

lichkeiten in der subjektiven Relevanzstruktur verarbeitet werden. Vielmehr werden in seiner Gegenüberstellung von *System* und *Lebenswelt* Widersprüche innerhalb und zwischen der Organisation gesellschaftlicher und individueller Reproduktion als unterschiedliche „Rationalitäten“ von Integration beinahe schon ontologisiert.

Nicht nur dass auf diese Weise die mit dem Kapitalverhältnis verbundenen Herrschaftsformen von Habermas als *Systemlogik* entpolitisiert werden. Mit Lefebvre ist auch nachdrücklich davor zu warnen, solche „Identitäten und lebensgeschichtlichen Entwürfe von Gruppen“ (Habermas 1989: 348f.) – wie in Habermas’ *Lebenswelt*-Begriff – als „unproblematischer und unzerlegbarer holistischer Hintergrund“ (ebd.) zum „Objekt einer höheren Wissenschaft zu fetischisieren“ (Lefebvre 1977: Bd. II, 128). Ganz im Gegenteil ist mit Lefebvre davon auszugehen, dass solche Entwürfe, „mitsamt ihren Möglichkeiten und ihrer Art, sie zu verwirklichen (durch Taktik und Strategie)“ (ebd.) in erster Linie geprägt werden durch „die Problematik dieser Gruppe in einem gegebenen Augenblick und einer gegebenen Situation“ (ebd.).

Worauf auch immer sich „die solidaritätsstiftenden Energien dieser Lebenszusammenhänge“ (Habermas 1993: 36) stützen, im Hinblick auf die Konstitution eines *allgemeinen Interesses* stellt sich in jedem Fall das Problem, dass sich diese „nicht unvermittelt auf die politische Ebene der demokratischen Verfahren für den Macht- und Interessenausgleich“ (ebd.: 36 f.) übertragen lassen. In „posttraditionalen Gesellschaften“ (ebd.: 37) verschärft sich dies noch einmal dadurch, dass „eine Homogenität der Hintergrundüberzeugungen nicht vorausgesetzt werden kann“ (ebd.).

Vor diesem Hintergrund stützt sich Habermas’ kommunikationstheoretische Begründung eines vernünftigen Gemeinwesens „auf das Zusammenspiel der institutionell verfaßten politischen Willensbildung mit den spontanen, nicht-vermachteten Kommunikationsströmen einer nicht auf Beschlußfassung, sondern auf Entdeckung und Problemlösung programmierten, in diesem Sinne *nicht-organisierten Öffentlichkeit*“ (ebd.: 43). Die „Idee der Volkssouveränität“ (ebd.) hält er „auf hochkomplexe Gesellschaften“ (ebd.) nur dann „noch realistisch“ (ebd.) anwendbar, wenn „sie von der konkretistischen Deutung einer Verkörperung in physisch anwesenden, partizipierenden und mitbestimmenden Gliedern eines Kollektivs abgelöst“ (ebd.) wird.

Habermas beschreibt diese Öffentlichkeit „als ein Netzwerk für die Kommunikation von Inhalten und Stellungnahmen, also von *Meinungen*“ (1992: 436), das sich „wie die Lebenswelt insgesamt [...] über kommunikatives Handeln“ (ebd.) reproduziert, wobei „die Kommunikationsflüsse so gefiltert und synthetisiert“ (ebd.) werden, dass „Äußerungen nach Themen und zustimmenden bzw. ablehnenden Stellungnahmen sortiert“ (ebd.: 438), sich zu entsprechend „gebündelten *öffentlichen Meinungen*“ (ebd.: 436) durch „die Art ihres Zustandekommens und die breite Zustimmung, von der sie ‚getragen‘ werden“ (ebd.: 438), verdichten.

Zwar sichert für ihn „erst die breite Zirkulation von verständlichen, Aufmerksamkeit stimulierenden Botschaften eine hinreichende Inklusion der Beteiligten. Aber für die Strukturierung einer öffentlichen Meinung“ (ebd.) sind für ihn die „Regeln einer *gemeinsam* befolgten Kommunikationspraxis von größerer Bedeutung. Zustimmung zu Themen und Beiträgen *bildet* sich erst als Resultat einer mehr oder weniger erschöpfenden Kontroverse, in der Vorschläge, Informationen und Gründe mehr oder weniger rational verarbeitet werden können“ (ebd.). Sowohl „das *diskursive Niveau* der Meinungsbildung“ (ebd.), wie „die ‚Qualität‘ des Ergebnisses“ (ebd.) sieht er so an jenes „‚Mehr oder Weniger‘ an ‚rationaler‘ Verarbeitung von ‚erschöpfenden‘ Vorschlägen, Informationen und Gründen“ (ebd.) gebunden, weshalb sich für ihn „das Gelingen öffentlicher Kommunikation auch nicht per se an der ‚Herstellung von Allgemeinheit‘, sondern an formalen Kriterien des Zustandekommens einer qualifizierten öffentlichen Meinung“ (ebd.) orientiert.

Im Bestreben „die normativen Grundlagen der kritischen Gesellschaftstheorie tiefer zu legen“ (1993: 34), hat Habermas so „ein in der kommunikativen Alltagspraxis selbst angelegtes Vernunftpotential“ (ebd.) freizulegen versucht, das sich „allein auf Grundnormen der vernünftigen Rede [gründet M.M.], die wir, sofern wir überhaupt Diskurse führen, immer schon supponieren müssen“ (1973: 152), und die als „anthropologisch tiefsitzenden Strukturen“ (1981 Bd. II, 561f.) schon „mit dem ersten Akt sprachlicher Verständigung“ (1971: 140) gesetzt seien.

Hatte er schon in seiner Rekonstruktion des Idealtypus *bürgerlicher Öffentlichkeit* jene an Kants Unterscheidung von

- a) *theoretischer*,
- b) *ästhetischer* und
- c) *praktischer Vernunft*

anschließende Ausdifferenzierung der Vernunftkriterien von

- a) *Wahrheit*,
- b) *Wahrhaftigkeit* und
- c) *Richtigkeit*

aus ihrer traditionellen Zentrierung im Subjekt in den intersubjektiven Bereich der menschlichen Kommunikation verlagert, sieht er diese sich nun als unhintergehbare Geltungsansprüche – ergänzt um den grundlegenden der *Verständlichkeit* – in je besonderen Sprechakttypen zeigen (vgl. 1995a: 147):

- der Anspruch auf *Verständlichkeit* bei *kommunikativen* Sprechakten;
- der *Wahrheitsanspruch* bei *konstativen* Sprechakten, die eine Beziehung zur objektiven Welt als Darstellung von Sachverhalten ausdrücken;

- der Anspruch auf *Wahrhaftigkeit* bei *repräsentativen* Sprechakten, die Absichten, Einstellungen und Expressionen eines Sprechers und damit eine Beziehung zu einer subjektiven Welt ausdrücken, sowie
- der Anspruch auf *Richtigkeit* bei *regulativen* Sprechakten, die intersubjektive Beziehungen ausdrücken, „die handelnde und sprechende Subjekte zueinander aufgrund von Normen überhaupt eingehen können“ (ebd.).

Demzufolge muss

„der Sprecher [...] einen *verständlichen* Ausdruck wählen, damit Sprecher und Hörer *einander verstehen* können; der Sprecher muss die Absicht haben, einen *wahren* propositionalen Gehalt mitzuteilen, damit der Hörer *das Wissen* des Sprechers *teilen* kann; der Sprecher muss seine Intentionen *wahrhaftig* äußern wollen, damit der Hörer an die Äußerung des Sprechers *glauben* (ihm vertrauen) kann; der Sprecher muss schließlich eine im Hinblick auf bestehende Normen und Werte *richtige* Äußerung wählen, damit der Hörer die Äußerung akzeptieren kann, so dass beide, Hörer und Sprecher, in der Äußerung bezüglich eines anerkannten normativen Hintergrunds *miteinander übereinstimmen* können“ (1995b: 354).

Vor diesem Hintergrund hält er es für erforderlich, dass die im Prozess der öffentlichen Kommunikation verankerte Moral an Verfahren demokratischer Meinungs- und Willensbildung gebunden wird, die genau diesen Prinzipien folgen, so dass „kein Zwang außer dem des besseren Argumentes ausgeübt wird“ (1973: 148). Bezüglich der Meinungsbildung bezieht sich dies auf jene von Habermas als *nicht-organisierte Öffentlichkeit* „kommunikativ verflüssigte Souveränität“ (1993: 44), die im Hinblick auf „die Beschaffung und den Entzug von Legitimation“ (ebd.) in dieser Weise „Themen von gesamtgesellschaftlicher Relevanz entdecken, Werte interpretieren, Beiträge zu Problemlösungen leisten, gute Gründe produzieren und schlechte entwerfen“ (ebd.). Im Hinblick auf Prozesse der Willensbildung müssen diese Meinungen – Habermas zufolge – „in Beschlüssen demokratisch verfaßter Körperschaften Gestalt annehmen, weil die Verantwortung für praktisch folgenreiche Beschlüsse eine institutionelle Zurechnung verlangt“ (ebd.). Das erfordert eine

„Institutionalisierung rechtlicher Verfahren, die eine annähernde Erfüllung der anspruchsvollen Kommunikationsvoraussetzungen für faire Verhandlungen und zwanglose Argumentationen sichern. Diese idealisierenden Voraussetzungen verlangen die vollständige Inklusion aller möglicherweise Betroffenen, die Gleichberechtigung der Parteien, Zwanglosigkeit der Interaktion, Offenheit für Themen und Beiträge, Revidierbarkeit der Ergebnisse usw.“ (ebd.: 41).

Auf diese Weise sollen „die rechtlichen Prozeduren dazu [dienen], die in der realen Gesellschaft auftretenden Selektionszwänge räumlicher, zeitlicher und sachlicher Art innerhalb einer als ideal unterstellten Kommunikationsgemeinschaft zur Geltung zu bringen“ (ebd.: 41f.).

Entsprechend setzt auch jener „eigentlich zwanglose Zwang des besseren Argumentes, der die methodische Überprüfung von Behauptungen sachverständig zum Zug kommen läßt und die Entscheidung praktischer Fragen rational motivieren kann“ (1971: 137) eine „ideale Sprechsituation“ (ebd.) voraus, „in der die Kommunikation nicht nur nicht durch äußere kontingente Einwirkungen, sondern auch nicht durch Zwänge behindert wird, die aus der Struktur der Kommunikation selbst sich ergeben“ (ebd.). Erst ein dermaßen organisierter Diskurs, bringt für Habermas

„ein täuschungsfrei festgestelltes gemeinsames Interesse zur Geltung [...]: gemeinsam, weil der zwanglose Konsensus nur das zulässt, was alle wollen können. Und täuschungsfrei, weil auch die Bedürfnisinterpretation, in denen jeder Einzelne das, was er wollen kann, muss wiedererkennen können, zum Gegenstand der diskursiven Willensbildung werden. ‚Vernünftig‘ darf der diskursiv gebildete Wille heißen, weil die formalen Eigenschaften des Diskurses und der Beratungssituation hinreichend garantieren, dass ein Konsensus nur über angemessen interpretierte verallgemeinerungsfähige Interessen, darunter verstehe ich: Bedürfnisse, die kommunikativ geteilt werden, zustande kommen kann“ (1973: 148f.).

Anders als Arendts Begründung von Gemeinwesen auf der politischen Dynamik der *machtvollen* Organisation gemeinsamer, „objektiv-weltliche[r] Interessen“ (2010: 224), die ihre Legitimität „aus dem Machtursprung“ (1998: 53) beziehen, „der mit der Gründung der Gruppe zusammenfällt“ (ebd.), erweisen sich Interessen für Habermas dem zu Folge nur in dem Maße als *legitim*, wie sie sich in einem solchen Diskurs als *verallgemeinerungsfähig* und ihre Geltungsansprüche zugleich als *vernünftig* begründen lassen. Zudem sieht er bezüglich der Legitimitätskontrolle solcher Geltungsansprüche, sowie der Frage nach der Verallgemeinerungsfähigkeit von Interessen, prinzipiell alle Gesellschaftsmitglieder teilnahmeberechtigt.

Wolfgang Fach hat nun gezeigt, dass gerade diese „*Funktionsbedingungen des Diskurses seine Funktionalität verhindern*“ (1974: 224). Dies betrifft in Besonderem Maße auch die dem Diskurs von Habermas zugewiesene, herausragende Bedeutung einer demokratischen Begründung von Gemeinwesen. So verweist Fach mit guten Gründen darauf, dass solche Diskurse zur Legitimitätskontrolle als allgemein behaupteter Interessen „*nie erfahrungsfrei statt[finden]* und [...] *nie handlungsentlastet ablaufen*“ (ebd.) können. Denn Individuen oder Kollektive, welche „die Erfahrung gemacht haben, daß ihre Interessen unterdrückt werden“ (ebd.) und sich deshalb aus dem Gemeinwesen ausgeschlossen sehen, müssten ja – Habermas’ Überlegungen zu Folge – in einen solchen Diskurs eintreten. So kann Habermas zufolge

„die politische Öffentlichkeit [...] ihre Funktion, gesamtgesellschaftliche Probleme wahrzunehmen und zu thematisieren, [...] nur in dem Maße erfüllen, wie sie sich aus den Kommunikationszusammenhängen der potentiell Betroffenen bildet. Sie wird von einem Publikum getragen, das sich aus der Gesamtheit der Bürger rekrutiert. In der Stimmenvielfalt dieses Publikums ertönt das Echo von lebensgeschichtlichen Erfahrungen, die gesellschaftsweit durch die externalisierten Kosten (und internen Störungen) der funktional spezifizierten Handlungssysteme verursacht werden – auch durch den Staatsapparat selber,

auf dessen Steuerung die komplexen und mangelhaft koordinierten gesellschaftlichen Funktionssysteme angewiesen sind“ (1992: 441).

Habermas' Konstrukt einer handlungsentlasteten idealen Sprechsituation und seine Forderung, dass diese in dem Sinne erfahrungsfrei zu sein habe, als die Beratung von Problemen, Forderungen, Konflikten *an sich*, d.h. ohne Einbeziehung ihrer pragmatischen Dimension, als „ausschließlich virtualisierte Geltungsansprüche von Behauptungen bzw. Empfehlungen oder Warnungen“ (1973: 148) zu erfolgen habe, bedeutet dann aber Fach zufolge nichts anderes als „Diskursen ihr Thema [zu] nehmen“ (1974: 224).

Ein noch gravierenderer Einwand gegen Habermas' Begründungsversuch von Gemeinwesen ergibt sich daraus, dass das größte gesellschaftspolitische Problem im Hinblick auf die Begründung eines gleichermaßen sozialen wie demokratischen Gemeinwesens soziale Widersprüche sind, die gerade nicht „als Resultate verzerrter Kommunikation zu deuten sind“ (ebd.: 225). Zwar plädiert Habermas dafür, auch die „privilegierte[] Aneignung des gesellschaftlich produzierten Reichtums“ (1973: 132) in skizzierter Weise einer diskursiven Legitimitätskontrolle zu unterziehen. Ebenso ist für ihn eine Aufhebung der Klassenstruktur einzig im Namen der *Allgemeinheit* legitim zu fordern (vgl. ebd.: 196).

Als Grund, dass Habermas auch auf die „formale Verallgemeinerung [...] als Legitimitätssicherung“ (Fach 1974: 228) in dem Glauben setzt, „Klassenstrukturen universalistisch effektiv kritisieren zu können“ (ebd.), vermutet Fach, dass für ihn „ihr Resultat *material* von vorneherein feststeht (selbst wenn es nicht artikuliert ist)“ (ebd.). Dass Habermas „die Möglichkeit des endgültigen Dissens völlig vernachlässigt, also offenbar ausschließt“ (ebd.), interpretiert Fach dahingehend, dass er „einen vorgängigen Begriff von *objektiv-materialer Vernunft* besitzt“ (ebd.: 225). Er begründet dies damit, dass Habermas' „Angaben von *Prämissen* (Kompetenz, Vernünftigkeit, ideale Sprechsituation etc.) [...] *per se* nur dann Sinn [macht], wenn etwas zu verfehlen ist: die *eine* gerechte Lösung (bzw. die *eine* objektive Realität)“ (ebd.).

Vor diesem Hintergrund unterstellt Fach, dass Habermas zumindest „unbewußt [...] den Rückgriff auf transzendental gegebene Normen dialogischer Vernunft [benutzt], um seine parteiliche Interessiertheit hinter dem Etikett des Allgemeinen zu verbergen“ (ebd.: 228). Ja, er spitzt seine These sogar dahingehend zu, dass bei Habermas „*verallgemeinerungsfähige Interessen* [...] *demnach rationalisierte Partikularinteressen*“ (ebd.) wären. Mit Sicherheit teilen diejenigen, welche von der „privilegierten Aneignung des gesellschaftlich produzierten Reichtums“ (Habermas 1973: 132) profitieren, nicht das Interesse an einer Aufhebung der Klassenstruktur. Von daher handelt es sich bei Letzterem streng genommen nicht um ein konsensual *verallgemeinerungsfähiges Interesse*. Umgekehrt handelt es sich bei dem Interesse der „privilegierten Aneignung des gesellschaftlich produzierten Reichtums“ (ebd.) auf der Basis der Aufrechterhaltung der Klassenstruktur der Gesell-

schaft allerdings in weit höherem Ausmaß um ein *Partikularinteresse*, was bei Fach keine Erwähnung findet.

Vor diesem Hintergrund wird deutlich, dass ein *allgemeines Interesse* als Grundlage eines gleichermaßen sozialen, wie demokratischen Gemeinwesens sich nicht konsensus-theoretisch begründen lässt. „Denn dialogische Vernunft führt ohne weiteres bloß dort zur Einigung, wo ihr nichts Anderes zugemutet wird, als historisch ‚verschüttete‘, gattungsbedingte Homogenität diskursiv auf- bzw. wiederzuentdecken“, wie Fach (1974: 225) überzeugend argumentiert. Angesichts dessen, dass Habermas sich gegenüber dem „Faktum der *Klassengesellschaft*“ (ebd.) ja nicht blind zeigt, sondern dies ursprünglich selbst „zum historischen Ausgangspunkt“ (ebd.) seiner Überlegungen zur Begründung eines „vernünftigen“ Gemeinwesens genommen hat, stellt sich für ihn aber unweigerlich das Problem, „nicht erklären zu können, warum jene unterstellte gattungsbedingte Gleichvernünftigkeit historisch von *partikularer* Interessiertheit dauerhaft ‚zugedeckt‘ worden ist“ (ebd.).

Gravierender jedoch wirkt sich aus, dass im Angesicht dieses „Faktum der *Klassengesellschaft* [...] jedes Insistieren auf dialogische Verständigung letztlich, d.h. selbst bei besten Absichten aller Beteiligten, ideologisch“ (ebd.) wird. Denn Argumente vermögen Konfliktstrukturen nur dann zu überwinden, wenn es

„um die diskursive Aufklärung bloß scheinhafter Kontroversen ohne reale Grundlage geht. [...] Sofern soziale Widersprüche nicht als Resultate verzerrter Kommunikation zu deuten sind, entziehen sie sich *argumentativer* ‚Behandlung‘. Ihre Aufhebung kann dann, wenn überhaupt, nur noch *zeitlich* oder *sachlich* geschehen: indem konfligierende Anforderungen *nacheinander* befriedigt bzw. durch *Mängelbeseitigung* miteinander ‚versöhnt‘ werden“ (ebd.).

Zwar lässt sich nicht grundlos bezogen auf jenes „Faktum der *Klassengesellschaft*“ (ebd.) darauf hoffen, deren antagonistische Widersprüche im Rahmen einer anderen Gesellschaftsformation aufzuheben. Jedoch werden sich dadurch nicht alle sozialen Widersprüche beseitigen lassen.

Im Hinblick auf den von ihm angesichts klassengesellschaftlicher Strukturen erhobenen Ideologievorwurf gegenüber Habermas' Begründungsversuch von Gemeinwesen über ein konsensual *verallgemeinerungsfähiges Interesse* räumt Fach ein, dass Habermas' „kommunikationslogisch verankerte Symmetrieforderung mit ihrem systematisch unbeschränkten Applikationsanspruch [...] prinzipiell auch solche Sachverhalte [problematisiert], die im ‚bürgerlichen‘ Bewußtsein strukturell verdrängt bzw. ‚fetischisiert‘ sind“ (ebd.: 226). Entsprechend wendet er sich gegen Bernhard Willms Deutung, Habermas' Diskurs sei „nicht mehr als eine auf der Ebene der sprachlichen Kommunikation erfolgende Reproduktion des liberalen ‚Marktmodells‘ unter den unverzerrten Bedingungen idealer Konkurrenz“ (1973: 179). So zeigt er, dass auch aus Habermas' Perspektive Markt und Diskurs gerade nicht dieselbe Form von *Allgemeinheit* konstituieren. Dies dürfte schon in der Diskussi-

on seiner ursprünglichen und dann revidierten gesellschaftspolitischen Zielsetzung deutlich geworden sein.

Fach hebt in diesem Zusammenhang hervor, dass der Markt „eine rein *formale* Gemeinsamkeit egoistisch gesteuerter, also – nach HABERMAS – ‚*strategisch*‘ angelegter Tauschprozesse [sachgesetzlich] als deren Funktionsbedingung“ (1974: 226) realisiere. Demgegenüber solle der Diskurs ‚*kommunikativ*‘ gefundene, *materiale* Gemeininteressen zur Geltung“ (ebd.) bringen. Vor diesem Hintergrund konkretisiert Fach seine Habermas-Kritik dahingehend, dass „während *formale Universalität* für marktförmig strukturierte Sozialbeziehungen mangels materialer Substanz verabsolutiert werden muß, [...] sich ihre Mystifizierung im Zusammenhang diskursiver Legitimitätsprüfung [insofern M.M.] als selbst-destruktiv“ (ebd.) erweise, als in dem Maße, wie „der *Verallgemeinerungsgrundsatz* zur *einzigsten Legitimitätsbasis* erhoben und in dieser Verabsolutierung *mystifiziert* wird“ (ebd.), auch solche Interessen gerechtfertigt werden können, „deren systematische Kritik HABERMAS gerade glaubt leisten zu können“ (ebd.).

In überzeugender Weise zeigt Fach, dass Habermas' Begründung von Gemeinwesen über konsensorientierte „Diskurse mit dem Ziel, verallgemeinerungsfähige Interessen zu entdecken, [...] an Voraussetzungen geknüpft [wäre], deren Erfüllung aus verschiedenen Gründen ihren Zweck illusorisch, ihre Abhaltung überflüssig machen würde“ (ebd.). So setze sein konsensustheoretischer Begründungsversuch eines vernünftigen Gemeinwesens doch eine „herrschaftsfreie Gesellschaft voraus und wird zugleich mit ihr entbehrlich“ (ebd.), erscheinen doch „sobald Herrschaftsfreiheit existiert, Legitimationsanstrengungen sinnlos“ (ebd.). Dem zu Folge erweise sich ‚*kommunikativ*‘ hergestellte Legitimität [...], wo nötig, unmöglich und, wo möglich, unnötig“ (ebd.). Fach spricht von einem *Legitimitätsparadox* in das sich Habermas verfängt und dass von ihm „bloß um den Preis zynisch-naiver Problemsimplifizierung zu ‚überwinden‘“ (ebd.: 227) wäre – „naiv, was die Herrschaftsperspektive angeht; zynisch aus der Sicht der Unterdrückten“ (ebd.).

2.6 Helmut Richters Begründung von Gemeinwesen in einer kommunalen Pädagogik des Sozialen

Helmut Richter schließt mit seinen nicht nur gesellschaftspolitisch, sondern zugleich nun auch schon pädagogisch ausgerichteten Arbeiten zur Begründung von Gemeinwesen unmittelbar an Habermas an. Obwohl – oder gerade weil ihm deshalb Habermas' Diagnose (s.o. Kap. 1.3) durchaus bewusst ist, dass Öffentlichkeit „mit ihrer kommunalen Basis“ (1993: 303) auch „ihren Ort“ (ebd.) und „ihre klare Abgrenzung gegen die Privatsphäre auf der einen, gegen ‚Weltöffentlichkeit‘ auf der anderen Seite“ (ebd.) verloren hat und

damit auch „ihre Durchsichtigkeit und Überschaubarkeit“ (ebd.), plädiert Richter dafür, das Gemeinwesen als Kommune zu bestimmen.

Vor dem Hintergrund, dass politische Beteiligung sich nicht einfach über „irgendein Begriff von Öffentlichkeit [...] verwirklichen“ (Richter 2000: 112) ließe, vielmehr es ursprünglich ein bestimmter Begriff gewesen sei, „in dessen Raumbezug die bürgerliche Gesellschaft zu sich selbst fand: die *kommunale* Öffentlichkeit des rasonierenden Publikums“ (ebd.), beschäftigt sich Richter in seinen Arbeiten zu einer „Pädagogik des Sozialen“ (1998) und einer „Kommunalspädagogik“ (2001a) – wie im Vorwort bereits angesprochen – vor dem Hintergrund von Habermas’ *System/Lebenswelt*-Unterscheidung vor allem mit der Frage, „wie denn das, was vorausgesetzt wird und nur gestaltet werden soll: der Lebensraum bzw. die Kommune, *lebensweltlich* gebildet und nicht nur administrativ konstituiert wird, so dass es berechtigt erscheint, von Forderungen *der* Kommune zu reden und nicht nur der Interessengruppen *in der* Kommune“ (2001b: 1306).

Im Anschluss an Habermas in Kapitel 2.3 referierter Rekonstruktion von Hegels dialektischer Vermittlung von *Arbeit*, *Sprache* und *sittlichem Verhältnis* sowie von Hegels Gemeindebegriff, spricht für Helmut Richter

„alles dafür, ein Gemeinwesen zu wollen, das die Ökonomie des ‚ganzen Hauses‘ mit der politischen Ökonomie des Staates vermittelt. Der ‚oikos‘ wäre dann identisch mit der ‚polis‘, Vergesellschaftung und Vergemeinschaftung würden sich hierin aufheben“ (2004: 80f.).

Bedingung dafür aber wäre, dass sich „die vorherrschende Ökonomie im Gemeinwesen [...] zu einer Ökonomie des Gemeinwesens entwickelt“ (ebd.: 81), indem sie sich am Modell einer „sozialreformerischen Genossenschaftsökonomie mit ihren Grundprinzipien der Selbsthilfe, Selbstkontrolle und Selbstverwaltung“ (ebd.) orientiert. Dieser konkreten Utopie zufolge wären so „die Einwohner(innen) kleiner und überschaubarer Gemeinden zugleich Mitglieder demokratisch strukturierter und miteinander kooperierender Genossenschaften“ (ebd.).

Richter schließt hier an entsprechende Modelle von John Cobb und dem alternativen Nobelpreisträger Herman Daly (Daly/Cobb/Cobb 1994) an, die zeigen, dass heute Kommunen mit 5.000 bis 10.000 Einwohnern in der Lage wären, alle erforderlichen landwirtschaftlichen und industriellen Produkte höchst wirtschaftlich und effizient zu erzeugen. Solche relativ kleinen autarken Gemeinwesen mit hohen Partizipationschancen und geringem Crash-Risiko, welche ihren Außenhandel auf Güter beschränken, die über das Lebensnotwendige hinausgehen, könnten die Basis für eine weltweite Struktur von „communities of communities“ darstellen.

Wie Cobb und Daly hält Richter eine solche Ökonomie heute zwar objektiv durchaus für möglich (vgl. 1998: 214ff.). Allerdings sieht er „zurzeit – und das heißt eben unter der Herrschaft der Logik des Kapitals“ (2004: 81) – und damit auch „auf erwartbare Zeit hin“ (ebd.: 82) keine Chance, ein Ge-

meinwesen in dieser Weise durch Gemeinwesenökonomie zu begründen. Deshalb plädiert Richter in seinen Konzepten einer „Pädagogik des Sozialen“ (1998) bzw. einer „Kommunalspädagogik“ (2001a) dafür, dieses Gemeinwesen „wie einst in Antike und Mittelalter allein durch Handeln – und das heißt durch kommunikatives politisches Handeln“ (2004: 82f.) – über „die Herstellung von Öffentlichkeit in den freiwilligen Vereinigungen eines Gemeinwesens, [...] als Ganzes“ (ebd.: 84) hervorzubringen.

Auch hier wieder greift er die bereits in Kapitel 2.5 diskutierten Überlegungen Habermas' auf, der ja in seiner ursprünglichen Konzeption einer *politischen Öffentlichkeit* noch ganz auf „Assoziationen“ und „Sozietäten“ setzte, „die sich durch die freien, d. h. privaten Entscheidungen ihrer Gründungsmitglieder konstituierten, aus freiwilligen Mitgliedern rekrutierten und im Innern egalitäre Verkehrsformen, Diskussionsfreiheit, Majoritätsentscheidungen usw. praktizierten“ (1993:14). Ebenso aufgegriffen werden von Richter auch Habermas' Überlegungen zur „kommunikativen Macht“ (ebd.: 44) einer diskursiven Aufhebung von Herrschaft und Gewalt durch den „eigentlich zwanglose[n] Zwang des besseren Argumentes, der die methodische Überprüfung von Behauptungen sachverständig zum Zug kommen läßt und die Entscheidung praktischer Fragen rational motivieren kann“ (1971: 137).

Vor diesem Hintergrund hält auch Richter es für erforderlich, dass die von ihm nun im Prozess der Kommunikation der *kommunalen Öffentlichkeit* verankerte Moral an Verfahren demokratischer Meinungs- und Willensbildung gebunden wird, die genau diesen Prinzipien folgen. Wenn aber Richter der Gestalt ein kommunales Gemeinwesen vermittelt einer Pädagogik des Sozialen in „Form einer *freiwilligen, angeleiteten Selbstreflexion* auf der Basis *wechselseitig unterstellter Mündigkeit* (1998: 69) begründen will, dann scheint dies noch weniger realistisch zu sein, als eine Bildung von Gemeinwesen auf der Basis kleinräumiger Ansätze von Gemeinwesenökonomie. Zudem handelt er sich damit all jene erörterten, von Fach als „Legitimationsparadox“ zusammengefassten Probleme ein, denen zu Folge sich „kommunikativ“ hergestellte Legitimität [...], wo nötig, unmöglich und, wo möglich, unnötig“ (1974: 226) erweist.

Richter beruft sich mit der Begründung eines kommunalen Gemeinwesens auf das „*Vereinsprinzip*“ (2000: 114) – ähnlich wie ursprünglich auch Habermas – auf Marx und zitiert dessen Gesellschaftsutopie als „Verein freier Menschen, die sich wechselseitig erziehen“ (1978a: 95). Als Quelle des Zitates gibt er nicht nur Marx' im Band 1 der Marx/Engels-Werke abgedruckten „leitende[n] Artikel in Nr. 179 der ‚Kölnischen Zeitung‘“ (1978a) an, sondern auch den Band 23, also den ersten Band des „Kapitals“. Da aber schreibt Marx von einem „Verein freier Menschen“ (1988: 92) – nicht wie Richter zitiert, „die sich wechselseitig erziehen“ (2000: 114) – sondern „die mit gemeinschaftlichen Produktionsmitteln arbeiten und ihre vielen individuellen Arbeitskräfte selbstbewußt als eine gesellschaftliche Arbeitskraft ver-

ausgaben“ (Marx 1988: 92). Allein darin wird schon deutlich, dass Marx gesellschaftspolitisch eine etwas andere Begründung von Gemeinwesen vorschwebt. Um diese soll es im Folgenden gehen.

2.7 Marx' Begriffe von politischem und subjektivem Gemeinwesen

An jener Stelle an der Marx im „leitende[n] Artikel in Nr. 179 der ‚Kölnischen Zeitung‘“ vom „Verein freier Menschen, die sich wechselseitig erziehen“ (1978a: 95), schreibt, geht es ihm um den Staat – bzw. konkreter – um „die wahre ‚öffentliche‘ Erziehung des Staates“ (ebd.). Diese charakterisiert er dabei als „das vernünftige und öffentliche Dasein des Staates“ (ebd.), der „seine Glieder“ (ebd.) in dieser Weise allein dadurch erzieht,

„indem er sie zu Staatsgliedern macht, indem er die Zwecke des Einzelnen in allgemeine Zwecke, den rohen Trieb in sittliche Neigung, die natürliche Unabhängigkeit in geistige Freiheit verwandelt, indem der Einzelne sich im Leben des Ganzen und das Ganze sich in der Gesinnung des Einzelnen genießt“ (ebd.).

An dergleichen Überlegungen des – wie Habermas ihn charakterisiert – „junge[n] Marx“ (1993: 22) zur „Zurücknahme des Staates in eine an ihr selbst politisch gewordene Gesellschaft“ (ebd.) knüpft nicht nur Habermas mit seiner „Idee einer Selbstorganisation, die über die öffentliche Kommunikation frei assoziierter Gesellschaftsmitglieder kanalisiert wird“ (ebd.), sondern mit guten Gründen auch Richter mit seinen im vorigen Kapitel skizzierten Überlegungen zur Begründung von Gemeinwesen durch eine kommunale „Pädagogik des Sozialen“ an.

Im Unterschied zu Habermas' späteren Versuch, über „ein in der kommunikativen Alltagspraxis selbst angelegtes Vernunftpotential“ (1993: 34) „die normativen Grundlagen der kritischen Gesellschaftstheorie tiefer zu legen“ (ebd.), ging – um in diesem Sprach-Ductus zu bleiben – der „junge“ Habermas, wie skizziert, zunächst noch davon aus, dass eine Öffentlichkeit

„erst in dem Maße politisch funktionsfähig wird, wie sie die Wirtschaftsbürger als Staatsbürger instand setzt, ihre Interessen auszugleichen bzw. zu verallgemeinern und so wirksam zur Geltung zu bringen, daß sich die Staatsgewalt zum Medium einer Selbstorganisation der Gesellschaft verflüssigt“ (ebd.: 22).

Auf eben diese ökonomische Grundlage einer „Zurücknahme des Staates in eine an ihr selbst politisch gewordene Gesellschaft“ (ebd.) verweist Marx an jener Stelle im ersten Band des „Kapitals“, wo er vom „Verein freier Menschen“ (1988: 92) schreibt, „die mit gemeinschaftlichen Produktionsmitteln arbeiten und ihre vielen individuellen Arbeitskräfte selbstbewußt als eine

gesellschaftliche Arbeitskraft verausgaben“ (ebd.). Damit greift er jene Idee der Abschaffung des Privateigentums aus den sozialutopischen Begründungsansätzen zumindest bezüglich der Produktionsmittel auf, während sich Habermas' Überlegungen zu den Voraussetzungen, damit eine Öffentlichkeit „politisch funktionsfähig“ (1993: 25) wird, darauf beschränken, dass „Bürger als Klienten des Wohlfahrtsstaates in den Genuß von Statusgarantien [] kommen [...], die sie sich als demokratische Staatsbürger *selber*“ (ebd.) verleihen.

Richter schließt einerseits an diese Überlegungen Habermas' an, wenn er einen „demokratische[n] und soziale[n] Staat [...] vor der Herausforderung“ (2004: 80) stehen sieht,

„alle Menschen, die von seiner Ökonomie betroffen sind, zunächst einmal in ihrem freien, mündigen Menschsein anzuerkennen, d.h. materiell abzusichern [...]: *Teilnahme* impliziert *Teilhabe*, was eine Verallgemeinerung der Rechte von Familien- auf Gemeindemitglieder“ (ebd.)

bedeutet. Mit seinen Überlegungen zur Begründung eines Gemeinwesens, „das die Ökonomie des ‚ganzen Hauses‘ mit der politischen Ökonomie des Staates“ (ebd.) dahingehend vermittelt, dass „der ‚oikos‘ [...] identisch mit der ‚polis‘“ (ebd.) wäre und sich hierin „Vergesellschaftung und Vergemeinschaftung [...] aufheben“ (ebd.: 81) – was er nur in dem Maße möglich sieht, wie „die vorherrschende Ökonomie im Gemeinwesen sich zu einer Ökonomie des Gemeinwesens entwickelt“ (ebd.) – geht er jedoch noch darüber hinaus in Richtung Marx' Füllung der Idee des „Verein[s] freier Menschen“ (Marx 1988: 92) im „Kapital“. Wie Habermas hat er sich dann jedoch auf jene Variante vom „Verein freier Menschen, die sich wechselseitig erziehen“ (Marx 1978a: 95), zurückgezogen.

Als notwendige Voraussetzung zur Einlösung der Programmatik des ‚frühen‘ Habermas, „Wirtschaftsbürger als Staatsbürger instand“ (1993: 22) zu setzen, „ihre Interessen auszugleichen bzw. zu verallgemeinern und so wirksam zur Geltung zu bringen“ (ebd.), sowie zudem sogar noch „ihre vielen individuellen Arbeitskräfte selbstbewußt als eine gesellschaftliche Arbeitskraft [zu MM] verausgaben“ (Marx 1988: 92), sieht Marx jedoch nicht nur, dass sie als „Verein freier Menschen [...] mit gemeinschaftlichen Produktionsmitteln arbeiten“ (ebd.). Darüber hinaus muss aus seiner Perspektive auch „das Gesamtprodukt des Vereins ein gesellschaftliches Produkt“ (ebd.: 93) sein, wobei „ein Teil dieses Produkts [...] wieder als Produktionsmittel“ (ebd.) dient und somit gesellschaftlich bleibt; ein anderer Teil jedoch „als Lebensmittel von den Vereinsgliedern verzehrt“ (ebd.) und „daher unter sie verteilt werden“ (ebd.) muss.

Bezüglich der Art dieser Verteilung vermerkt Marx zum einen, dass sie „mit der besondern Art des gesellschaftlichen Produktionsorganismus selbst und der entsprechenden geschichtlichen Entwicklungshöhe der Produzenten“ (ebd.) wechseln wird. Zum anderen misst er diesbezüglich der Arbeitszeit eine gleich doppelte Funktion zu:

„Ihre gesellschaftlich planmäßige Verteilung regelt die richtige Proportion der verschiedenen Arbeitsfunktionen zu den verschiedenen Bedürfnissen. Andererseits dient die Arbeitszeit zugleich als Maß des individuellen Anteils des Produzenten an der Gemeinarbeit und daher auch an dem individuell verzehrbaren Teil des Gemeinprodukts“ (ebd.: 93).

Entscheidendes Kriterium ist für ihn, dass auf diese Weise „die gesellschaftlichen Beziehungen der Menschen zu ihren Arbeiten und ihren Arbeitsprodukten [...] durchsichtig einfach [bleibt] in der Produktion sowohl als in der Distribution“ (ebd.).

In diesem Zusammenhang geht Marx auch auf die „alten gesellschaftlichen Produktionsorganismen“ (ebd.) der „altasiatischen, antiken usw. Produktionsweisen“ (ebd.) ein, in denen „die Verwandlung des Produkts in Ware, und daher das Dasein der Menschen als Warenproduzenten, eine untergeordnete Rolle [spielt], die jedoch um so bedeutender wird, je mehr die Gemeinwesen in das Stadium ihres Untergangs treten“ (ebd.). Er verweist darauf, dass diese „Produktionsorganismen“ zwar

„außerordentlich viel einfacher und durchsichtiger als der bürgerliche [sind], aber [...] entweder auf der Unreife des individuellen Menschen [beruhen], der sich von der Nabelschnur des natürlichen Gattungszusammenhangs mit andren noch nicht losgerissen hat, oder auf unmittelbaren Herrschafts- und Knechtschaftsverhältnissen“ (ebd.).

Von daher handelt es sich bei diesen alten gesellschaftlichen Gemeinwesen aus Marx' Perspektive um „entsprechend befangene Verhältnisse der Menschen innerhalb ihres materiellen Lebenserzeugungsprozesses, daher zueinander und zur Natur“ (ebd.), die er bedingt sieht „durch eine niedrige Entwicklungsstufe der Produktivkräfte der Arbeit“ (ebd.).

Indem Marx die „Verhältnisse der Menschen innerhalb ihres materiellen Lebenserzeugungsprozesses“ (ebd.) in ihrer doppelten Gestalt sowohl „zueinander und zur Natur“ (ebd.) fokussiert, wird schon implizit deutlich, dass sich sein Gemeinwesen-Begriff nicht allein auf ein politisches Gemeinwesen beschränkt – und im Unterschied zu Aristoteles und Hegel sieht er auch keinesfalls den Staat als ein solches an. Vielmehr ist für ihn der Staat ein „*abstrakte[s]* Ganze[s], das *nur* durch die Trennung vom wirklichen Leben besteht, das *undenkbar* ist ohne den *organisierten* Gegensatz zwischen der allgemeinen Idee und der individuellen Existenz des Menschen“ (1978b: 408).

Vor diesem Hintergrund spricht er bezüglich der „*Tendenz* der politisch einflußlosen Klassen, ihre *Isolierung* vom *Staatswesen* und von der *Herrschaft* aufzuheben“ (ebd.) geradezu polemisch von der „*politische[n]* Seele einer Revolution“ (ebd.). Er verdeutlicht, dass der Standpunkt einer solchen Revolution „der des Staats“ (ebd.) ist und sich von daher auch – „der *beschränkten* und *zweispältigen* Natur dieser Seele gemäß“ (ebd.) – darin erschöpfen muss, „einen herrschenden Kreis in der Gesellschaft, auf Kosten der Gesellschaft“ (ebd.) zu organisieren. Damit aber lässt sich durch eine Revolu-

tion von *politischer Seele* auch kein Gemeinwesen im umfassenden Sinne begründen.

Zudem betont Marx, dass

„das *Gemeinwesen* [...], von welchem der Arbeiter *isoliert* ist, [...] ein Gemeinwesen von ganz anderer Realität und ganz anderem Umfang [ist] als das *politische* Gemeinwesen. Dies Gemeinwesen, von welchem ihn seine *eigene Arbeit* trennt, ist das *Leben* selbst, das physische und geistige Leben, die menschliche Sittlichkeit, die menschliche Tätigkeit, der menschliche Genuß, das *menschliche Wesen*“ (ebd.)

als das „*wahre Gemeinwesen* der Menschen“ (ebd.). Auf diesen Begriff vom „*menschliche[n] Wesen*“ (ebd.) als dem „*wahre[n] Gemeinwesen* der Menschen“ (ebd.) verweist auch schon jene im Kapitel 2.3 über Hegel zitierte Passage seiner „Ökonomisch-philosophischen Manuskripte“ (1990b), in der er schreibt, dass im „unmittelbar[], natürlich[], notwendige[n] Verhältnis des Menschen zum Menschen“ (ebd.: 535), dem „*Verhältnis* des *Mannes* zum *Weibe*, [...] *sinnlich*, auf ein anschaulbares *Faktum* reduziert“ (ebd.) sich zeige, inwieweit „das *Bedürfnis* des Menschen zum *menschlichen* Bedürfnis, inwieweit ihm also der *andre* Mensch als Mensch zum Bedürfnis geworden ist, inwieweit er in seinem individuellsten Dasein zugleich *Gemeinwesen* ist“ (ebd.).

Marx Vision von einem gleichermaßen sozialen, wie demokratischem Gemeinwesen als „Verein freier Menschen, die mit gemeinschaftlichen Produktionsmitteln arbeiten und ihre vielen individuellen Arbeitskräfte selbstbewußt als eine gesellschaftliche Arbeitskraft verausgaben“ (1988: 92), verdeutlicht, dass nicht – wie dies die *Arbeits*-Begriffe von Arendt und Habermas unterstellen – der Charakter der *Arbeit* selbst, sondern die *Produktionsverhältnissen* unter denen sie geleistet wird, für die Trennung der Arbeitenden von einem solchen Gemeinwesen verantwortlich sind, welches „das *Leben* selbst, das physische und geistige Leben, die menschliche Sittlichkeit, die menschliche Tätigkeit, der menschliche Genuß, das *menschliche Wesen*“ (Marx 1978b: 408) ist.

Nun arbeitet Marx überzeugend heraus, dass

„wie die heillose Isolierung von diesem Wesen unverhältnismäßig allseitiger, unerträglicher, fürchterlicher, widerspruchsvoller ist als die Isolierung vom politischen Gemeinwesen, [...] auch die Aufhebung dieser Isolierung und selbst eine partielle Reaktion, ein *Aufstand* gegen dieselbe um so viel unendlicher [ist], wie der *Mensch* unendlicher ist als der *Staatsbürger*, und das *menschliche Leben* als das *politische Leben*“ (ebd.).

Eine solche „Protestation des Menschen gegen das entmenschte Leben“ (ebd.), die „vom *Standpunkt* des *einzelnen wirklichen Individuums* ausgeht“ (ebd.), bezeichnet Marx als „soziale Revolution“ (ebd.). Dies ist für ihn die Voraussetzung für eine *Verwirklichung menschlichen Gemeinwesens*.

Dass Marx in dieser Weise die Bedeutung, „vom *Standpunkt* des *einzelnen wirklichen Individuums*“ (ebd.) auszugehen, so sehr in den Vordergrund

rückt und das menschliche Gemeinwesen als „das *Leben* selbst, das physische und geistige Leben, die menschliche Sittlichkeit, die menschliche Tätigkeit, der menschliche Genuß“ (ebd.), fasst, wurde in der kulturellen und gesellschaftlichen Aufbruchphase der 1970er Jahre in West- und Ost-Europa Ausgangspunkt eines kritischen Diskurses zum Alltagsleben und dessen Potentialen zu seiner grundlegenden Umgestaltung im Sinne dessen, was Marx hier als *soziale Revolution* bezeichnet hat. Dieser hat zwar auch die Diskussion um Alltags-, Lebenswelt-, Lebenslagen- und Lebensbewältigungsorientierung in der Sozialen Arbeit in der Bundesrepublik nachhaltig beeinflusst (vgl. May 2010: 41ff.). Heute droht er aber im „sozialpädagogischen Diskurs“ (Winkler 1988) in einer handlungskonzeptionellen Engführung solcher Ansätze außer Blick zu geraten. Für ein an der *Verwirklichung menschlichen Gemeinwesens* orientiertes Konzept Sozialer Arbeit, ist dieser Hintergrund jedoch von grundlegender Bedeutung.

2.8 Die Perspektive der Alltagskritik

In diesem Kapitel zur „philosophischen, politiktheoretischen, gesellschaftswissenschaftlichen und gesellschaftspolitischen Begründung von Gemeinwesen“ wurde sehr stark auf Kategorien der Philosophie zurückgegriffen, die im Sinne Kants auf mehr zielen „denn nur die beschränkte Erkenntnis des vorhandenen [...] mehr, denn blinde Forderung eines nie zu erreichenden Fortschritts in Vereinigung und Unterscheidung eines möglichen Stoffs“ (Grimm/Grimm 2004: Bd. 13, Sp. 1830, 58). Wie kein anderer arbeitet Henri Lefebvre in seiner „Analyse und kritische[n] Darstellung der Alltäglichkeit“ (1977: Bd. II, 106) mit solchen „ursprünglich philosophischen Kategorien“ (ebd.), wie „Aneignung, Entfremdung, Privation, Macht (des Menschen über die Natur und über seine eigene Natur), Bedürfnis, Wunsch, kritische Negativität etc.“ (ebd.). Aber auch die Ansätze zu einer historisch-materialistischen Theorie des Alltagslebens, wie sie im Kontext der sogenannten „Budapester Schule“ vor allem von Georg Lukács (vgl. 1972) und Agnes Heller (vgl. 1978) entfaltet wurden, greifen diese auf.

All diese Ansätze können so gelesen werden, dass die darin zumindest implizit angelegten Konzepte zur Verwirklichung menschlichen Gemeinwesens sich darauf stützen, im Anschluss an Marx' Begriff eines „wahren menschlichen Gemeinwesens“ (1978b: 408) in je spezifischer Art und Weise einen emphatischen Begriff des totalen Menschen, der entfalteten Individualität und eine Form von Gesellschaftlichkeit, die diese Verwirklichung menschlichen Gemeinwesens fördert, mit einer „sozial-revolutionären“ Praxis – im Sinne von Marx – zu verbinden, die bis in den täglich erfahrbaren Lebensbereich hineinreicht. Gemeinsamer Ausgangspunkt ist dabei auf einer

zunächst noch rein philosophischen Ebene, die Absicht, die versteinerten Verhältnisse, in denen Menschen – wie Marx (ebd.) darlegt – durch ihre eigenen Arbeiten von der Verwirklichung menschlichen Gemeinwesens isoliert sind, durch den Nachweis ihrer Grundlage im menschlichen Handeln ins Wanken zu bringen.

Zwar bezieht sich auch Lefebvre dabei auf den griechischen Begriff der *poiesis*, trennt diesen aber nicht wie Arendt von *Arbeit* (s.o. Kap. 2.4), geht es ihm doch um die ganz grundlegende Frage, was „dem Menschen ermöglicht, seine eigenen Werke zu beherrschen, sich jene Werke völlig anzueignen, die seine eigene Natur, die Natur in ihm sind“ (Lefebvre 1975: 47). Rekuriert Lefebvre so zentral auf den Begriff des *Werkes*, trachtet die „Budapester Schule“ mit dem Begriff der *Objektivation*, welcher den Abdruck der Handlungen in selbständigen Strukturen bezeichnet – von den gattungsmäßigen Objektivationen *an sich*, wie Arbeit und Sprache, bis zu den gattungsmäßigen Objektivationen *für sich*, wie Kunst, Wissenschaft, Moral, Politik – „Geschichte weder als rein objektiven Zusammenhang noch als bloß subjektives Konstrukt denkbar“ (Joas 1978: 11f.) zu machen. Das Alltagsleben wird so auch von der „Budapester Schule“ als eine „Sphäre“ (ebd.: 12) gefasst, „die Ausgangs- und Endpunkt jeder menschlichen Tätigkeit ist, insofern sich aus ihr die Fähigkeiten zu und die Anforderungen an ‚Objektivationen‘ ergeben“ (ebd.).

Dass Lefebvre als erste beiden „ursprünglich philosophischen Kategorien“ (1977: Bd. II, 106), mit denen er in seiner „Analyse und kritische[n] Darstellung der Alltäglichkeit arbeitet“ (ebd.), *Aneignung* und *Entfremdung* benennt, ist kein Zufall. Beide bilden in dieser Weise nicht nur für ihn, sondern auch die „Budapester Schule“, den Ausgangspunkt aller weiteren erkenntnistheoretischen und methodologischen Überlegungen. Zwar können auch die Wahrnehmung des fremden Alltags – Amann/Hirschauer (vgl. 1997) sprechen diesbezüglich von *Ethnologie* – oder die methodische Befremdung des eigenen Alltags – die Amann/Hirschauer (ebd.) als *Ethnographie* bezeichnen – Ausgangspunkt einer „Analyse und kritische[n] Darstellung der Alltäglichkeit“ (Lefebvre 1977: Bd. II, 106) sein. Für Lefebvre und die „Budapester Schule“ bilden jedoch die innere Fremdheit des Alltäglichen die eigentliche Schranke der Erkenntnis: der Tatbestand, dass Menschen nicht frei assoziiert, in einem „Verein freier Menschen“ – wie Marx (1978a: 95, 1988: 92) formuliert – ihr Leben regeln, und sich so „jene Werke völlig an[eignen, die seine eigene Natur, die Natur in ihm sind“ (Lefebvre 1975: 47). Eigentlicher Indikator einer Kritik der Alltäglichkeit sind aus ihrer Perspektive deshalb *radikale Bedürfnisse*, die dadurch gekennzeichnet sind, dass sie auf real vorhandene, objektive Möglichkeiten einer Gesellschaft bezogen sind. Um aber ein Junktum zwischen *radikalen* und *entfremdeten* Bedürfnissen angeben zu können, scheint – wie Brigitte Rauschenbach überzeugend herausarbeitet – bei den Betroffenen auch ein zumindest aufkeimendes Be-

wusstsein erforderlich, dass „so wie wir leben, unsere Möglichkeiten zu leben unerfüllt bleiben“ (1983: 36).

Freire spricht von einem *symbolvermittelnden Handeln* in der Ausprägung einer *thematischen Orientierung* wenn Menschen in dieser Weise beginnen, bestimmte Konstellationen gesellschaftlicher Wirklichkeit, die sie in ihren Fähigkeiten und Möglichkeiten blockieren, „als Grenze zwischen Sein und Menschlicher-Sein und nicht mehr als Grenze zwischen Sein und Nichts“ (1975: 85) wahrzunehmen. Freire spricht deshalb von einer Symbolisierung solcher begrenzender Konstellationen als *Grenzsituation*, welche die Betroffenen zu entsprechenden *Grenzakten* als Antwort herausforderten. Damit aber „beginnen sie ihre zunehmend kritischen Aktionen darauf abzustellen, die unerprobte Möglichkeit, die mit diesem Begreifen verbunden ist, in die Tat umzusetzen“ (ebd.). Da Marx eine solche „Protestation des Menschen gegen das entmenschte Leben“ (1978b: 408) und seine „heillose Isolierung“ (ebd.) vom „wahren[n] Gemeinwesen der Menschen“ (ebd.) – insofern sie „vom Standpunkt des einzelnen wirklichen Individuums ausgeht“ (ebd.) – selbst dann als „soziale Revolution“ (ebd.) bezeichnet, wenn es sich auch nur um „partielle Reaktionen“ (ebd.) handelt, korrespondiert dies mit solchen Handlungen, die Paulo Freire als *Grenzakt* bezeichnet.

Solche *Grenzakte* zielen darauf, blockierte menschliche *Subjektivität* in der Ausschöpfung dessen zu verwirklichen, was Ernst Bloch in seiner systematischen Unterscheidung von „Schichten der Kategorie Möglichkeit“ (1979: 258 ff.) gegenstandstheoretisch als *sachhaft objektgemäß möglich* (ebd.: 259ff.) bezeichnet hat. Dieses *sachhaft-objektgemäß Mögliche* kann aber erst durch das Ineinandergreifen von *aktiver Potenz* – den (Arbeits-) Vermögen menschlicher *Subjektivität* – und *passiver Potentialität* (vgl. ebd.: 267f.) verwirklicht werden.

Blochs Begriff von *passiver Potentialität* weist vor dem Hintergrund der im Capabilities-Approach in Akzentsetzungen durchaus variierend getroffenen Unterscheidung zwischen „Funktionsweisen‘ (*functionings*) und Verwirklichungschancen bzw. Befähigungen (*capabilities*)“ (Otto/Ziegler 2010: 11) gewisse Strukturähnlichkeiten zur „Perspektive der Capabilities“ (ebd.) auf. So richtet sich diese doch auf

„die *objektive Menge* an Möglichkeiten, *unterschiedliche Kombinationen* bestimmter Qualitäten von Funktionsweisen zu verwirklichen. Aus der Perspektive der Verwirklichungschancen geht es also um die *reale, praktische Freiheit* der Menschen, sich für oder gegen die Realisierung bestimmter Funktionen bzw. Lebensführungsweisen *entscheiden* und d. h. eine eigene Konzeption des guten Lebens entwickeln und realisieren zu können“ (ebd.).

Da es in dieser Weise immer auch mehrere Möglichkeiten der Antwort auf eine als *Grenzsituation* erfahrene Konstellation gesellschaftlicher *Wirklichkeit* gibt, beinhaltet das *symbolvermittelnde Handeln* – wie es Freire nennt – nicht nur eine Überprüfung der Tragfähigkeit von Alternativen im Hinblick

auf jenes *sachhaft-objektgemäß Mögliche* in dieser Wirklichkeit, sondern immer auch die Verständigung über wirksame Interessen der Betroffenen bzw. *radikale Bedürfnisse*. Die als *Grenzsituation* symbolisierte Wirklichkeitskonstellation gewinnt so schließlich den Charakter einer Herausforderung zu *Grenzakten*, die dann das – wie Bloch es nennt – *objektiv real Mögliche* (1979: 271ff.) zu verwirklichen trachten (vgl. May 2005: 164).

Im Hinblick auf die gesellschaftspolitische Begründung eines gleichermaßen sozialen, wie demokratischen Gemeinwesens stellt sich allerdings das Problem, dass selbst *radikale Bedürfnisse*, die über entsprechende *Grenzakte* auf eine Veränderung des Alltags zur Verwirklichung der *Subjektivität menschlichen Gemeinwesens* zielen, nicht zwangsläufig auch schon auf eine Revolutionierung des Alltags drängen, die das Ganze der Gesellschaft mit einschließt. Agnes Heller reflektiert dies indem sie einerseits zwischen einem „Bewußtsein der Gattungsmäßigkeit“ (1978: 37) unterscheidet, das aus ihrer Perspektive „notwendigerweise zum Alltagsleben“ (ebd.) gehört und „jede Handlung eines jeden Menschen“ (ebd.) charakterisiert, da „*jeder einzelne Mensch*, an sich’ ein Gattungswesen ist“ (ebd.: 53). Demgegenüber betont sie, dass ein „Bewußtsein der Gattungsmäßigkeit“ (ebd.: 37) als ein „*bewußtes Verhältnis* zur Gattungsmäßigkeit“ (ebd.) für das Alltagsleben schon allein deshalb nicht vorausgesetzt werden kann, weil dieses sich auch in *Partikularität* (ebd.: 41ff.) zu erschöpfen vermag.

Ein „*bewußtes Verhältnis* zur Gattungsmäßigkeit“ (ebd.) setzt so – wie Heller in Ich-Form darlegt – voraus, dass „ich mir die Gattungsmäßigkeit selbst, in welcher Erscheinungsform auch immer, *zum Ziel* setze, daß die Gattungsmäßigkeit *zum Motiv* meiner Handlungen wird“ (ebd.). Im Anschluss an Marx’ (vgl. 1990b: 516ff.) Unterscheidung zwischen einem partikularen Verhältnis (der sich selbst erhaltende und behauptende Mensch) und einem individuellem Verhältnis (der seine Wesenskräfte entfaltende Mensch), sieht Heller *Individualität* daran gebunden, dass ein Einzelner „ein bewußtes Verhältnis zur Gattungsmäßigkeit eingegangen ist und auch sein Alltagsleben – im Rahmen der Umstände und Möglichkeiten – aufgrund dieses bewußten Verhältnisses ‚ordnet‘“ (1978: 57).

Heller hebt in diesem Zusammenhang hervor, dass eine solche

„Gattungsmäßigkeit als Motivation [...] keineswegs die Herausbildung des *Begriffs* der Gattungsmäßigkeit voraus[setzt]: sie erscheint jeweils als bewußtes Verhältnis zu gattungsmäßigen Objektivationen hochwertigen Typs (Sozialformen, Werte, Kunst, Wissenschaft usw.), jedoch nicht durch ein bewußtes Verhältnis zu dieser“ (ebd.: 37).

In ihrem Postulat, dass „der Einzelne sich selbst, seine Welt (die ‚kleine Welt’) im Alltagshandeln unmittelbar und das Ganze der Gesellschaft, auch die ‚große Welt’ also, mittelbar reproduziert“ (ebd.: 31), schließt sie zwar an die in Kap. 2.3 diskutierte Hegelsche Dialektik von *Einzelheit* und *Allgemeinheit* an, indem sie die spezifischen Kategorien von *Einzelnem* und *Welt* anhand ihrer Differenzierung im Prozess der gesellschaftlichen Arbeitsteilung

darlegt (vgl. ebd.: 31ff.). Dieses Postulat kann jedoch nicht jene angesprochene Problematik lösen, dass eine Verwirklichung der *Subjektivität menschlichen Gemeinwesens* über entsprechende *Grenzakte* nicht zwangsläufig schon ein übergreifendes, gleichermaßen demokratisches, wie soziales, gesellschaftliches Gemeinwesen zu begründen vermag. Ähnlich wie bei Rousseau (s.o. Kap. 2.2), auf dessen Unterscheidung von „*Selbsterhaltung* – ‚amour de soi-mé-me‘ – und Egoismus – ‚amour-propre‘ –“ (ebd.: 45) bzw. *Selbstbehauptung* sie zurückgreift, führt ihre vom Einzelnen ausgehende begriffliche Bestimmung des Alltags bezüglich der Frage einer gesellschaftspolitischen Begründung von Gemeinwesen vielmehr dazu, die „Moral [...] in den Motiven und Tugenden des Einzelnen“ (Habermas 1993: 38) unterzubringen und von diesem darüber hinaus zu erwarten, sich gegen die *Entfremdung* aufzulehnen.

Schon Hellers Definition von Alltagsleben als „Gesamtheit der Tätigkeiten der Individuen zu ihrer Reproduktion, welche jeweils die Möglichkeit zur gesellschaftlichen Reproduktion schaffen“ (1978: 24), vernachlässigt, die Art und Weise des Zusammenhangs dieser Tätigkeiten in den Blick zu nehmen. Wie Brigitte Rauschenbach überzeugend herausarbeitet, verbieten „der Zugang zum Alltag vom Individuum aus [...] Heller diese Fragestellung zwar nicht ganz, macht sie aber unscharf für die Praxis der Veränderung“ (1983: 37).

Demgegenüber fokussiert Lefebvre gerade diese Systematisierung des Alltagslebens, welche die Alltäglichkeit „trotz oder vielmehr wegen ihrer Aufspaltung“ (1975: 121) in getrennte, funktional organisierte und als solche strukturierte Sektoren der Arbeit, des Privatlebens und der Freizeit als eine Ebene konstituiert. Diese Systematisierung, welche all jene Sektoren betrifft und damit die Alltäglichkeit als eine Ebene konstituiert, sieht er vor allem durch die Zirkulations- und Kommunikationsnetze und deren technische Erfordernisse geprägt und zu einer „Entfremdung der Form durch die Form“ (ebd.: 346) führen. Vor diesem Hintergrund sucht er jene Mythen aufzulösen, die diese entfremdete Realität verschleiern und dadurch verschärfen.

Demzufolge analysiert er Alltäglichkeit als „einerseits eine empirische Organisationsform des menschlichen Lebens und andererseits ein Haufen von Repräsentationen, die diese Organisation maskieren“ (1977: Bd. II, 153). Da diese „gesellschaftlichen *Repräsentationen*“ (ebd.: Bd. II, 69) gesellschaftliche Totalität nur auf fragmentierte Weise repräsentieren, können sie Lefebvre zufolge nicht aus dieser „abgeleitet“ werden, sondern konstituieren „ihre eigene und spezifische Realität“ (ebd.), was nichts weniger als eine Überwindung des in verschiedenen Spielarten des Marxismus verbreiteten Basis/Überbau-Determinismus bedeutet.

Jene gesellschaftliche Totalität, um die es Lefebvre in diesem Zusammenhang geht, hat Bloch (vgl. 1976: 124ff.) mit den Attributen „kritisch“, „nicht kontemplativ“, „praktisch einhakend“ charakterisiert. Damit nicht „die

Tätigkeiten und mithin auch die Individuen [...] sich wie die Dinge [,verdinglichen'] und [...] sich nach deren Vorbild“ (Lefebvre 1977: Bd. III, 8) trennen, ist in ähnlicher Weise, wie für Bloch, auch für Lefebvre der „methodologische Gebrauch der Totalität“ (ebd.) nicht unabhängig von ihrem „praktischen Gebrauch“ (ebd.) zu denken.

Vor diesem Hintergrund geht es Lefebvre um eine „dialektische Vernunft, die unentwegt bemüht ist, ein Ganzes durch die Unterschiede und Konflikte seiner ‚Formanten‘ zu fassen“ (ebd.: Bd. III, 16). Die „Kategorie der Totalität“ (ebd.: Bd. III, 14) wird von ihm dabei „in einem dynamischen Sinne“ (ebd.) als dialektische wieder aufgenommen, indem er „die Begriffe der *partiellen Totalität* und der *Totalisierung* einführt“ (ebd.). So geht Lefebvre davon aus, dass

„jede 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 (ästhetischer, juristischer oder legislativer, wissenschaftlicher, philosophischer oder gar spielerischer oder poetischer oder sonstiger Art), mithin durch Vorherrschaft dieser oder jener Repräsentation. [...] Und genau dadurch erweist sie sich als partiell“ (ebd.: Bd. III, 8f.).

Ebenso wie „jede menschliche Tätigkeit, die in der gesellschaftlichen Praxis bestimmte Form angenommen hat“ (ebd.) – in dem Maße, wie sie in dieser Weise „effektiv zur Totalität“ (ebd.) tendiert, – „in Konflikt mit anderen Tätigkeiten“ (ebd.) gerät, sieht Lefebvre auch Teilgruppen in der Demokratie mit ihren „Taktiken und Strategien“ (ebd.) einerseits unaufhörlich aneinander geraten, gleichwohl sie andererseits „an einer Totalität [partizipieren], die durch ihre Zusammenstöße und Rivalitäten (ihre ‚nicht-antagonistischen Konflikte‘, wie es in einer gängigen, wenn auch nicht immer ganz klaren Terminologie heißt) nicht zerstört wird“ (ebd.: Bd. III, 8).

Lefebvre nennt „diese Totalität, gefaßt durch ihre diversen Aspekte oder ‚Formanten‘, deren jeder als eine partielle und offene Totalität auftritt, so daß nichts sich ‚an sich‘ bestimmt [...], ‚das Menschliche‘ oder [...] ‚menschliches Totalphänomen““ (ebd.: Bd. III: 16) – eben das was Marx als „das *wahre Gemeinwesen* der Menschen“ (1978b: 408) bezeichnet. Er konkretisiert dies mit und in

„drei Bestimmungen, drei ‚Formanten‘, drei Dimensionen: Bedürfnis, Arbeit, Genuß. Jede hat ihre eigene Realität, keine isoliert sich. Jede verweist auf die anderen und wirkt auf sie ein, ohne die eigene Bestimmung zu verlieren; jede verändert die anderen und verspürt den Gegenstoß dieser Veränderung an sich selbst“ (Lefebvre 1977: Bd. III, 19).

Weist schon Marx als Kriterium dafür, inwieweit der Mensch „in seinem individuellsten Dasein zugleich *Gemeinwesen* ist“ (1990b: 535), aus, dass „das *Bedürfnis* des Menschen zum *menschlichen* Bedürfnis, [...] ihm also der *andre* Mensch als Mensch zum Bedürfnis geworden ist“ (ebd.), schließt Lefebvre mit seinen Überlegungen, wie eine „veränderte[s] Bedürfnis [...]

menschliches Bedürfnis, gesellschaftliches Bedürfnis“ (1977: Bd. III, 17) wird, hieran unmittelbar an. Seiner Theorie zufolge

„verwandelt sich das gesellschaftlich gewordene Bedürfnis auf der einen Seite zur *Fähigkeit*, zum *Vermögen*: Der Mensch *vermag* eine bestimmte Handlung, eine bestimmte Kreation, eine bestimmtes Werk zu vollbringen, um sich darin zu befriedigen oder zumindest Befriedigung darin zu suchen. Das *Mögliche* tut sich auf. [...] Auf der anderen Seite wird das individuell gewordene Bedürfnis zum *Wunsch*, indem es sich durch die Kontrollen und Erlaubnisse, durch die Hemmnisse und Möglichkeiten hindurch verfeinert. Erworbene Fähigkeiten und Potenzen auf der einen Seite, Ungewißheit des Wunsches auf der andern, – so bildet sich eine dialektische Bewegung, die das Alltagsleben erfüllt“ (ebd.: Bd. III, 17f.).

Vor diesem Hintergrund konkretisiert er dann die Dialektik von Bedürfnis, Arbeit und Genuss dahingehend, dass jenes „Vermögen und Wille gewordene, zum Wunsch verwandelte Bedürfnis [...] ausdrücklich nach dem Genuß (ebd.: Bd. III, 19) strebt und auch „die Arbeit [...] ihren Sinn und ihre Realität [verliert], wenn sie nicht im Genuß endet oder den Weg zum Genuß eröffnet“ (ebd.). Demzufolge ist zwar auch für ihn „die Arbeit [...] unverzichtbar für die *Aneignung* der Natur durch den Menschen, doch allein der Genuß macht diese Aneignung wirksam“ (ebd.).

In diesem Sinne hält Lefebvre „den Willen zur Totalität“ (ebd.: Bd. III, 14) sowohl „in der Praxis (als Forderung nach Totalität und nach Aufhebung der Spaltungen, Trennungen und Streuungen) wie in der Theorie“ (ebd.) für „unverzichtbar“ (ebd.). Diesen begreift er als einen „initiiierenden Akt“ (ebd.: Bd. III, 15) der „Erkenntnis des gesellschaftlichen Menschen und der Praxis“ (ebd.), der für ihn nur fassbar wird „im Rahmen einer Strategie, der er selbst angehört und die ergänzende Akte enthält: Bewertung der Erkenntnis als Bestandteil der Praxis, Ablehnung der Spaltungen innerhalb der Praxis“ (ebd.).

Politisch bedeutsam werden diese Grundlagen seiner Alltagskritik für Lefebvre dadurch, dass seiner Analyse zufolge

„ohne eine (illusorische) Repräsentation oder (wahre) Erkenntnis der gesellschaftlichen Totalität, ohne eine (illusorische oder wahre, besser eine wahre) *Teilhabe* an der gesellschaftlichen Totalität [...] eine gesellschaftliche Teilgruppe [...] sich nicht recht am Platze [fühlt], nicht ‚sitiert‘. Es fehlt ihr an Vertrauen zu sich selbst, zu ihrer Vitalität“ (ebd.: Bd. III: 8).

Dann aber werden auch von *radikalen Bedürfnissen* motivierte *Grenzakte* zur Verwirklichung der *Subjektivität menschlichen Gemeinwesens* unwahrscheinlich.

Die von Lefebvre angesprochene *Teilhabe* aller an der gesellschaftlichen Totalität, führt zurück auf die schon von Habermas (vgl. 1993) und Richter (vgl. 2004) angesprochene Dialektik von *Teilhabe* und *Teilnahme*. Denn wie Lefebvre überzeugend darlegt, gibt es „keine politische Demokratie ohne effektive und fundierte (wahre) *Teilhabe* der Citoyens an der Totalität“

(1977: Bd. III, 8). Bedeutsamer aber erscheint, dass unter der Perspektive der hier rekonstruierten Argumentation Lefebvres es an der Verwirklichung menschlichen Gemeinwesens Interessierten nicht gleichgültig sein kann, ob Teilgruppen ihre gesellschaftliche „Situierung“ (ebd.) auf „eine (illusorische) Repräsentation oder (wahre) Erkenntnis der gesellschaftlichen Totalität“ (ebd.) stützen. Denn die Verwirklichung menschlichen Gemeinwesens ist – konsequent durchdacht – nur möglich, wenn sie als allgemeine alle (Teilgruppen) ergreift.

Vor diesem Hintergrund spricht Lefebvre davon, dass „die philosophische Disziplin“ (1972: 273) in ihren Repräsentationen von Gesellschaft – bzw. eines gesellschaftlichen Gemeinwesens – noch „pädagogische, didaktische Ziele“ (ebd.) berge. Auf der anderen Seite hat er ein „Schema, [...] als eine Art Gesetz der Welt präsentiert [...] (als Gesetz des Verhältnisses von Endlichem und Unendlichem oder von der Totalität und ihren Elementen, vom Ganzen und seinen Teilen)“ (1977: Bd. III, 11), wonach „jeder Versuch [...] den Menschen mit seinen Zielen aus der Entfremdung [zu] befreien, indem er sie in einem totalen Werk verwirklicht, [...] schließlich in einer neuen Entfremdung“ (ebd.) landet.

Dies richtet sich vor allem gegen eine Form der Totalisierung, die „sich auf menschlicher (also endlicher) Stufe als *Welt*“ (ebd.: Bd. III, 10) bzw. „vollendete Totalität ausgibt“ (ebd.). Vor diesem Hintergrund gewinnt für ihn „mit den dialektischen Bewegungen ‚Entfremdung, Befreiung aus Entfremdung, neue Entfremdung‘ und ‚Verwirklichung, fragmentarische Totalisierung, Bruch der Totalität‘ [...] auch der Begriff der *Negativität* wieder neue Kraft. Jede Totalisierung, die sich als vollendete Totalität ausgibt, zersetzt sich und löst sich auf“ (ebd.).

Lefebvre weist daraufhin, dass dieses Schema auf Hegel zurückgeht, der es allerdings unvollständig angewandt habe, „denn er wollte es für sein eigenes System und den Staat nicht gelten lassen“ (ebd.: Bd. III, 11). Mit seinem Projekt einer Metaphilosophie schließt Lefebvre hingegen an Marx’ Hegelkritik an. In der habe dieser

„die Hegelsche Konzeption des Werdens gegen die Philosophie (das theoretische System) und gegen den Staat (das praktische System) gekehrt. Das *Weltlich-Werden* ist das Gesetz der Welt, für die Philosophie wie für den Staat; doch beide werden ‚weltlich‘ nur im Zuge einer Aufhebung, die Hand in Hand mit ihrem Absterben geht. Philosophie und Staat haben sich zu ‚Welten‘ proklamiert, indem sie die wirkliche Welt, das Alltagsleben der Menschen, beiseite und unter sich ließen. Um sich mit *dieser* Welt zu vereinigen, um wahrhaft ‚die Welt‘ zu werden, indem sie die wirkliche Welt in jene Höhen berufen, in denen sie selbst sich proklamieren, müssen sie *absterben*“ (ebd.).

Mit seiner Formulierung „um wahrhaft ‚die Welt‘ zu werden, indem sie die wirkliche Welt in jene Höhen berufen, in denen sie selbst sich proklamieren“ (ebd.), zielt Lefebvre aber auf nichts anderes als die *Verwirklichung menschlichen Gemeinwesens*. Vor diesem Hintergrund landen für ihn Versuche, „den

Menschen mit seinen Zielen aus der Entfremdung [zu] befreien“ (ebd.) auch nur so lange „in einer neuen Entfremdung – bis das Alltagsleben zum wichtigsten Werk der endlich bewussten Praxis wird“ (ebd.: Bd. III, 10).

Erstaunlicher Weise scheint dies nicht allzu weit von Hellers Postulat entfernt, dass eine Überwindung von Entfremdung nur durch „Ordnung“ des Alltagsleben aufgrund eines bewussten Verhältnis zur Gattungsmäßigkeit möglich sei (vgl. 1978: 57). Im Unterschied zu Lefebvres metaphilosophischen Entwurf erschöpft sich Hellers aus diesem Postulat resultierende Programmatik zur *Verwirklichung menschlichen Gemeinwesen* jedoch – wie bereits kritisiert – in Appellen an den Einzelnen, in dieser Weise seine *Individualität* zu verwirklichen. Ihre diesbezügliche Relativierung – „im Rahmen der Umstände und Möglichkeiten“ (ebd.) – ist rein negativ formuliert. Im Folgenden soll jedoch untermauert werden, dass eine Überwindung der Entfremdung zumindest momenthaft auch jenseits eines „bewussten Verhältnis zur Gattungsmäßigkeit“ (ebd.) – oder dass „das Alltagsleben zum wichtigsten Werk der endlich bewussten Praxis wird“ (Lefebvre 1977: Bd. III, 10) – möglich ist. Wenn Lefebvre das Ziel seiner metaphilosophischen Alltagskritik dahingehen bestimmt „der Alltäglichkeit zu helfen, eine in ihr anwesende-abwesende Fülle zu erzeugen“ (1972: 31), gibt er diesbezüglich schon einen Hinweis.

Bevor dies sozialisationstheoretisch unterfüttert werden soll, um auf dieser Basis dann auch die zuvor kritisch diskutierten Begründungsversuche von Gemeinwesen in einem Konzept Sozialer Arbeit als Arbeit am Gemeinwesen dialektisch aufzuheben, soll jedoch zunächst als Zwischenschritt, die implizit in der Unterscheidung von *oikos* und *polis* schon mitschwingende sozialräumliche Dimension der Begründung von Gemeinwesen noch einmal unter explizit raumtheoretischer Perspektive untersucht werden. So hat Lefebvre sein metaphilosophischer Entwurf einer Alltagskritik ihn ja auch zur Entfaltung einer eigenen Theorie der Produktion des Raumes geführt (vgl. 1991, 2003). Vor allem im Zusammenhang mit dem sogenannten „spatial turn“, in dessen Rahmen in Auseinandersetzung mit dem „Spannungsverhältnis zwischen Auflösung und Wiederkehr des Raumes“ (Bachmann-Medick 2010: 288) in vielen Wissenschaftsdisziplinen „das Denken selbst raumbezogen wird und in ein methodisches Verfahren der Spatialisierung“ (ebd.: 303) übergeht, hat Lefebvres Raumanalytik eine geradezu grandiose Renaissance erlebt, während die ihr zugrunde liegende Metaphilosophie und Alltagskritik in Vergessenheit zu geraten scheint. Nicht zuletzt deshalb, soll hier auch noch einmal die entsprechende Verbindung herausgearbeitet werden.

3. Gemeinwesen unter raumtheoretischer Perspektive

3.1 Die Debatte um historisch vorherrschende Raumkonzepte und ihre dialektische Aufhebung in ihrer Bedeutung für die Begründung von Gemeinwesen

Unter historischer Perspektive wird raumtheoretisch stark debattiert (Einstein 1960; Jammer 1960; Foucault 1993; Früchtel/Budde/Cyprian 2013), ob unterschiedliche Raumkonzepte geschichtlich sich nacheinander entwickelt haben oder sogar mit bestimmten Gesellschaftsformationen korrespondieren. So wird ganz grundlegend zwischen

- a) einem *Raum der Relationen* (Foucault 1993) bzw. der *Lagerungsqualität der Körperwelt* (Einstein 1960) und
- b) *Raum* als einem *Behälter* oder *Container* aller körperlichen Objekte (ebd.) unterschieden.

Vor dem Hintergrund von Albert Einsteins (ebd.) Vorwort zu Max Jammers Grundlagenwerk zur „Entwicklung der Raumtheorien“ (1960) weisen Früchtel/Budde/Cyprian darauf hin, dass „beide Raumauffassungen [...] freie Schöpfungen der menschlichen Phantasie“ (2013: 209) seien, ersonnen zum leichteren Verstehen unserer sinnlichen Erlebnisse.

Jammer (vgl. 1960) sucht mit Blick auf die raumtheoretische Historie nachzuzeichnen, wie im Altertum und Mittelalter die Vorstellung a) vorherrscht und sich die Raumauffassung b) erst mit der Renaissance entwickelt habe. Dies korrespondiert in hohem Maße mit den Erkenntnissen der archäologisch/genealogischen Arbeiten von Michel Foucault (vgl. 1993). Allerdings spricht dieser bezüglich des Konzeptes vom *Raum* als einem *Behälter* bzw. *Container* aller körperlichen Objekte von einem *Ortungsraum*. Schon diese begriffliche Modifikation verdeutlicht, dass Foucault damit mehr verbindet als eine bloß „freie Schöpfungen der menschlichen Phantasie“ (Früchtel/Budde/Cyprian 2013: 209), sondern sich für ihn mit solchen *Raum*-Konzepten stets bestimmte gesellschaftliche Praxen verbinden. So geht er dann auch davon aus, dass dieser *Ortungsraum* sich mit Anbruch der Moderne – in den Zeiten der Reiche und Imperien – in einen *Raum der Ausdehnung* (*spatium*) gewandelt habe. Mit Lefebvres (vgl. 1991: 4) ist jedoch kritisch anzumerken, dass in Foucaults Arbeiten unklar bleibt, wie er die Kluft zwischen theoretisch-epistemologischen und dem praktischen Raum überbrückt.

Zwar geht im Hinblick auf die Historisierung von *Raum*-Konzepten auch Einstein davon aus, dass dem *Raum*-Begriff der des *Ortes* „vorangegangen ist als der psychologisch einfachere. *Ort* ist zunächst meist ein mit einem Namen

bezeichneter (kleiner) Teil der Erdoberfläche. Das Ding, dessen Ort ausgesagt wird, ist ein ‚körperliches Objekt‘. Der Ort erweist sich bei simpler Analyse ebenfalls als eine Gruppe körperlicher Objekte“ (1960: XIII f.). Und von daher sieht auch Einstein den Begriff des *Raumes* „als Lagerungs-Qualität der Körperwelt“ (ebd.: XIII) dem von *Raum* „als ‚Behälter‘ aller körperlichen Objekte“ (ebd.) vorgelagert.

Allerdings bezweifelt er „Jammers [...] Auffassung [...], daß der moderne Raumbegriff b), d.h. der Raum als Behälter (‚container‘) aller körperlichen Objekte, sich erst seit der Renaissance entwickelt habe“ (ebd.: XV). Sein Argument dabei ist, dass „die Atomtheorie der Alten mit den separat existierenden Atomen den Raumbegriff b) zur notwendigen Voraussetzung hatte“ (ebd.). Zugestanden wird von ihm jedoch, dass „die einflußreichere Schule des Aristoteles [...], ohne den Begriff des selbständigen Raumes auszukommen“ (ebd.) suchte.

Schon mit seiner Charakterisierung des *Orts*-Begriffes als im Vergleich zu dem des *Raumes* psychologisch einfacheren, hebt Einstein – obwohl er mit ihr zunächst nur auf die *Raumauffassung* a) der „Lagerungs-Qualität der Körperwelt“ (ebd.: XIII) zielt – aber eigentlich schon die Trennung zwischen beiden auf, ist doch ein *Ort* immer auch zugleich räumlich klar umgrenzt. Zudem weist er darauf hin, dass die beiden unterschiedlichen *Raumauffassungen* a) und b) „in gewissem Sinne miteinander versöhnt [werden] durch Descartes’ Einführung des Koordinatensystems, obwohl dieses den logisch ‚gewagteren‘ Raumbegriff b) schon voraussetzt“ (ebd.: XIV).

Eine solche dialektische Aufhebung der beiden *Raumbegriffe* deutet sich ebenso an, wenn Früchtel et al. bezüglich der von Einstein angesprochenen „einflußreichere[n] Schule des Aristoteles“ (ebd.), die „ohne den Begriff des selbständigen Raumes auszukommen“ (ebd.) suchte, dessen in seiner praktischen Physik entfaltete *Raumauffassung* dahingehend erläutern, dass diese „als ‚Grenze des umschließenden Körpers‘ [...] ein System der ineinander geschachtelten Ordnung“ (Früchtel/Budde/Cyprian 2013: 209) beschreibt. Dieses methodologische Prinzip, „das Zusammengesetzte bis zu den nicht mehr zusammengesetzten Teilen“ (Aristoteles 2009: 1252a 16) zu zerlegen, hat er auch in seiner die „Dinge des Gemeinwesens“ betreffenden „Politik“ beherrigt. Um einerseits zu erkennen, woraus der Staat zusammengesetzt ist, und zugleich „besser [zu] begreifen, worin sich jene Verhältnisse voneinander unterscheiden“ (ebd.: 1252a 21-23), die ein Gemeinwesen in dieser Weise als „ein System der ineinander geschachtelten Ordnung“ (Früchtel/Budde/Cyprian 2013: 209) konstituieren, unterscheidet er dort – wie schon in Kapitel 1.2 skizziert – zwischen:

- Familie, als Verbindung jener „Wesen [...] die ohne einander nicht bestehen können, [...] das Weibliche und das Männliche der Fortpflanzung wegen“ (ebd.: 26f.),

- dem *oikos* als der „für das tägliche Zusammenleben bestehende[n] natürliche[n] Gemeinschaft das Haus“ (ebd.: b 13f.),
- dem Dorf als „erste Gemeinschaft, die aus mehreren Häusern und nicht nur um des augenblicklichen Bedürfnisses willen besteht“ (ebd.: 15f.), sowie schließlich
- „die aus mehreren Dörfern bestehende vollkommene Gemeinschaft der Staat“ (ebd.: 26f.) als die in der *polis*-Idee „vollendete[] Autarkie“ (ebd.).

Vor diesem Hintergrund scheint die These plausibel, dass alle unterschiedlichen gesellschaftspolitischen Begründungsversuche von Gemeinwesen, unabhängig in welcher Zeit, oder vor dem Hintergrund welcher Gesellschaftsformation sie auch angestrebt wurden – auch unabhängig davon, ob sie dies nun rein im Anschluss an die antike *polis*-Idee oder in einer Vermittlung von *oikos* und *polis* zu verwirklichen trachteten – eine dialektische Vermittlung beider Raumkonzepte voraussetzen. Denn all diese Ansätze versuchten ihre, wie auch immer auf verschiedenen Ebenen ausdifferenzierte oder einheitliche Vorstellung von Gemeinwesen jeweils räumlich klar umgrenzt zu verorten. Und zugleich liegt diesen Begründungsversuchen eine Vorstellung der das Gemeinwesen bzw. seine verschiedenen Ebenen in sich – wie untereinander – konstituierenden *Relationen* zu Grunde.

Historisch verändert hat sich jedoch – wie in Kapitel 1.3 nachgezeichnet – die Form *repräsentativer Öffentlichkeit*. Während diese sich in der Antike noch „als ein sozialer Bereich, als eine Sphäre der Öffentlichkeit“ (Habermas 1993: 60), konstituierte und damit in Gestalt der *polis* ein politisches Gemeinwesen zumindest der Freien zu begründen vermochte, wurde *Repräsentation* in der feudalen Gesellschaft des Mittelalters „so etwas wie ein Statusmerkmal“ (ebd.). Mit den jeweiligen Attributen ihrer Herrschaft konnten „der Fürst und seine Landstände“ (ebd.: 61) aber nur deshalb „in einem spezifischen Sinne repräsentieren“ (ebd.), weil sie – wie Habermas es pointiert ausdrückt – „das Land ‚sind‘, statt es bloß zu vertreten [...]“; sie repräsentieren ihre Herrschaft, statt für das Volk, ‚vor‘ dem Volk“ (ebd.). In der Renaissancegesellschaft und der aus ihr hervorgehenden aristokratischen Gesellschaft repräsentierten diese dann „nicht mehr in erster Linie, eigene Herrschaft, nämlich die eigene Grundherrschaft“ (ebd.: 65), sondern hatten „der Repräsentation des Monarchen“ (ebd.) zu dienen. Schließlich gab „die Reduktion der repräsentativen Öffentlichkeit, die mit der Mediatisierung der ständischen Autoritäten durch die des Landesherrn einhergeht, [...] einer anderen Sphäre Raum, die mit dem Namen der Öffentlichkeit im modernen Sinne verknüpft ist: der Sphäre der öffentlichen Gewalt“ (ebd.: 74).

Raumtheoretisch lassen sich solche Prozesse wohl kaum mit jenem angeblichen historischen Wandel in den Raumvorstellungen von einem *Raum der Relationen* zu einem *Behälter-Raum* oder damit korrespondierenden veränderten Raumpraxen in Verbindung bringen. Für die Frage, was solche

Veränderung in der Gestalt *repräsentativer Öffentlichkeit* im Hinblick auf eine gesellschaftspolitische Begründung von Gemeinwesen bedeutet, scheint eher Henri Lefebvres (1991) raumtheoretische Unterscheidung zwischen der Ebene der *Repräsentation des Raumes* und eines *Raumes der Repräsentation* von Bedeutung – zumal sie mit seiner schon angesprochenen gesellschaftstheoretischen Unterscheidung von „Repräsentationen der Gesellschaft“ und „gesellschaftlichen *Repräsentationen*“ (Lefebvre 1977: Bd. II: 69) korrespondiert.

Mit seiner Kategorie der *Repräsentation des Raumes* zielt Lefebvre darauf, wie dieser in seiner baulichen Ausgestaltung, Möblierung, Nutzungsregelungen und Funktionsbestimmungen geplant wurde. Die Kategorie *Raum der Repräsentation* zielt hingegen auf die Versuche unterschiedlicher Nutzungsgruppen, diesen Raum in einer Weise anzueignen, dass sie darin ihre eigenen Lebenserfahrungen und -Interessen repräsentiert sehen. Im übertragenen Sinne lässt sich damit im Hinblick auf die Räume *repräsentativer Öffentlichkeit* fragen, welche Bevölkerungsgruppen sich darin mit ihren Erfahrungen und Interessen repräsentiert sehen? Zugleich lässt sich so auch die Frage beantworten, ob diese Räume beanspruchen können, ein Gemeinwesen zu repräsentieren, bzw. in weit ein Gemeinwesen sich darin repräsentiert sehen kann?

3.2 Die raumtheoretische Fassung unterschiedlicher Maßstabebenen in der Begründung von Gemeinwesen

Etwas überspitzt ließe sich sagen, dass Aristoteles mit seinem methodologische Prinzip, „das Zusammengesetzte bis zu den nicht mehr zusammengesetzten Teilen“ (2009: 1252a 16) zu zerlegen, welches er auch in seiner die „Dinge des Gemeinwesens“ betreffenden „Politik“ beherzigt hat, den raumtheoretischen Ansatz der „politics of scale“ (Wissen/Röttger/Heeg 2008) in gewisser Weise schon vorweggenommen hat. Dieser fokussiert die (Re-) Territorialisierung – im Anschluss an Einstein und Foucault ließe sich auch von einer „*Verortung*“ reden – sowohl sozio-ökonomischer als auch politisch-institutioneller und damit *relationaler* Räume, „die sich gleichzeitig auf mehreren, sich gegenseitig überlappenden geographischen Ebenen (scales) entfaltet“ (Brenner 1997: 8). Deren Verhältnis begreifen sie „gleichermaßen als Voraussetzung, Medium und Ergebnis dieses in hohem Maße widersprüchlichen globalen Neuordnungsprozesses“ (ebd.), in dem sich die Beziehungen und Gewichtungen zwischen den verschiedenen Ebenen politischer und wirtschaftlicher Organisation – lokal, regional, national, makro-regional, global – verändern.

Allerdings geht es in den „politics of scale“ nicht wie bei Aristoteles um Verhältnisbestimmungen im Hinblick auf die Begründung eines idealen Gemeinwesens. Vielmehr nehmen diese – sowohl auf den einzelnen Ebenen, wie in deren Verhältnis untereinander – die „räumliche Restrukturierung von Politik und politischer Auseinandersetzung“ (ebd.: 22), sowie „die konflikt-hafte Konstruktion räumlicher Hierarchien und deren strukturierende Wirkung auf soziales Handeln“ (Röttger/Wissen 2005: 219) in den Blick. Auf diese Weise analysieren sie „das sich dynamisch verändernde Artikulationsverhältnis von Ökonomie, Politik und Zivilgesellschaft, ihre jeweiligen Akteurskonstellationen und Bündnisse“ (ebd.: 220) im Hinblick darauf, „wer auf welcher Maßstabsebene was reguliert“ (ebd.: 218). In regulationstheoretischer Tradition konzentrieren sich die Untersuchungen dabei sehr stark auf Prozesse und Strategien der Konstitution eines hegemonialen Machtblockes.

In dem Maße, wie sie dabei zum einen „Veränderungen in den Beziehungen von Staat, Ökonomie und Gesellschaft“ (ebd.: 220) interessieren, „die neue Formen lokaler/regionaler Governance, neue Formen politischer Repräsentation sowie neuartige Identifikationsangebote generieren“ (ebd.), betrifft dies jedoch unmittelbar Fragen einer gegenwartsangemessenen gesellschaftspolitischen Begründung von Gemeinwesen. Und auch ihre Fokussierung von „Veränderungen in den Beziehungen und Gewichtungen zwischen den verschiedenen Ebenen politischer und wirtschaftlicher Organisation und der auf ihn handelnden Akteure [...], durch die soziale Konflikte und Kompromisse strategisch selektiert werden“ (ebd.), ist zumindest in vermittelter Weise diesbezüglich von Bedeutung. Denn indem sie solche in spezifischer Weise *verortete relationale Räume* dann unter politischer Perspektive dahingehend befragen, „inwieweit gesellschaftliche Widersprüche erfolgreich bearbeitet werden könnten bzw. inwieweit es subalternen Akteuren gelingt, diese Widersprüche zu politisieren und bestehende Machtverhältnisse herauszufordern“ (ebd.: 219), gewinnen die „politics of scale“ auch in dieser Hinsicht durchaus an Bedeutung für eine gesellschaftspolitische Begründung eines gleichermaßen sozialen, wie demokratischen Gemeinwesen.

3.3 Der Raum der Ausdehnung als gleichermaßen historischer wie systematischer Begriff in der Begründung von Gemeinwesen

Nun vermag ein solcher Blick der *politics of scale* zwar auch Veränderungen in der Relationierung innerhalb und zwischen den unterschiedlichen räumlichen Maßstabsebenen in den Blick zu nehmen. Foucault (vgl. 1993) hat mit seinem Begriff vom *Raum der Ausdehnung (spatium)* raumtheoretisch jedoch

noch eine andere Dimension in den Blick genommen, die zwar Konsequenzen für solche Relationsverschiebungen hat, jedoch nicht darin aufgeht.

So scheinen nicht nur die in Kapitel 1.3, im Anschluss an Habermas (vgl. 1993) rekonstruierten *historischen* Prozesse, in denen sich Öffentlichkeit durch ihre Ausdehnung auch qualitativ verändert hat, mit diesem Begriff eines *Raumes der Ausdehnung* sehr viel klarer raumtheoretisch abbildbar. Noch angemessener erweist er sich jedoch im Hinblick auf die Erfassung der *Systematik* jener Prozesse, in denen die „im kommunikativen Handeln gestiftete räumliche Struktur einfacher und episodischer Begegnungen [...] in abstrakter Form für ein größeres Publikum von Anwesenden generalisiert und verstetigt werden“ (Habermas 1992: 437).

So konstatiert Habermas, dass Erfahrungen, wie sie *Gesellschaftsbürger* „in ihren Komplementärrollen als Arbeitnehmer und Konsumenten, als Versicherte und Patienten, als Steuerzahler und Klienten staatlicher Bürokratien, als Schüler, Touristen, Verkehrsteilnehmer usw.“ (ebd.: 442) mit „den spezifischen Anforderungen und Fehlleistungen der entsprechenden Leistungssysteme in besonderer Weise“ (ebd.) sammeln, „zunächst ‚privat‘ verarbeitet“ (ebd.) werden, dergestalt dass sie „im Horizont einer Lebensgeschichte interpretiert [werden], die mit anderen Lebensgeschichten in Kontexte gemeinsamer Lebenswelten verwoben ist“ (ebd.). Die Kommunikationskanäle der Öffentlichkeit sieht er an diese „privaten Lebensbereiche – an die dichten Interaktionsnetze von Familie und Freundeskreis wie auch an die loseren Kontakte mit Nachbarn, Arbeitskollegen, Bekannten usw. – angeschlossen, und zwar so, daß die Raumstrukturen einfacher Interaktionen erweitert und abstrahiert, aber nicht zerstört werden“ (ebd.), indem diese Kommunikationskanäle „die Resonanz, die die gesellschaftlichen Problemlagen in den privaten Lebensbereichen finden, aufnehmen, kondensieren und lautverstärkend auf die politische Öffentlichkeit weiterleiten“ (ebd.: 443).

Habermas zufolge bieten sich für die Raumstrukturen einfacher Interaktionen zunächst einmal „die architektonischen Metaphern des umbauten Raumes an: wir sprechen von Foren, Bühnen, Arenen, usw. Diese Öffentlichkeiten haften noch an den konkreten Schauplätzen eines anwesenden Publikums“ (ebd.: 437). Zwar sieht er eine Abstrahierung dieser Raumstruktur in dem Maße erfolgen, wie sich Öffentlichkeiten von solcher „physischer Präsenz lösen und auf die medienvermittelte virtuelle Gegenwart von verstreuten Lesern, Zuhörern oder Zuschauern ausdehnen“ (ebd.). Mit seinem Begriff der „Öffentlichkeitsgeneralisierung der Raumstruktur einfacher Interaktionen“ (ebd.) verdeutlicht er jedoch zugleich, dass „die in der Alltagspraxis vorherrschende Verständigungsorientierung auch für eine *Kommunikation unter Fremden* erhalten [bleibt], die in komplex verzweigten Öffentlichkeiten“ (ebd.: 442) über „eine Vielzahl von überlappenden internationalen, nationalen, regionalen, kommunalen, subkulturellen Arenen“ (ebd.: 452) geführt wird.

Da Habermas zufolge die Öffentlichkeit in skizzierter Weise „ihre Impulse aus der privaten Verarbeitung lebensgeschichtlich resonierender gesellschaftlicher Problemlagen“ (ebd.: 442f.) bezieht, sieht er „die Schwelle zwischen Privatsphäre und Öffentlichkeit [...] nicht durch einen fixen Satz von Themen oder Beziehungen markiert, sondern durch *veränderte Kommunikationsbedingungen*“ (ebd.: 442). Zwar variierten diese die Zugänglichkeit und sicherten „die Intimität der einen, die Publizität der anderen Seite“ (ebd.). Sie riegelten jedoch „die private Sphäre nicht gegen die Öffentlichkeit ab, sondern kanalisier[ten] nur den Fluß von Themen aus der einen Sphäre in die andere“ (ebd.).

Dabei würden „die Äußerungen nach Themen und zustimmenden bzw. ablehnenden Stellungnahmen sortiert; die Informationen und Gründe [...] zu fokussierten Meinungen verarbeitet“ (ebd.: 438). Erst durch „die Art ihres Zustandekommens und die breite Zustimmung, von der sie ‚getragen‘ werden“ (ebd.), sieht Habermas „derart gebündelte Meinungen zur *öffentlichen Meinung*“ (ebd.) werden. Wichtiger als „die breite Zirkulation von verständlichen, Aufmerksamkeit stimulierenden Botschaften“ (ebd.) erachtet er dabei „die Regeln einer *gemeinsam* befolgten Kommunikationspraxis“ (ebd.). Diesen zufolge *bildet* sich eine „Zustimmung zu Themen und Beiträgen [...] erst als Resultat einer mehr oder weniger erschöpfenden Kontroverse, in der Vorschläge, Informationen und Gründe mehr oder weniger rational verarbeitet werden können“ (ebd.).

Vor diesem Hintergrund bemisst sich für Habermas – wie schon in Kapitel 2.5 dargelegt – „das Gelingen öffentlicher Kommunikation auch nicht per se an der ‚Herstellung von Allgemeinheit‘, sondern an formalen Kriterien des Zustandekommens einer qualifizierten öffentlichen Meinung“ (ebd.). Nicht allein deren *diskursives Niveau*, sondern auch die *Qualität* ihres Ergebnisses, wie auch die Frage, ob sich letztlich darüber sogar ein Gemeinwesen gesellschaftspolitisch begründen lässt, sieht er „mit diesem ‚Mehr oder Weniger‘ an ‚rationaler‘ Verarbeitung von ‚erschöpfenden‘ Vorschlägen, Informationen und Gründen variieren“ (ebd.).

Mit dem *Raum der Ausdehnung (spatium)* gewinnt auch – wie Michael Winkler darlegt – die „prinzipielle[], nichthintergehbare[] Aufgabe einer Sicherung der Kontinuität menschlichen Gattungslebens [...] eine spezifische Problemgestalt“ (1988: 99), welche mit der „semantische[n] Figur“ (ebd.: 98) des Subjekts „zugänglich und konstituiert“ (ebd.) werde. So müsse die Gesellschaft des *spatium* „den Modus der Subjektivität [...] als eine für sie erforderliche, gleichwohl eigenartige, offene, riskierte und riskante Möglichkeit [...] aus sich heraussetzen, weil nur die im Subjektbegriff gedachte potentielle Realität jenen Mechanismus der historischen Transzendierung verwirklichen“ (ebd.: 140) könne, welcher sie in ihren „Grundbedingungen“ (ebd.) auszeichne. So sieht Winkler „im Begriff des Subjekts“ [...] menschliche Existenz in einer Dimension denk- und problematisierbar, in der [...] die

Zerrissenheit des Sozialen“ (ebd.) dadurch aufhebbar erscheint, dass „der moderne Mensch die Widersprüche der Welt aushalten und zugleich initiativ, neu gründend und verändernd wirken“ (ebd.) könne. Für sozialpädagogisches Handeln sieht er hieraus zugleich die prekäre Situation entstehen, dass sie in der Moderne zunehmend aus sich selbst heraus „gesellschaftsfähige und zugleich freie Subjekte“ erzeugen“ (1995b: 176) müsse. Zudem müsse es „durch die Herstellung des Ortes [...] nicht nur seine eigenen Rahmenbedingungen“ (1988: 281) sichern, sondern in dieser „durch es selbst gegebenen situativen Basis“ (ebd.) zugleich „Erziehbarkeit“ (ebd.) konstituieren.

Vor diesem Hintergrund beginnt „sozialpädagogisches Denken in pragmatischer Absicht“ (ebd.: 278) für Winkler stets mit der Überlegung, „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.: 278f.). Indem sozialpädagogisches Handeln vor diesem Hintergrund „in der Gestalt des Ortes, aber auch in der Tätigkeitsform der Versorgung Aneignungsmaterial zur Verfügung“ (ebd.: 281) stellt, „über welches sich der Bildungsprozess des Subjekts entfalten“ (ebd.) kann bzw. soll, konstituiert es gewissermaßen im übertragenen Sinne einen *Raum der Ausdehnung* menschlicher Subjektivität. In der Terminologie Henri Lefebvres bewegt sich dieses *sozialpädagogische Ortshandeln* jedoch auf der Ebene einer *Repräsentation des Raumes*, und es entscheidet sich erst im Aneignungshandeln der Nutzenden solcher sozialpädagogisch vorstrukturierter *Orte*, ob diese nicht nur für jene zu einem *Raum der Repräsentation* ihrer eigenen Lebenserfahrungen und -Interessen werden können, sondern auch die Verwirklichung ihrer *Subjektivität* als *menschliches Gemeinwesen* zu befördern vermochten.

Im Hinblick auf diese Verwirklichung menschlichen Gemeinwesens hebt Winkler hervor, dass *sozialpädagogisches Ortshandeln* sich in zwei Richtungen bewegen könne: Entweder löse es „die schon verfügbaren, das Subjekt beherrschenden [...] Zusammenhänge auf“ (1988: 279), oder aber es konstituiere „überhaupt ein neues, vorher nicht gegebenes Lebensfeld“ (ebd.). Beides mal werde Sozialpädagogik zum „Kritiker der Gesellschaft“ (vgl. Mollenhauer 2001: 21), indem sie deren Ausgrenzungsprozesse durchbreche und „die so entstandenen Plätze einer Aneignung wieder zugänglich“ (Winkler 1988: 279) mache. Dies hat auch Konsequenzen für das Verhältnis von *Öffentlichkeit* und *Privatheit*.

3.4 Die Trennung von Öffentlichkeit und Privatheit in ihrer Bedeutung für die Begründung von Gemeinwesen

Habermas sieht in seiner Analyse demokratischer Meinungs- und Willensbildungsprozessen „die Schwelle zwischen Privatsphäre und Öffentlichkeit“ (1992: 442) – wie in Kapitel 3.3 skizziert – lediglich „durch *veränderte Kommunikationsbedingungen*“ (ebd.) markiert. Demgegenüber hat Foucault die historisch konkreten Zuordnungen dessen, „was in die Zuständigkeit des Staates gehört und was nicht in die Zuständigkeit des Staates gehört, was öffentlich ist und was privat ist, was staatlich ist und was nicht staatlich ist“ (2000: 66), als sich wandelnde „Taktiken des Regierens“ (ebd.) zu analysieren versucht.

Im Unterschied zu der mit seinem Begriff des *Raumes der Ausdehnung* zu fassen versuchten bottom-up-Perspektive Habermas' vermittelt Foucaults Ansatz, das Verhältnisses von *Öffentlichkeit* und *Privatheit* als Produkt sich wandelnder „Taktiken des Regierens“ (ebd.) zu analysieren, – wie Nancy Fraser kritisiert – den Eindruck, dass diese als „politische Maßnahmen von einer Richtung ausgehen, nämlich von den spezialisierten Regierungs- oder Quasi-Regierungsinstitutionen“ (1994: 288f. Anm. 26). Ein solcher Analyseansatz tendiert – wie Fraser weiter moniert – dazu, „die aktive Seite des sozialen Prozesses zu verdunkeln“ (ebd.: 240). Fraser hat demgegenüber einen Analyserahmen entwickelt, „in dem der sozialstaatliche Apparat“ (ebd.: 241) als „eine Kraft unter anderen Kräften in einer größeren politischen Arena mit heftigen Auseinandersetzungen“ (ebd.) betrachtet wird, um vor diesem Hintergrund „die Grenze zwischen dem, was politisch ist, und dem, was nicht politisch ist“ (ebd.: 257) als „Gegenstand eines Konfliktes“ (ebd.) zu untersuchen.

Eine Analyse des Fraser interessierenden Konfliktes, welche Themen und Verhältnisse als das Gemeinwesen betreffende und deshalb als in der *Öffentlichkeit* politisch zu regelnde und welche demgegenüber als *Privatanlagen* gelten, wäre grundsätzlich auch im Rahmen der *scales-studies* leistbar. Allerdings unterscheidet Fraser nicht einfach zwischen den Sphären von *Öffentlichkeit* und *Privatheit*. Vielmehr sieht sie in diesen beiden Sphären „zwei unterschiedliche öffentlich/privat Teilungen verschmolzen“ (ebd.: 245 Anm. 5). Von daher kommt sie zu einer Differenzierung von vier zentralen gesellschaftlichen Zonen: „die Familie und die offizielle Ökonomie als privatisierte Sphären; demgegenüber im Bereich der Öffentlichkeit der Staat und die Sphäre des öffentlichen politischen Diskurses“ (ebd.).

Zu den Kräften, die „in den männlich beherrschten, kapitalistischen Gesellschaften“ (ebd.: 259) maßgeblich entpolitisierend wirken, rechnet Fraser auf diese Weise einerseits „die häuslichen Institutionen, besonders in ihrer normativ ausgezeichneten häuslichen Gestalt, nämlich der modernen, einge-

schränkten Kleinfamilie mit männlichem Haushaltsvorstand“ (ebd.), welche „bestimmte Materien durch deren Personalisierung und/oder Familiarisierung“ (ebd.: 260) entpolitisierten. Familie und Haushalt fungieren hier als eine Art *Container-* bzw. *Behälterraum* der bestimmte Bedürfnisse in ihrer Artikulation und Befriedigung geradezu gefangen hält und damit einer gesellschaftlich-sozialen Verwirklichung menschlichen Gemeinwesens tendenziell zuwider läuft.

Des Weiteren rechnet Fraser die „offiziellen ökonomischen Institutionen des kapitalistischen Systems, im einzelnen die Institutionen des bezahlten Arbeitsplatzes, Märkte, Kreditmechanismen und ‚private‘ Unternehmungen und Konzerne“ (ebd.: 259f.), den entpolitisierenden Kräften zu, weil sie das, „worum es geht, [...] auf anonyme Marktimperative, auf die Prärogative des Privateigentums oder auf technische Probleme für Manager und Planer“ (ebd.: 60) zuschnitten. Raumtheoretisch kommt hier eher ein *relationales* Modell privatisierten Raumes zum Tragen, das jedoch in einer noch grundlegenden Art und Weise einer gesellschaftlich-sozialen Verwirklichung menschlichen Gemeinwesens entgegensteht.

Als „offiziell politisch“ (ebd.: 257) bezeichnet Fraser Angelegenheiten, mit denen sich „direkt die Institutionen des offiziellen Regierungssystems, einschließlich der Parlamente, der Verwaltungsapparate und ähnliches, befassen“ (ebd.). Kritisiert wird von ihr, dass diese für gewöhnlich im Kontrast gesehen werden zu „dem, womit sich Institutionen wie die ‚Familie‘ und die ‚Ökonomie‘ befassen, die beide der Definition nach außerhalb des offiziellen politischen Systems stehen, obwohl sie in Wirklichkeit von diesem abgestützt und reguliert werden“ (ebd.). Wie im Kapitel 1.4 nachgezeichnet, konstatierte ja auch schon Habermas in seiner historischen Rekonstruktion des „Strukturwandel[s] der Öffentlichkeit“ eine widersprüchlichen Überlagerung, von einerseits der Abgrenzung eines privaten Bereiches von *öffentlicher Gewalt*, demgegenüber aber andererseits „die Reproduktion des Lebens über die Schranken privater Hausgewalt hinaus zu einer Angelegenheit öffentlichen Interesses“ (1993: 83) wurde.

Fraser unterscheidet nun sowohl von diesem *offiziell politischen* Sektor, als auch der *privatisierten* Sphäre, Angelegenheiten, die von ihr als *politisiert* bezeichnet werden. Ähnlich wie die von Habermas im Hinblick auf eine gesellschaftspolitische Begründung von Gemeinwesen so betonten und im letzten Kapitel mit dem Begriff des *Raumes der Ausdehnung* zu fassen versuchten Kommunikationsprozesse, welche „die Resonanz, die die gesellschaftlichen Problemlagen in den privaten Lebensbereichen finden, aufnehmen, kondensieren und lautverstärkend auf die politische Öffentlichkeit weiterleiten“ (Habermas 1992: 443), interessiert auch Fraser, wie solche von ihr als *politisiert* bezeichneten Angelegenheiten „über ein Spektrum verschiedener diskursiver Arenen hinweg und innerhalb einer Bandbreite unterschiedli-

cher Öffentlichkeiten“ (1994: 257) kontrovers diskutiert werden. Dabei geht es ihrer Analyse zufolge ganz zentral darum,

„was genau die verschiedenen Gruppen wirklich benötigen und wer in diesen Angelegenheiten das letzte Wort haben sollte. Mehr noch, in all diesen Fällen fungiert die auf Bedürfnisse zentrierte Rede als ein Medium, in dem politische Forderungen aufgestellt und bestritten werden: Es ist ein Idiom, in dem der politische Konflikt ausgetragen wird und durch das Ungleichheiten auf symbolischer Ebene entfaltet und angefochten werden“ (ebd.: 249).

Zwar unterscheidet auch Habermas – wie in Kapitel 2.5 kritisch rekonstruiert – zwischen im Prozess der öffentlichen Kommunikation verankerten Verfahren einer Meinungs- und Willensbildung in Form einer *nicht-organisierten Öffentlichkeit* und verfassten Körperschaften, welche die Verantwortung für praktisch folgenreiche, rechtsstaatlich gerahmte Beschlüsse übernehmen. Auch hat er herausgearbeitet, dass sich „aus der Struktur des bürgerlichen Rechts [...] die Notwendigkeit ergibt, die sozialstaatlichen Verbürgungen als individuelle Rechtsansprüche für genau spezifizierte Tatbestände zu formulieren“ (1981: 531), was von Fraser dahingehend aufgegriffen wird, dass damit zugleich eine Umdefinition der Bedürfnisse von Anspruchsberechtigten „als Korrelate bürokratisch verwalteter Bedarfsdeckungen“ (1994: 238) erfolgen muss.

Habermas weist in diesem Zusammenhang sogar weiter darauf hin, dass durch den bürokratischen Vollzug von Ansprüchen und den Zwang zur administrativen Umdefinition von Alltagssituationen solche sozialstaatlichen Verbürgungen häufig zugleich den Charakter von Eingriffen trügen. Diese „kolonialisierenden Übergriffe der Systemimperative auf lebensweltliche Bereiche“ (1993: 36) gelte es demokratisch einzudämmen. Dabei misst er dann in skizzierter Weise jener *nicht-organisierten Öffentlichkeit* eine zentrale Bedeutung zu.

Fraser nimmt diesbezüglich jedoch sehr bedeutsame Differenzierungen vor. So knüpft sie einerseits an die mit Foucaults Begriff eines *Raumes der Ausdehnung* rekonstruierten Habermasschen Theoretisierungen von Kommunikationsprozessen an, welche „die Resonanz, die die gesellschaftlichen Problemlagen in den privaten Lebensbereichen finden, aufnehmen, kondensieren und lautverstärkend auf die politische Öffentlichkeit weiterleiten“ (1992: 443). Schon in diesem Zusammenhang zeigt sie, dass zwar selbst „kleinere, gegenhegemoniale Öffentlichkeiten“ (1994: 259) darin erfolgreich sein können, „eine Auseinandersetzung um eine Sache zu schüren, die zuvor nicht ‚politisch‘ war“ (ebd.), und sie so dem *privaten* Bereich wieder zu entreißen. Nachrücklich weist sie jedoch daraufhin, dass diese sich dabei auf „weit langsamer wirkende und mühevollere Mittel“ (ebd.) stützen müssen als große einflussreiche *Öffentlichkeiten*, welche über die Möglichkeit verfügen, durch „Verkettung verschiedener Öffentlichkeiten, die zusammen den gerade

üblichen ‚common sense‘ konstruieren“ (ebd. 258), die Führung in der Bildung eines hegemonialen Blocks zu übernehmen.

In solchen *gegenhegemonialen Öffentlichkeiten* kommen nach Frasers Analyse „die Menschen dahin, alternative, politisierte Interpretationen ihrer Bedürfnisse zu artikulieren“ (ebd. 243). Sie spricht in diesem Zusammenhang von „*dialogisch partizipativen Ansätzen einer Politik der Bedürfnisinterpretation*“ (ebd.: 240), in und mit der Betroffene bestrebt sind, „scheinbar natürliche und vorpolitische Interpretationen abzuschütteln, die ihre Bedürfnisse in der offiziellen Ökonomie und/oder Familie umschließen“ (ebd.: 243). Und so ist dies auch der Rahmen, in dem sich jene für die Alltagskritik so bedeutsamen *radikalen Bedürfnisse* zu artikulieren beginnen. Raumtheoretisch ließen sich solche *Politiken der Bedürfnisinterpretation* auch mit Henri Lefebvres Begriff eines *Raumes der Repräsentation* fassen, wie er im Kapitel 3.3 eingeführt wurde.

Fraser hat herausgearbeitet, dass die etablierte soziale Einteilung der Diskurse gegenüber solch *gegenhegemonialen Öffentlichkeiten* gerade durch ein Bestreiten des „legitimen politischen Status“ (1994: 267) derjenigen Bedürfnisse zu verteidigen versucht wird, „die aus der häuslichen und/oder der offiziellen ökonomischen Sphäre ausgebrochen sind, in denen sie zuvor als ‚private Angelegenheiten‘ eingeschlossen waren“ (ebd.: 241). Fraser zufolge tendierten solche *Reprivatisierungsdiskurse* paradoxer Weise jedoch gerade deshalb dazu, „diese Bedürfnisse in dem Sinne weiter zu politisieren, dass sie deren kanonischen Status als Fixpunkte der Auseinandersetzung“ (ebd.: 267) festigten.

Daraus sieht Fraser noch „eine zweite, ganz andere Konfliktlinie“ (ebd.) erwachsen, in der es dann nicht mehr um Politisierung versus Entpolitisierung gehe, sondern um den interpretierten Gehalt dieser umstrittenen Bedürfnisse. Gewöhnlich verweise „dieser Kampf um hegemoniale Bedürfnisinterpretationen auf eine zukünftige Einbeziehung des Staats“ (ebd.: 268). Antizipiert werde damit „bereits eine dritte Achse des Kampfes um die Bedürfnisse in den spätkapitalistischen Gesellschaften“ (ebd.), bei der jener auch schon von Habermas gesehene „Gegensatz ‚Politik versus Verwaltung‘ im Mittelpunkt der Auseinandersetzung“ (ebd.) stehe.

Für Fraser fungieren in diesem Zusammenhang gerade (sozial-)pädagogische und sozialwissenschaftliche *Expertendiskurse* als „Vehikel zur Umsetzung der ausreichend politisierten, davongelaufenen Bedürfnisse in Gegenstände der potentiellen Staatsintervention [...], eng verbunden mit den Institutionen der Wissensproduktion und Wissensverwendung“ (ebd.: 268). Solche *Expertendiskurse* seien in dieser Weise nicht nur „mit der Bildung von Berufsgruppen und Institutionen und mit sozialer ‚Problemlösungstechnik‘ verbunden“ (ebd.: 269). Zugleich tendierten sie dazu, „politische Fragen, welche die Interpretation von Bedürfnissen“ (ebd.: 237) betreffen, „in gesetz-

liche, administrative und/oder therapeutische Angelegenheiten zu übersetzen“ (ebd.).

Vor diesem Hintergrund könne dann das Wohlfahrtssystem auch die Interpretation *radikaler Bedürfnisse* so umdefinieren, dass diese den „systemkonformen Befriedigungen“ (ebd.: 240) entsprächen. Es lenke dabei nicht nur die Aufmerksamkeit von der Frage ab, wer Bedürfnisse interpretiert und wie sie interpretiert werden. Zugleich setze es diese eigentlich politischen Maßnahmen in einer Weise um, die unpolitisch erscheinen und tendenziell entpolitisierend wirken. Dabei tendiere es nicht nur dazu, „dialogische, partizipative Prozesse der Bedürfnisinterpretation durch monologische, administrative Prozesse der Bedürfnisdefinition zu ersetzen“ (ebd.: 240). Zugleich begegne es damit Ansätzen einer „Politik der Bedürfnisinterpretation durch das juristische, administrative und therapeutische Management der Bedürfnisbefriedigung“ (ebd.).

Letzteres trage so zum einen dazu bei, „geschlechterpolitische und politisch-ökonomische Probleme als individuelle psychologische Probleme auszugeben“ (ebd.: 239), und zielen zugleich auf „Normalisierung“ (ebd.: 238). Nicht nur, dass das Wohlfahrtssystem seine Anspruchsberechtigten dabei zu *Fällen* degradiere, stuft es sie doch „als passive Klienten oder konsumierende Leistungsempfänger ein und nicht als an der Gestaltung ihrer Lebensbedingungen aktive Beteiligte“ (ebd.). In dem Maße, wie es sie darüber hinaus als abweichend konstruiere, sei diese „Normalisierung [...] mehr auf Stigmatisierung als auf ‚Reform‘ angelegt“ (ebd.: 238).

Fraser schließt hier explizit auch an Foucault an, der sich für die Normalisierung der Gesellschaft interessiert, im Rahmen dessen, was er Sicherheitsdispositiv nennt (vgl. zusammenfassend May 2010: 154ff.; Diebäcker 2014: 154ff.). In seiner Analyse der Prozesse, in der eine Gesellschaft ihr Anderes ein- bzw. ausschließt, greift Foucault (vgl. 2006) auf einen weiteren raumtheoretischen Begriff zurück. Er spricht von *Hetero-Topie*, als durch bestimmte Prozesse der Öffnung und Abschließung gekennzeichnete Ein- bzw. Exklaven. Diese analysiert er als „institutionelle[] Praktiken und Ordnungen sowohl in ihrer gesellschaftlichen als auch physisch-territorialen Dimension, [...] als Schnittstellen und Transmissionsorte in ihrer doppelten räumlichen Relationalität“ (Diebäcker 2014: 112) als „Räume einschließender Ausschließung“ (ebd.) – gerade auch in ihrer Anbindung „an politisches Wissen, Macht und Strategie“ (ebd.: 113).

Mark Diebäcker sieht mit Foucaults Begriff von *Hetero-Topie* „eine neue, erweiterte Perspektive auf Einrichtungen und Institutionen Sozialer Arbeit und ihre Praktiken verbunden“ (ebd.). So eröffne „Foucault über seine Kategorien – den Beziehungen, Funktionen, den Normensystemen, Grenzziehungen sowie Raumrelationen – eine spezifisch raumanalytische Perspektive“ (ebd.). Diese erweitere „die Fokussierung der sozialraumorientierten Zugänge

Sozialer Arbeit auf öffentliche Räume maßgeblich auf institutionalisierte Betreuungsangebote“ (ebd.).

Während jedoch Goffman (vgl. 1972) mit seinem Begriff von *Asylen* zu analysieren vermag, wie es Insassen selbst in *totalen Institutionen* gelingen kann, sich Räume zu kreieren, um deren Mechanismen der Entindividualisierung zu entgehen und wie rudimentär auch immer an der Verwirklichung ihrer menschlichen *Subjektivität* – als ihrem wahren (inneren) *Gemeinwesen* – zu arbeiten, liegt dies außerhalb der Perspektive von Foucaults Begriff von *Hetero-Topie*. Demgegenüber lässt sich im Anschluss an Lefebvres (vgl. 2003: 44) Begriff von *Hetero-Topien* als „contrasting places“ (1991: 63) die bei Goffman nur angerissene sozialräumliche Dimension des Versuchs der Konstitution eigener *Räume der Repräsentation* innerhalb dessen, wie in solche Institutionen und Organisationen der „einschließende[n] Ausschließung“ (Diebäcker 2014: 112) Raum aus der Perspektive nicht nur der Architekten, sondern auch der dort tätigen Professionen ganz anders als in Michael Winklers in Kapitel 3.3 skizzierten Verständnis von *sozialpädagogischem Ortshandeln* repräsentiert wird, sehr viel deutlicher in den Blick nehmen.

Um nun zu verhindern, dass

„einigen Individuen und Gruppen der Status eines vollwertigen Partners in der sozialen Interaktion vorenthalten wird, und das nur infolge bestimmter institutionalisierter Muster kultureller Wertsetzung, an deren Zustandekommen sie nicht gleichberechtigt beteiligt waren und die ihre besonderen Merkmale oder die ihnen zugeschriebenen Eigenarten verächtlich machen“ (Fraser 2003: 44),

setzt Fraser auf ein Konzept „partizipatorischer Parität“. Vor dem Hintergrund ihres deontologischen „Statusmodell der Anerkennung“ fokussiert dieses die Bereitstellung adäquater sozialer, politischer und ökonomischer Rahmenbedingungen für Partizipation als Grundlage eines gleichermaßen sozialen, wie demokratischen *Gemeinwesens*. Zugleich sind damit auch Anforderungen an den Umbau sozialstaatlicher Institutionen formuliert. Als „reflexive Institutionen“ (Ritsert 2007: 65) gilt es diese daran auszurichten, „den freien Willen der Einzelnen, seine Empathie sowie anerkennende Interaktionen mit ihrerseits selbständigen Anderen“ (ebd.: 64) zu stützen. Nur so werden diese zu Institutionen *des* *Gemeinwesens*.

Nun hat ja Habermas, in skizzierter Weise, seine Verhältnisbestimmung zwischen einer *nicht-organisierten Öffentlichkeit* und demokratisch verfassten *Körperschaften* normativ zur Begründung eines gleichermaßen sozialen wie demokratischen *Gemeinwesens* zu wenden versucht. Dabei weist er den „rechtlichen Prozeduren“ (1993: 41) die Funktion zu, „die in der realen Gesellschaft auftretenden Selektionszwänge räumlicher, zeitlicher und sachlicher Art innerhalb einer als ideal unterstellten Kommunikationsgemeinschaft zur Geltung zu bringen“ (ebd.: 41f.). Auch Fraser greift solche von Habermas zur Begründung von *Gemeinwesen* formulierten prozeduralen Normen auf. Während Habermas über solche, „im Prozeß der öffentlichen Kommunikati-

on selber verankert[e]“ (ebd.: 38) Normen ja in skizzierter Weise ein *allgemeines Interesse* für verwirklichtbar hält, beschränkt sie sich jedoch darauf, diese als Kriterium zur Beurteilung unterschiedlicher Bedürfnisinterpretationen heranzuziehen.

So sind für Fraser

„bei sonst gleichen Umständen, die besten Bedürfnisinterpretationen jene [...], die mittels kommunikativer Prozesse erreicht werden, welche den Idealen von Demokratie, Gleichheit und Fairness möglichst nahe kommen“ (Fraser 1994: 281).

Diesem an Habermas anschließenden, prozessorientierten Kriterium stellt sie vor dem Hintergrund ihres Konzeptes „partizipatorischer Parität“ noch ein folgenderorientiertes zur Seite, dass nämlich

„bei sonst gleichen Umständen diejenige als die beste Interpretation anzusehen ist, die nicht einige Gruppen gegenüber anderen benachteiligt“ (ebd.: 282).

Hinzuweise ist jedoch darauf, dass sich die von Fraser fokussierten *gegenhegemonialen Öffentlichkeiten* nicht einfach in einer *Politik der Bedürfnisinterpretation* erschöpfen. So hat sie nachgezeichnet wie diese sogar zu einem „Moment in der Selbstkonstitution neuer kollektiver Akteure oder sozialer Bewegungen“ (ebd.: 265) werden kann. Raumtheoretisch dürfte dies dann schon schwer mit Lefebvres Begriff eines *Raumes der Repräsentation* zu fassen sein, fokussiert dieser doch in erster Linie den Aspekt der *Repräsentation*. Erst Recht kommt dieser Begriff an seine Grenzen, um die räumliche Gestalt zu fassen, in denen solche *gegenhegemonialen Öffentlichkeiten* auch schon eigene Formen der Bedürfnisbefriedigung entwickeln und praktizieren. Diese räumlichen Gestalten können auch quer liegen zu den von den *scales-studies* fokussierten unterschiedlichen räumlichen Maßstabsebenen politischer und ökonomischer Organisation. Wenn Habermas von einer „Vielzahl von überlappenden internationalen, nationalen, regionalen, kommunalen, subkulturellen Arenen“ (1992: 452) spricht, hat er mit der *subkulturellen* schon eine angesprochen, die möglicherweise quer zu den anderen liegt.

Im Rahmen transnationalistischer Forschung wurde diesbezüglich ein eigener Begriff von *Sozialraum* entwickelt. Dieser soll im Folgenden kritisch betrachtet werden, weil Migrierende häufig in ganz anderen, quer zu den offiziellen räumlichen Maßstabsebenen liegenden sozialräumlichen Konstellationen an einer Verwirklichung menschlichen Gemeinwesens arbeiten.

3.5 Zur räumlichen Gestalt transnationaler Arbeit am Gemeinwesen

Habermas' im Kapitel 3.3 erläuteter Begriff der „Öffentlichkeitsgeneralisierung der Raumstruktur einfacher Interaktionen“ (1992: 437), der für ihn die Grundlage ist, dass Öffentlichkeit sich über eine „Vielzahl von überlappenden internationalen, nationalen, regionalen, kommunalen, subkulturellen Arenen“ (ebd.: 452) konstituiert, löst *Raum* letztlich auf in Kommunikation. Demgegenüber schlägt Ludger Pries vor, „für die allgemeine Thematisierung des Verhältnisses von Räumlichem und Sozialem“ (2010: 152) auf einen Begriff von *Sozialraum* zurückzugreifen. Diesen schlägt er vor, „gleichsam den x-, y- und z-Achsen des sozialen Lebens“ (ebd.) unter den „drei verschiedenen analytischen Perspektiven [...] Artefakten, Symbolsystemen und sozialer Praxis“ (ebd.), sowie „als mikro-, meso- und makroanalytische Sozialraumtypen“ (ebd.: 160) auszudifferenzieren.

Entsprechend fasst er *Sozialraum*

„nicht als ‚sozialer Behälter innerhalb eines territorialen Behälters‘ [...], sondern als relativ dichtes und dauerhaftes relationales Anordnungsgefüge von alltagsweltlichen sozialen Praktiken sowie von ihn konstituierenden spezifische Symbolsystemen und Artefaktestrukturen“ (2003: 27),

das „mehrere (geographisch-physische) Flächenräume“ (ebd.) übergreift. Demzufolge unterscheidet er auf der *Mikro-*, *Meso-* und *Makroebene* „drei Idealtypen von Sozialräumen [...], die sich jeweils durch spezifische Kombinationen von sozialen Praktiken, Symbolsystemen und Artefakten auszeichnen“ (2010: 169):

- *Alltagswelten*, die sich auch auf der *Mikroebene* heute „plurilokal“ „über fast beliebig weit voneinander entfernte Orte auf diesem Globus erstrecken“ (ebd.: 162) können;
- *Organisationen* auf der *Mesoebene* als heute ebenfalls zum Teil grenzüberschreitende, transnationale, „relativ beständige konkrete Kooperationsgebilde mit mehr oder weniger expliziten Mitgliedschaftsregeln und Zielen sowie gestalteten Strukturen und Prozessen von Arbeitsteilung, Regeln und Macht“ (ebd.) und schließlich
- *Institutionen* der *Makroebene* als „vererbte (also relativ dauerhafte, Generationen übergreifende) Gebilde von Routinen, Regeln, Normen und wechselseitigen Erwartungen, die für große Verflechtungszusammenhänge wie z.B. Ethnien oder nationale Gesellschaften bestimmte Bereiche des sozialen Lebens und die dazu gehörigen Handlungsprogramme strukturieren und die gleichzeitig Identität, Integration, Stabilität und Berechenbarkeit stiften“ (ebd.: 165), mittlerweile aber sich auch schon transnational zu konstituieren beginnen.

In „Bezug auf ihr flächenräumliches Ausdehnungsmuster“ (ebd.: 169) können sich solche idealtypisch unterschiedenen Sozialraumtypen „entsprechend einem substantiellen Raumverständnis lokal, mikro-regional, national, makro-regional oder global erstrecken. Sie können aber auch – im Sinne eines relationalen Raumkonzeptes – die Konfiguration glokaler, diasporischer oder transnationaler Sozialräume aufweisen“ (ebd.).

Als *diasporische Sozialräume* bezeichnet Pries jene Konfigurationen in denen sich Einwandernde zwar „physisch-räumlich und vielleicht auch wirtschaftlich, aber nur bis zu einem gewissen Grade sozial und politisch“ (2003: 28; 2006: 21) in der Gesellschaft ihres Einwanderungslandes einrichten, weil sie „gleichzeitig und auf Dauer starke sozial-kulturelle Bindungen“ (2003: 29; 2006: 21) zu ihrem „Herkunftsland bzw. zu einer internationalen ‚Mutterorganisation‘“ (ebd.) aufrechterhalten. Demgegenüber spannt sich „der alltagsweltliche Sozialraum der Transmigranten pluri-lokal über Ländergrenzen hinweg zwischen verschiedenen Orten“ (ebd.) auf, so dass diese

„nicht eindeutig mit einheitlichen Flächenräumen zusammen[fallen], wie im Falle der Emigranten/Immigranten (Ankunftsland) und der Rückkehr-Migranten (Herkunftsland). Sie sind auch nicht einfach ein flächenräumlich zerplittertes und verteiltes System von Diasporas, die durch den einheitsstiftenden Rückbezug auf ein ‚gelobtes Land‘ oder eine gemeinsame ‚Heimat‘ und durch explizite Differenzhaltung zu den jeweiligen Gastländern zusammengehalten werden. Vielmehr sind diese transnationalen Sozialräume als multiple, durchaus widersprüchliche und spannungsgeladene Konstruktionen auf der Basis identifikativer und sozialstruktureller Elemente der Herkunfts- und der Ankunftsregion zu verstehen“ (ebd.).

Vor diesem Hintergrund hält Bukow, „um die Interessen der Vielen als Viele überhaupt zur Sprache zu bringen und entsprechend zu sichern“ (2010: 244), – was Voraussetzung einer jeglichen gesellschaftspolitischen Begründung von Gemeinwesen ist (!) – eine „Umstellung der Lokalgesellschaft auf wohlverstandene Routinen“ (ebd.) der „Akkommodation auf Mobilität und Vielfalt“ (ebd.) für unabdingbar. Zu ergänzen wäre, dass damit die Vielen überhaupt eine Stimme erhalten, für jede einzelne Gruppe zunächst einmal ein Raum erforderlich ist, dass sie sich im Rahmen einer *Politik der Bedürfnisinterpretation* ihrer gemeinsamen Interessen versichern kann, um diesen dann eine Stimme zu verleihen und sich *Räume der Repräsentation* zu erobern bzw. zu erschaffen.

Bukow streicht in Weiterführung von Habermas die Bedeutung einer Begleitung durch eine, „sozial, ökonomisch wie ökologisch globalgesellschaftlich denkende[] und handelnde[] Zivilgesellschaft“ (2010: 244) heraus. Zudem betont er, dass dazu „die verschiedenen formalen Systeme der Stadtgesellschaft, die Infrastruktur, das soziale System, der Markt, die Bildung usw. hinreichend funktionieren“ (ebd.) müssen, was auf absehbare Zeit eher unrealistisch erscheint. Von daher scheinen andere Ansätze einer Begründung von

Gemeinwesen erforderlich, selbst wenn diese nicht alle „Interessen der Vielen als Viele [...] entsprechend zu sichern“ (ebd.) vermögen.

Im Kontext seines Begriffs von *Sozialraum* hat Pries ja Artefakte, Symbolsysteme und soziale Praxis als „x-, y- und z-Achsen des sozialen Lebens“ (2010: 152) bezeichnet. Auch sie vermögen allein nicht Gemeinwesen gesellschaftspolitisch zu begründen. Zudem vernachlässigt Pries in seiner Untersuchung transnationaler Praxen, wie in den analytischen Achsen seines *Sozialraum*-Begriffes, die Dimension gemeinschaftlicher sowie Gemeinschaft stiftender *Arbeit*. So zeigen Untersuchungen vor dem Hintergrund der britischen Theorie der *Reproduktionskodes* (vgl. Thompson 1979; Cohen 1986), dass die von Pries als *Institutionen der Makroebene* thematisierten

„Gebilde von Routinen, Regeln, Normen und wechselseitigen Erwartungen, die [...] bestimmte Bereiche des sozialen Lebens und die dazu gehörigen Handlungsprogramme strukturieren und die gleichzeitig Identität, Integration, Stabilität und Berechenbarkeit stiften“ (2010: 165).

weniger – wie von ihm behauptet – durch „Ethnien oder nationale Gesellschaften“ (ebd.) geprägt sind, als vielmehr durch die Erfahrung in bestimmten Produktionsweisen bzw. „Produktionsorganismen“ (Marx 1988: 92).

Damit sollen nationale Identifizierungen keinesfalls bestritten werden. Allerdings erscheinen diese bezüglich dessen, wie sich Menschen als Teil eines Gemeinwesens wahrnehmen und in ihrem Alltagsleben als „Einzelne sich selbst“ (Heller 1978: 31) sowie ihre „Welt (die ‚kleine Welt‘) [...] unmittelbar und das Ganze der Gesellschaft, auch die ‚große Welt‘ also, mittelbar“ (ebd.) reproduzieren, sekundär im Vergleich mit jenen *Reproduktionskodes*, wie sie unlösbar mit bestimmten (Re-)Produktionsweisen und ihren entsprechenden „Überbauten“ verbunden sind (vgl. May 2014b).

Wenn Habermas schreibt, dass „die sozialintegrative Kraft kommunikativen Handelns [...] ihren Ort zunächst in jenen partikularen Lebensformen und Lebenswelten [hat], die mit jeweils konkreten Überlieferungen und Interessenlagen verflochten sind – nach Hegels Worten in der Sphäre der ‚Sittlichkeit‘“ (1993: 36) –, dann verbergen sich hinter den von ihm thematisierten „Überlieferungen“ (ebd.) eben solche „Überbauten“. Die mit ihnen verbundenen „konkreten [...] Interessenlagen“ (ebd.) verweisen auf entsprechende *Reproduktionskodes*. Wie schon in der Kritik von Habermas' Unterscheidung zwischen *Arbeit* und *Interaktion* in Kapitel 2.5 gezeigt, kann „die solidaritätsstiftenden Energien dieser Lebenszusammenhänge“ (ebd.) nicht unabhängig vom „Produktionsorganismus“ (Marx 1988: 93) solcher ‚Gemeinwesen‘ betrachtet werden. Notwendig zu sein scheint deshalb eine zugleich „mehrräumige“ und „mehrzeitliche“ Dialektik, wie sie von Ernst Bloch in „Erb-schaft dieser Zeit“ (1976) entwickelt wurde.

3.6 Mehrräumige und mehrzeitliche Dialektik in ihrer Bedeutung für die Begründung von Gemeinwesen

Schon Marx hat in seiner „Einleitung zur Kritik der politischen Ökonomie“ (1990a) selbst den Anstoß für eine zugleich mehrräumige, wie mehrzeitliche Dialektik gegeben, indem er darauf verweist, dass „die bürgerliche Gesellschaft“ (ebd.: 636) als die seiner Zeit „entwickeltste und mannigfaltigste historische Organisation der Produktion“ (ebd.) sich aus „Trümmern und Elementen“ (ebd.) von „untergegangnen Gesellschaftsformen [...] aufgebaut, von denen teils noch unüberwundene Reste sich in ihr fortschleppen, bloße Andeutungen sich zu ausgebildeten Bedeutungen entwickelt haben etc.“ (ebd.). Vor diesem Hintergrund betont Bloch, dass

„die Geschichte [...] kein einlinig vorschreitendes Wesen [ist], worin der Kapitalismus etwa, als letzte Stufe, alle früheren aufgehoben hätte; sondern sie ist ein vielmehr rhythmisches und vielmehr räumiges, mit genug unbewältigten und noch keineswegs ausgehobenen, aufgehobenen Winkeln“ (1976: 69).

So verweist er darauf, dass „nicht einmal die ökonomischen Unterbauten in diesen Winkeln, [...] die veralteten Produktions- und Austauschformen vergangen [sind], geschweige ihre ideologischen Überbauten, geschweige die echten Inhalte noch nicht bestimmter Irratio“ (ebd.). Gerade Letztere scheinen von hoher Bedeutung für eine Verwirklichung menschlichen Gemeinwesens.

Für Bloch erweist sich die Qualität seiner „mehrräumige[n] Dialektik [...] vor allem an der Dialektisierung noch ,irrationaler, Inhalte; sie sind, nach ihrem kritisch bleibenden Positivum, die ‚Nebelflecken‘ der ungleichzeitigen Widersprüche“ (ebd.: 126). Dabei unterscheidet er zwischen *subjektiv* und *objektiv ungleichzeitigen Widersprüchen*: „Der subjektiv ungleichzeitige Widerspruch ist gestaute Wut, der objektiv ungleichzeitige unerledigte Vergangenheit“ (ebd.: 122). Demnach umgreift für Bloch

„das objektiv Ungleichzeitige ‚untergehende Reste wie vor allem unaufgearbeitete Vergangenheit, die kapitalistisch noch nicht ‚aufgehoben‘ ist. Der subjektiv ungleichzeitige Widerspruch aktiviert diesen objektiv ungleichzeitigen, so dass beide Widersprüche zusammenkommen, der rebellisch schiefe der gestauten Wut und der objektiv fremde des übergebliebenen Seins und Bewusstseins“ (ebd.: 117).

Bezüglich der Frage nach einem „ursprünglichen Gemeinwesen“ wurde ja im Kapitel 1.1 auf Negt/Kluges Postulat verwiesen, dass „für die Zerebralisation notwendige Inkubationszeiten [...] das gattungsgeschichtlich Älteste“ (1981: 916) sind, weil sie „ein Eigentum am Eigenrhythmus der einerseits hochspezialisierten, andererseits robust an alle möglichen Umstände anpaßbaren Gattung [bilden], die dem natürlichen Gesetz von Selektion und Varietät durch die Entwicklung des gesellschaftlichen Prinzips entkommt“ (ebd.:

964). Solche gesellschaftlich frühen, wenn auch noch so überlagerte Verhältnisse und Formen einer an der Produktion von Menschen orientierten Produktionsweise halten sich jedoch bis heute als *objektive Ungleichzeitigkeit* durch. *Objektiv ungleichzeitig* sind diese weil „eine Sozialisation und Erziehung der Kinder, die ganz nach der Zeitstruktur der kapitalistischen Produktion organisiert wäre, [...] die Grundvoraussetzungen der Arbeitskraft gefährden“ (Negt 1976a: 270) würde.

In dieser Weise hält sich Negt/Kluge zufolge vor allem „in den Umgangsformen gelungener Mutter-Kind-Beziehung [...] eine Produktionsweise durch, die man als einen Rest matriarchalischer Produktionsweise ansehen kann“ (1990: 50 Anm. 35), und verteidigt sich als „eine auf Bedürfnisbefriedigung gerichtet[e] [...] („das Kind nach seinen Fähigkeiten behandeln, seine Bedürfnisse auf jeden Fall stillen“) gegenüber der patriarchalen und kapitalistischen Umwelt“ (ebd.). Diese Produktionsweise erachten sie – sobald sie „das Ganze der Gesellschaft erfassen könnte“ (ebd.) – als „den Mechanismen ihrer Umwelt absolut überlegen“ (ebd.), ließe sich darüber doch ein gleichermäßen demokratisches, wie sozialen Gemeinwesen begründen, das menschliche Verwirklichung allseitig fördert. Denn

„nur in den Zeiten der Intimität und des Schutzes können Zeiten, Beziehungen nebeneinandergelegt werden. Es entsteht dadurch die Rohform dessen, was später gesellschaftlicher Reichtum heißt. In ihm sind die reichen Vermögen nebeneinandergeordnet, und es schließt das Stärkste das Schwächste nicht aus“ (1981: 965).

Nun hat – wie schon in Kapitel 1.1 verdeutlicht wurde – diese „durch die Entwicklung des gesellschaftlichen Prinzips“ (ebd.: 964) gebildete, ursprüngliche Form eines *Privateigentums* am „Eigenrhythmus der einerseits hochspezialisierten, andererseits robust an alle möglichen Umstände anpaßbaren Gattung“ (ebd.), Negt/Kluge zufolge, „keine eigenständige Gesellschaftsformation hervorgebracht“ (ebd.: 916), sondern erst „die Arbeit der Hausgemeinschaft“ (ebd.). Was die Raumdimension dieser ja auch auf die Produktion von Gemeinwesens (vgl. ebd.: 977) zielenden Produktionsweise betrifft, so lässt sich diese als ein unmittelbar relationale rekonstruieren. Denn „wie die Mitglieder und Funktionen sich im Raum bewegen“ (ebd.: 917), das gibt Negt/Kluge zu Folge

„ihre Beziehungen, ihre Zeiten und den Raum gleichzeitig wieder. Die Zeitgestalt, also die Beziehung der Bewegungsgeschwindigkeiten zueinander, konzentrieren die Sachen und Personen aufeinander. Die Zeiten sind verräumlicht“ (ebd.: 917).

Dabei erweist sich zwar „die Verfügung über den Raum [...] nicht für alle Mitglieder gleich, universell ist sie“ (ebd.) jedoch – wie Negt/Kluge betonen – „in bezug auf das Prinzip Hausgemeinschaft“ (ebd.).

Dass es einen solchen „Ort der Beziehungsverhältnisse“ (ebd.), wie er „der historischen Familie als einer Produktions- und Lebenseinheit entspricht“ (ebd.), in der heutigen Welt kaum mehr gebe, ändere aber aus der

Perspektive Negt/Kluges nichts daran, dass er „durch Umdeutung falscher und ungeeigneter Orte oder aus Ortsstücken ursprünglicher Hausgemeinschaft, wie sie jede eng zusammenlebende Gruppe als Ahnung erzeugt, hinzugeedeutet wird“ (ebd.). Insofern sehen Negt/Kluge „Beziehungsverhältnisse nach wie vor aus der Wurzel der ursprünglichen Hausarbeit [entstehen]: im imaginären Punkt“ (ebd.).

Lefebvre schreibt von *Überbleibsel*, die „keine andere ‚Basis‘ als schwankende gesellschaftliche Verhältnisse und ‚private‘ Beziehungen des Menschen zur Natur, zum nächsten Anderen und zu sich“ (1977: Bd. III, 172) haben. Er beschränkt sich aber auf den Verweis, dass „das private Leben nicht anderes als diese verscharften Kerne“ (ebd.) habe, „um sich selbst als bewußtes Werk und bewußte Geschichte zu schaffen“ (ebd.). Für Bloch hingegen zeigen sich darin darüber hinausgehende „echte[] Inhalte noch nicht bestimmter Irratio“ (1976: 69). Als *objektive Ungleichzeitigkeit* wären diese im Rahmen einer mehrräumigen und mehrzeitlichen Dialektik dahingehend zu dialektisieren (vgl. ebd.: 126), dass die unvergangenen, weil nie ganz realisierten, daher bleibend subversiven und utopischen Inhalte in diesen privaten Beziehungen der Menschen untereinander und zur Natur nun auch in der Gegenwart zur Grundlage einer Verwirklichung menschlichen Gemeinwesens werden, indem sie die Begrenzungen des privaten *Ortungsraumes* aufsprengen und überwinden.

Mit der räumlichen *Verortung* und damit zugleich auch Ausgrenzung in die Privatheit werden jedoch die dort als Produktionsmittel zur Reproduktion der Gattung im allgemeinen und der Ware Arbeitskraft im Besonderen zur Geltung kommenden (Beziehungs-)Arbeitsvermögen von ihren Verwirklichungsbedingungen getrennt (vgl. May 2004b). Denn als befriedigendes Vermögen und vollständiger Prozess können sich diese nur selbstreguliert verwirklichen, wenn der so geschaffene Beziehungsreichtum das Ganze der Gesellschaft in einer neuen Form von Öffentlichkeit ergreift. Da der gesellschaftliche Zusammenhang sich aber über die Realisierung von Privatarbeiten unter Bedingungen des Privateigentums an Produktionsmitteln konstituiert, wird dessen Produktion jedoch im Herrschaftsinteresse auf privatistischem Niveau gehalten und ist „vom Vergesellschaftungsgrad der gesamtgesellschaftlichen Kommunikation abgeschlossen“ (Negt/Kluge 1990: 50 Anm. 35).

Auf diese Weise erfolgt aber nicht nur eine Zuspitzung des (ungleichzeitigen) Widerspruchs zwischen dieser in Schwangerschaft, Kleinkinderziehung und Hausarbeit verschlüsselten Produktion von Beziehungsreichtum und dessen ausgrenzender *Verortung* in die Privatheit von Mutter-Kind- und Ehe-(ähnlichen) Beziehungen: Immer stärker bedarf auch die kapitalistisch wertschaffende Produktion dieser kooperativen Vermögen und gerät damit auf der Ebene der Gleichzeitigkeit in Widerspruch zu ihrer privaten Organisationsform. So hat schon Bloch betont, dass „der subjektiv ungleichzeitige

Widerspruch [niemals] so scharf, der objektiv ungleichzeitige so sichtbar [wäre], bestünde kein objektiv gleichzeitiger, nämlich der in und mit dem heutigen Kapitalismus selbst gesetzte und wachsende“ (1976: 117).

In Marxscher Tradition bestimmt Bloch dessen „Grundmoment“ (ebd.: 122) als „Konflikt zwischen dem kollektiven Charakter der kapitalistisch entfalteten Produktivkräfte und dem privaten Charakter ihrer Aneignung“ (ebd.: 122). Und er verweist schon darauf, dass dessen *objektive* Erscheinungsform nicht mehr bloß unaufgearbeitete Vergangenheit, sondern „verhinderte Zukunft“ (ebd.: 119) sei: „die verhinderte neue Gesellschaft, womit die alte in ihren Produktivkräften schwanger geht“ (ebd.). Wenn Bloch den *subjektiv gleichzeitigen Widerspruch* als „freie revolutionäre Tat“ (ebd.) bezeichnet, wäre dies im Hinblick auf die Verwirklichung menschlichen Gemeinwesens im Anschluss an Marx (vgl. 1978b: 408) – wie in Kapitel 2.7 dargelegt – als *soziale Revolution* zu präzisieren. Und es wäre auch noch eine weitere raumtheoretische Bestimmung vorzunehmen, die bei Bloch in der Unterscheidung von „Schichten der Kategorie Möglichkeit“ (vgl. 1979: 258ff.) seiner „Grundlegung“ zum „antizipierenden Bewusstsein“ schon angelegt, aber noch nicht raumtheoretisch ausformuliert ist:

Lefebvre (vgl. 1991: 163ff, 2003: 44ff.) hat diese mit der Kategorie des *U-Topischen* zu fassen versucht. Nicht gleich gesetzt werden darf diese von Lefebvre explizit raumtheoretisch ausgelegte Kategorie mit solchen (sozial-) utopischen Entwürfen, wie sie im Kapitel 2.2 diskutiert wurden. Noch weniger hat sie „mit dem imaginären Abstrakten gemein“ (ebd.: 45). Vielmehr fokussiert Lefebvre mit seinem Begriff des *U-Topischen* in dessen ursprünglicher, altgriechischer Wortbedeutung von „kein Ort“, *objektive Möglichkeiten* gesellschaftlicher Wirklichkeit, denen bisher die räumlichen Bedingungen zu ihrer Verwirklichung herrschaftlich vorenthalten oder entzogen wurden. Vor dem Hintergrund, dass für Lefebvre in dieser Weise nur der Einbezug herrschaftlich blockierter, *objektiver* – d.h. unabhängig von der subjektiven Einbildungskraft wirksamer – *Möglichkeit* ein Festhalten an der Kategorie gesellschaftlicher und menschlicher *Wirklichkeit* erlaubt, betont er den Wirklichkeitscharakter – im Sinne von *wirkend* – dieses herrschaftlich des *Ortes* zu ihrer Verwirklichung beraubten – und deshalb *U-Topischen* – gesellschaftlich historisch *Möglichen*. Für Lefebvre ist so das *U-Topische* „im Herzen dieses Wirklichen, es ist die urbane Wirklichkeit, die selber nicht ohne dieses Ferment besteht“ (ebd.).

Dieses Ferment sieht Lefebvre als Zusammenfallen von Staat, Gesellschaft und Zivilisation im Urbanen – und damit Gemeinwesen begründend (!) – in der *polis*-Idee Athens, der römischen *res publica* und deren Mischung in der Programmatik der Pariser Kommune Gestalt annehmen. Dabei lässt er keinen Zweifel daran, dass jeweils nur der Staat und nicht der Einzelne frei war. Allerdings konnte aus seiner Perspektive „mit der Polis und in der Polis [...] die Philosophie *Werk par excellence*“ (1972: 273) werden. Deutlich wird

darin, dass Lefebvre hier an einen Begriff von Philosophie anschließt, wie er im Vorwort zu diesem Bandes im Anschluss an die Definition der Gebrüder Grimm als „lebensweisheit, als lehre [...] oder als richtschnur und regel des handelns“ (2004: Bd. 13, Sp. 1830, 58) dargelegt wurde, die als eine aus dem „Ethos des Sozialen“ (Weber 2014) sich bildende, lebenspraktische Klugheit dann auch die Verwirklichung menschlichen Gemeinwesens zu begründen vermag.

Nun sehen, ja Negt/Kluge – wie skizziert – die ein Gemeinwesen begründenden Beziehungsverhältnisse nicht aus der antiken *polis*-Idee entstehen, sondern nach wie vor „aus der Wurzel der ursprünglichen Hausarbeit: im imaginären Punkt“ (1981: 917), an dem „die Zeitgestalt, also die Beziehung der Bewegungsgeschwindigkeiten zueinander, [...] die Sachen und Personen“ (ebd.) in einer Weise aufeinander konzentrieren, dass „die Zeiten [...] verräumlicht“ (ebd.) sind. Lefebvre verweist nun darauf, dass auch „die Philosophien [...] nicht nur die historische Zeit“ (1972: 273) markieren, sondern ein ganz ähnliches „Verhältnis ‚Zeitlichkeit – Räumlichkeit‘ [bezeichnen], einen Raum, welcher der Zeit unterstellt ist, von ihr gekennzeichnet ist, die Zeit, die sich in den Raum einschreibt“ (ebd.). Vor diesem Hintergrund plädiert er dafür Philosophie „dadurch einen anderen und neuen Sinn zu geben, daß man ihr (wie auch der Zeit und dem Werk) *Gebrauchswert* gibt“ (ebd.). Damit wäre dann tatsächlich – und sei es auch nur in einer „partielle[n] Reaktionen“ (Marx 1978b: 408) der „Protestation des Menschen gegen das entmenschte Leben“ (ebd.) indem sie zumindest momenthaft die Trennung von ihrem „wahr[e] Gemeinwesen“ (ebd.) aufzuheben vermögen – „der ‚oikos‘ [...] identisch mit der ‚polis‘, Vergesellschaftung und Vergemeinschaftung würden sich hierin aufheben“, wie Richter (2004: 80f.) seine dann doch als unrealistisch verworfene Idee einer Begründung von Gemeinwesen charakterisiert hat (s.o. Kap. 2.6).

Um auf diese Weise ein gleichermaßen soziales, wie demokratisches Gemeinwesen zu begründen, das es „dem Menschen ermöglicht, seine eigenen Werke zu beherrschen, sich jene Werke völlig anzueignen, die seine eigene Natur, die Natur in ihm sind“ (Lefebvre 1975: 47), hält Lefebvre es für notwendig, „diese Themen in den Mittelpunkt einer durch Bemühungen um das Alltäglich, durch seine Kritik und seine Transformation erneuerte Kultur“ (1972: 273) zu rücken. Zugleich betont er, dass diese Kultur „keine Institution sein soll, sondern Lebensstil“ (ebd.), der als erst noch zu kreierender im Anknüpfen an das als Ferment im Urbanen wirksame *U-Topische* „das philosophische Projekt verwirklicht, indem er die Alltäglichkeit verwandelt“ (1975: 47).

Erst damit scheint auch das von den Gebrüdern Grimm (2004: Bd. 13, Sp. 1830, 58) zitierte Postulat Kants einlösbar, dass Philosophie mehr sei „denn nur die beschränkte erkenntnis des vorhandenen [...] mehr, denn blinde forderung eines nie zu erreichenden fortschritts in vereinigung und unter-

scheidung eines möglichen stoffs“ (ebd.). Denn das *U-Topische* erschöpft sich ja gerade nicht in einem „imaginär[] Abstrakten“ (Lefebvre 2003: 45), sondern verweist auf herrschaftlich blockierte *objektive Möglichkeiten* einer Verwirklichung menschlichen Gemeinwesens in der gesellschaftlichen und menschlichen *Wirklichkeit* des Alltäglichen.

Dies ist auch der materielle Hintergrund, weshalb für Lefebvre „die philosophische Disziplin“ (1972: 273) noch „pädagogische, didaktische Ziele“ (ebd.) birgt und diese sich nicht in rein normativen Apellen erschöpfen müssen, was es nun noch einmal sozialisationsforscherisch zu fundieren gilt, um auf dieser Basis dann auch die im 2. Kapitel kritisch diskutierten philosophischen Entwürfe einer Verwirklichung menschlichen Gemeinwesens, in einem Konzept Sozialer Arbeit als Arbeit am Gemeinwesen dialektisch aufzuheben.

Wie in Kapitel 2.8 skizziert, hat Lefebvre diesbezüglich jene Totalität, die Marx als „das *wahre Gemeinwesen* der Menschen“ (1978b: 408) bezeichnet, mit und in „drei Bestimmungen, drei ‚Formanten‘, drei Dimensionen“ (Lefebvre 1977: Bd. III, 19) zu konkretisieren versucht, indem er deren dialektisches Zusammenspiel rekonstruiert: „Bedürfnis, Arbeit, Genuß“ (ebd.). Dabei hat er postuliert, dass „sich das gesellschaftlich gewordene Bedürfnis auf der einen Seite zur *Fähigkeit*, zum *Vermögen* [verwandelt]: Der Mensch *vermag* eine bestimmte Handlung, eine bestimmte Kreation, eine bestimmtes Werk zu vollbringen, um sich darin zu befriedigen oder zumindest Befriedigung darin zu suchen. Das *Mögliche* tut sich auf“ (ebd.: Bd. III, 17). Auf der anderen Seite sieht er „das individuell gewordene Bedürfnis zum Wunsch [werden mm.], indem es sich durch die Kontrollen und Erlaubnisse, durch die Hemmnisse und Möglichkeiten hindurch verfeinert“ (ebd.: Bd. III, 17f.).

Vor diesem Hintergrund sollen zunächst einmal *Fähigkeiten* und *Vermögen* und dann in einem weiteren Kapitel (*radikale*) *Bedürfnisse* und *Wünsche* sozialisatorisch als Ausgangspunkte und Modi einer Verwirklichung menschlichen Gemeinwesens in den Blick genommen werden.

4. Die Verwirklichung von Fähigkeiten und Vermögen als integrale Bestandteile menschlichen Gemeinwesens

4.1 Intensionsakte als Basis der Subjektivität menschlichen Gemeinwesens

Ernst Bloch beginnt seine Analyse des „antizipierenden Bewusstseins“ (1979: 47) in der „Grundlegung“ zu seinem Hauptwerk „Prinzip Hoffnung“ mit anthropologischen Bestimmungen weit vor dem Bedürfnis:

„Leer und daher gierig, strebend und daher unruhig geht es in unserem unmittelbaren Sein her. Aber all dies empfindet sich nicht, es muß dazu erst aus sich herausgehen. Dann spürt es sich als ‚Drang‘, als ganz vagen und unbestimmten. [...] Das Drängen äußert sich *zunächst* als ‚Streben‘“ (ebd.: 49).

Und dieses *Streben* sieht Bloch „allen Intensionsakten, auch den vorstellenden und denkend-urteilenden“ (ebd.: 79), und damit auch allen Aneignungsakten zugrunde liegen. Es bildet damit letztlich auch den Motor einer Verwirklichung menschlichen Gemeinwesens.

Bloch betont, dass sich dieses „Drängen [...] als ‚Streben‘ [] begehrend irgendwohin“ (ebd.: 49) äußert. Dies zeigt sich bei Kleinkindern in ihren nach allen Seiten hin gerichteten, „erkundende[n] oder untersuchende[n] Handlungen“ (Feldenkrais 1989: 126). „Wird das Streben *gefühlt*, so ist es ‚Sehnen‘“ (Bloch 1979: 49), das für Bloch „nicht weniger vage und allgemein [ist] als der Drang, doch [...] deutlich wenigstens nach außen gerichtet. Es wühlt nicht wie das Drängen, sondern schweift, das freilich gleichfalls ruhelos schlechthin“ (1979: 49). Dieses *Sehnen* bezeichnet Bloch als den „einzige[n] bei allen Menschen ehrliche[n] Zustand“ (ebd.). Denn schon „Gemütsbewegungen oder Affekte“ (ebd.: 77), die in ihrem „zuständlichen‘ Sich-innewerden gegenständlich vage vor sich gehen, bevor noch ein *deutlicher* äußerer Gegenstand auftritt, auf den sich das bewegte Gemüt bezieht“ (ebd.: 77f.), sieht er bereits, „ihres Vorgangs als eines doch noch halb unmittelbaren Selbstgefühls nahe innewerden“ (ebd.: 77).

Dies korrespondiert mit der noch recht jungen Erkenntnis (vgl. Dornes 1994: 120 ff.), dass erst das neuronale Feedback unwillkürlicher (Gesichts-) Muskelbewegungen, die zuvor aufgrund bestimmter neuronaler Erregungsmuster ausgelöst wurden, subjektiv als Gefühl wahrgenommen wird (Gergely/Watson 1996; Gergely 2013; Gergely/Watson 2014). „Halb unmittelbar[]“ – wie Bloch (1979: 77) es nennt – ist dieses Selbstgefühl u.a. dadurch, dass es sich ohne Zweifel verändert, je nachdem wie die Außenwelt auf diese

Bewegungen und Regungen reagiert, worauf noch zurückzukommen sein wird.

Bezüglich Blochs Postulat, dass „Gemütsbewegungen oder Affekte“ (ebd.) sich „ihres Vorgangs als eines doch noch halb unmittelbaren Selbstgefühls nahe innerwerden“ (ebd.), scheint in jedem Falle die Erkenntnis aus Daniel Sterns Forschung bedeutsam, dass sich mit dem propriozeptiven Feedback aus einem motorischen Muster des Gesichts, der Atmung, des Stimmapparates und anderer emotionaler Regungen sich unabhängig von der jeweiligen konkreten Situation regelmäßig ein je spezifisches Erleben innerer Gefühlsqualitäten verbindet. Begleitet von einem bestimmten (neuronalen) Erregungsmuster und Aktivierungsniveau verdichtet sich dieses innere Erleben zu *Affekten* als Invarianten höherer Ordnung (vgl. Stern 1992: 132). Spricht Bloch von einem *Selbstgefühl*, bezeichnet Stern dieses Erleben regelmäßiger innerer Gefühlsqualitäten als *Selbstaffektivität*.

Sterns Theorie eines *aufauchenden Selbstempfindens* und darauf aufbauenden *Kernselbstempfindens* ist in gewisser Weise jedoch schon von Kant in dessen „Kritik der reinen Vernunft“ (1991b) vorweggenommen worden. Darin postuliert er, dass ein „Bewußtsein seiner selbst“ (ebd.: 93) – von ihm „Apperzeption“ genannt – als eine „einfache Vorstellung des Ich“ (ebd.) bzw. „Anschauung seiner selbst“ (ebd.) zunächst einmal dadurch entstehe, dass es nach der „Art, wie das Mannigfaltige im Gemüte beisammen ist“ (ebd.), durch „aufsuchen (apprehendieren)“ (ebd.) dessen, was in dieser Weise „im Gemüte liegt“ (ebd.), von diesem „von innen affiziert wird“ (ebd.). Stern spricht jedoch nicht wie Kant von einem *Gemüt* oder wie Bloch von *Gemütsbewegungen*, sondern von *Vitalitätsaffekten* (1992: 83ff.) – in seinen späteren Arbeiten, um deren Charakter als fließende Muster zu verdeutlichen – von *Vitalitätskonturen* (1998: 85).

Demzufolge werden alle Regungen und Bewegungen von propriozeptiven Empfindungen begleitet, die als Intensitätskonturen die unterschiedlichen Sinnesmodalitäten übergreifen. Stern (1992: 82) spricht in diesem Zusammenhang von einer *amodalen* bzw. *physiognomischen* Perception, wobei der Affekt als eine Art „supramodaler Währung“ fungiert, in welche die in den verschiedenen Sinnesmodalitäten gemachten Erfahrungen übersetzt werden können: z.B. kann nicht nur ein Körpergefühl, sondern auch eine visuelle Wahrnehmung als „warm“ empfunden werden – abfallende Linien und Töne werden als „traurig“, ansteigende als „fröhlich“ empfunden etc.

Dies könnte damit zusammenhängen, dass die neuronale Erregung, welche aufgrund der sensorischen Reizung in den Sinnesorganen zum Gehirn weitergeleitet wird, als solche ja unspezifisch ist (vgl. May 2004a: 98). Über diese *amodale* Perception mag dann die Fähigkeit entstehen, zu dem was andernorts in der frühkindlichen Sozialisationsforschung als intersensorische Integration oder *kreuzmodale* Wahrnehmung thematisiert wird. Vor dem Hintergrund diesbezüglicher Befunde vermutet Dornes, dass „ursprünglich

[...] Ganzheiten wahrgenommen (...) [werden], und die Differenzierungen dieser Ganzheiten in separate Empfindungen [...] ein *Ergebnis* des Entwicklungsprozesses [ist] und nicht sein Anfang (1994: 47), wie dies Piaget (vgl. 1975b) in seiner Entwicklungspsychologie postuliert hat und auch die psychoanalytische Orthodoxie und Objektbeziehungstheorie in Gestalt ursprünglich fragmentierter und getrennter Selbst- und Objektrepräsentanzen unterstellt (vgl. May 2004a: 41ff.).

Zwar geht auch Kant davon aus, dass erst durch jene „Zusammensetzung des Mannigfaltigen in einer empirischen Anschauung“ (1991b: 154), die er als „Synthesis der Apprehension“ bezeichnet, „Wahrnehmung, d.i. empirisches Bewußtsein derselben (als Erscheinung), möglich wird“ (ebd.). Er hält jedoch daran fest, dass „die empirische Einheit des Bewußtseins, durch Assoziation der Vorstellungen, selbst eine Erscheinung“ (ebd.: 141) sei, weil es von „Umstände[n], oder empirische[n] Bedingungen“ (ebd.) abhängt, ob Mannigfaltiges „zugleich, oder nach einander, *empirisch* bewußt“ (ebd.) werde. Damit hat er zugleich eine Richtung vorgegeben, mit der sich auch jene entwicklungspsychologische Kontroverse über eine anfänglich fragmentierte oder holistische Selbst- und Welterfahrung in dialektischer Weise auflösen lässt.

So gilt es im Anschluss an Kant die „Umstände, oder empirische[n] Bedingungen“ (ebd.) zu untersuchen, unter denen sich

- sowohl die Schärfung der einzelnen Sinne als Basis des „empirische[n] Bewußtsein, welches verschiedene Vorstellungen begleitet“ (ebd.: 137) und „an sich zerstreut und ohne Beziehung auf die Identität des Subjekts“ (ebd.) ist,
- als auch deren Koordination in der „Synthesis der Apprehension“ (ebd.: 154) und „Apperzeption“ (ebd.: 93)

von anfänglicher Diffusität zu immer deutlicherer Bestimmtheit entwickelt. Dabei kann sich die Eigentätigkeit einzelner Sinne zwar als im wörtlichen Sinne „*Eigensinn*“ zu hoher Spezialität entfalten, aber durchaus in ihrer Kooperationsfähigkeit beeinträchtigt sein. Es können jedoch ausfallende bzw. beeinträchtigte Leistungen von Einzelsinnen auch durch andere kompensiert werden. Und schließlich kann es so auch zu einer Verwirklichung aller Sinne einschließlich ihres Kooperationsvermögens in der *reflexiven* „Synthesis der Apprehension“ (ebd.) kommen (vgl. May 2004a: 104ff.), die auch die Grundlage dessen darstellen, was Lefebvre *Totalisierung* (1977: Bd. III, 16) und Marx Verwirklichung des „*wahre[n] Gemeinwesen* des Menschen“ (1978b: 408) nennt.

4.2 Selbstregulierung als Grundlage von Aneignung und menschlicher Verwirklichung

Solche Prozesse, in denen mindestens zwei Eigentätigkeiten mit verschiedenen Bewegungsgesetzen sich berühren und über diese einzelnen Eigenbewegungen hinaus sich ein dynamisches Moment entfaltet, dergestalt dass sich im wechselseitig Aufheben dieser Kräfte ein in sich immer vielfältiger gegliedertes Gebilde zu entwickeln beginnt, habe ich im Anschluss an Negt/Kluge (vgl. 1981) als *lebendige Arbeit* der *Selbstregulierung* bezeichnet. *Arbeit* wird in diesem Zusammenhang zunächst einmal in einem rein physikalischen Sinne als Prozess verschiedenster Wechselwirkungen verstanden. Bleiben hingegen die verschiedenen Eigentätigkeiten nur in Zuständen von Spannung stehen oder drohen einander in ihren Bewegungsgesetzen aufzulösen, spreche ich von *misslingenden Selbstregulierungen*. Die bei *gelingender Selbstregulierung* aus der Aufhebung der Bewegungsgesetze der verschiedenen Eigentätigkeiten entstehenden, in sich immer vielfältiger gegliederten Gebilde stellen sich dann als eigenständige Instanzen mit wieder eigenen Gesetzen dar, die auch zunächst lediglich nur auf das passen, was sie zusammenfassen. Solch *gelingende Selbstregulierungen* im Binnenverhältnis des inneren Gemeinwesens, wie auch im äußeren Beziehungsverhältnis zu gesellschaftlichen Objekten und Mitmenschen, stellen jedoch, wie noch zu zeigen sein wird, auch die Basis einer Verwirklichung menschlichen Gemeinwesens dar.

In Anlehnung an Marx bezeichne ich, was als immer vielfältiger sich ausdifferenzierende Produkte solcher Prozesse der Selbstregulierung in Form von Zellverbänden, neuronalen Netzwerken, sich ausbildenden Sinnen, habituellen Schemata, kulturellen Techniken, Ritualen und Institutionen, *Objektivationen* sowie *Werken* entsteht, als *tote Arbeit*. Wie Marx in Bezug auf Maschinen geht es mir mit diesem Begriff darum zu zeigen, dass selbst menschliche Organe, erst Recht aber die in spezifischen kulturellen Techniken – und nicht erst in deren *Objektivationen* und äußeren *Werken* (!) – sich niederschlagenden „menschlichen Wesenskräfte“ (Marx 1990b: 543) immer schon Produkte von *Arbeit* sind, und von sich aus nichts bewirken, es sei denn es wird erneut *lebendige Arbeit* der Selbstregulierung hinzugesetzt. Deshalb auch greife ich auf den sperrigen Begriff *toter Arbeit* und nicht den in den alltagskritischen Arbeiten verwendeten Begriff von *Objektivationen* (s.o. Kap. 2.8) zurück, um so zu zeigen, dass nicht erst sie, sondern auch schon die dazu notwendigen *Fähigkeiten* und *Vermögen* Produkt *lebendiger Arbeit* sind und diese erst durch erneutes Hinzusetzen *lebendiger Arbeit* solche *Objektivationen* oder äußeren *Werke* hervorzubringen vermögen.

Vor diesem Hintergrund sind auch nicht bestimmte Hirnregionen für Fühlen, Denken und Handeln verantwortlich. Vielmehr entstehen und verän-

dern sich diese Regionen als neuronale Netzwerke erst im Fühlen, Denken und Handeln, wie auch alle anderen menschlichen Affekte, Sinne und Organe nicht *für*, sondern *in* Funktionen entstehen und sich spezialisieren. Dies erfolgt jedoch nicht allein im Binnenverhältnis des sich entwickelnden Organismus, sondern immer zugleich auch im Verhältnis zur Außenwelt. So be ruht die sich nach und nach als *tote Arbeit* aufbauende neuronale Architektur des Gehirns auf der *lebendigen Arbeit* von Wachstumsreizen, die von der Eigentätigkeit der in und durch spezifische Funktionen sich weiter ausbildenden Sinnesorgane ausgehen. Deren jeweils spezifische *Selbstregulierung* entsteht als *lebendige Arbeit* wiederum in der Reibung mit entsprechenden Objekten der Außenwelt und kann nur insofern gelingen, wie sie den Gesetzen folgt, nach denen diese Objekte – die sich dabei möglicherweise auch verändern – mit den sich ausbildenden Organen kooperieren.

Ontogenetisch möglich wird dies dadurch, dass mit der in dieser Weise zugleich wachsenden Komplexität des Gehirns zunehmend subtilere Wechselwirkungen der einzelnen Wahrnehmungs- und Handlungsorgane mit der Umgebung es erlauben, in der *lebendigen Arbeit* entsprechender Selbstregulierungen jene Gesetze herauszufinden, die damit solche eines *reflexiven* Erfahrungszusammenhangs und nicht der Objekte an sich sind (vgl. May 2004a: Kap. 3.3). In der „Phänomenologie des Geistes“ spricht Hegel davon, dass „diese dialektische Bewegung, welche das Bewußtsein an ihm selbst, sowohl an seinem Wissen als an seinem Gegenstand ausübt, insofern ihm der neue wahre Gegenstand daraus entspringt, [...] eigentlich dasjenige [ist], was Erfahrung genannt wird“ (1979d: 78).

Diese *Aneignungsbewegung* von *Erfahrungsproduktion* vollzieht sich zunächst als

„ein Entfalten der eigenen Lust- und Unlustempfindungen bei den einzelnen Partien der Bewegung zu immer bestimmteren Erfahrungen, immer genauer sich herausarbeitender Gestalt und immer intensiverer Umsetzung der Empfindungen in eigene sichere Maßstäbe und leitende Vorstellungen aus den jeweiligen körperlichen Situationen heraus“ (Zur Lippe 1983/84: 129).

Feldenkrais spricht von der „Mühelosigkeit“ (1989: 155f.), von der solche „erkundende oder untersuchende Handlungen“ (ebd.: 126) begleitet sind, wenn – in der hier präferierten Terminologie – die *lebendige Arbeit* der Selbstregulierung zu einem gelingenden Kooperationsverhältnis mit den äußeren Objekten oder auch nur zu einer neuen „koordinierten“ (ebd.) Bewegung *in* der Außenwelt oder *auf diese zu* führt. Der so mit neuen Handlungs- und/oder Bewegungsmuster Experimentierende vermag auf diese Weise selbst an seinen eigenen Empfindungen überprüfen, ob sich ein selbstreguliertes Zusammenwirken zwischen inneren und äußeren Kräften eingestellt hat.

Dies eröffnet eine noch etwas andere Lesart von Lefebvres Satz: „Der Mensch *vermag* eine bestimmte Handlung, eine bestimmte Kreation, eine

bestimmtes Werk zu vollbringen, um sich darin zu befriedigen oder zumindest Befriedigung darin zu suchen. Das *Mögliche* tut sich auf“ (1977: Bd. III, 17). Denn solche erkundende oder untersuchende Handlungen sind zunächst noch nicht durch ein klar konturiertes *Bedürfnis*, sondern ein „Streben“ [] begehend irgendwohin“ (Bloch 1979: 49) motiviert, bis schließlich „ein deutlicher äußerer Gegenstand auftritt, auf den sich das bewegte Gemüt bezieht“ (ebd.: 77f.). „Das *Mögliche* tut sich“ (Lefebvre 1977: Bd. III, 17) dabei jedoch in noch viel höherem Ausmaß auf, wie bei einem klar konturierten *Bedürfnis*. Ja, im Anschluss an Kants Unterscheidung zwischen *hypothetischen Imperativen*, denen folgend eine „Handlung als Mittel zu etwas anderem [fungiert M.M.], was man will (oder doch möglich ist, daß man es wolle)“ (1991a: 43) und einem *kategorischen Imperativ*, „welcher eine Handlung als für sich selbst, ohne Beziehung auf einen andern Zweck, als objektiv-notwendig“ (ebd.) erachtet, scheinen viele erkundende oder untersuchende Handlungen von Kleinkindern in dem Maße, wie die dabei erfahrene Befriedigung in ihnen selbst liegt, als Selbstzweck einem *kategorischen Imperativ* zu folgen. Dies aber bedeutet nichts anderes, als dass sie auf eine Verwirklichung der *Subjektivität menschlichen Gemeinwesens* zielen, weil in gewisser Weise der heranwachsende Mensch so „seine Lebenstätigkeit selbst zum Gegenstand seines Wollens und seines Bewußtseins [macht]. Es hat bewußte Lebenstätigkeit“ (Marx 1990b: 516). Demgegenüber stehen *hypothetische Imperative* in viel höherem Maße in Gefahr, dahingehend in die Entfremdung zu führen, dass „der Mensch eben, weil er ein bewußtes Wesen ist, seine Lebenstätigkeit, sein Wesen nur zum Mittel für seine Existenz macht“ (ebd.).

Umgekehrt bedeutet dies selbstverständlich nicht automatisch, dass alle Tätigkeiten, die als Mittel der Aneignung von äußeren Objekten zur Befriedigung eines ganz anders gelagerten Bedürfnisses fungieren, zwangsläufig entfremdet sind. Dies betrifft besonders jene *gelingende Selbstregulierungen*, in der ein Objekt zu einem organischen Teilstück einer Handlungsabfolge wird und mit ihr dergestalt eine unmittelbare Gesamtheit bildet, dass subjektiver und objektiver Anteil nicht auseinanderzuhalten sind. Piaget (vgl. 1975a: 39ff.) bezeichnet solche nicht entfremdeten Aneignungsakte als *funktionale Assimilation*. Damit korrespondierend spricht Michael Winkler bei *misslingenden Selbstregulierungen* im Beziehungsverhältnis zu einem äußeren Objekt von einem *Modus der Differenz* als „einem Auseinanderfallen von Subjekt und Objekt im Aneignungsprozeß“ (1988: 157). *Solche misslingenden Selbstregulierungen* lösen zunächst weitere erkundende oder untersuchende Handlungen aus, bis schließlich sich *selbstreguliert* ein befriedigendes Kooperationsverhältnis mit den äußeren Objekten einstellt. Winkler spricht in diesem Fall von einem *Modus der Identität*.

Über das, was Piaget funktionale *Assimilation* nennt, wird aber nicht nur ein Objekt zu einem organischen Teilstück einer Handlungsabfolge, sondern zugleich die Verbindungen des Aufgenommenen im „Er-Innern“ – wie Hegel

vgl. 1979a: 243f., vgl. dazu auch zur Lippe 1974: Bd. I, Teil III & IV) dies nennt – zugänglich. In *reflexiver* Form wird dabei „immer mehr [...] die eigene Bewegung des Aneignens angeeignet. Man wird langsam immer freier vom Vorbild, indem man das entsprechende Bild [...] in seinem Körpergedächtnis, in seinem Bewußtsein ausbildet“ (zur Lippe 1983/84: 129).

Piaget (vgl. 1975a: 39ff.) spricht diesbezüglich von der Ausbildung entsprechender *Assimilationsschemata*, die sich in dieser Weise – in der hier präferierten Sprache – als *tote Arbeit* im „Körpergedächtnis“ bzw. Bewusstsein sedimentieren. Die *lebendige Arbeit* von *Akkomodation* ist immer dann erforderlich, wenn eine Situation Eigenschaften besitzt, die der Strukturorganisation (der *toten Arbeit*) des *Assimilationsschemas* nicht entsprechen, so dass diese den unerwarteten Eigenschaften und Beziehungen des Objekts bzw. der Situation anzupassen sind. Ebenso spricht Piaget von *Akkomodation* wenn bestehende Schemata (als *tote Arbeit*) sich über (*lebendige Arbeit*) zu einem neuen umfassenderen Schema verbinden. Die *Akkomodation* eines oder mehrerer Schema(ta) vollzieht sich dabei in dem Maße, wie dem Bemühen, ein neues Objekt (oder auch eine Interaktionssituation) zu *assimilieren*, Erfolg beschert ist.

Wenn dabei im über das ganze Leben sich verändernden Gehirn Vermittlungen selbstreguliert hergestellt und wieder aufgelöst bzw. nicht mehr benutzt werden, um bessere Schemata *reflexiver* Kooperation von Sinnen und Objekten auszubilden, so zeigt sich darin eine wieder ganz eigene Form *reflexiver* Selbstbezüglichkeit von *Selbstregulierung* als „Auseinandersetzung der lebendigen Arbeit mit sich selbst“, wie Negt/Kluge (1981: 60) es ausgedrückt haben. Denn ohne Erinnerung „gäbe es keine Erfahrung über Raum und Zeit“ (ebd.). Ohne das sich selbstregulierend vollziehende Vergessen aber wäre an einem bestimmten Punkt *lebendige Arbeit* nicht mehr zuzuführen, so dass wir uns in „tote Arbeit [verwandeln], die das Unvergeßbare permanent wiederholt, davon nach Zwangsgesetzen ausgefüllt“ (ebd.).

4.3 Verwirklichung menschlichen Gemeinwesens und die Subjektivität gegenständlicher Wesenskräfte sowie organisierter gesellschaftlicher Erfahrungen

Wenn Piaget (vgl. 1975a: 39ff.) im Zusammenhang jener Wechselwirkung einzelner Wahrnehmungs- und Handlungsorgane mit der Umgebung, die er als funktionale *Assimilation* bezeichnet, davon spricht, dass dabei ein Objekt zu einem organischen Teilstück einer Handlungsabfolge wird und mit ihr dergestalt eine unmittelbare Gesamtheit bildet, dass subjektiver und objektiver Anteil nicht auseinanderzuhalten sind, dann hat Marx dies mit seinem

Begriff der „Subjektivität *gegenständlicher Wesenskräfte*“ (1990b: 577) schon vorweggenommen. Mit diesem will Marx verdeutlichen, dass der Mensch als „gegenständliches Wesen“ nur deshalb Gegenstände

„schafft, setzt [...], weil es durch Gegenstände gesetzt ist [...]. In dem Akt des Setzens fällt es also nicht aus seiner ‚reinen Tätigkeit‘ in ein *Schaffen* des *Gegenstandes*, sondern sein *gegenständliches* Produkt bestätigt nur seine *gegenständliche* Tätigkeit, seine Tätigkeit als die Tätigkeit eines gegenständlichen natürlichen Wesens“ (ebd.),

was auch noch einmal ein gewichtiges Argument gegen die von Arendt vorgenommene Trennung von *Arbeit*, *Herstellen* und *Handeln* liefert (s.o. Kap. 2.4).

Damit aber ist die Verwirklichung menschlichen Gemeinwesens unlösbar an die „Subjektivität *gegenständlicher Wesenskräfte*“ (Marx 1990b: 577) und darüber vermittelt an die „Subjekteigenschaften der organisierten gesellschaftlichen Erfahrungen“ (Negt/Kluge 1990: 28) gebunden. Diese materialisieren sich, da schon „die ‚objektive Logik‘ selbst der einfachsten Gebrauchsgegenstände vergegenständlichtes Ergebnis der Erfahrungsakkumulation der Geschichte ist“ (Holzkamp/Schurig 1973: XL), nicht nur in den verschiedenen Produkten und Institutionen menschlicher Kultur als „gattungsmäßigen Objektivation *an* und *für* sich“ (Joas 1978: 11f.), sondern darüber vermittelt auch in allen seinen

„*menschlichen* Verhältnisse[n] zur Welt, Sehn, Hören, Riechen, Schmecken, Fühlen, Denken, Anschauen, Empfinden, Wollen, Tätigsein, Lieben, kurz, alle Organe seiner Individualität, wie die Organe, welche unmittelbar in ihrer Form als gemeinschaftliche Organe sind. [...] Denn nicht nur die 5 Sinne, sondern auch die sogenannten geistigen Sinne, die praktischen Sinne (Wille, Liebe etc.), mit einem Wort der *menschliche* Sinn, die Menschlichkeit der Sinne wird erst durch das Dasein *seines* Gegenstandes, durch die *vermenschlichte* Natur“ (Marx 1990b: 539ff.).

Vor diesem Hintergrund entstehen alle menschlichen Sinne, Eigenschaften, Vermögen, ja sogar Affekte und Triebe, als „innere[] Gestalten der Subjektivität *gegenständlicher Wesenskräfte*“ (Negt/Kluge 1981: 79) im Rahmen der Ontogenese in Form „der den materiellen Produktivkräften entsprechenden individuellen Fähigkeiten“ (Marx/Engels 1978: 67f.) erst im Kooperationsverhältnis mit deren „äußeren Gestalten“ (Negt/Kluge 1981: 79), die beide damit zugleich *angeeignet* werden. Dieser Produktionsvorgang erschöpft sich jedoch nicht in einem individuellen Aneignungsakt, wie dies Piaget (vgl. 1975a: 39ff.) in seiner Dialektik von Assimilation und Akkommodation nahelegt. Ja, es genügt nicht einmal, diesen in den unmittelbaren menschlichen Beziehungsverhältnisse zu kontextualisieren, in denen solche Aneignungsakte sich vollziehen und von denen sie möglicherweise in erzieherischer Absicht angeregt und begleitet werden. Zweifellos verändern sich dadurch auch jene von Rudolf zur Lippe angesprochen „Lust- und Unlustempfindungen“ (1983/84: 129) bei der Bewegung der Anerkennung, worauf noch zurück zu kommen ist. Vielmehr bezeichnet dieser Produktionsvorgang von Erfahrung

jenseits der konkreten zwischenmenschlichen Beziehungsverhältnisse, innerhalb dessen er sich vollzieht, letztlich die Tätigkeit eines kollektiven gesellschaftlichen Gesamtsubjekts, in das alle Tätigkeiten der Auseinandersetzung mit der äußeren und inneren Natur hineingezogen werden. Und insofern handelt es sich auch – wie Marx darlegt – bei der „*Bildung* der 5 Sinne“ (1990b: 541) um „eine Arbeit der ganzen bisherigen Weltgeschichte“ (ebd.).

Da die *Wirklichkeit* der menschlichen Sinne in dieser Weise nur vor dem Hintergrund der gesellschaftlichen Geschichte und der Stellung der Einzelnen in dieser verständlich wird, kann die Verwirklichung der *Subjektivität menschlichen Gemeinwesens* nicht an die einzelne „Person und die gesellschaftlichen Repräsentanzen, die sich die historischen Personen im Verlauf der Zeit zurecht gemacht haben“ (Negt/Kluge 1981: 79), gebunden werden. Denn diese

„sind **nicht** das Subjekt. Beide sind historische Konstrukte, historisch und empirisch real, aber zugleich unwirklich. [...] Sie verdecken den wirklichen Verkehr zwischen den einzelnen gegenständlichen Wesenskräften, die sich innerhalb der Person nur versammeln und innerhalb der Gesamtgesellschaft ebenfalls nur lose zusammenfassen. [...] Die wirklichen Beziehungen tauchen durch Ich und gesellschaftliches Ganzes (das als Produktionsprozeß nur eine Vorstellung ist) hindurch“ (ebd.).

Sie bilden aus den einzelnen, im Menschen praktisch arbeitenden *Vermögen* und *Fähigkeiten* „ein innere[s] Gemeinwesen, also eine Gesellschaft unterhalb der Person, die mit der Gesellschaft außerhalb der Person verkehrt“ (ebd.: 78). Lefebvres Frage, wie es dem Menschen möglich wird, „seine eigenen Werke zu beherrschen, sich jene Werke völlig anzueignen, die seine eigene Natur, die Natur in ihm sind“ (1975: 47), lässt sich vor diesem Hintergrund zum einen dahingehend beantworten, dass bei allen Bewegungen der *Aneignung* und *Totalisierung* (vgl. 1977: Bd. III, 16) im Verhältnis zwischen *toter* und *lebendiger Arbeit* Letztere den Ausschlag gibt. Damit „dem gegenständlichen Momenten der Produktion die[] Form der Entfremdung abgestreift“ (Marx 1983: 723) werden kann, ist darüber hinaus aber – wie Marx darlegt – eine „Aufhebung [...] des *unmittelbaren* Charakters der *lebendigen* Arbeit als bloß einzelner oder als bloß innerlich oder bloß äußerlich allgemeiner, mit dem Setzen der Tätigkeit der Individuen als unmittelbar allgemeiner oder *gesellschaftlicher*“ (ebd.) notwendig. So werden sie damit doch „gesetzt als Eigentum, als der organische gesellschaftliche Leib, worin die Individuen sich reproduzieren als Einzelne, aber als gesellschaftliche Einzelne“ (ebd.).

Dazu aber müssen die „Umstände, oder empirische[n] Bedingungen“ (Kant 1991b: 141) eine Verwirklichung aller Sinne einschließlich ihres Kooperationsvermögens befördern, so dass in der *reflexiven* „Synthesis der Apprehension“ (ebd.) die einzelnen im Menschen praktisch arbeitenden *Fähigkeiten* und *Vermögen* „ein innere[s] Gemeinwesen, also eine Gesellschaft unterhalb der Person“ (Negt/Kluge 1981: 78), bilden, die in der Weise „mit

der Gesellschaft außerhalb der Person verkehrt“ (ebd.), dass über entsprechende *Grenzakte* das in deren *Wirklichkeit* als *passive Potentialität toter Arbeit* verborgene *objektiv real Mögliche* im Zusammenhang mit der *aktiven Potenz lebendiger Arbeit* aufgehoben wird (s.o. Kap. 2.8) und sich damit die *Subjektivität menschlichen Gemeinwesens* zu verwirklichen beginnt.

Nun zeigt die frühkindliche Sozialisationsforschung, was die zwischenmenschlichen Beziehungsverhältnisse innerhalb dieser „Umstände, oder empirische[n] Bedingungen“ (Kant 1991b: 141) betrifft, dass ohne eine intersubjektive Anerkennung, *Tiefenspiegelung* (Rochat 1995), *Resonanz* (Moser/Zeppelin 2004), *Validierung* (Stolorow/Brandchaft/Atwood 1996; Oranger/Atwood/Stolorow 2001) von außen bzw. ein entsprechendes *affect attunement* (Stern 1992), *Intentionsakte* – gleich welcher Art – von Heranwachsenden als emotionale Erfahrungen nicht „ausgearbeitet“ werden können. Reflektierende Äußerungen der sorgenden Personen stellen in dieser Weise nicht nur so etwas wie ein *Medium* (Bloch 1979: 127) dar, in dem „Gemütsbewegungen oder Affekte“ (ebd.: 77) des Kleinkindes als *Intentionsakte* an *Direktion* (ebd.: 127) gewinnen. Sie dürften auch der Grund sein, warum Bloch davon spricht, dass solche Affekte in ihrem „zuständlichen“ Sich-innewerden“ (ebd.: 77) bereits „bevor noch ein *deutlicher* äußerer Gegenstand auftritt, auf den sich das bewegte Gemüt bezieht“ (ebd.: 77f.), sich „ihres Vorgangs“ (ebd.:77) nur als einem „halb unmittelbaren Selbstgefühls nahe innwerden“ (ebd.).

Dass so sich für Bloch das *Sehnen* als „einzige[r] bei allen Menschen ehrliche Zustand“ (ebd.: 49) darstellt, weil schon „Gemütsbewegungen oder Affekte“ (ebd.: 77) durch entsprechende reflektierende Äußerungen der sorgenden Personen, sich „ihres Vorgangs“ (ebd.) nur noch als einem „halb unmittelbaren Selbstgefühls nahe innwerden“ (ebd.), bedeutet jedoch nicht umgekehrt, dass dies zwangsläufig in *Entfremdung* endet bzw. immer ein „falsches Selbst“ (Winnicott 2002) entstünde. Vor diesem Hintergrund gilt es, die verschiedenen Formen eines *affect attunement* (vgl. Stern 1992) in ihren Konsequenzen für die Verwirklichung menschlichen Gemeinwesens noch etwas differenzierter in den Blick zu nehmen.

4.4 Entfremdung durch Auftrennung von Arbeitsvermögen und Möglichkeiten ihrer momenthaften Überwindung

In „Geschichte und Eigensinn“ untersuchen Negt/Kluge unter der Überschrift „die Entstehung von Arbeitsvermögen aus der Trennung“ (vgl. 1981: 21ff.) die „Permanenz der ursprünglichen Akkumulation“ (ebd.) als „Dreh- und Ausbruchspunkt für jede moderne Produktion von Arbeitskraft“ (ebd.: 35). Dabei geht es ihnen darum, „die Auftrennung der Arbeitsvermögen und Le-

benseigenschaften als menschliche und ihre Zusammenfügung als entfremdete“ (ebd.: 33) in ihrem „geschichtlichen Entstehungsprozeß zurückzuverfolgen“ (ebd.). Später untersuchen sie jedoch auch „die Arbeit von Trennungsprozessen im individuellen Lebenslauf“ (vgl. ebd.: 621ff.). In beiden Fällen leitet sie eine emanzipatorische Perspektive.

Bedeutsam für den hier zu entfalteten versuchten Begründungszusammenhang eines Entwurfes Sozialer Arbeit als Arbeit an der Verwirklichung menschlichen Gemeinwesens ist ihr Anschluss an Marx, für den – wie sie betonen – „der Gegenpol zu Selbstentfremdung und Enteignung **Verwirklichung**“ (ebd.: 42) heißt. Vor diesem Hintergrund gilt es nicht nur die „Umstände, oder empirische[n] Bedingungen“ (Kant 1991b: 141) für eine solche Verwirklichung der *Subjektivität menschlichen Gemeinwesens* zu untersuchen, sondern welche Potentiale diesbezüglich auch bei entsprechenden Auftrennungsprozessen von menschlichen Lebenseigenschaften und Vermögen im Rahmen individueller Lebensprozesse entstehen.

Dass „Gemütsbewegungen oder Affekte“ (Bloch 1979: 77) bereits „bevor noch ein *deutlicher* äußerer Gegenstand auftritt, auf den sich das bewegte Gemüt bezieht“ (ebd.: 77f.), durch entsprechende reflektierende Äußerungen der sorgenden Personen überformt werden, so dass für Bloch das *Sehnen* der „einzige bei allen Menschen ehrliche Zustand“ (ebd.: 49) darstellt, erklärt sich für Negt/Kluge daraus, dass die Urobjekte nicht auf alle Lebensäußerungen des Kleinkindes in den Maßen deren Lust antworten können. Sie gehen davon aus, dass Kinder auf diese Weise zwar lernen ihre Lebensäußerungen und Bewegungen in die „von den Urobjekten gebahnte[] Richtung zu selektieren, [...] aber deshalb die Lust nach allseitiger Betätigung nicht aufgeben, sondern verinnerlichen“ (1981: 622).

So entwickelten sich „realistische Bewegungsarten, Gründe, Eigenschaften, die in die Welt passen“ (ebd.). Jedoch entstünde „bei jeder dieser Zurichtungen, Abspaltungen, Übergänge [...] notwendig **ein Teil Anpassung, ein Teil Protest**“ (ebd.). Entsprechend ist *Eigensinn* für Negt/Kluge „keine ‚natürliche‘ Eigenschaft, sondern entsteht aus bitterer Not; er ist der auf einen Punkt zusammengezogene Protest gegen Enteignung [...] der eigenen Sinne, die zur Außenwelt führen“, (ebd.: 766), muss doch „Wahrnehmungsfähigkeit gegenüber allem, was in der Umwelt passiert [...] in der individualgeschichtlichen Entwicklung überhaupt erst aufgebaut werden [...], um die Menschen lebensfähig zu machen“ (ebd.). Sie schließen damit unmittelbar an Rousseau an, der schon in seinem „Emil“ dargelegt hat, dass „der Eigensinn der Kinder [...] niemals eine Mitgift der Natur [ist], sondern das Ergebnis einer schlechten Zucht. Die Ursache liegt in ihrer Gewohnheit, zu gehorchen oder zu befehlen“ (1963: Bd. 1, 193).

Dass die in diesem Zusammenhang von Gehorchen und Befehlen oder auch durch subtilere Formen einer Enteignung der Sinne in ihrer allseitigen Verwirklichung blockierten *Fähigkeiten* und *Vermögen* von ihrem *Eigensinn*

keine Abgabe leisten und sich in alle möglichen Richtungen als Potential wiederum anzuwenden trachten, lässt sich mit der Beobachtung Feldenkrais' untermauern, dass die Selbstregulierung motorischer Zellen zumindest während der Entwicklungszeit dazu neigt, „bei der leisesten Anregung von außen oder von inneren Veränderungen“ (1989: 126) mit „erkundende[n] oder untersuchende[n] Handlungen“ (ebd.) zu antworten. Selbst „wenn die Umgebung das neue Muster auszuführen nicht gestattet“ (ebd.), trete „dieses dennoch in Aktion [...] sobald unsere Wachsamkeit nachlässt“ (ebd.). Und auch für Negt/Kluges Begriff des *Protestes* findet sich in Feldenkrais neuro-muskulären Untersuchungen ein empirisches Korrelat: So zeige beim Erzwingen einer bestimmten Handlung der oder die Betroffene zwar einen bestimmten Zustand und eine bestimmte Konfiguration der Muskelkontraktion für die beabsichtigte Handlung. „Das Körpergleichgewicht“ (ebd.: 156) werde jedoch „in einer Konfiguration gehalten [...], die mit der zu leistenden Handlung unvereinbar ist“ (ebd.).

Dass in dieser Weise trotz *Protest* eine *Anpassung* erfolgt, sehen Negt/Kluge aber nur dadurch als möglich an, dass

„die Proteste [...] sich von ihrer Identität trennen [...]. Jeder **dieser** Übergänge findet aber wiederum in der Form: ein Teil Anpassung, ein Teil Protest statt. Die Trennungsenergien bestehen objektiv aus Verlusterfahrung und im subjektiven Können, darauf zu antworten“ (1981: 623).

Auffällig sind die Parallelen zu Wilhelm Reichs Theorie einer „Aufspaltung und Gegensatzbildung“ (1997: 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 nach außen als „Charakterzug, Symptom, sekundärer Trieb, reaktive Arbeitsleistung“ (ebd.) sichtbar werdendes Verhalten, obwohl Negt/Kluge sich nicht explizit darauf beziehen.

So manifestiert sich auch für Letztere im subjektiven Können, auf die Verlusterfahrung als objektiver Teil der Trennungsenergien zu antworten, „die Hauptmasse, die als Ferment oder Kitt in die Arbeitsdispositionen ein-geht“ (Negt/Kluge 1981: 623). Und wenn sie umgekehrt darauf verweisen, dass in dem Maße, wie die „beiden Teile nicht zusammen[finden], [...] Krankheit, Neurose“ (ebd.), oder – wie Reich es nennt – „Symptom“ (1997: 110) entsteht, so zeigt sich, dass in ihrer allgemein angelegten Sozialisations-theorie auch die psychoanalytische Neurosenlehre durchaus aufgehoben ist. Entsprechend verweist Mentzos in seiner diesbezüglichen Einführung darauf, dass sich hinter „innerseelischen Konflikten ursprünglich vielfach äußere Konflikte“ (1991: 75) verbergen, „die im Laufe der Sozialisation nicht befriedigend gelöst werden konnten“ (ebd.).

Zu vermuten ist, dass auch Bourdieus Andeutung von „der untergründigen, bisweilen zum inneren Konflikt und der Ichspaltung führenden Komplizenschaft eines Körpers [...] mit der gesellschaftlichen Zensur“ (1997: 171),

welche „sich den Direktiven des Willens und des Bewusstseins“ (ebd.) entziehe, in diese Richtung zielt, obwohl eine solche innere Konflikthaftigkeit nur schwer vereinbar erscheint mit seiner Theorie „der ursprünglichen synthetischen Einheit des Habitus [...], dem einheitsstiftenden Erzeugungsprinzip aller Formen von Praxis“ (1982: 282f.). Wie auch immer, handelt es sich bei der Theorie innerer Konflikte nicht um bloße Spekulation. Vielmehr lassen sich solche emotionale Konflikte mit Hilfe des maßgeblich von Paul Ekman (vgl. 1988) mit entwickelten „Facial Action Coding System (FACS)“ anhand entsprechend unterschiedlicher Mikroinnervationen der Gesichtsmuskulatur nachweisen (vgl. Dornes 1994: 151).

Die *lebendige Arbeit* der Selbstregulierung ist damit nicht nur notwendig, damit die *tote Arbeit* von Wahrnehmungs- und Bewältigungsmustern dadurch zu brauchbaren Werkzeugen einer Verwirklichung der *Subjektivität menschlichen Gemeinwesens* (über entsprechende *Grenzakte*) wird, dass sie in der Reibung am komplexen Stoff einer neuen Herausforderung oder sogar *Grenzsituation* durch Hinzufügen *lebendiger Arbeit* sich als lernfähig erweist. Dies sehen Piaget (vgl. 1975a: 39ff.) mit seiner Dialektik von *Assimilation* und *Akkommodation*, ebenso wie Bourdieu (vgl. 1979, 1998) mit seiner *Habitus*-Theorie, ja durchaus ähnlich. Beide vernachlässigen aber in ihren Theorien, dass diese *lebendige Arbeit* auch gebraucht wird, damit eben jener objektive Teil der Trennungenergie, welcher aus der Verlufterfahrung des jeweils nicht Verwirklichten resultiert, mit dem subjektiven Können zusammenfindet, auf diese zu antworten.

Jegliche zielgerichtete menschliche Tätigkeit – besonders aber das spätere Lernen in Schule bzw. Ausbildung und erst recht in fremd bestimmter Arbeit – setzt in dieser Weise „instrumentelles, planendes Funktionieren des Gehirns, Gehorsam oder Nichtmucken der Organe und Zellen“ (Negt/Kluge 1981: 92) voraus. Piaget und selbst Bourdieu scheinen jedoch kaum zur Kenntnis zu nehmen, dass die dazu notwendige Arbeitskraft ständig neu erarbeitet werden muss in einem Tauschverhältnis zwischen der Selbstaubeutung bereits als *toter Arbeit* konstituierten Arbeitsvermögens und dem Eigensinn der von der Arbeitskraft immer erneut wieder anzueignenden ‚Natur‘-Kraft *lebendiger Arbeit* der Selbstregulierung. Zugleich manifestiert sich darin ein bestimmtes Produktionsverhältnis der Ware Arbeitskraft zu sich als Lebewesen, das unter kapitalistischen Bedingungen immer auch ein inneres der Selbstentfremdung sein muss. Denn *lebendige Arbeit*, die die Basis für Autonomie und eine Verwirklichung der *Subjektivität menschlichen Gemeinwesens* darstellt, wird so umgemünzt in freiwillige Unterwerfung. Diese endet jedoch, wenn der *Eigensinn* des „auf einen Punkt zusammengezogene Protest[es] gegen Enteignung [...] der eigenen Sinne“, (Negt/Kluge 1981: 766) im Produktionsverhältnis der Ware Arbeitskraft zu sich als Lebewesen den Ausschlag gibt.

Nun hat Hegel in seiner Parabel von „Herr und Knecht“ dargelegt, dass ein solcher *Eigensinn* solange nur in eine Freiheit führt, „welche noch innerhalb der Knechtschaft stehenbleibt“ (1979d: 157), wie die „Geschicklichkeit“ (ebd.: 155) der eignen Sinne „nur über einiges, nicht über die allgemeine Macht und das ganze gegenständliche Wesen mächtig ist“ (ebd.), weil sie „an eine Einzelheit sich befestigt“ (ebd.: 157). Erst ein „bis zum Denken gesteigertes“ (ebd.: 158), „allgemeines Bilden, absoluter Begriff“ (ebd.: 155), sei „in ihrer Ausbreitung über das Einzelne“ (ebd.: 155) auf eine Freiheit bezogen, „welche unmittelbar immer aus ihr her und in die reine Allgemeinheit des Gedankens zurückkommt [und] als allgemeine Form des Weltgeistes nur in der Zeit einer allgemeinen Furcht und Knechtschaft, aber auch einer allgemeinen Bildung auftreten konnte“ (ebd.: 157f.).

Dass der „eigene Sinn“ (ebd.: 157) „nur über einiges, nicht über die allgemeine Macht und das ganze gegenständliche Wesen mächtig ist“ (ebd.: 155), lässt sich aber wohl kaum durch ein solches „bis zum Denken gesteigertes“ (ebd.: 158) „allgemeines Bilden“ (ebd.: 155) überwinden. Vielmehr setzt die *Verwirklichung menschlichen Gemeinwesens* – wie Marx überzeugend darlegt – eine Verwirklichung als „gegenständlicher Mensch“ (1990b: 541) in einen „*menschlichen* Gegenstand“ (ebd.) der Gestalt voraus, dass dieser „ihm als *gesellschaftlicher* Gegenstand und er selbst sich als gesellschaftliches Wesen, wie die Gesellschaft als Wesen für ihn in diesem Gegenstand wird“ (ebd.).

Bezüglich der „gegenständlichen Wirklichkeit“ (ebd.) kann dies nur dann gelingen, wenn „ihm alle Gegenstände als die Vergegenständlichung seiner selbst, als die seine Individualität bestätigenden und verwirklichenden Gegenstände, als seine Gegenstände (werden), d.h. (er selbst) Gegenstand wird“ (ebd.), und sich so die *Subjektivität menschlichen Gemeinwesens* verwirklicht. Dies aber setzt eine Überwindung der *Entfremdung* sowohl gegenüber den *Produkten* als auch der *eigenen Tätigkeit* und damit auch von sich *selbst* voraus. Zumindest momenthaft kann dies auch jenseits eines „bewussten Verhältnis zur Gattungsmäßigkeit“ (Heller 1978: 57) – oder dass „das Alltagsleben zum wichtigsten Werk der endlich bewussten Praxis wird“ (Lefebvre 1977: Bd. III, 10) – in dem Maße gelingen, wie es die *lebendige Arbeit* der Selbstregulierung in der im Kapitel 4.2 skizzierten Weise vermag, jene Gesetze herauszufinden, nach denen äußere Objekte mit den in der Reibung an ihnen sich ausbildenden Sinnen und Fähigkeiten kooperieren.

Dies klingt schon in Habermas’ Rekonstruktion von Hegels *Dialektik der Arbeit* dahingehend an, dass

„auf dem Wege der Unterwerfung unter die Kausalität der Natur [...] in den Werkzeugen das Resultat einer Erfahrung [entsteht], durch die [...] das Bewußtsein [...] aus seiner Verdinglichung zu sich zurück[kehrt], und zwar als listiges Bewußtsein, das im instrumentalen Handeln die Erfahrung mit Naturprozessen gegen diese selbst wendet“ (1968: 26f.).

Wenn Hegel in diesem Zusammenhang *List* als Fähigkeit kennzeichnet „nur die unmittelbare und somit mühelose Beziehung hervorzubringen“ (1979d: 69), hat er bereits jenes schon angesprochene Kriterium der „Mühelosigkeit“ vorweggenommen, wie es Feldenkrais (vgl. 1989: 155f.) als Empfindung herausgestrichen hat, um „koordinierte“ (ebd.) – oder wie er es auch nennt „gut gelernte Handlungen“ (ebd.) – erkennen zu können. Beziehen lässt sich dies auch auf jenen von Piaget (vgl. 1975a: 39ff.) als funktionale *Assimilation* bezeichneten Aneignungsprozess, in der ein Objekt zu einem organischen Teilstück einer Handlungsabfolge wird, was ja nichts anderes bedeutet, als dass für einen sich in dieser Weise Objekte Aneignenden „seine Individualität bestätigenden und verwirklichenden Gegenstände, als seine Gegenstände (werden), d.h. (er selbst) Gegenstand wird“ (Marx 1990b), und sich so die *Subjektivität menschlichen Gemeinwesens* in dieser zumindest momenthaften Überwindung von *Entfremdung* zu verwirklichen beginnt.

Negt/Kluge sehen Selbstregulierung so nicht nur als eine „Kategorie des **Zusammenhangs von lebendiger Arbeit**“ (1981: 69), welche ihre „Aufmerksamkeit auf den darin enthaltenen subjektiven Eigensinn richtet“ (ebd.), sondern auch „als **Kategorie des gesellschaftlichen Zusammenhangs**“ (ebd.), welche den Blick auf jene eigentätigen Kräfte richtet, „die die Gravitation zwischen toter Arbeit und lebendigen Arbeiten immer dann ausmachen, wenn der Zusammenhang lebendiger Arbeit zu sich selbst findet, den Ausschlag gibt“ (ebd.). Glückt es auf diese Weise, „die Fülle primärer, dem menschlichen Willen an sich entzogener und ihm fremder Regulationen ohne Ausschluß in den Zusammenhang der lebendigen Arbeit einzugemeinden“ (ebd.), so sehen sie „daraus ein eigentätiges Kraftfeld [entstehen], das weder in der Natur, noch in der Geschichte als andauernder Zustand *natürlich* vorkommt: Das bedeutet ‚Humanisierung der Natur und Naturalisierung des Menschen‘“ (ebd.). Diese Formel schließt nicht nur an Marx’ Definition von „Kommunismus [...] als vollendeter Naturalismus = Humanismus, als vollendeter Humanismus = Naturalismus“ (1990b: 536) an. Als wörtliches Zitat greift sie auf, was Bloch als diesbezügliche „materialistisch-humane, human-materialistische Realtendenz“ (1979: 241) einer „wachsende[n] Verwirklichung des Verwirklichenden, zunächst im menschlichen Umkreis“ (ebd.) bezeichnet hat.

Nun hat ja Feldenkrais (vgl. 1989: 155f.) jenes schon von Hegel als *List* bezeichnete *Vermögen*, „nur die unmittelbare und somit mühelose Beziehung hervorzubringen“ (1979d: 69), daran gebunden gesehen, dass erkundende oder untersuchende Handlungen nicht durch äußeren Zwang überformt und damit enteignet werden. Das betrifft ja die zwischenmenschlichen Verhältnisse, die diese begleiten. Gerade solche Anerkennungsverhältnisse von „sich als gesellschaftliches Wesen“ (Marx 1990b: 541) sind im Anschluss an die von Hegel in jener Parabel von „Herr und Knecht“ entfaltete Anerkennungs-dialektik aber mit einer *Entfremdung* in Verbindung gebracht worden. Somit

stellt sich die Frage, ob es empirische Belege für eine zumindest momenthafte Überwindung dieser *Entfremdung* in Richtung dessen, was Hegel *reine Anerkennung* nennt, im Allgemeinen und in asymmetrischen Anerkennungsverhältnissen im Besonderen gibt, die damit zugleich Ansatzpunkte für eine *Verwirklichung menschlichen Gemeinwesens* in zwischenmenschlichen Beziehungs- bzw. Anerkennungsverhältnissen darstellen.

4.5 Beziehungs- und Anerkennungsverhältnisse als Enteignung oder Basis der Verwirklichung menschlichen Gemeinwesens

Analog zu Hegels Dialektik von „Herr und Knecht“ hat Jessica Benjamin (vgl. 1993: 15ff.) die Mutter-Kind-Dyade als Ausgangspunkt einer ontogenetischen Bewegung der Anerkennung als *eigensinnigen* (im Sinne von den an Hegel anschließenden Begriff Negt/Kluges) Bildungs- bzw. Unterdrückungsprozess des *Selbst* zu analysieren versucht und dabei besonders geschlechtsspezifische Aufspaltungen in den Blick genommen. Jürgen Ritsert hat dargelegt, wie Hegel die „dialektische Interaktionsdyade zwischen ‚Herr und Knecht‘“ (2007: 66) als ein Anerkennungsverhältnis entwickelt, für das „die wechselseitige Bestätigung oder Nichtbestätigung (Unterdrückung) ihres freien Willens“ (ebd.) wesentlich ist. Hegel sagt: ‚Selbstbewußtseine‘ und meint die *Reflexion*, zu der der freie Wille des Individuums [...] gehört“ (ebd.: 40). Demgegenüber spielt sich die von Benjamin analysierte Anerkennungsbeziehung der Mutter-Kind-Dyade nicht so sehr auf der Ebene von schon „in sich reflektierten Selbstbewußtseine“ (ebd.) ab, die einander *bewusst* als selbständige Wesen achten. Vielmehr wird *Anerkennung* hier nachdrücklich von Gefühlen wie Empathie und Antipathie, Liebe oder Hass: auf jeden Fall *eigensinniger* Leidenschaft getragen oder bedroht – dies durchaus auch bei intimen Beziehungen unter Erwachsenen.

In kritischer Auseinandersetzung mit Benjamins Theorie der „Entwicklung des Individuums zu einem Selbst, das sich seiner Verschiedenheit von anderen bewusst ist“ (1993: 15), hat Ritsert unter Bezug auf die auch schon von Agnes Heller herangezogene Unterscheidung Rousseaus von „*Selbsterhaltung* – ‚amour de soi-mé-me‘ – und Egoismus – ‚amour-propre‘ –“ (Heller 1978: 45) bzw. *Selbstbehauptung*, herausgearbeitet, dass „das Spannungsverhältnis zwischen *Selbsterhaltung* und *Anerkennung* [...] Ausbildung, Art und Grad der *Reflexion*“ (Ritsert 2007: 44f.) in gleicher Weise prägt, wie umgekehrt „der Gegensatz zwischen *Selbstbehauptung* und *Anerkennung* [...] zur Ausbildung sowie zur Art und zum Grad von *Herrschaft* in Interaktionssequenzen“ (ebd.: 45) beiträgt. Mit Ritsert ist also daran festzuhalten, dass

„über die Stellung der tatsächlichen gesellschaftlichen Verhältnisse zwischen den Extremen des blanken Kampfes auf Leben und Tod einerseits, dem idealen Zustand der reinen Anerkennung andererseits [...] das tatsächliche Vorgehen der Menschen in der Praxis“ (ebd.: 41) ebenso entscheidet, wie über die damit verbundene *Verwirklichung des menschlichen Gemeinwesens* als Überwindung von *Entfremdung*.

Hat Ritsert davor gewarnt, „Furcht und Knechtschaft“ (Hegel 1979d: 157) als „unvermeidliche Bedingungen des Emanzipationsprozesses“ (Ritsert 2007: 40) misszuverstehen, lässt sich auch ein „Interventionshandeln“ (Kessl 2005: 44) Sozialer Arbeit „unter dem Primat der Selbstführung“ (ebd.) nicht dadurch rechtfertigen, dass „Elemente einer Fremdführung [...] gerade die Möglichkeit schüfen, zukünftig überwunden zu werden“ (ebd.). Demgegenüber lassen sich Asymmetrien im pädagogischen Verhältnis ethisch nur dadurch legitimieren, dass – wie Hans-Walter Gumbinger überzeugend dargelegt hat – „jegliche eigene Anerkennung an die Bedingungen der Reziprozität gebunden“ (1996: 144) wird. Dies jedoch erfordert „gesellschaftlich insgesamt die Aufhebung von Einschränkungen der Fähigkeiten zur Anerkennung“ (ebd.).

Bezüglich dessen, dass in dieser Weise „jegliche eigene Anerkennung an die Bedingungen der Reziprozität gebunden“ (ebd.) ist, hat Judith Butler im Rahmen ihrer Überlegungen zu einer „Ontologie des Körper“ (2005: 10), die für sie „immer schon soziale Ontologie ist“ (2010: 11), – wie sie selbst zugeht – „spekulative [] Überlegungen zum Körper als dem Ort einer gemeinsamen menschlichen Verletzbarkeit“ (2005: 62) als Grundlage einer politischen Ethik der Verletzlichkeit ausgearbeitet. Mit diesem, ihrem Beharren auf „einer ‚gemeinsamen‘ körperlichen Verletzbarkeit“ (ebd.: 60) – weil der Körper „Verwundbarkeit“ (ebd.: 43) und „Sterblichkeit“ (ebd.) impliziere und so „das Gefährdetsein als solches mit der Geburt koextensiv“ (2010: 22) sei – postuliert sie jedoch nicht „eine neue Grundlage für den Humanismus“ (2005: 60): Da „die Anerkennung der Verletzbarkeit“ (ebd.: 61) gerade „nicht selbstverständlich“ (ebd.) sei, ließe sie sich „nicht als etwas postulieren, das der Anerkennung vorausliegt“ (ebd.).

Nun geht aber Judith Butler davon aus, dass über asymmetrische zwischenmenschliche Beziehungsverhältnisse hinaus alle Anerkennung notwendigerweise mit *Enteignung* verbunden sei. Zwar sieht auch sie *Anerkennung* „durch den Wunsch motiviert, sich selbst dort reflektiert zu finden, wo die Reflexion keine endgültige Enteignung ist“ (2008: 379). Als „ek-statische Bewegung“ (2007: 153) führe sie jedoch – wie sie in ich-Form darlegt – „mich aus mir selbst hinaus und in eine Sphäre [...], in der ich mir zugleich nicht mehr gehöre und als Subjekt konstituiert werde“ (ebd.). Entsprechend sieht sie die Enteignung als eine sozialontologische Notwendigkeit (vgl. 2005: 41).

Diese Enteignung in Verbindung mit der Subjektconstitution bezieht sie sehr stark auf gesellschaftliche *Normen*, die nicht nur den „Rahmen für den Schauplatz der Anerkennung“ (2007: 34) festlegten und „wer als Subjekt der Anerkennung in Frage kommt“ (ebd.), sondern auch bedingten, „welche Form die Anerkennung annehmen kann“ (ebd.: 33). Dabei mutiert für sie das Subjekt zu einem bloß „ausführende[n] Organ der Norm“ (ebd.: 38), das „unweigerlich in dem Maße von der Norm *benutzt* zu werden scheint, in dem es die Norm zu nutzen versucht“ (ebd.: 38f.).

Ohne zu bezweifeln, dass sich in *Normen* der *Anerkennung* auch Momente der *Entfremdung* der Menschen voneinander artikulieren, ist daran festzuhalten, dass *Normen* als *tote Arbeit* gesellschaftlich in ganz unterschiedlichen Verhältnissen produziert wurden. In ihnen spiegeln sich ganz unterschiedliche *Produktionsverhältnisse*, unter denen Menschen mehr oder weniger *entfremdet* von den Lebensmitteln und dem Prozess unter dem sie sie produzieren, zugleich auch – darüber vermittelt – ihre Beziehungen untereinander produzieren. Von daher *entfremden* sie sich dabei auch in ganz unterschiedlichem Maße von sich *selbst* (vgl. Marx/Engels 1978: 26; Prondczynsky 1980: 95).

Ebenso ist daran festzuhalten, dass *Normen* – als solch mehr oder weniger *entfremdete tote Arbeit* – stets erst durch Zusetzen *lebendiger Arbeit* von den in die Dialektik der *Anerkennung* Einbezogenen nicht nur aktiv reproduziert, sondern in der Kontextualisierung zumeist auch geringfügig modifiziert werden. In dem Maße, wie dabei die *lebendige Arbeit* im Verhältnis zur *toten* den Ausschlag gibt, eröffnen sich dann auch Möglichkeiten, die *Entfremdung* voneinander und von sich selbst in der Bewegung der *Anerkennung* zumindest momenthaft zu überwinden.

Vor dem Hintergrund des aus „Tronicks Beschreibung des Interaktionsprozesses von Mutter und Säugling“ (Stern et al. 2012: 64) gewonnenen Modells von „Fehlanpassungen, Brüchen und Reparaturen“ (ebd.) haben Stern (vgl. 2005) und die Boston Change Process Study Group (BCPSG) (vgl. 2012) in ihren mikroanalytischen Untersuchung auch von Verläufen psychodynamischer Therapien zeigen können, dass diese ständige, von ihnen als *relationale Schritte* bezeichnete, subtile Prozesse emotionaler Abstimmung erfordern. Bedeutsam ist dies insofern, als ja solche therapeutischen Settings in sehr viel höherem Ausmaß *normativ* überformt und geregelt sind, als unspezifische Interaktionen zwischen Mutter und Säugling.

In diesen *relationalen Schritten* werden aber – so die Ergebnisse der mikroanalytischen Untersuchungen von Stern und der BCPSG – selbst die *Normen* des therapeutischen Settings, sowie in noch viel stärkerem Ausmaß die noch einmal in ganz spezifischer Weise ausgeprägten *Konventionen* der darin eingelassenen therapeutischen Interaktion „ko-kreiert“ (Stern 2005: 166) modifiziert. Dies verweist auf die *lebendige Arbeit*, mit der die *tote Arbeit* entsprechender *Normen* und *Konventionen* in der *Anerkennungsdialektik* stets

neu auf bestimmte *Gegenwartsmomente* angepasst werden muss, wie sie sich aus deren Dynamik *selbstreguliert* und zum Teil unerwartet ergeben.

Immerhin gesteht auch Butler zu, dass die Form, welche „die Anerkennung annehmen kann“ (2007: 33) nicht „vollständig“ (ebd.) durch *Normen* festgelegt ist. Wenn sie in diesem Zusammenhang darauf verweist, dass gerade durch „Zusammenbrüche in der Praxis der Anerkennung [...] der normative Horizont in seiner Gegebenheit in Frage gestellt“ (ebd.: 35f.) werden könne, dann lässt sich dies kaum besser als durch jene von Stern und der BCPSG beobachteten, geradezu *kairos*-artigen (Stern 2005: 159) *Jetzt-Momente* beziehen. In diesen muss „das intersubjektive Feld [...] dramatisch umorganisiert“ (ebd.: 172 f.) werden, weil – zumeist durch eine Setting-Verletzung – „der habituelle Rahmen [...] sich plötzlich verändert hat oder Gefahr läuft, sich zu verändern“ (Stern et al. 2012: 35).

In ihrer theoretischen Fixierung auf *Normen* kann Butler als Ergebnis einer solchen In-Frage-Stellung des *normativen* Horizontes jedoch nur antizipieren, dass die Betroffenen „nach der Einsetzung neuer Normen verlangen“ (2007: 36). Demgegenüber zeigen die Studien der BCPSG, dass aus entsprechenden „Zusammenbrüche[n] in der Praxis der Anerkennung“ (Stern et al. 2012: 35), wenn ein solcher *Jetzt-Momente* als *Kairos* „ergriffen und gemeinsam als solcher (an-)erkannt wird“ (ebd.: 68) und danach „jeder der beiden Partner etwas Einzigartiges und Authentisches in Reaktion auf den Jetzt-Moment [...] auf der Stelle und abgestimmt auf die Einzigartigkeit der unerwarteten Situation“ (ebd.) beisteuert, „in einem Moment der agierten affektiven Intersubjektivität“ (Stern 2005: 179) „von mehreren Sekunden Dauer“ (ebd.) auch „gleichzeitig auf multiplen Ebenen eine spezifische (An-)Erkennung der subjektiven Realität oder intentionalen Richtung des Anderen“ (Stern et al. 2012: 155) erfolgen kann. Stern und die BCPSG sprechen in diesem Fall von *Begegnungsmomenten*.

Vor dem Hintergrund, dass in solchen *Begegnungsmomenten* die vertrauten *Beziehungsnormen* und *-konventionen* einschließlich der professionellen Rolle gänzlich aufgegeben werden, kann sogar davon ausgegangen werden, dass selbst jener die Beziehungsarbeit grundlegende Widerspruch „zwischen lebendig sein und der Unmöglichkeit, auf tote Arbeit verzichten zu können“ (Negt/Kluge 1981: 893), gänzlich im Rahmen *lebendiger Arbeit* aufgehoben wird. Somit lassen sich solche *Begegnungsmomente* als ein Zu-sich-selbst-Kommen *lebendiger Arbeit* der *Selbstregulierung* sowohl im Binnenverhältnis des *inneren Gemeinwesens* beider Personen, wie zugleich auch in ihrem Beziehungsverhältnis und damit als zumindest ansatzhafte Verwirklichung dessen begreifen, was Hegel in seiner „Phänomenologie des Geistes“ (1979d) als *reine Anerkennung* bezeichnet hat (vgl. May 2014a: 35ff.).

Nun hat Butler ja betont, dass sie mit ihrer politischen Ethik der Verletzlichkeit nicht „eine neue Grundlage für den Humanismus“ (2005: 60) als etwas postuliere, „das der Anerkennung vorausliegt“ (ebd.: 61), weil ja „die

Anerkennung der Verletzbarkeit“ (ebd.) gerade „nicht selbstverständlich“ (ebd.) sei. Sehr wohl postuliert werden kann jedoch im Anschluss an ihrer Überlegungen, dass wenn es gelingt „sich diesem primären Ausgesetztsein gegenüber dem Anderen“ (2007: 135) nicht zu verschließen, sondern „die Unerträglichkeit des Ausgesetztseins als Zeichen, als Erinnerungsposten einer geteilten Verletzlichkeit, einer gemeinsamen Körperlichkeit, eines geteilten Risikos“ (ebd.), zu begreifen, *Begegnungsmomente* selbst in sehr asymmetrischen Anerkennungsverhältnissen wahrscheinlicher werden. Und weiterhin kann das Postulat gewagt werden, dass durch entsprechende Erfahrungen in solchen *Begegnungsmomenten* unmittelbar miteinander verknüpfter gelingender *Selbstregulierungen* im Binnenverhältnis des *inneren Gemeinwesens* der eigenen Person, wie im Beziehungsverhältnis zum Gegenüber, sich dann auch im *impliziten Beziehungswissen* der Beteiligten eine gewisse Sensibilität im Hinblick auf die Möglichkeit weiterer *Begegnungsmomente* auszubilden vermag (vgl. May 2014a).

Ähnlich wie Alfred Lorenzer (vgl. 1972) mit seinem Begriff der *Interaktionsform*, verweist auch Butler mit guten Gründen darauf, dass „die Beziehungen, durch die wir definiert sind, nicht dyadisch“ (2008: 245) sind. Den Grund dafür sieht sie jedoch allein darin, dass „Austausch durch die Sprache bedingt und vermittelt ist, durch Konventionen, durch Ablagerungen von Normen, die ihrem Charakter nach gesellschaftlicher Art sind und die Perspektive der am Austausch Beteiligten übersteigen“ (2007: 42). Von daher kann sie dies auch nur mit einer *Enteignung* in der von solchen *Normen* überformten Dialektik der *Anerkennung* in Verbindung bringen.

Demgegenüber ermöglichen aber erst in der individuellen Sozialisation als *implizites Beziehungswissen* angeeignete gattungsgeschichtliche *Vermögen* und *Fähigkeiten*, was Stern und die BCPS-Group als „intersubjektive Matrix“ (Stern 2005: 166), „*Eindruck von Stimmigkeit*“ (ebd.: 178) oder sogar „dyadischer Bewusstseinszustand“ (Stern et al. 2012: 56) nennen. Erst diese durch Zusetzen *lebendiger Arbeit* im *impliziten Beziehungswissen* prozessierende *tote Arbeit* gesellschaftlich historisch vorproduzierter Beziehungsvermögen vermag auf diese Weise in entsprechenden *Begegnungsmomenten* nicht nur eine die Beziehung übergreifende völlig neue Synthese jenseits aller *Norm* zu ermöglichen, sondern sogar momenthaft den Wunsch einzulösen, „sich selbst dort reflektiert zu finden, wo die Reflexion keine endgültige Enteignung ist“ (Butler 2008: 379). Dieser Wunsch nach Überwindung zwischenmenschlicher *Entfremdung* vermag sich als Sehnsucht nach integralem Zusammenhang so auch erst dann erfüllen, wenn sie sich ausgehend von dieser/diesen Person(en), an der/denen sie sich festmacht, auf die Einlösung der in ihm/ihr/ihnen vermuteten Geschichte richtet, die letztlich jene wirklichen Eigenschaften, Vermögen und Wesenskräfte erst hervorgebracht hat, die jede für sich sind und sich nur äußerlich in getrennten Menschen gegenüberstehen (vgl. May 2009: 55ff.).

Was nun die in der individuellen Sozialisation in der Verwirklichung menschlicher Sinnlichkeit angeeignete gattungsgeschichtlichen *Vermögen* betrifft, so hat Stern (vgl. 1992) in seinen mikroanalytischen Studien zur Interaktion von Kleinkindern mit den sie umsorgenden Erwachsenen die Bedeutung verschiedener Formen der *Affektabstimmung* herausarbeiten können. Diese hat er anhand von beobachtbaren Merkmalen – wie Intensitätsniveau und -kontur, Takt, Rhythmus, Dauer und Gestalt – untersucht. Seine auf diese Analysekategorien gestützten Forschungen zeigen, dass Lebensäußerungen eines Kleinkindes von sorgenden Personen meist in einer anderen Sinnesmodalität aufgenommen und beantwortet werden. Das, was Stern *affect attunement* nennt, reflektiert demnach nicht das Verhalten des Kleinkindes als solchem. Bezugspunkt sind vielmehr jene schon in Kapitel 4.1 angesprochenen *amodalen* Eigenschaften, wie die Intensität, der Rhythmus und die zeitliche Kontur des sich darin Ausdrückenden.

Vor diesem Hintergrund entspricht das, was er in diesem Zusammenhang als *communing attunement* (vollständige Einfühlung) bezeichnet, einer Tiefenspiegelung der Dynamik der Gefühle des Säuglings – ja, „letztlich seiner selbst als fühlendes und mit Absichten begabtes Wesen“ (Dornes 2000: 208). In ihm zeigt sich die *lebendige Arbeit gelingender Selbstregulierung*, die so im äußeren zwischenmenschlichen Beziehungsverhältnis zu dem führt, was Stern (vgl. 2005) später gemeinsam mit der BCPSG (vgl. Stern et al. 2012) als *Begegnungsmomente* bezeichnet hat. Sie stellt dann auch die Grundlage für eine Verwirklichung aller Sinne einschließlich ihres Kooperationsvermögens in der *reflexiven* „Synthesis der Apprehension“ (Kant 1991b: 141) dar, um auf diese Weise die *Subjektivität menschlichen Gemeinwesens* zu verwirklichen.

Freilich wäre es fatal, die *Verwirklichung menschlichen Gemeinwesens* rein an solch glückende Momente *gelingender Selbstregulierung* im zwischenmenschlichen Beziehungsverhältnis zu binden. Von daher ist noch einmal genauer zu analysieren, welches Schicksal Lebensäußerungen von Heranwachsenden durch *misslingende* Formen der *Selbstregulierung* in der *Affektabstimmung* erleiden und wie auch daraus Ansatzpunkte für eine Soziale Arbeit als Arbeit an der *Verwirklichung menschlichen Gemeinwesens* zu gewinnen sind. Dazu sind zunächst noch einmal die von Stern analytisch unterschiedenen Formen des *affect attunement* in ihren Folgen für die Ausbildung spezifischer *Vermögen* und *Fähigkeiten* differenziert in den Blick zu nehmen, wobei besonders diejenigen *Gemütsbewegungen* und *Affekte* von Interesse sind, die Unlust signalisieren.

4.6 Die Konsequenzen unterschiedlichen affect attunements auf die (Aus-)Bildung menschlicher Fähigkeiten und Vermögen

In seinen mikroanalytischen Studien zur Interaktion von Kleinkindern mit den sie umsorgenden Erwachsenen hat Stern (vgl. 1992) anhand von beobachtbaren – vor allem *amodalen* – Merkmalen der Affektabstimmung neben einem *communing attunement*, auch Formen der *selektiven*, der *nicht-authentischen*, der *übertriebenen*, der *Fehl-* und der *Nicht-Abstimmung* unterschieden. Von besonderer Bedeutung ist dabei das, was er (vgl. ebd.: 208f.) *tuning* nennt, wenn beispielsweise das Weinen des Kindes dadurch herunter *getunt* wird, dass die Erfahrung des Kindes als „gar nicht so schlimm“ abgetan wird. Auch im Falle der übertriebenen Freude bei einer erwünscht erachteten kindlichen Lebensäußerung handelt es sich um ein *tuning* – nun freilich im umgekehrten Sinne.

Ebenso modifiziert *tuning* auf diese Weise jene von Rudolf zur Lippe angesprochen „Lust- und Unlustempfindungen“ (1983/84: 129) bei der kindlichen *Aneignung* äußerer Objekte gezielt in die von den sorgenden Personen erwünschte Richtung. Ein ständiges *tuning* führt dabei bei den davon Betroffenen – wie Stern (vgl. 1992: 208f.) warnt – langfristig dazu, dass sie kaum emotionale Befriedigung erfahren könnten und deshalb ständig danach suchten. Auch blieben 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 Sorgenpersonen erführen.

Systematisches *tuning* bewirkt so nicht nur ein – wie Winnicott (vgl. 2002) es nennt – „falsches Selbst“, sondern beeinträchtigt in seinen *entfremdenden* Wirkungen auch nachhaltig eine Verwirklichung der *Subjektivität menschlichen Gemeinwesens*. Dornes hält ein solches *tuning*, „weil es ein Weg ist, in das Kind und sein Gefühlsleben hineinzukommen und es von innen heraus zu verändern“ (1994: 157), sogar für „„gefährlicher“ als selektive oder vollständige Nichtbeachtung einzelner Äußerungen“ (ebd.). Denn Prozesse der *Fehl-* und *Nichtabstimmung* ermöglichen den Heranwachsenden eine deutliche Differenzierung zwischen sich und ihrem Gegenüber. Sie befördern damit zwar nicht eine Verwirklichung der *Subjektivität menschlichen Gemeinwesens*, stehen dieser damit aber nicht in dem Maße entgegen, wie das *entfremdende tuning*.

Was Stern bezüglich der Folgen eines *selektiven*, *nicht-authentischen*, *übertriebenen* Aufgreifens von Lebensäußerungen von Heranwachsenden im Sinne eine *tings* herausgearbeitet hat, wurde von Marx in seiner Unterscheidung zwischen einer umfassenden Verwirklichung der *Subjektivität menschlichen Gemeinwesens* und dem, dass „Detailgeschick treibhausmäßig

[ge-]fördert“ (1988: 381) wird, noch sehr viel drastischer formuliert. So sieht er durch eine solch „treibhausmäßige“ Förderung die „individuelle Arbeitskraft [...] in eine Abnormität [verkrüppelt]“ (ebd.), weil diese notgedrungen mit der „Unterdrückung einer Welt von produktiven Trieben und Anlagen“ (ebd.) einhergehe. Angerissen hat er damit auch schon jene von Wilhelm Reich (vgl. 1997: 110) später als Theorie ausformulierte „Aufspaltung und Gegensatzbildung“ (ebd.) zwischen verdrängtem Trieb und einem Anteil, der sich durch erneute Hemmung aufspaltet in eine sich gegen diesen verdrängten Trieb richtende unbewusste Abwehr, sowie ein nach außen als „Charakterzug, Symptom, sekundärer Trieb, reaktive Arbeitsleistung“ (ebd.) sichtbar werdendes Verhalten. Und noch deutlicher angebahnt ist hier schon die von Negt/Kluge (vgl. 1981: 621ff.) auch im individuellen Lebenslauf untersuchte „Entstehung der Arbeitsvermögen aus der Trennung“ (ebd.: 27), wie sie im Kapitel 4.4 rekonstruiert wurde.

Alfred Lorenzer (vgl. 1972: 138ff.) hat solche Trennungs- und Aufspaltungsprozesse besonders im Hinblick darauf untersucht, wie die daraus entstehenden innerpsychischen Konflikte sich über entsprechende *Klischeebildungen* in eine äußere gegensätzliche Beziehung zu einem Gegenüber fixiert werden. Mit seinem Begriff der *Interaktionsform* hat er die analytische Perspektive auf die Interaktion zwischen Heranwachsenden und den sie umsorgenden Erwachsenen, wie sie von Stern und anderen in den Mikroanalysen moderner frühkindlicher Sozialisationsforschung empirisch umgesetzt wurde, zwar schon vorweggenommen. Er hatte jedoch sehr viel größere Sozialisationsstechniken und nicht jene subtilen Abstimmungen vor Augen, wie sie von Stern und anderen mikroanalytisch in solchen Interaktionen untersucht wurden. Umgekehrt spielen in deren Analysen Strafen und die von Lorenzer in seinen sozialisations-theoretischen Arbeiten stets mit reflektierte Abhängigkeit von Sorgebedürftigen so gut wie überhaupt keine Rolle. Der Grund dafür dürfte vermutlich darin zu suchen sein, dass sie den bis zu diesem Zeitpunkt nahezu gänzlich ausgeblendeten Leistungen der Kleinkinder forschersich besondere Aufmerksamkeit widmeten.

Postuliert Lefebvre, dass ein „individuell gewordene[s] Bedürfnis“ (1977: Bd. III, 17) erst dadurch als *Wunsch* Gestalt gewinnt, dass „es sich durch die Kontrollen und Erlaubnisse, durch die Hemmnisse und Möglichkeiten hindurch verfeinert“ (ebd.: 17f.), zeigen die angesprochenen, sozialisationsforscherischen Arbeiten zusammengenommen, dass dies auch für *Affekte* und sogar für die von Lefebvre darüber hinaus fokussierte Verwandlung eines „gesellschaftlich gewordene[n] Bedürfnis [...] zur *Fähigkeit*, zum *Vermögen*“ (ebd.: 17) zutrifft. Demnach hat jede im Rahmen der Sozialisation von einer Person ausgebildete Eigenschaft und auch entsprechend jede *Fähigkeit* und jedes *Vermögen*, eine ganz eigene Geschichte entsprechend dem, wie die für die Sozialisation bedeutsamen Personen auf diese reagiert haben.

Nun betonen Negt/Kluge, dass „die aus der Gesellschaft abgezogenen Motive“ (1981: 765), die gesellschaftlich – zunächst einmal repräsentiert durch die sorgenden Personen – keine angemessene *Spiegelung* bzw. *Resonanz* erfahren, oder sogar einer erzieherischen Unterdrückung unterliegen, „nicht einfach aus der Gesamtökonomie der Eigenschaften [verschwinden], sondern [...] dort weiter[arbeiten], wo sie am geschüttesten sind, im Subjekt. Der *Eigensinn* der Rebellion tritt, gleichsam verpuppt, in Gestalt des Privaten auf“ (ebd.). Als Voraussetzung dafür, dass der objektive Teil der Trennungsenergie, welcher aus der Verlusterfahrung von nicht Verwirklichtem resultiert, mit dem subjektiven Können zusammenfindet, darauf zu antworten, verweisen sie lediglich auf eine entsprechende „Inkubationszeit [...], in der die lebendige subjektive Arbeit auf die Reibung der Trennungen antwortet“ (ebd.: 918).

Darüber hinaus dürfte jedoch ein entsprechendes Containment (vgl. Bion 1992) des *Protestes* solche Prozesse der „Arbeit von Trennungsprozessen im individuellen Lebenslauf“ (Negt/Kluge 1981: 621ff.) enorm fördern. Martin Dornes deutet dieses Konzept des *affect-containment* von Wilfried Bion vor dem Hintergrund von Sterns Arbeiten dahingehend, dass solche Unlust signalisierenden kindlichen Affekte in einer Modalität (z.B. des Gesichtsausdrucks) aufgriffen, aber zugleich in einer anderen Modalität (z.B. der Stimm- lage) eine Beruhigung signalisiert werde. Von daher handelt es sich um etwas völlig anderes, als ein *tuning*, bei dem durch die *nicht-authentische, übertriebene* Antwort auf gewünschte Lebensäußerungen ein *Protest* schon im Keime zu ersticken versucht wird.

4.7 Gegen Akkumulation resistente Eigenschaften als Produktivkräfte der Verwirklichung und zugleich schon Ausdruck der Subjektivität menschlichen Gemeinwesens

Es scheint aber menschliche Lebensäußerungen und Tätigkeiten zu gehen, auf die zwar mit einem *tuning* reagiert werden kann, die sich selbst aber nicht *tunen* lassen. So unterscheidet Lefebvre „die menschlichen Tätigkeiten in zwei große Typen [...]: kumulative und nicht kumulative“ (Lefebvre 1977: Bd. III, 170). Zu Letzteren zählt er u.a.: „die Empfindungen, die Sensibilität, die Sinnlichkeit, die Spontaneität“ (ebd.). Zu ergänzen aus meiner Perspektive wären in jedem Fall noch kooperative Vermögen, wie bspw. Empathie, und mimetische Vermögen. Und wenn Ellen Bareis und Helga Cremer-Schäfer „unter ‚Freundlichkeit‘ [...] in Brechtscher Manier eine Praxis des Wohlwollens, der Fürsorglichkeit und der Wertschätzung [verstehen], die

(zumindest in den Gedichten und Geschichten von Brecht) immer wieder erbracht wird, ohne dass eine Vorleistung gegeben oder eine Gegenleistung erwartbar wäre“ (Bareis/Cremer-Schäfer 2013: 171), und darauf verweisen, dass diese „sich weder durch Organisation steuernd oder bürokratisch noch warenförmig herstellen“ (ebd.) lässt, haben sie ein weiteres gemeinsames Kennzeichen aller dieser zugleich auch zur Verwirklichung der *Subjektivität menschlichen Gemeinwesens* notwendigen Arbeitsvermögen benannt.

All diese *Vermögen* und *Fähigkeiten* entstehen *selbstreguliert* (vgl. May 2004a: bes. 144 ff.) aus der Unmittelbarkeit von Beziehungsverhältnissen: sowohl im Binnenverhältnis des *inneren Gemeinwesens*, wo assoziativ z.B. eine neue Idee entsteht, als auch in *gelingenden Selbstregulierungen* im Beziehungsverhältnis zu Objekten der äußeren (zweiten) Natur. Befördert wird deren dialektische Vermittlung durch ein *communing attunment* (s.o. Kap. 4.6) bzw. – was die zwischenmenschlichen Beziehungsverhältnisse betrifft – durch *Begegnungsmomente* (s.o. Kap. 4.5) die *reiner Anerkennung* nahe kommen. Dass aber all diese Vermögen, wie die *Gegenwartsmomente* in denen sie zur Verwirklichung kommen, sich *selbst regulieren*, bedeutet, dass sie sich letztlich auch einer „Selbst- und Fremdregierung“ (Kessl 2005: 98) und damit auch einem *tuning* entziehen. Von sich selbst oder jemand anderem zu fordern, kreativer, spontaner oder auch empathischer zu sein, bewirkt bekanntermaßen eher das Gegenteil.

Solche *Vermögen* und *Fähigkeiten* sind aber nicht nur weder akkumulierbar noch kapitalisierbar, sondern eignen sich nicht einmal dazu, als Privateigentum behandelt zu werden, verlieren diejenigen, die in der Verwirklichung der *Subjektivität menschlichen Gemeinwesens* solche Vermögen entäußern, diese ja nicht. Ganz im Gegenteil lassen sich solche *Vermögen* und *Fähigkeiten* erst durch ihre Entäußerung entwickeln und verwirklichen. Wie die ebenfalls durch diese Arbeitsvermögen produzierten und zum Kern *menschlicher Subjektivität* gehörenden „Formen lebendigem Wissens“, die nach Andre Gorz Analyse im gegenwärtigen Kapitalismus „zur Hauptquelle von Wert und Profit“ (2004: 31) werden, wirken sie in dieser Weise zwar als *Quelle* des Reichtums wie Produktivkräfte, allerdings „ohne allein das zu sein, und ohne ein notwendiges Produktionsmittel werden zu müssen“ (ebd.: 63). Vielmehr stellen sie als „Sinnquelle und Selbstzweck“ (ebd.) bereits selbst einen Reichtum da. Ja, in den zur Verwirklichung der *Subjektivität menschlichen Gemeinwesens* notwendigen Arbeitsvermögen manifestiert sich schon selbst der Kern dessen, was sie zu verwirklichen trachten: eben die *Subjektivität menschlichen Gemeinwesens*.

Insofern der kapitalistische Akkumulationsprozess solche sich nur *selbstreguliert* verwirklichenden *Vermögen* und *Fähigkeiten* zwar benötigt, aber kapitalistisch akkumulierend oder *tunend* selbst nicht herzustellen vermag, ist er auf eine „Ausbeutung zweiten Grades“ dieser „nicht quantifizierbare(n), [...] nicht auf dem Markt tauschbare(n)“ (ebd.: 68) Ressourcen, als kostenlo-

se Nutzung dieser „positiven Externalität“ (ebd.: 20) verwiesen, welche sich – wie Gorz schreibt – quasi „von selbst produziert hat und sich fortwährend weiter produziert“ (ebd.). Freilich geschieht diese Produktion – wie in den vorherigen Teilen dieses Kapitels skizziert – nicht aus dem Nichts und auch nicht rein individuell, sondern auf der Basis *gelingender Selbstregulierungen* in zwischenmenschlichen Beziehungsverhältnissen, die in *Begegnungsmomenten* und einem *communig attunment* dem nahe kommen, was Hegel *reine Anerkennung* genannt hat, und darüber dialektisch vermittelt auch im Binnenverhältnis des *inneren Gemeinwesens*.

Wenn Negt/Kluge (vgl. 1981) im Hinblick auf solche *Fähigkeiten* und *Vermögen* von einem „Block wirklichen Lebens“ sprechen, der gegenüber dem Zugriff ursprünglicher Akkumulation, wie gegen Akkumulation überhaupt resistent sei, dann verweist dies schon darauf, dass es sich bei ihnen um eine *objektive Ungleichzeitigkeit* im Sinne Blochs handelt (s.o. Kap. 3.4). Als „positive Externalität“ (Gorz 2004: 20) haben diese „keine andere ‚Basis‘ als schwankende gesellschaftliche Verhältnisse und ‚private‘ Beziehungen des Menschen zur Natur, zum nächsten Anderen und zu sich“ (Lefebvre 1977: Bd. III, 172). Zwar hat – wie Lefebvre darlegt – „um sich selbst als bewußtes Werk und bewußte Geschichte zu schaffen, [...] das private Leben nichts anderes als diese verscharrten Kerne, und zwar noch im Geheimnis des allerindividuellsten psycho-physiologischen Lebens: in den Neigungen und Wünschen (Liebe, Erotik, Affektivität [...] etc.)“ (ebd.). Um als *objektive Ungleichzeitigkeiten* auch in der Gegenwart zur Verwirklichung eines gleichermaßen sozialen, wie demokratischen gesellschaftlichen Gemeinwesens beizutragen, muss die Verwirklichung dieser nicht-kumulativen *Vermögen* und *Fähigkeiten* jedoch die Begrenzungen des privaten *Ortungsraumes* aufsprengen und überwinden.

4.8 Aus dem unterschiedlichen sozialisatorischen Schicksal kumulativer Vermögen erwachsende Potentiale für eine Verwirklichung menschlichen Gemeinwesens

Eine solche umfassende *Verwirklichung menschlichen Gemeinwesens* kann sich jedoch nicht allein auf solche *nicht-kumulativen Vermögen* und *Fähigkeiten* stützen, sondern bedarf selbstverständlich auch *kumulativer*. Deren Verwirklichung aber setzt ebenfalls vielfältige Erfahrungen eines *communig attunment* voraus. Solche Begriffe der frühkindlichen Sozialisationsforschung, wie *communig attunment*, *deep reflection* (Rochat 1995: 66f.) oder der von Moser/Zeppelin (vgl. 2004) für Situationen *selbstregulierender* Parallelisierung von Gefühlen geprägte Begriff von *affective resonance* vermö-

gen jedoch nur unzureichend zu fassen, dass auch hier aufgrund der verschiedenen Bewegungsgesetze von *Intentionsakten* Trennungen von der reinen Eigentätigkeit erforderlich sein können:

- sowohl bei jenen weder nach Gesetzen der Natur, noch nach denen des Bewusstseins, noch nach denen des Unbewussten funktionierenden, hoch komplex zusammengesetzten *Selbstregulierungen* im Binnenverhältnis des *inneren Gemeinwesens*, die zur Regulierung dieser Vermögen notwendig sind bzw. aus denen heraus sie als *kumulative* erst entstehen (vgl. May 2004a: 82ff.);
- als auch bezogen auf das zwischenmenschliche *Anerkennungs-Verhältnis*, in dem Kooperation und Zusammenwirken die Voraussetzung sind, dass sich solche Vermögen überhaupt erst als *kumulative* verwirklichen können.

Auch über die Momente hinaus, welche Negt/Kluge als „eigentätiges Kraftfeld“ (1990: 69) einer „Humanisierung der Natur und Naturalisierung des Menschen“ (ebd.) qualifiziert haben, kann die verbindende Kraft der Spannungen intensiv genug sein, dass sich in einer geradezu dialektischen Aufhebung der Eigentätigkeiten verschiedener Selbstregulierungen in höher zusammengesetzten Formen sich immer vielfältiger gegliederte *kumulative* Vermögen entwickeln. Zwar können dabei Trennungen von der Eigentätigkeit sowohl im Binnen- wie im Beziehungsverhältnis unvermeidlich sein. Jenes sich aus diesen Spannungen selbstreguliert entfaltende dynamische Moment analytisch mit der Kategorie von *Protest* (Negt/Kluge 1981: 623) in Verbindung zu bringen, widerstrebt mir jedoch ebenso, wie das in und aus der (dialektischen) Aufhebung heraus neu synthetisierte *kumulative* Vermögen als bloße *Anpassung* (ebd.) zu bezeichnen.

Ich beziehe dies auf jene Fälle gelingender Selbstregulierung, in denen der durch die „Trennung“ (ebd.) von der Eigentätigkeit ermöglichte neue Zusammenhang schwerlich mit einer „Verlusterfahrung“ (ebd.) in Verbindung gebracht werden kann. Analytisch gesehen hat dies damit etwas zu tun, dass die jeweilige Eigentätigkeit durch die synthetisierende Wirkung der aus der Reibung heraus entstehenden *lebendigen Arbeit* der höher zusammengesetzten Form von *Selbstregulierung* geradezu dialektisch in einem entsprechenden *kumulativen Vermögen* „aufgehoben“ wird.

Dass darüber hinaus auch die historisch häufig lediglich zerstreut hergestellten, bzw. im permanenten Prozess ursprünglicher Akkumulation auch in der individuellen Sozialisation beispielsweise über ein *selektives attunement* oder noch härtere Erziehungstechniken mehr oder weniger gewaltsam aufgetrennten und nur als entfremdet wieder zusammengefügt *kumulativen Vermögen* und *Fähigkeiten* niemals in ihrer Vollständigkeit realisiert worden sind, verweist im Hinblick auf die *Verwirklichung menschlichen Gemeinwesens* auf eine *Potentialität*. Diese hat Ernst Bloch in seiner systematischen

Unterscheidung von „Schichten der Kategorie Möglichkeit“ (vgl. 1979: 258ff.) gegenstandstheoretisch als *sachhaft objektgemäß möglich* (vgl. ebd.: 259ff.) bezeichnet. Eine solche *Potentialität* gestaltet sich zweifellos anders, je nachdem welches Schicksal die *kumulativen Fähigkeiten* und *Vermögen* im Rahmen der Sozialisation erlitten haben. So differenziert Lefebvre die kumulativen menschlichen Tätigkeiten weiter aus „als gebremste (satuierte), freigesetzte oder beschleunigte“ (1977: Bd. III, 170). Während „gebremste“ oder „beschleunigte“ auf ein *selektives attunement* verweisen – letztere darüber hinaus auf ein *übertriebenes* –, bedürfen „freigesetzte“ zumindest eines Gewährens seitens der relevanten Sozialisationsagenturen (s.o. Kap. 4.6).

Diese Unterscheidungen erscheinen jedoch noch zu grob. So können sich bestimmt *kumulative Vermögen* zwar „freisetzen“, bleiben aber ohne eine angemessene Spiegelung vergleichsweise „roh“, während – wenn das Gewähren der relevanten Sozialisationsagenturen schon eher wohlwollend erfolgt – bereits die Grenze zu deren Kultivierung tangiert wird. Zudem arbeiten ja – wie im Rekurs auf Negt/Kluge in Kapitel 4.4 dargelegt wurde – *Vermögen* und *Fähigkeiten*, die keine angemessene *Spiegelung* bzw. *Resonanz* erfahren haben, oder sogar über negative Sanktionen und Strafen einer erzieherischen Unterdrückung unterliegen, als „verpuppter“ *Eigensinn* „dort weiter, wo sie am geschütztsten sind, im Subjekt“ (1981: 765) bzw. befinden sich in einer permanenten Ausweichbewegung.

Auch können bestimmte *Vermögen* und *Fähigkeiten* über eine bestimmte sozialisatorische Phase oder von bestimmten Sozialisationsagenturen z.B. über ein bestimmtes *übertriebenes attunement* ‚gefördert‘ werden, um dann in Folge mangelnder Spiegelung und Gelegenheiten (= *capabilities*) als *functionings* wieder zu verkümmern. Von daher können kumulative *Fähigkeiten* und *Vermögen* auch dadurch in ihrer Verwirklichung blockiert werden, dass ihnen in dieser Weise entsprechende *capabilities* entzogen werden, wie dies (1991: 163ff; 2003: 44ff.) mit seinem Begriff des *U-Topischen* in dessen ursprünglicher, altgriechischer Wortbedeutung von „kein Ort“ gefasst hat (s.o. Kap. 3.4).

4.9 Konsequenzen für eine Mäieutik Sozialer Arbeit zur Verwirklichung menschlichen Gemeinwesens

Dass solche – in welcher Weise auch immer – in ihrer Verwirklichung blockierten *Fähigkeiten* und *Vermögen* nicht gänzlich ihrer Wirklichkeit beraubt sind, begründet nun jene von Lefebvre angesprochene „anwesende-abwesende Fülle“ (1972: 31) der Alltäglichkeit. Dieses *objektiv-real Mögliche* (Bloch 1979: 71 ff.) lässt sich jedoch nicht allein durch eine „kühle Analyse“ (ebd.: 239) der „strengen unüberschaubaren Determinierungen“ (ebd.)

solcher sozialisatorischen Prägungen einzelner *Fähigkeiten* und *Vermögen* erschließen, wie sie bisher skizziert wurde. Denn eine solche, die Entstehung der Arbeitsvermögen aus der Trennung fokussierende, „bedingungsanalytische Forschung“ (ebd.: 240) beschränkt sich noch auf einen „Horizont als [...] *begrenzenden*, als dem des begrenzt Möglichen“ (ebd.). Erforderlich ist darüber hinaus eine von Bloch als *Wärmestrom* gekennzeichnete „Aussichts-Erforschung des In-Möglichkeit-Seienden [...] auf den Horizont im Sinne [...] des noch unerschöpft und unverwirklicht Möglichen“ (ebd.).

So zeigt sich jene „Fülle“, die hervorzubringen Ziel von Lefebvres (vgl. 1972: 31) metaphilosofischer, jene ursprünglich griechische Wortbedeutung als „Hebammenkunst“ alltagskritisch transformierenden *Mäietik* ist, auch erst, wenn die historisch häufig lediglich zerstreut hergestellten, bzw. in der individuellen Sozialisation über den permanenten Prozess ursprünglicher Akkumulation mehr oder weniger gewaltsam aufgetrennten und nur als entfremdet wieder zusammengefügt *kumulativen Vermögen* und *Fähigkeiten* im Rahmen einer solchen „Aussichts-Erforschung des In-Möglichkeit-Seienden“ (Bloch 1979: 240) unter der Perspektive ihrer Verwirklichung und Kooperationsfähigkeit fokussiert werden. Im Hinblick auf eine *Verwirklichung menschlichen Gemeinwesens* wäre diese zu leistende Hervorbringungsarbeit also auszurichten auf solche, als *objektive* Möglichkeiten in der Alltäglichkeit „anwesenden“ Eigenschaften und Vermögen, die durch Blockierungen vielfältigster Art in deren *Wirklichkeit* zugleich in dem Sinne „abwesend“ sind, dass sie sich darin bisher – besonders in ihrer Kooperationsfähigkeit – nicht angemessen zu verwirklichen vermochten (vgl. May 2014c).

Dies bedeutet einerseits, jene bisher nicht verwirklichten Anteile solcher *Vermögen* in eine von diesem *Wärmestrom* (Bloch 1979: 240) erfüllte Dialektik der Anerkennung einzubeziehen, der dadurch im Hegelschen Sinne auch zu einer „sittlichen Handlung“ (1979d: 330) wird. So betont ja Hegel, wie im Kapitel 2.3 skizziert, dass „der Inhalt der sittlichen Handlung [...] substantiell oder ganz und allgemein sein [muß]; sie kann sich daher nur auf den *ganzen* Einzelnen oder auf ihn als allgemeinen beziehen“ (ebd.). In diesem Einbezug noch nicht verwirklichter Anteile von *Vermögen* und *Fähigkeiten* in die Bewegung der Anerkennung sehe ich auch den eigentlichen Hintergrund, weshalb Butler bezüglich des „Hegel’sche[n] Subjekt[s] der Anerkennung“ (2007: 41) zu Recht hervorhebt, dass „Anerkennung zu fordern oder zu geben [...] gerade nicht [heiße], Anerkennung dafür zu verlangen, wer man bereits ist“ (2005: 62), sondern „ein Werden für sich zu erfragen, eine Verwandlung einzuleiten, die Zukunft stets im Verhältnis zum Anderen zu erbitten“ (ebd.). Würde sich nicht die Dialektik der Anerkennung, von diesem *Wärmestrom* erfüllt, auch auf jene „anwesende-abwesende Fülle“ (Lefebvre 1972: 31) von ihrer Verwirklichung abgetrennter Anteile *kumulativer Vermögen* und *Fähigkeiten* beziehen, verfestigte sich deren *Ent-*

eignung in der Bewegung der Anerkennung. Butler hätte damit Recht, dass der „Wunsch [...], sich selbst dort reflektiert zu finden, wo die Reflexion keine endgültige Enteignung ist“ (2008: 379), sich in der Dialektik der *Anerkennung* nicht erfüllt. So aber wird durch Einbezug auch bisher nicht verwirklichter Anteile kumulativer Vermögen in die Bewegung der Anerkennung diese zu *reiner Anerkennung*. Demgegenüber kommen *Begegnungsmomente*, in denen dies ja nicht erfolgt, ihr bloß nahe (s.o. Kap. 4.6), sind jedoch umgekehrt nicht mit einer *Enteignung* – und in Folge dessen *Entfremdung* – verbunden.

Eine *Mäieutik*, um „der Alltäglichkeit zu helfen, eine in ihr anwesende-abwesende Fülle zu erzeugen“ (Lefebvre 1972: 31) erfordert darüber hinaus, durch *sozialpädagogisches Ortshandeln* (Winkler 1988) *capabilities* für jene *U-Topischen Dimensionen kumulativer Vermögen und Fähigkeiten* zu schaffen, die sich bisher – besonders in ihrer Kooperationsfähigkeit – nicht verwirklichen konnten. Michael Winkler hat bezüglich seiner Konzeptualisierung *sozialpädagogischen Ortshandelns* eine „Typologie möglicher Aneignungsprobleme“ (1988: 157) als ein „heuristisches Hilfsmittel“ (ebd.) mit „aufforderndem Charakter“ (ebd.) entwickelt. Diese Typologie versteht er als „Reflexionshilfe“ (ebd.) für die Professionellen zur „Prüfung des konkreten Subjektivitätsmodus“ (ebd.). Von daher bezieht diese sich auch nicht auf einzelne *Vermögen und Fähigkeiten*, sondern fokussiert das „Auseinanderfallen von Subjekt und Objekt im Aneignungsprozeß“ (ebd.).

Dabei unterscheidet er zwischen einem *absoluten Modus der Differenz*, in dem *Aneignung* durch ein „Fehlen von Objektivität“ (ebd.: 161) – oder dass „sich vorhandene Objektivität nicht aneignen“ (ebd.) lässt – „nicht einmal annäherungsweise“ (ebd.: 157) gelingt. Demgegenüber kennzeichnet er *relative Modi der Differenz* als „eher prozessuale [] Formen des Aneignungsproblems [...], welche zunächst über einen Modus der Identität vermittelt werden und erst in zweiter Instanz zu einem Modus der Differenz führen“ (ebd.: 157f.). Letzteres kann zum einen daran liegen, dass das „Subjekt [...] eine soziale Praxis [erlernt], die vielleicht für einen partikularen Bereich seiner Welt Gültigkeit hat, durch die Instanzen sozialer Kontrolle jedoch sanktioniert wird“ (ebd.: 165). Zum anderen kann ein *relativer Modus der Differenz* jedoch auch „aus dem Versuch [entstehen], den absoluten Modus der Differenz mit untauglichen Mitteln zu überwinden“ (ebd.: 164).

Winklers „Typologie möglicher Aneignungsprobleme“ korrespondiert auf diese Weise in hohem Maße mit dem, was Negt/Kluge in ihren Überlegungen zu einer politischen Ökonomie der Arbeitskraft als Trennung von „Arbeitsgegenstand und Arbeitsvermögen“ (1981: 93) analysiert haben. Diese kann sich als Bruch zwischen „Können und Betätigungsfeld“ (ebd.) oder als Aufspaltung zwischen „Motiv und Arbeitskraft“ (ebd.) äußern und den Charakter von Über- oder Unterforderungssituationen annehmen. Im Falle des Bruchs zwischen „Können und Betätigungsfeld“ (ebd.) geht dies von der

objektiven Seite der einmal über-, das andere Mal unterfordernden Situationsbedingungen aus. Im zweiten Fall hängt es von der anscheinend subjektiven Seite der Motive ab, die über das eigene Vermögen hinausgehen, sich aber auch in „erlernter Hilflosigkeit“ (vgl. Seligman 1979) erschöpfen können. Anscheinend subjektiv – was schon im Begriff „erlernter Hilflosigkeit“ deutlich wird – sind diese Motive, weil sie über ein *selektives* und/oder *übertriebenes affect attunement* ja hochgradig sozialisatorisch überformt bzw. *getunt* sein können, oder aber aufgrund gesellschaftlicher Sanktionierungen sich letztlich nicht mehr in entsprechende Aneignungshandlungen umsetzen können. In Winklers Überlegungen zu den *relativen Modi der Differenz* (1988: 164f.) wird dies etwas vernachlässigt.

Auch der von Holzkamp/Schurig für ein bestimmtes frühkindliches Stadium als geradezu ontogenetische Gesetzmäßigkeit konstatierte *Entwicklungswiderspruch* „zwischen dem ‚Selbermachen-Wollen‘ auf der einen Seite, und den noch begrenzten Realisierungsmöglichkeiten, auch dem zum Schutz des Kindes vom Erwachsenen ausgesprochenen ‚Das-darfst-du-nicht‘ auf der anderen Seite“ (1973: XLIV), kann davon geprägt sein. Hinter dem *Selbermachen-Wollen* verbirgt sich dann schlicht ein durch den Diskurs des „kompetenten Säuglings“ (vgl. Dornes 1994) angereiztes *tuning* ehrgeiziger Eltern. Und so steht Holzkamp/Schurigs Rede vom *Entwicklungswiderspruch* in Gefahr zu verschleiern, dass diesem Widerspruch häufig objektive Bedingungen der „Trennung von Arbeitsgegenstand und Arbeitsvermögen“ (Negt/Kluge 1981: 93) zugrunde liegen. Mit dem „Das-darfst-du-nicht“ (Holzkamp/Schurig 1973: XLIV) weisen sie selbst darauf hin. Aber auch ansonsten werden in pädagogischen Situationen häufig „der Naturkraft, den selbstregulativen Kräften, [...] Aufgaben gestellt, die so inadäquat sind, daß sich die Kräfte darin nicht äußern können“ (Negt/Kluge 1981: 93).

Wie auch immer verweist für Negt/Kluge die Trennung von „Arbeitsgegenstand und Arbeitsvermögen“ (ebd.) letztlich auf die für die „Permanenz ursprünglicher Akkumulation“ (vgl. ebd.: 541ff.) in kapitalistischen Gesellschaftsformationen grundlegende Trennung der Arbeitskraft von den Produktionsmitteln. Etwas weiter gefasst, schlägt sich diese auch in einer Trennung der *Vermögen* und *Fähigkeiten*, die Bourdieu (vgl. 1979, 1998) allgemeiner als *Habitus* zu fassen versucht, von deren soziokulturellen Verwirklichungsbedingungen oder dem Entzug von *capabilities* für bestimmte *functionings* nieder. Negt/Kluge (vgl. 1981) beziehen in ihren Überlegungen zu einer „politischen Ökonomie der Arbeitskraft“, dieses Strukturprinzip der Trennung der Arbeitskraft von den Produktionsmitteln im Zuge ursprünglicher Akkumulation auch auf einzelne Arbeitsvermögen, nicht zuletzt um damit verdinglichenden Klassenbegriffen in der Sozialstruktur- und Politikforschung entgegenzuwirken. Es ist die Trennung von den Verwirklichungsbedingungen oder *capabilities* als im übertragenen Sinne „Produktionsmittel“,

die bestimmte *Fähigkeiten* und *Vermögen* oder auch *functionings* zu „proletarischen“ werden lässt.

Wenn Lefebvre darauf verweist, dass eigentlich „die Geschichtlichkeit und Verschiedenheit der am kumulativen Prozeß gleichsam aufgereihten Geschichtssituationen zu analysieren“ (1977: Bd. III, 160) wäre, dann gilt dies nicht nur für die Phylogenese und die Historie von Gesellschaften, sondern auch für die Geschichte der einzelnen kumulativen *Fähigkeiten* und *Vermögen* im sozialisatorischen Rahmen der Ontogenese. Erst im Rahmen einer solchen „bedingungsanalytische[n] Forschung“ (Bloch 1979: 240) lässt sich durch eine „kühle Analyse“ (ebd.: 239) die „streng[...] unüberschaubaren Determinierungen“ (ebd.) solcher sozialisatorischen Prägungen einzelner *Fähigkeiten* und *Vermögen* erschließen.

In diesem Zusammenhang haben Negt/Kluge in „Geschichte und Eigensinn“ postuliert, dass die Trennungsprozesse von ursprünglichem Gemeinwesen in einem Land als „Dreh- und Ausbruchspunkt für jede moderne Produktion von Arbeitskraft“ (1981: 35) auch für die Art und Weise der im Rahmen der Ontogenese individuell erlebten sozialisatorischen Trennungsprozesse bestimmend sei. In dieser Weise betrachten sie die *ursprüngliche Akkumulation* als „Form gewordene Trennungsenergie“ (ebd.: 30) und sehen alle „moderne Produktion der Arbeitskraft“ (ebd.: 35) von dieser „Trennungschiffre“ (ebd.) geprägt.

Ganz ähnlich verweist auch Lefebvre darauf, dass *kumulative Tätigkeiten* wie „auch die Technizität [...] die Ausarbeitung einer Form voraus[setzen] und [...] ihrerseits zu den Bedingungen eines besonderen Prozesses [gehören]: der Akkumulation des Kapitals“ (1977: Bd. III, 162). Allerdings sieht er diesen Prozess sich „zu mehreren, verbundenen Prozessen“ (ebd.) ausdifferenzieren. Zu diesen rechnet er

„die Erkenntnis, die Technik, die Produktion und Produktivität, d. h. das Ökonomische, die Kultur im geläufigen Sinne (die an Rationalität und Erkenntnis gebundene) und wohl auch das politische Handeln als Operation auf der Ebene der etablierten, juristischen und bürokratischen Überbauten, die ihrerseits lawinenartig anwachsen“ (ebd.).

Es wurde ja schon in Kapitel 2.8 darauf verwiesen, dass Lefebvre im Rahmen seines metaphilosophischen Projektes einer Alltagskritik auch den in verschiedenen Spielarten des Marxismus verbreiteten Basis-Überbau-Determinismus zu überwinden trachtete. So hat er beispielsweise betont, dass da „gesellschaftlichen *Repräsentationen*“ (1977: Bd. II, 69) gesellschaftliche Totalität nur auf fragmentierte Weise repräsentieren, sie nicht aus dieser „abgeleitet“ (ebd.) werden können, sondern „ihre eigene und spezifische Realität“ (ebd.) konstituieren. Von daher ist auch bei Blockierungen einzelner *Vermögen* und *Fähigkeiten* durch die „Kultur im geläufigen Sinne“ (ebd.: Bd. III, 162) oder auch die „juristischen und bürokratischen Überbauten“ (ebd.) jeweils danach zu fragen, in welchem Verhältnis diese zur Permanenz ur-

sprünglicher Akkumulation stehen, über die sich unsere Gesellschaft als kapitalistische reproduziert.

Wie im Kapitel 3.4 über Blochs mehrräumige und mehrzeitliche Dialektik deutlich geworden sein dürfte, lassen sich in unserer Gesellschaft auch noch traditionelle Produktionsweisen und mit ihnen verbundene Überbauten finden, die ebenfalls für die in sie eingebundenen Individuen im Hinblick auf die *passive Potentialität* (vgl. Bloch 1979: 267f.), ihr menschliches Gemeinwesen zu verwirklichen, „mit bestimmten materiellen und von ihrer Willkür unabhängigen Schranken, Voraussetzungen und Bedingungen“ (Marx/Engels 1978: 25) verbunden sind.

Zudem finden sich Diskriminierungsformen z.B. sexistischer, rassistischer oder kulturalistischer Art, die auf Seiten derjenigen, die diesen ausgesetzt sind, sich ebenfalls blockierend im Hinblick auf die Verwirklichung bestimmter *Vermögen* und *Fähigkeiten* auswirken dürften. Diese Diskriminierungen können – müssen jedoch nicht zwangsläufig mit der für die Permanenz der ursprünglichen Akkumulation charakteristischen Trennung der Arbeitskraft von den Produktionsmitteln einhergehen. Sie betreffen aber zweifellos die Motive und darüber vermittelt auch spezifische Formen der Aufspaltung von „Motiv und Arbeitskraft“ (Negt/Kluge 1981: 93).

Ebenso verbinden sich mit vergeschlechtlichenden, ethnisierten und kulturalisierenden Identifizierungen zumeist spezifische Formen eines *selektiven* und/oder *übertriebenen attunement* (vgl. May 2004a). Diese folgen – hier ist Butler zuzustimmen – entsprechenden *Normen*, die nicht nur den „Rahmen für den Schauplatz der Anerkennung“ (2007: 34) festlegen, sondern in dieser Art und Weise auch „welche Form die Anerkennung annehmen kann“ (ebd.: 33). Wenngleich daran festzuhalten ist, dass die *tote Arbeit* solcher *Normen* stets über *lebendige Arbeit* „ko-kreiert“ (Stern 2005: 166) reproduziert und in der Kontextualisierung zumeist auch geringfügig modifiziert wird, sind solche Formen der *Anerkennung* in dem Maße, wie die *tote Arbeit* entsprechender *Normen* im Verhältnis zur *lebendigen Arbeit* Gegenwartsmoment bezogener *Selbstregulierung* im Beziehungsverhältnis den Ausschlag gibt, mit einer *Enteignung* von *Fähigkeiten* und *Vermögen* verbunden, die dabei in einer spezifischen Weise *getunt* oder sogar unterdrückt werden.

Solche Prozesse von Diskriminierung und identifizierender Anerkennung beeinflussen dann in ebenso spezifischer Weise, wie „durch die Kontrollen und Erlaubnisse, durch die Hemmnisse und Möglichkeiten“ (Lefebvre 1977: Bd. III, 17f.), in denen sie sich – und sei es auch nur in entsprechenden „Klischeebildungen“ (Lorenzer 1972: 138ff.) – ausdrücken, Bedürfnisse sich zu einem „*Wunsch* [...] verfeinern“ (ebd.). Umgekehrt ermöglichen sie aber auch, dass in spezifischer Weise sich *radikale Bedürfnisse* ausbilden, die zum Ansatzpunkt für eine *Verwirklichung menschlichen Gemeinwesens* werden können. Diesen Zusammenhang gilt es nun näher in den Blick zu nehmen,

ehe dann die hier analytisch getrennt vorgenommenen Betrachtungen im Hinblick auf ein Konzept professioneller Sozialer Arbeit als *Mäieutik* zur *Verwirklichung menschlichen Gemeinwesens* zusammengeführt werden.

5. (Radikale) Bedürfnisse und Wünsche als Motor einer Verwirklichung menschlichen Gemeinwesens

5.1 Zur Unterscheidung von Bedürfnissen und Wünschen

Es ist schon in Kapitel 4.1 deutlich geworden, dass Ernst Bloch seine Analyse von *Intentionsakten* nicht mit Bedürfnissen beginnt. Beleuchtet wurden in diesem Kapitel schon die der Ausbildung eines Bedürfnisses vorausgehenden Prozesse, in denen sich *Drängen* zu *Streben* und schließlich *Sehnen* verwandelt. Letzteres kann zur „bloß[] allgemeine[n] Sucht“ (1979: 49) mutieren, wenn es „als blind und leer schweifend [...] sich gar nicht dorthin begeben [kann], wo sie gestillt würde“ (ebd.: 49f.), setzt dies doch voraus, dass sich das *Sehnen* in ein *Suchen* transformiert, „das hat und nicht hat“ (ebd.: 50), und somit in „ein gezieltes Treiben“ (ebd.), das danach trachtet „ein Hohles, ein Mangelndes im Streben und Sehnen, etwas, das fehlt, durch ein äußeres Etwas zu füllen“ (ebd.).

Dieses „äußere Etwas“ (ebd.) erlaubt Bloch zufolge dann auch, „das gezielte Hintreiben jeweils in die mehreren Triebe“ (ebd.) einzuteilen. Ist für ihn „das gefühlte Streben nur allgemeine Sehnsucht [...], so ist der *gefühlte* Trieb nun das Besondere von jeweils einzelnen ‚Leidenschaften‘, ‚Affekten‘“ (ebd.: 50), weil sie in ihrem „‚zuständlichen‘ Sich-innewerden“ (ebd.: 77) „vorzüglich von dem Streben, dem Trieb, den Intendieren bewegt sind, das allen Intentionsakten“ (ebd.: 79) – und damit letztlich auch der *Verwirklichung menschlichen Gemeinwesens* im Aneignungshandeln – zugrunde liegt.

Hier erst sieht Bloch den systematischen Ort des *Bedürfnis*-Begriffes, wie er von Lefebvre (s.o. Kap. 2.8) verwendet wird und von Bloch mit einem „undumpf verstandene[n]“ (1979: 50) Begriff von *Trieb* gleichgesetzt wird. Diesen grenzt er explizit von einem „zweifellos reaktionär oft verdumpfen und verdinglichten“ (ebd.) *Trieb*-Begriff der psychoanalytischen Orthodoxie ab. Trotz des „vielfach subjektlosen Anschein“ (ebd.: 53), bei den „sogenannte[n] Instinkt[en] [...], als ob Triebe selbständig lebten und den Leib beherrschten, um von der Seele zu schweigen“ (ebd.), hält Bloch daran fest, dass „nichts im Leib [...] Triebe zu ihren eigenen Träger“ (ebd.) werden lässt. Selbst

„der Triebinstinkt gehört zum Haushalt des einzelnen Körpers und wird nur soweit verwendet, als er dazugehört, als der Leib das Seine treibt, fliehend, was ihm schadet, suchend, was ihn erhält. [...] Durchgehend vorhanden ist nur der Körper, der sich erhalten will, [...] und so allein in den Trieben treibt, in den noch so vielfältigen, auch durch das auftretende Ich und seine Beziehungen verwandelten“ (ebd.).

Und so verweist er darauf, dass es ja auch „zu merkwürdig“ (ebd.: 55) wäre, „wenn in der Klassengeschichte, wo immer wieder neue Zielvorstellungen des Strebens auftauchten, gerade das gezielte Treiben der Triebe einsinnig, fest und fertig vor sich ginge“ (ebd.).

Bloch kritisiert in diesem Zusammenhang nicht nur,

„was die zur Rede stehende Trieblehre selber angeht, [...] es die gesamte psychoanalytische Schule [verbindet], daß sie lauter paprizierte Triebe betont, sie dazu auf begriffsmythische Weise von dem lebenden Körper abhebt, [...] der doch nur sich selbst und sonst gar nichts erhalten will“ (ebd.: 71).

Zudem moniert er, dass das so „Verabsolutierte [...] bei Freud wie Adler wie gar bei Jung überhaupt nicht als Variable ökonomisch-gesellschaftlicher Bedingungen diskutiert“ (ebd.) werde. Selbst für den Hunger – „der psychoanalytisch überall ausgelassene“ (ebd.) – gebe es „keine ‚natürliche‘ Triebstruktur, schon deshalb nicht, weil auch die ihm zugeordnete Wahrnehmungsart, folglich Reizwelt geschichtlich variabel“ (ebd.: 76) sei. Vielmehr stehe er

„als gesellschaftlich gewordenes und gesteuertes Bedürfnis in Wechselwirkung mit den übrigen gesellschaftlichen, daher geschichtlich variierenden Bedürfnissen, denen er zugrunde liegt und mit denen er sich gerade deshalb ebenso verwandelt wie er – je mehr und je anspruchsvoller immer weitere Schichten auf den Appetit kommen – verwandeln läßt“ (ebd.).

Blochs Kritik trifft in mehr oder weniger starker Form auch alle jene von Werner Obrecht (vgl. 1998: 19) akribisch zusammengetragenen Bedürfnisklassifikationen. Obwohl zum großen Teil erst nach Blochs „Prinzip Hoffnung“ entstanden, sind diese darüber hinaus Blochs Kritik ausgesetzt, dass ihre Ordnungen nicht „an dem erfahrenen Appetitus selbst entdeckt“ (1979: 82), sondern „von außen an die Affektlehre“ (ebd.) angelegt wurden. Das gilt auch für die von Obrecht selbst ausdifferenzierten, achtzehn verschiedenen, menschlichen Grundbedürfnisse.

Kaum halten lässt sich vor dem Hintergrund Blochs Kritik der orthodox psychoanalytischen Trieblehre auch die von Obrecht vorgenommene Unterscheidung

- „zwischen Bedürfnissen einerseits“ (1998: 22), die „durch die Struktur der Organismen gegeben sind und sich auf deren Erhaltung und Konsolidierung“ (ebd.: 43) bzw. „auf bevorzugte organismische Zustände beziehen“ (ebd.) und deshalb von ihm „als universell postuliert werden“ (ebd.: 22), sowie
- „(subjektiven) Wünschen andererseits“ (ebd.), die als „bewusste Ziele in Bezug auf Bedürfnisse“ (ebd.: 49) „lokal (historisch)“ (ebd.: 22) „gelernt“ (ebd.: 43) seien, „in der Regel formuliert in Termini von äusseren Situationen, von denen sich das Individuum – bewusst

oder nicht bewusst – die Befriedigung bestimmter Bedürfnisse verspricht“ (ebd.).

Nun unterscheidet ja – wie in Kapitel 2.8 skizziert – auch Lefebvre zwischen Bedürfnis und Wunsch. Und wenn er schreibt, dass „am Anfang [...] das Bedürfnis Natur“ (1977: Bd. II, 16ff.) ist, kann dies leicht im Sinne jener von Obrecht „als universell postuliert[en]“ (1998: 22) biologischen Grundbedürfnisse missverstanden werden. Jedoch dürfte auch Lefebvre bezüglich Obrechts These, dass Bedürfnisse „durch die Struktur der Organismen gegeben sind und sich auf deren Erhaltung und Konsolidierung“ (ebd.: 43) beziehen, mit Bloch darin übereinstimmen, dass sich dies darin erschöpft, dass „der Leib das Seine treibt, fliehend, was ihm schadet, suchend, was ihn erhält“ (1979: 53). Zweifellos näher beisammen liegen Obrechts und Lefebvres *Wunsch*-Begriffe mit Ausnahme, dass Lefebvre im Unterschied zu Obrechts „psychobiologisch“ (vgl. 1998: 15) eingengten Lernbegriff einen differenzierteren Begriff von Lernen zu Grunde legt, wenn er davon ausgeht, dass „das individuell gewordene Bedürfnis“ (1977: Bd. III, 17) dadurch zum *Wunsch* wird, dass „es sich durch die Kontrollen und Erlaubnisse, durch die Hemmnisse und Möglichkeiten hindurch verfeinert“ (ebd.: 17f.), worauf noch einmal zurück zu kommen ist (s.u. Kap. 5.3).

Nun spielen wie auch immer postulierte Grundbedürfnisse – aber auch die Orientierung an Wünschen der Bevölkerung – eine bedeutende Rolle in der Begründung Sozialer Arbeit als Gemeinwesenarbeit. Um die Unterschiede zu dem hier zu entwickeln und zu begründen beanspruchten Konzept professioneller Sozialer Arbeit zur Förderung einer *Verwirklichung menschlichen Gemeinwesens* zu verdeutlichen, das ja nicht jenseits menschlicher Bedürfnisse und Wünsche zu entwerfen – ja, auf die Herausbildung *radikaler Bedürfnisse* verwiesen ist (s.o. Kap. 2.8), sollen diese zunächst einmal in einem Exkurs kritisch betrachtet werden, um dann die Untersuchung der Dialektik zwischen Bedürfnissen und Wünschen noch einmal aufzugreifen und als Gegenstand der *Verwirklichung menschlichen Gemeinwesens* etwas näher zu untersuchen.

5.2 Exkurs zur Kritik von Ansätzen der Gemeinwesenarbeit, die sich auf naive Begriffe von Bedürfnissen und Wünschen stützen

Schon Ilse Arlt (vgl. 2011) hat in ihren „Grundlagen der Fürsorge“ von 1921 dreizehn menschliche Grundbedürfnisse ausdifferenziert, die auch in der schon angesprochenen Zusammenstellung Obrechts (vgl. 1998: 19) aufgegriffen werden. Arlt definiert dort *Armut* als „wirtschaftliche Unmöglichkeit

zur ausreichenden Befriedigung aller oder einzelner der wirtschaftlichen Grundbedürfnisse“ (2011: 21) und sieht es als Aufgabe der *Volkspflege* an, „nach genauer Erfassung der Not die Hilfe stets unter gleichzeitiger Berücksichtigung aller Grundbedürfnisse volkswirtschaftlich richtig“ (ebd.: 79) aufzubauen „und bei der Durchführung Volkssitte und Volksart“ (ebd.) zu berücksichtigen.

Hans Gängler arbeitet in der Rekonstruktion ihres Ansatzes heraus, dass Arlt „in diesem Zusammenhang [...] stets die Bedeutung der Hauswirtschaft bzw. der ‚vergleichenden Haushaltskunde‘ für die Fürsorge“ (2001: 1051) betont habe. Zugleich fuße ihr Armutsbegriff auf den beiden Grundannahmen der „Existenz einer Reihe von menschlichen Grundbedürfnissen, die befriedigt werden müssen“ (ebd.), sowie der „Existenz einer ökologischen Vernetzung dieser Bedürfnisse“ (ebd.; vgl. Arlt 2011: 61). Vor diesem Hintergrund sieht er sie „als Vordenkerin einer ökologisch orientierten Sozialarbeit [...], wie sie in den letzten Jahren etwa von *Wendt* (1982) und anderen (...) vorgeschlagen wurde“ (Gängler 2001: 1051).

So zieht ja auch *Wendt* „die alte Ökonomik als ein Muster geschlossener lebenspraktischer Orientierungen in ländlichen Verhältnissen“ (1982: 16f.) zur Begründung einer Fürsorgewissenschaft als Haushaltswissenschaft heran. Um „biosozialen Erfordernisse“ (ebd.: 186) und „biosoziale Grundbedürfnisse“ (ebd.: 187) aufeinander abzustimmen, sind für ihn Schritte der Planung, der Entscheidungsfindung, der Organisation und Koordination, der Ausführung und Kontrolle zu vollziehen. Deren Verbindung in einer Führungslehre und Führungspraxis bezeichnet er als „Management“, was er etymologisch nicht vom „Pferd-in-einer-Manege-Herumführen“, sondern vom französischen „ménager = haushalten“ (1986: 70) ableitet. Überdeutlich wird aber auch so der paternalistische Charakter solcher auf ein Gemeinwesen hin zielender Fürsorgewissenschaft als Haushaltswissenschaft.

Das gilt auch für das maßgeblich von *Obrecht* (vgl. 2001), *Silvia Staub-Bernasconi* (vgl. 2007a, 1983a, 1983b, 1995, 1997, 2007a) und *Kaspar Geiser* (vgl. 2000) entwickelte, „systemtheoretische“ bzw. „systemistische“ Paradigma Sozialer Arbeit der sogenannten Zürcher Schule. Zwar taucht in den von *Staub-Bernasconi* (vgl. 1983a) nach „Mikro-“ (Individuum, Gruppe, Familie) sowie „Meso- & Makrobereich“ (territoriale & organisationale Gemeinwesenarbeit) aufgeteilten „problembezogenen Arbeitsweisen“ Sozialer Arbeit „Sozialmanagement“ ursprünglich nicht auf. Ja, sie bezieht sich in ihrem Lehrbuch „Soziale Arbeit als Handlungswissenschaft“ sogar explizit auf die „Bewusstseinsbildung nach *Paulo Freire* (...) als spezielle Handlungstheorie Sozialer Arbeit“ (2007a: 311ff.). Entgegen dessen dialogischer Orientierung schließt sie darin jedoch zugleich auch an *Ilse Arlt* als „Bedürfnistheoretikerin der ersten Stunde“ (ebd.: 21ff.) an und bezieht sich dann auch auf *Mary Parker Follett* als „Prophetin eines demokratischen Sozialmanagements“ (ebd.: 101ff.).

Bedeutsam für ihre „Theorie Sozialer Probleme als Beitrag zu einem theoretischen Bezugsrahmen Sozialer Arbeit“ (1983b, 1995) ist dann aber vor allem die von Obrecht auf der Basis seines „ontologisch, emergentistischen Systemismus“ vorgenommene Unterscheidung zwischen

- „biologische[n] Bedürfnisse[n] im engeren Sinne, die bedingt sind durch den Umstand, dass Organismen selbstgesteuerte, autopoietische Systeme sind“ (Obrecht 1998: 46);
- „psychische[n] Bedürfnisse[n], die bedingt sind durch den Umstand, dass die Steuerung solcher Organismen durch ein komplexes und plastisches Nervensystem erfolgt, dessen angemessenes Funktionieren von einer bestimmten quantitativen und qualitativen sensorischen Grundstimulation sowie – in Bezug auf den aktuellen Bedarf des Gehirns – hinreichender Information abhängt“ (ebd.), sowie schließlich
- „soziale[n] Bedürfnisse[n] bedingt durch den Umstand, dass menschliche Organismen selbstwissensfähig sind und ihr Verhalten innerhalb ihrer sozialen Umgebung über emotio-kognitive Mechanismen regulieren“ (ebd.)

Vor diesem Hintergrund muss ein handlungstheoretischer Bezugsrahmen sowohl für sie, wie im Anschluss an sie auch für Kaspar Geiser (vgl. 2000: 68f.) praktische Antworten auf vier Fragen formulieren. Bis auf die Letzte „nach der Wertbasis dessen, was [...] als ‚Problem‘, bzw. ‚Ressource‘,“ (ebd.: 69) zu bezeichnen ist, beziehen sich diese stets auf die Befriedigung solcher biologische, psychischer und sozialer Bedürfnisse. Dabei geht es

1. um „die optimale qualitative und quantitative Grundausstattung bestimmter Individuen bzw. sozialer Systeme (ebd.: 68) zu einer „biologischen, psychischen und *sozialen* Bedürfnisbefriedigung“ (ebd.);
2. um „die optimalen Beziehungen und Austauschmuster zwischen den Individuen bzw. sozialen Systemen“ (ebd.: 69) bzw. die zur „Bedürfnisbefriedigung und entsprechender Zufriedenheit der Beteiligten“ (ebd.) notwendigen „Bedingungen von Gegenseitigkeit und Gleichartigkeit von Tauschbeziehungen (Symmetrie)“ (ebd.: 69) sowie
3. um „die optimalen vertikalen Kontroll- bzw. Macht- und Abhängigkeitsbeziehungen zwischen Individuen bzw. sozialen Systemen“ (ebd.) im Hinblick auf die „Legitimation von Güterverteilung, Arbeitsteilung und des entsprechenden Einflusses, der entsprechenden biologischen, psychischen und *sozialen* Bedürfnisbefriedigung“ (ebd.).

Geiser verweist darauf, dass das Maß „der Aufschiebbarkeit bzw. Unaufschiebbarkeit“ (ebd.: 56) der Befriedigung solcher biologischen, psychischen

und sozialen Bedürfnisse „befriedigungsrelevante Ressourcen – aber nicht nur sie – zu Quellen von Macht“ (ebd.) werden lässt. „Auswirkungen nicht legitimer Macht-Verhältnisse und fehlender oder willkürlicher Realisierung von Wertvorstellungen frustrieren Bedürfnisse und sind gleichbedeutend mit sozialen Problemen“ (ebd.). Dass Staub-Bernasconi vor diesem Hintergrund der Sozialen Arbeit durch „Menschen- und Sozialrechte“ (1997: 318) die Möglichkeit zurückgegeben sieht, „in größter Radikalität vom Menschen, seinen Bedürfnissen und Nöten [...] her zu denken“ (ebd.), hat Joachim Weber (vgl. 2014: 80ff.) mit guten Gründen kritisiert.

So verweist er einerseits darauf, dass eine solche Begründung von Sozialer Arbeit als „Menschenrechtsprofession“, indem sie sich auf Obrechts „biopsychosoziale Theorie menschlicher Bedürfnisse“ (vgl. 1998) bezieht, „auf Aussagen über die menschliche Natur, insbesondere die menschlichen Grundbedürfnisse zurückgreift, um aus ihnen die wesentlichen Rechte abzuleiten“ (Weber 2014: 80), auf die als „Menschenrechte“ sie sich dann beruft, jenseits „vom Mandat der Adressaten oder dem Mandat der Kostenträger“ (ebd.). Im Unterschied zum „code of ethics“, wie er von der International Federation of Social Workers (IFSW) und der International Association of Schools of Social Work (IASSW) 2004 als „doppelte Verpflichtung der Sozialen Arbeit, zum einen auf Menschenrechte und Menschenwürde sowie zum anderen auf die soziale Gerechtigkeit“ (ebd.) verabschiedet wurde, sieht Weber „die ethischen Begründungshorizonte bzgl. der menschlichen Würde“ (ebd.) von Staub-Bernasconi ausgespart, obwohl sie sich häufig auch auf diesen „code“ bezieht.

Noch bedeutsamer im Hinblick auf einen Begründungszusammenhang Sozialer Arbeit als Arbeit an der *Verwirklichung menschlichen Gemeinwesens* ist jedoch, wenn Weber diesen „naturrechtlichen Begründungszenarien“ (ebd.: 82) Sozialer Arbeit als „Menschenrechtsprofession“ Kants „deontologische Ethik“ (ebd.: 97) entgegensetzt. Denn er vermag so in überzeugender Weise nachzuweisen (vgl. ebd.: 85), dass der auf diese Weise aus dem ontologisch-emergentistischen Systemismus der Zürcher Schule hergeleitete Professionalitätsanspruch Sozialer Arbeit *hypothetischen Imperativen* folgt, welche Kant zufolge „die praktische Notwendigkeit einer möglichen Handlung als Mittel [bezeichnen M.M.], zu etwas anderem, was man will (oder doch möglich ist, daß man es wolle), zu gelangen“ (1991a: 43).

Ein mit der *Verwirklichung menschlichen Gemeinwesens* verbundener Allgemeinheitsanspruch lässt sich hingegen – wie schon im Kapitel 4.2 skizziert – nur auf einen *kategorischen Imperativ* gründen, „welcher eine Handlung als für sich selbst, ohne Beziehung auf einen andern Zweck, als objektiv-notwendig“ (Kant 1991a: 43) erachtet. Denn nur wenn Menschen als reiner Selbstzweck anerkannt werden, kann sich die *Subjektivität menschlichen Gemeinwesens* verwirklichen. Werden sie in Form *hypothetischer Imperative* einbezogen in von anderen erdachte Pläne eines besseren Gemeinwe-

sens ohne an diesen selbst beteiligt zu sein, kann sich diese *Subjektivität menschlichen Gemeinwesens* nicht verwirklichen.

So verweist – wie Ritsert überzeugend zeigt – Allgemeinheit im Kantischen Sinne auf „die Universalität oder Universalisierbarkeit von Maximen“ (2006: 6), die Voraussetzung einer solchen Verwirklichung der *Subjektivität menschlichen Gemeinwesens* sind, und lässt somit das von Adorno geprägte „Prädikat ‚objektiv vernünftig‘ auch auf der Ebene individueller Haltungen und Handlungen anwendbar“ (ebd.) werden. „Objektive Vernunft“ ist bei Adorno in diesem Zusammenhang auf „die Verwirklichung der Freiheit (1986a: 287) bezogen, durch deren Realisierung in „eine[r] richtige[n] Gesellschaft [...] die Illogizität der Geschichte, ihre blinden Widersprüche beseitigt“ (1986b: 585) und damit menschliches Gemeinwesen auch gesamtgesellschaftlich verwirklicht wäre.

Schon das Postulat menschlicher Grundbedürfnisse widerspricht jedoch einer Verwirklichung der *Subjektivität menschlichen Gemeinwesen*. So werden dadurch doch „*dialogische, partizipative Prozesse der Bedürfnisinterpretation* durch *monologische, [...] Prozesse der Bedürfnisdefinition*“ (Fraser 1994: 240) ersetzt und damit Menschen sowohl in der Verwirklichung ihrer *Subjektivität*, als auch in ihrer Selbstvergewisserung, sowie der kollektiven, demokratischen Vergewisserung darüber, „was genau die verschiedenen Gruppen wirklich benötigen“ (ebd.: 249) beraubt.

Selbst bei den von Obrecht als „biologische Bedürfnisse im engeren Sinne“ (1998: 46) kategorisierten, handelt es sich – da sie nicht unabhängig von ihrer Wahrnehmung existieren – um *interpretierte* Bedürfnisse. Es ist jedoch ein fundamentaler Unterschied, ob deren Interpretationen im Rahmen einer *Politik der Bedürfnisinterpretation* erfolgt, in deren Rahmen – in dem Maße, wie in ihr *kategoriale Imperative* zum Tragen kommen – zugleich auch an der *Verwirklichung menschlichen Gemeinwesens* gearbeitet wird, oder ob es sich um expertokratische Postulate angeblicher Grundbedürfnisse handelt, die dann als Grundlage eines „*juristisch[], administrativ[n] und therapeutische[n] Management der Bedürfnisbefriedigung*“ (Fraser 1994: 240) fungieren.

Da aber auch „biologische Bedürfnisse im engeren Sinne“ (Obrecht 1998: 46) nicht unabhängig von ihrer Wahrnehmung – und damit Interpretation – existieren können, handelt es sich selbst bei diesen – um in Obrechts eigener Terminologie zu bleiben – schon um „biopsychosoziale“. Blochs skizzierte Kritik an der orthodox psychoanalytischen Trieblehre, die ja auch schon im Kapitel 5.1 als Kritik zu Obrechts Unterscheidung von *Bedürfnissen* und *Wünschen* herangezogen wurde, untermauert dies.

Vor dem Hintergrund dieser begrifflichen Unterscheidung wäre in Murray Ross (vgl. 1971: 58) Definition von Gemeinwesenarbeit der Begriff des *Bedürfnisses* durch den des *Wunsches* zu ersetzen, hat er doch gerade nicht solche „als universell postuliert[en]“ (Obrecht 1998: 22) Grundbedürfnisse

vor Augen, wie sie als Grundlage der skizzierten Gemeinwesen bezogenen Ansätze Sozialer Arbeit von Arlt, Wendt und der Zürcher-Schule fungieren. Modifiziert müsste also Gemeinwesenarbeit im Verständnis von Ross als ein Prozess gefasst werden, in dem „ein Gemeinwesen seine [*Wünsche* MM.] und Ziele feststellt, sie ordnet oder in eine Reihenfolge bringt“ (1971: 58) und dann „innere und äußere Hilfsquellen mobilisiert, um die [*Wünsche* MM.] zu befriedigen“. Und auch wenn Wolfgang Hinte durch das von ihm maßgeblich geprägte Konzept „Stadtteilorientierter Sozialer Arbeit“ (vgl. Hinte/Metzer-Pregizer/Springer 1982; Hinte 1987, 1995) beansprucht, *Bedürfnisse* und Hilfsquellen durch Organisation der Betroffenen und Kooperation unter den Trägern sozialer Dienste sowie anderer Organisationen im Stadtteil – ergänzt durch eine Verknüpfung der Aktivitäten mit Vorhaben anderer kommunaler Dienststellen und Planungen im politischen Raum – aufeinander abstimmen zu können, handelt es sich um *Wünsche*, nicht nur im Sinne von Obrecht, sondern auch von Lefebvre.

Skepsis angesagt ist vor dem Hintergrund von Lefebvres Theorie jedoch gegenüber der von Hinte in all seinen Texten zu Gemeinwesen- bzw. Stadtteil- oder sozialraumorientierten Arbeit geradezu wie in einem Mantra wiederholten Maxime, diese habe von den artikulierten *Bedürfnissen* bzw. *Wünschen* sowie dem *Willen* der Bevölkerung auszugehen. So verweist ja Lefebvre nachdrücklich auf die vielen „Vermittlungen“ (1977: Bd. II, 14) zwischen *Bedürfnis* und *Wunsch* dahingehend, dass zwischen ihnen die „gesamte Gesellschaft (Produktionstätigkeiten und Kommunikationsweisen), die Kultur, Vergangenheit und Geschichte, die Sprache, die Normen, die Befehle und Verbote, die Hierarchie der Werte und Neigungen“ (ebd.) lägen. Dies vermag dann auch zu erklären, weshalb in manchen Quartieren, Hinte – wenn er seiner Maxime, sich am Willen der Bevölkerung zu orientieren, treu bleiben will – an der Durchsetzung einer „national befreiten Zone“ mitzuarbeiten hätte, während er in anderen der Scharia Geltung verschaffen müsste. Davon kann im Ernst wohl nicht ausgegangen werden, was nur darauf verweist, dass Hinte die Aporien seines stets hochgehaltenen antipädagogischen Impetus nicht gründlich genug durchdacht hat.

Da ein Ansatz professioneller Sozialer Arbeit als Unterstützung und Initiierung von Ansätzen zur *Verwirklichung menschlichen Gemeinwesens* im Sinne Marx' sich auch nicht auf solche paternalistischen Ansätze stützen kann, wie sie von Arlt, Wendt und der Zürcher-Schule entwickelt wurden, ohne sich in Selbstwidersprüche zu verwickeln – ganz zu schweigen von deren willkürlicher und in skizzierter Weise hoch problematischen Unterstellung universeller Grundbedürfnisse –, muss ein solcher Ansatz notwendiger Weise die Dialektik von *Bedürfnis* und *Wunsch* selbst zum Gegenstand einer Arbeit an der *Verwirklichung menschlichen Gemeinwesens* erheben.

5.3 Die Dialektik von Bedürfnissen und Wünschen als Gegenstand der Verwirklichung menschlichen Gemeinwesens

Dass die auch schon in Lefebvres Alltagskritik (s.o. Kap. 2.8) skizzierte Dialektik von *Bedürfnis* und *Wunsch* zum Gegenstand einer *Verwirklichung menschlichen Gemeinwesens* werden muss, erklärt sich schon allein daraus, dass anders als das Tier, welches „sich auf das Ziel in der Art seiner jeweiligen Begierde selbst“ (Bloch 1979: 50) bezieht, der Mensch – wie Bloch hervorhebt – es sich auch noch ausmalt. Da er in dieser Weise „nicht nur begehren, sondern wünschen“ (ebd.) kann, muss auch die *Verwirklichung menschlichen Gemeinwesens* mit einer spezifischen Art und Weise der Wunschproduktion einhergehen.

So weist ja schon Marx als Kriterium dafür, inwieweit der Mensch „in seinem individuellsten Dasein zugleich *Gemeinwesen* ist“ (1990b: 535), aus, dass „das *Bedürfnis* des Menschen zum *menschlichen* Bedürfnis, [...] ihm also der *andre* Mensch als Mensch zum Bedürfnis geworden ist“ (ebd.). Und auch Lefebvre schließt mit seinen Überlegungen, wie eine „veränderte[s] Bedürfnis [...] menschliches Bedürfnis, gesellschaftliches Bedürfnis“ (1977: Bd. III, 17) wird, hieran unmittelbar an. Wie bereits in Kapitel 2.8 skizziert hat Lefebvre dabei postuliert, dass

„sich das gesellschaftlich gewordene Bedürfnis [...] zur *Fähigkeit*, zum *Vermögen* [verwandelt], [...] eine bestimmte Handlung, eine bestimmte Kreation, eine bestimmtes Werk zu vollbringen, um sich darin zu befriedigen oder zumindest Befriedigung darin zu suchen“ (ebd.).

Wenn er in diesem Zusammenhang darauf verweist, dass darin „das *Mögliche* [...] sich auf[tut]“ (ebd.), hat Bloch dies wie kein anderer mit seiner Theorie des „antizipierende Bewusstseins“ (vgl. 1979: 49 ff.) argumentativ untermauert.

Mit seinem Postulat, dass „das ‚Wünschen‘ [...] auf eine Vorstellung hin gespannt [ist], in der die Begierde das Ihre sich ausmalen läßt“ (ebd.: 50), hat Bloch dabei in gewisser Weise auch schon die auf der „Kategorie der Wunschproduktion des Unbewußten“ (Deleuze/Guattari 1988: 95ff.) fußende Kritik der Theoretiker des Anti-Ödipus vorweggenommen, für das Unbewusste selbst zu halten, was dem Wunsch erst durch einen Repressionsapparat zu repräsentieren aufgegeben worden ist. „Nicht ‚Was bedeutet das?‘ ist die Frage des Wunsches, sondern *wie es läuft*. [...] Es repräsentiert nicht, aber es produziert, es bedeutet nichts, aber es funktioniert“ (ebd.: 141). Theweleit sieht im Fehlen dieser „Kategorie der Wunschproduktion des Unbewußten“ (1980: Bd. 1, 434) den eigentlichen Grund, warum psychoanalytische Theorien mehr oder weniger von der für ihn wirklichen Basis absähen: der psychischen Materie der Körper und was an und mit ihnen geschieht.

Wichtiger als diese Kritik am Triebbegriff der psychoanalytischen Orthodoxie und vieler Neo-Freudianer ist Bloch jedoch, jene Leerstelle der „Psychologie des Unbewußten“ (1979: 131) zu schließen, die dessen „andere[] Seite, der Dämmerung nach vorwärts“ (ebd.) betrifft. „Dies Unbewußte blieb“ (ebd.) – so Blochs zentrale Kritik – „unnotiert, obwohl es den eigentlichen Raum der Bereitschaft zum Neuen und der Produktion des Neuen darstellt“ (ebd.), was Lefebvre (s.o. Kap. 2.8) mit seinem Begriff von *Poiesies* zu fassen versucht hat. Mit diesem „Noch-Nicht-Bewußte[n]“ (1979: 131) aber hat Bloch zugleich auch den zentralen Motor einer *Verwirklichung menschlichen Gemeinwesen* in den Blick gerückt.

Dabei nimmt er eine auch für die Kategorie der *Wunschproduktion des Unbewussten* bedeutsame Differenzierung vor, die zugleich erst deren Kritik an der psychoanalytischen Orthodoxie zu plausibilisieren vermag, sie habe sich maßgeblich „an der Verdrängung des Unbewußten als einer den Herrschaftsrahmen jeder Gesellschaft sprengenden Produktionskraft beteiligt“ (Theweleit 1980: Bd. 1, 219). So differenziert Bloch zwischen

„gefüllte[n] Affekte[n] (wie Neid, Habsucht, Verehrung) [...], deren Triebgegenstand bereit liegt, wenn nicht in der jeweiligen individuellen Erreichbarkeit, so doch in der bereits zurhandenen Welt“ (ebd.: 82).

Davon unterscheidet er

„Erwartungsaffekte (wie Angst, Furcht, Hoffnung, Glaube) [...], deren Triebgegenstand nicht bloß in der jeweiligen individuellen Erreichbarkeit, sondern auch in der bereits zurhandenen Welt noch nicht bereit liegt. [...] Während die gefüllten Affekte nur eine unechte Zukunft haben, nämlich eine solche, worin objektiv nichts Neues geschieht, implizieren die Erwartungsaffekte wesentlich eine echte Zukunft; eben die des Noch-Nicht, des objektiv so noch nicht Dagewesenen“ (ebd.: 82f.).

Dies gilt seiner Ansicht nach selbst für die bloß negativen Erwartungsaffekte, wie Furcht und Angst, „denn wo kein Drang wäre, gäbe es keinen Unwunsch, der nur die Kehrseite eines Wunsches ist“ (ebd.: 83).

Erst die von Bloch mit seiner Kategorie der *Erwartungsaffekte* erschlossene andere Seite des Unbewussten, „der Dämmerung nach vorwärts“ (ebd.: 131), vermag somit Theweleits Charakterisierung des Unbewussten als eine den „Herrschaftsrahmen jeder Gesellschaft sprengenden Produktionskraft“ (1980: Bd. 1, 219), die dann auch auf die *Verwirklichung menschlichen Gemeinwesens* zielt, zu begründen. Den Grund dafür, dass es sich bei dem „Noch-Nicht-Bewußten“ um ein „in seiner Art [...] ebenso schwieriges und Widerstand leistendes Unbewußtes wie das der Verdrängtheit“ (Bloch 1979: 131) handelt, sieht Bloch darin, dass „eben in ihm selber ein noch nicht ganz manifest gewordener, ein aus der Zukunft erst heraufdämmernder Bewußtseinsinhalt“ (ebd.: 132) keimt, „gegebenenfalls sogar ein erst objektiv in der Welt entstehender“ (ebd.).

Erst dieser lässt dann auch bei den Betroffenen die Erkenntnis wachsen, dass so wie sie leben, ihre „Möglichkeiten zu leben unerfüllt bleiben“ (Rauschenbach 1983: 36). Zugleich kann sich bei ihnen damit über *symbolvermitteltes Handeln* eine *thematische Orientierung* im Sinner Freires ausbilden, indem sie beginnen, bestimmte Konstellationen gesellschaftlicher Wirklichkeit, die sie in ihren Fähigkeiten und Möglichkeiten blockieren, „als Grenze zwischen Sein und Menschlicher-Sein und nicht mehr als Grenze zwischen Sein und Nichts“ (Freire 1975: 85) wahrzunehmen.

Bloch hat nun dargelegt, wie

„indem das Begehren zum Wünschen übergeht, [...] es sich die mehr oder minder bestimmte Vorstellung seines Etwas zu[legt], und zwar als eines *besseren* Etwas. Das Verlangen des Wunsches steigt gerade mit der Vorstellung des Besseren, gar Vollkommenen seines erfüllenden Etwas“ (1979: 50).

Neben diesem „aus der Zukunft erst heraufdämmernde[n] Bewußtseinsinhalt“ (ebd.: 132) ist jedoch weiterhin noch ein *Wollen* als „notwendig aktives Fortgehen zu diesem Ziel“ (ebd.: 51) erforderlich, damit Menschen „die unerprobte Möglichkeit, die mit diesem Begreifen verbunden ist, in die Tat um[]setzen“ (Freire 1975: 85) und so über entsprechende *Grenzakte* ihre *Subjektivität menschlichen Gemeinwesens* zumindest ansatzweise zu verwirklichen beginnen. Dieses *Wollen* werde Bloch zufolge umso stärker, „je lebhafter seine mit dem Wünschen gemeinsame Zielvorstellung zu einem Wunschbild gestaltet worden ist“ (1979: 50). Zwar lasse sich so „letztthin nichts anderes wollen als Gewünschtes: der interessierte Wunsch ist die ‚Triebweise‘, ‚Trieb-Weise‘, die Wollen auslöst“ (ebd.: 51). Allerdings gebe es auch „Wünschen ohne Wollen, nämlich [...] untätiges, sich in der Einbildung erschöpfendes oder unmögliches“ (ebd.).

Ganz ähnlich spricht Lefebvre davon, dass sich ein Wunsch erst dadurch zu einem „wirkliche[n] Wunsch“ (1977: Bd. II, 15) transformiert, „wenn er vitale und geistige Gewalt wird, angenommen und ausgeübt vom Individuum, Leben, das in kreatives, schaffendes und geschaffenes Bewußtsein umgewandelt worden ist – kurzum, wenn er wieder Bedürfnis wird“ (ebd.). Und so geht er davon aus, dass „der Wunsch [...] früher oder später zum Bedürfnis zurück[kehrt] um es – und in ihm sich selbst – wieder aufzunehmen, sich in ihm zu stärken und so zu Spontaneität und Vitalität zurückzufinden“ (ebd.: Bd. II, 16).

Durchaus vergleichbar mit dieser von Lefebvre rekonstruierten Dialektik von Bedürfnis und Wunsch, hält zwar auch Bloch daran fest, dass der „Trieb als bestimmtes Streben, als Begierde nach etwas, [...] in all dem lebendig“ (1979: 52) bleibt, wie die Dialektik von *Bedürfnis*, *Wünschen* und *Wollen* in der von ihm ausdifferenzierten Weise sich jeweils konkret vollzieht. Bloch betont jedoch, dass während

„bloße Begierde und ihr Trieb [...] sich zunächst an das [halten], was sie haben, [...] das ausmalende Wünschen in ihnen [...] mehr [meint]. So hält es sich ungenügsam, [...] nichts Vorhandenes tut ihm recht Genüge“ (ebd.).

Erst damit ist die von der Alltagskritik (s.o. Kap. 2.8) als *radikale Bedürfnisse* bezeichnete Triebfeder einer *Verwirklichung menschlichen Gemeinwesens* freigelegt.

5.4 Konsequenzen für eine professionelle Soziale Arbeit als Arbeit an der Dialektik von Bedürfnissen und Wünschen im Hinblick auf eine Perspektivenentwicklung zur Verwirklichung menschlichen Gemeinwesens

Makarenko zufolge bedeutet Pädagogik nichts anderes als „Perspektiven herausbilden. Die Methodik dieser Arbeit besteht darin, dass neue Perspektiven geschaffen, bereits vorhandene ausgenutzt und allmählich durch wertvollere ersetzt werden“ (1982: 80). „Wertvollere Perspektiven“ (ebd.) wären im Kontext dieser Arbeit solche, die auf eine Verwirklichung der *Subjektivität menschlichen Gemeinwesens* zielen. Wenn Makarenko diese Methodik als ein Voranschreiten von „nahen“, über „mittlere“, hin zu „weiten“ Perspektiven konkretisiert, lässt sich dies auch als praktische Wendung der drei von Negt/Kluge (vgl. 1993: 32f.) unterschiedenen Ebenen der Herausbildung politischen Ausdrucksvermögens rekonstruieren.

Im Hinblick auf eine Verwirklichung der *Subjektivität menschlichen Gemeinwesens* erfordert dies jedoch vor dem Hintergrund Blochs differenzierter Analyse der Dialektik von *Bedürfnissen* und *Wünschen* einige bedeutende Ergänzungen. Dies betrifft schon die „nahen“ Perspektiven, die situationsbezogen an konkreten Bedürfnissen ansetzen. Zwar vermerken Negt/Kluge, dass es nicht genügt, „Bedürfnisse zu haben. Man muß sie sprachlich ausdrücken, damit aus einem Mangel ein Anspruch wird“ (1993: 33). Ähnlich wie Habermas (s.o. Kap. 3.3) weisen auch sie darauf hin, dass diese „in der Regel in den Privatsphären (Beruf, Familie, Betrieb usw.)“ (ebd.) wurzeln, wo

„sie sich zunächst nicht politisch aus[drücken]. Es muß, damit dies geschieht, etwas *Zweites* hinzukommen: die *Verallgemeinerung*. Ich erkenne mein Eigeninteresse und dessen Formulierung bei anderen wieder. Daraus erwächst Selbstbewußtsein, erweitertes Ausdrucksvermögen“ (ebd.: 32).

Dies betrifft dann schon Makarenkos Ebene „mittlerer“ Perspektiven, auf der es um gesellschaftliche Interessensidentitäten geht, deren Organisation dann

auch eine Überschreitung situativ *gelingender* oder *misslingender Selbstregulierung* im zwischenmenschlichen Beziehungsverhältnis sowie einen zeitlich weiteren Horizont erfordern. Negt/Kluge weisen darauf hin, dass diese

„Verallgemeinerung [...] wiederum seinerseits eines Ausdrucksvermögens [bedarf], nicht nur sprachlich, sondern ebenso gestisch, im Hinblick auf Ort, Dauer und Wirkungsraum der übrigen Konstellationen. (ebd.).

Deutliche Parallelen zeigen sich hier zu dem, was Fraser (s.o. Kap. 3.4) als *Politik der Bedürfnisinterpretation* bezeichnet hat und welche Konsequenzen dies für das Selbstbewusstsein der darin Involvierten als politische Subjekte hat. Allerdings ist selbst durch solche Prozesse einer *Politik der Bedürfnisinterpretation* nicht zwangsläufig gewährleistet, dass darin *radikale Bedürfnisse* ein Ausdrucksvermögen als politische Ansprüche erlangen. So ist mit Bloch daran zu erinnern, dass „bloße Begierde und ihr Trieb [...] sich zunächst an das [halten], was sie haben“ (1979: 52). Und auch dass *Bedürfnisse* – wie Lefebvre betont – „sich durch die Kontrollen und Erlaubnisse, durch die Hemmnisse und Möglichkeiten hindurch“ (1977: Bd. III, 17f.) zu *Wünschen* verfeinern, die damit in Gefahr stehen, nur herrschaftlich Konformes zu repräsentieren, wie die Theoretiker des Anti-Ödipus (s.o. Kap. 5.1) hervorheben, verändert sich nicht schon allein dadurch, dass Menschen ihr *Bedürfnis* bzw. *Wunsch* „und dessen Formulierung“ (Negt/Kluge 1993: 32) im Rahmen einer solchen *Politik der Bedürfnisinterpretation* „bei anderen wieder[erkennen]“ (ebd.). Nicht umsonst hat Fraser ja im Anschluss an Habermas bestimmte prozedurale Kriterien zur Beurteilung der Qualität von Bedürfnisinterpretationen formuliert (s.o. Kap. 3.4).

Darüber hinaus scheint im Anschluss an die Kategorie der *Wunschproduktion des Unbewussten* als „einer den Herrschaftsrahmen jeder Gesellschaft sprengenden Produktionskraft“ (Theweleit 1980: Bd. 1, 219), die dessen „andere[] Seite, der Dämmerung nach vorwärts“ (Bloch 1979: 131) betrifft, welche „den eigentlichen Raum der Bereitschaft zum Neuen und der Produktion des Neuen darstellt“ (ebd.), noch eine andere Art und Weise der Vergewisserung, was Menschen „wirklich wirklich wollen“ (vgl. Bergmann 2005) notwendig. Vor dem Hintergrund von Blochs Überlegungen zum *Sehnen* als dem „einzige[n] bei allen Menschen ehrliche[n] Zustand“ (1979: 49) und dass der „Trieb [...] als Begierde nach etwas“ (ebd.: 52) auch im Wunsch „lebendig“ (ebd.) bleibt, so dass darin auch „ein noch nicht ganz manifest gewordener, ein aus der Zukunft erst heraufdämmernder Bewußtseinsinhalt“ (ebd.: 132) zu keimen vermag, bietet sich ein Anknüpfen an gestalttherapeutische Konzepte der Konzentration (vgl. Perls 1979, 2000) sowie des Gewahrsein (vgl. Naranjo/Valentin 1996), von Fokusing (vgl. Wild-Missong 1981; Gendlin 1998), körperlichem Empfinden (vgl. Gendlin/Hendricks-Gendlin 2007) und Achtsamkeit (vgl. Weiss 2007) an.

Bei all diesen Ansätzen geht es um „einen ganz speziellen Einstieg ins Erleben, [...] indem man mit einer besonderen Art körperlicher Empfindung

Kontakt aufnimmt“ (Wild-Missong 1981: 79), die „nicht nur physisch wie eine Muskelempfindung, nicht nur psychisch und nicht nur kognitiv [ist], sondern ein ganzheitliches leibliches Spüren, aus dem sich Denken und Fühlen erst abspalten“ (ebd.). Dieses Empfinden – und hier zeigt sich die Anschlussfähigkeiten an Bloch – ist „anfänglich vage, unbestimmt, diffus, eine noch-nichtssagende Ahnung“ (ebd.), welches „auf jener Ebene körperlich gespürt werden [muß], wo es konzeptuell noch unklar ist. Nur wenn man bei diesem unscheinbaren, unbehaglichen, nicht-versprechenden körperlichen Empfinden [...] verweilt, kommt der Focusing-Prozeß in Gang“ (ebd.). Dieser wird beschrieben „als innerer Schritt (felt shift), Entspannung, Erleichterung, neue Perspektive, direktes Verstehen [...] und [geht] immer mit einem subjektiv verspürten Energiezufluß einher“ (ebd.). Letzteres ist dann die Grundlage für das von Bloch als *Wollen* bezeichnete „notwendig aktive [] Fortgehen zu diesem Ziel“ (1979: 51).

In die hier präferierten Theoriesprache übersetzt bedeutet dies, dass im Binnenverhältnis des *inneren Gemeinwesen Selbstregulierungen* in der Weise gelingen, dass *lebendige Arbeit* den Ausschlag gibt, wenn nicht gar zu sich selbst kommt, was dann mit einer mindestens momenthaften Verwirklichung der *Subjektivität menschlichen Gemeinwesen* einhergeht. Der Focusing-Prozess kann damit auch in Anlehnung an Bloch als eine *Aussichts-Erforschung des In-Möglichkeit-Seienden* (ebd.: 240) beschrieben werden. Diese dürfte also erfolgreicher sein, wenn sie durch eine von einem *Wärmestrom* im Blochschen Sinne erfüllte Anerkennung begleitet wird, die sich in diesem Falle nicht auf von ihrer Verwirklichung abgespaltene Anteile von *Vermögen* und *Fähigkeiten* bezieht, sondern zunächst einmal das Gegenüber ermutigt, mit *Erwartungsaffekten*, die „wesentlich eine echte Zukunft [...] des Noch-Nicht“ (ebd.: 82f.) implizieren, in Kontakt zu kommen, um diesen einen entsprechenden Raum zu geben. So kann diese von einem *Wärmestrom* erfüllte Anerkennung als *Mäieutik* wirksam werden, die sich auf einen in diesem Prozess „noch nicht ganz manifest gewordene[n], [...] aus der Zukunft erst heraufdämmernde[n] Bewußtseinsinhalt“ (ebd.: 132) bezieht und dann weiter auch zu einem *Medium* (ebd.: 127) werden, in dem „Gemütsbewegungen oder Affekte“ (ebd.: 77) als *Intentionsakte* im *Wunsch* und *Wollen* an *Direktion* (ebd.: 127) gewinnen.

Auch für Makarenkos „mittlere“ Ebene wurden spezielle Methoden entwickelt, welche „den eigentlichen Raum der Bereitschaft zum Neuen und der Produktion des Neuen“ (ebd.: 131) zu erschließen helfen. Prominent wäre hier das auf den Futurologen Robert Jungk zurückgehende Konzept der *Zukunftswerkstätten* (vgl. Jungk/Müllert 1989) zu nennen. In diesen wird, nach einer Phase der Bestandsaufnahme und Kritik, in einer Phantasie- oder Visionenphase, das traditionelle, lineare, von Sachzwängen geprägte Denken – unterstützt durch Verfahren der Kreativitätsförderung, zu denen auch Focusing ähnliche Ansätze gehören können – in Richtung der Erschließung eines

„visionären Möglichkeitsraumes“ aufzubrechen versucht, um in synergetischer Zusammenarbeit und Co-Kreativität der Gruppe querdenkerisch völlig neue Perspektiven zu entwickeln. Dabei geht es auch darum, dass die Beteiligten *gemeinsame Wünsche* entdecken, die im Sinne Blochs mit einer „mehr oder minder bestimmte[n] Vorstellung [...] eines *besseren* Etwas“ (1979: 50) verbunden sind. Geht Bloch davon aus, dass „das Verlangen des Wunsches [...] gerade mit der Vorstellung des Besseren, gar Vollkommenen seines erfüllenden Etwas“ (ebd.) steigt, setzt auch das Konzept der *Zukunftswerkstätten* darauf, dass durch das co-kreative „Ausmalen“ solch gemeinsamer *Wünsche* diese zu einen kraftvollen Antrieb in Richtung des gewünschten Wandels werden. Kritik und von solch gemeinsamen *Wünschen* geprägte Visionen sollen dann in der dritten Phase der Verwirklichung und Praxis in konkrete Umsetzungsprojekte münden.

Nun zeigt sich aus den Erfahrungen solcher *Zukunftswerkstätten*, dass Menschen, deren ökonomische und soziale Situation sie in ihrer Alltäglichkeit zu einem Bewältigungshandeln von Tag zu Tag verurteilt, solche Visionen nicht leicht fallen, zumal diese ja – dem Konzept der *Zukunftswerkstätten* zufolge – noch weit über das im Sinne Blochs *sachhaft objektgemäß Mögliche* (1979: 259ff.) und was Lefebvre (1991: 163ff, 2003: 44ff.) *U-Topien* nennt, hinausgehen sollen. So benötigen diese nicht einfach nur ein phantasiebezogenes Ausmalen im Kopf, sondern konkrete sinnliche Erfahrungen mit Konstellationen, welche ihren bisher restringierten Erfahrungsraum überschreiten.

Erst vor diesem Hintergrund vermag bei ihnen eine *Wunschproduktion* in Gang gesetzt werden, wie sie im Konzept der *Zukunftswerkstätten* intendiert ist. Um vor diesem Hintergrund dann herauszufinden, was sie „wirklich wirklich wollen“ (vgl. Bergmann 2005) ist ein aktiver Prozess des Gewährwerdens von Nöten, bei dem sich über die *lebendige Arbeit der Selbstregulierung*, sowohl im Verhältnis zu ihrem *inneren Gemeinwesen*, wie auch zu den *Wunschobjekten* der Außenwelt, alle Schichten ihrer organismischen Funktionen umgreifende, bedeutsame, organisierte *Gestalten* (vgl. Perls 2000: 275; Naranjo/Valentin 1996: 45) herausbilden. Auf diese Weise lässt sich dann auch jene in Kapitel 4.9 erörterte Aufspaltung zwischen „Motiv und Arbeitskraft“ (Negt/Kluge 1981: 93) aufheben, in der sich die Trennung von „Arbeitsgegenstand und Arbeitsvermögen“ (ebd.) in der Ökonomie der Arbeitskraft ausdrückt.

Zweifellos entsteht auf diese Weise besonders auf der zweiten Ebene „mittlerer“ Perspektiven „bereits ein Stoff der politisch entziffert und aufgegriffen werden kann. [...] Damit etwas politisch brisant wird“ ist jedoch, wie (Negt/Kluge 1993: 32) vermerken,

„ein *Drittes* erforderlich: ein situationsübergreifender Geltungsanspruch, [...] meist handelt es sich in derlei Fällen um verletztes Rechtsgefühl [...]. Jetzt erst bildet sich eine politische

Gewißheit. Ein interessegeleitetes, verallgemeinertes politisches Bewußtsein erlangt Bestimmtheit und überindividuelle Dauer“ (ebd.).

Im Hinblick auf die Verwirklichung eines gleichermaßen demokratischen, wie sozialen, keine gesellschaftlich Gruppen und ihre Erfahrungen sowie Vermögen ausgrenzenden, menschlichen Gemeinwesens lassen sich aber solche „situationsübergreifenden Geltungsansprüche“ (ebd.) nur begründen im reflexiven Bezug auf das, was Kant einen *kategorischen Imperativ* nennt, „welcher eine Handlung als für sich selbst, ohne Beziehung auf einen andern Zweck, als objektiv-notwendig“ (1991a: 43) erachtet.

Schon angesprochen wurde im Kapitel 2.2, dass Ritsert im Anschluss an „Kants kategorischen Imperativ und dessen Idee eines ‚Reiches der Zwecke‘“ (2006: 60) in der Anerkennungstheoretischen Weiterführung von „Hegels ‚substantielle Sittlichkeit‘ als oberste[r] Entwicklungsstufe des objektiven Geistes“ (ebd.) zur „Idee der konkreten Freiheit“ (ebd.) auch die Lösung auf „Rousseaus-Problem der Demokratie“ (ebd.) vorgezeichnet sieht. Was Hegel im § 27 seiner „Grundlinien der Philosophie des Rechts“ als „absolute Bestimmung oder [...] absolute[r] Trieb des freien Geistes“ (1979b: 79) sowie „abstrakte[r] Begriff der Idee des Willens [...] überhaupt“ (ebd.) bezeichnet: „der freie Wille, der den freien Willen will“ (ebd.), sieht Ritsert dadurch

„konkret und allgemein [werden], dass die Selbständigkeit des einen durch alle selbständigen anderen bestätigt und nicht unterdrückt wird – so wie die Einzelperson die im freien Willen Anderer verankerte Würde des Subjekts anerkennen soll. Nur dann und insoweit ist es möglich, dass andere Subjekte immer zugleich als ‚Zweck an sich selbst‘ behandelt und nicht zu einem bloßen Mittel für die eigenen Privatzwecke instrumentalisiert werden“ (2006: 61).

Wenn Hegel im § 260 dann weiterhin „*konkrete Freiheit*“ dadurch kennzeichnet, dass

„die persönliche Einzelheit und deren besondere Interessen sowohl ihre vollständige *Entwicklung* und die *Anerkennung ihres Rechts* für sich [...] haben, als sie durch sich selbst in das Interesse des Allgemeinen teils *übergehen*, teils mit Wissen und Willen dasselbe und zwar als ihren eigenen *substantiellen Geist* anerkennen und für dasselbe als ihren *Endzweck tätig* sind“ (Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 1979b: 406f.),

dann setzt dies einen Prozess voraus, in dem eine „Bildung *des Sozialen*“ mit einer „Bildung *am Sozialen*“ (vgl. Kunstreich/May 1999) in einer Weise dialektisch vermittelt wird, wie dies Makarenko mit seiner „Methodik“ (vgl. 1982: 80) vorgezeichnet hat.

In diesem Prozess aber läuft eine „Bildung *am Sozialen*“ nur in dem Maße „letztlich auf eine Entdeckung des Sozialen jenseits der Privatinteressen“ (Weber 2014: 240) hinaus, wie sich das Soziale dabei „im Kontext der Assoziationskunst von einem Mittel in einen Zweck“ (ebd.: 241) verwandelt. Umgekehrt kann die von Makarenko (vgl. 1982: 86) als „weite Perspektive“ gekennzeichnete Teilnahme an der planmäßigen Entwicklung der Zukunft

nur in Form einer „Bildung *des* Sozialen“ als eines solchen „Reiches der Zwecke“ erfolgen.

Nun weisen Negt/Kluge darauf hin, dass wenn „aus dem bloßen Mangel ein Anspruch wird“ (1993: 33), dieser „der Verallgemeinerung zunächst hinderlich“ (ebd.) ist. An dieser Stelle mahnen sie nur, dass wenn „keine Zeit für die Heranbildung“ (ebd.) des für die Verallgemeinerung notwendigen eigenen Ausdruckvermögens „vorrätig“ (ebd.) und auch „kein Versammlungsort vorstellbar ist“ (ebd.), „es zu sich überstürzenden Geltungsansprüchen [kommt], die häufig die Tendenz haben, einander zu zerstören“ (ebd.). In „Geschichte und Eigensinn“ haben sie jedoch für diese Tendenz noch eine sehr viel grundsätzlichere Ursache herausgearbeitet: „Konkrete Bedürfnisketten für sich“ (1981: 536), die durch „Strukturen des Privategoismus“ (ebd.) gekennzeichnet sind, grenzen „bei der Direktübertragung in ein gesamtgesellschaftliches Verhältnis [...] alle anderen Privategoismen aus“ (ebd.). Notwendig sehen sie deshalb eine „Aufhebung der privaten Organisationsstruktur der Egoismen“ (ebd.) in einer „menschlichen Synthesis“ (ebd.), welche auch die „Substanz, die in den nicht-eigenen Privategoismen steckt“ (ebd.), mit aufnimmt. Nur auf diese Weise lässt sich ein gleichermaßen demokratisches, wie soziales, keine gesellschaftlichen Gruppen und ihre Erfahrungen sowie Vermögen ausgrenzendes, menschliches Gemeinwesen begründen.

Wie dies durch professionelle Soziale Arbeit befördert werden kann, soll in einer Zusammenführung der verschiedenen entfalteten Stränge im abschließenden Kapitel dargelegt werden.

6. Ansatzpunkte professioneller Sozialer Arbeit zur Förderung einer Verwirklichung menschlichen Gemeinwesens

6.1 Zur Position und Rolle der Professionellen in einem Soziale Arbeit übergreifenden Projekt zur Verwirklichung der Subjektivität menschlichen Gemeinwesens

Es ist alles andere als selbstverständlich, dass Menschen, die von bestimmten Diskriminierungen oder Unterdrückungszusammenhängen betroffen sind, sich im Sinne Arendts (s.o. Kap. 2.4) zusammenschließen, um Macht aufzubauen und die herrschaftlichen Verhältnisse zu verändern, die sie als ganze Personen oder auch nur in bestimmten Lebensäußerungen unterdrücken. Erst Recht gilt dies für Menschen, die nicht direkter, sondern „struktureller Gewalt“ (vgl. Galtung 1975) ausgesetzt sind, oder denen die Verwirklichungsbedingungen für bestimmte *Fähigkeiten* und *Vermögen* – bzw. *capabilities* für bestimmte *functionings* – herrschaftlich vorenthalten werden.

Möglicherweise wird Letzteres nicht einmal von den Betroffenen als ein Mangel empfunden. Dennoch werden sie damit an der Verwirklichung der *Subjektivität menschlichen Gemeinwesens* gehindert. Der von Michael Winkler als „systematisches Implikat von Erziehung“ (1988: 89) beschriebene Begriff des *Subjekts* enthält „nicht nur die Aufforderung, man müsse, wo man erziehen will, die Subjektivität des anderen beachten“ (ebd.: 89f.), sondern birgt zugleich die Maxime, „für die Verwirklichung von Subjektivität zu sorgen, wo diese behindert“ (ebd.: 90) wird. Vor diesem Hintergrund ergibt sich für Winkler „das sozialpädagogische Problem“ (ebd.: 152) immer dann, „wenn der Subjektivitätsmodus durch nichtvollzogene Aneignung gekennzeichnet“ (ebd.) ist und „dieser Zustand beharrlich“ (ebd.) bleibt.

Dies eröffnet eine ganz andere Begründungsbasis für ein professionelles *Tripelmandat* Sozialer Arbeit als Staub-Bernasconis (vgl. 2007b) ‚mensenrechtliche‘, die sich auf das Postulat entsprechender Grundbedürfnissen stützt. Eine solche quasi naturrechtliche Begründung kann schon allein deshalb nicht für sich einen Standpunkt der *Allgemeinheit* beanspruchen, wie er stets mit dem Begriff von Gemeinwesen verbunden ist, weil ein auf darauf gestütztes Konzept – wie in Kap. 5.2 dargelegt – zwangsläufig in Paternalismus mündet. Damit aber sondert Staub-Bernasconis Begründung eines *TripeImandats* – wie Marx in seiner berühmten dritten These über Feuerbach, sowohl in ihrer ursprünglichen Fassung von 1845 (vgl. Marx 1990c: 5f.), wie

auch in der revidierten Fassung von 1888 (vgl. Marx 1990d: 533f.) dargelegt hat – „die Gesellschaft in zwei Teile [...], von denen der eine über der Gesellschaft erhaben ist“ (ebd.). Demgegenüber öffnet sich der von Michael Winkler als *sozialpädagogisches Problem* (1988: 152) gefasste Begründungszusammenhang eines professionellen *Tripelmandates* durchaus in Richtung des übergreifenden Projektes einer Verwirklichung der *Subjektivität menschlichen Gemeinwesens*. In diesem fallen das „Ändern [] der Umstände und der menschlichen Tätigkeit oder Selbstveränderung [...] als *revolutionäre Praxis*“ (Marx 1990c: 5f.) im Sinne dessen, was Marx „soziale Revolution“ (1978b: 408) genannt hat, bzw. als „*umwälzende Praxis*“ (1990d: 534), zusammen.

Bezüglich des Verhältnis zwischen einem professionellen Mandat, wie es abgeleitet wird aus dem, was Michael Winkler *sozialpädagogisches Problem* nennt, und den Nutzenden eines darauf bezogenen *sozialpädagogischen Ortshandelns*, ist festzuhalten, dass jene dadurch nur zu entsprechenden Aneignungsakten herausgefordert werden sollen, um so die *Subjektivität ihres menschlichen Gemeinwesens* zumindest momenthaft zu verwirklichen. Zwar verdeutlicht Winkler, dass durch ein solches *sozialpädagogisches Ortshandeln* in dieser Weise nur „Aneignungsmaterial zur Verfügung“ (1988: 281) gestellt wird, „über welches sich der Bildungsprozess des Subjekts entfalten“ (ebd.) könne bzw. solle, so dass es letztlich in seinem Ausgang an diese gebunden und somit „stets offen und riskant“ (ebd.) bleibe. Das übergreifende Projekt einer Verwirklichung der *Subjektivität menschlichen Gemeinwesens* verlangt jedoch darüber hinaus – wie Frigga Haug im Anschluss an jene dritte These Marx’ über Feuerbach argumentiert –, dass an einer daran orientieren „Suche nach allgemeiner Veränderung [...] alle beteiligt sind gleichermaßen“ (2004: 63).

Aus diesem verallgemeinerten Interesse an der Verwirklichung der *Subjektivität menschlichen Gemeinwesens* lässt sich aber – solange sich Marx’ Vision eines „Verein freier Menschen, die sich wechselseitig erziehen“ (1978a: 95), noch nicht realisiert – geradezu paradox auch wieder ein Mandat für Professionelle ableiten, dort als eine *allparteiliche* Moderation oder gegebenenfalls auch *Mediation* zu fungieren, wo Menschen durch andere daran gehindert werden, ihre *Subjektivität* zu verwirklichen, oder wo Geltungsansprüche diesbezüglicher *Wünsche* von anderen angefochten werden. Eine solche *Allparteilichkeit* kann jedoch nur dann beansprucht werden, wenn in diesen Prozess auch die von indirekten Formen der Diskriminierung – z.B. in Form eines Entzugs von Produktions- bzw. Lebensmitteln – Betroffenen einbezogen werden, die solche Konstellationen bisher nicht als *Grenzsituation* symbolisieren, geschweige denn in Form von *Grenzakten* darauf zu antworten vermochten, oder sogar *Macht* im Sinne von Arendt zur Durchsetzung ihrer Interessen an der Verwirklichung der *Subjektivität ihres menschlichen Gemeinwesens* entwickeln konnten.

Letztlich erfordert ein solch verallgemeinertes Interesse an der Verwirklichung der *Subjektivität menschlichen Gemeinwesens* aber eine dialektische Aufhebung zumindest des daraus abgeleiteten Mandats der Professionellen Sozialer Arbeit und deren Mandatierung von Seiten der Nutzenden ihrer Arbeit. Zunächst einmal stellt sich dies in der Praxis jedoch als ein nur schwer aufzulösendes Dilemma dar. Denn wie in den letzten beiden Kapiteln dargelegt, können sowohl Wünsche, wie auch „Fähigkeiten und Möglichkeiten [...] durchkreuzt [...] von Herrschaftsmomenten und Unterwerfungsproblemen“ (Haug 2004: 69f.) sein. Und selbst eine durch Professionelle angestoßene *Politik der Bedürfnisinterpretation* (vgl. Fraser 1994) der Betroffenen untereinander vermag diese nicht zwangsläufig aufzubrechen.

Auch lassen sich Diskursregeln, wie sie Habermas (vgl. 1993: 38 ff.) als Kriterien zur Verallgemeinerung von Interessen herausgearbeitet hat und wie sie im Anschluss an ihn auch von Fraser (vgl. 1994: 281) als *prozedurale Kriterien* im Hinblick auf eine Beurteilung von Bedürfnisinterpretationen herangezogen wurden, nicht von Professionellen als normative Anforderungen von außen an diejenigen herantragen, die in eine solche *Politik der Bedürfnisinterpretation* eingebunden sind. Mit den damit auf einer formalen Ebene sprachlicher Kommunikation zumindest implizit aufgedeckten ‚Defiziten‘ kommunizierten Professionelle ja nur erneut ihre „Erhabenheit“ (Marx 1990d: 533) gegenüber diesen. Zudem riskierten sie durch das Einklagen solch formaler Regeln, dass „Sprache zum Machtmittel jener würde, welche in dieser Art des Sprachgebrauchs geübt sind: Also herrschaftsfreie Kommunikation die qua Sprache ihre eigene Herrschaft erzeugte“ (Moser 1983: 56).

Deshalb lässt sich auch eine Methodik professioneller Moderation nicht allein deduktiv aus solchen diskursethischen Regeln ableiten, sondern muss sich „an den Bedingungen der Möglichkeit erfolgreicher Kommunikation mit den [...] Beteiligten und somit an den [...] Prinzipien ihrer Erfahrungsräume, Kulturen und Milieus [...] orientieren“ (Bohnsack 2006: 153f.), die sich nur „rekonstruktiv-empirisch“ (ebd.) fundieren lässt. Ebenso lassen sich die von Fraser formulierten *prozeduralen* und *folgeorientierte* Kriterien (vgl. 1994: 281f.) auch nur retrospektiv heranziehen, um die Ergebnisse solcher Prozesse einer *Politik der Bedürfnisinterpretation* zu beurteilen. Vor diesem Hintergrund gilt es dann als Professionelle neue Überlegungen anzustellen, wie bei den Betroffenen Lernprozesse angestoßen und ermöglicht werden, in denen diese ohne entsprechende Ausgrenzungen weiter vorankommen können im Prozess der *Verwirklichung menschlichen Gemeinwesens*.

In diesem Prozess gilt es dann auch das *Tripelmandat* letztlich zu einem einzigen Mandat zur *Verwirklichung menschlichen Gemeinwesens* aufzulösen. Vor diesem Hintergrund langt es also nicht, gestützt auf eine professionelle Ethik, wie sie als philosophischer und sozialwissenschaftlicher Begründungszusammenhang in dieser Arbeit entfaltet wurde, eine begründete Kritik am staatlichen Auftrag professioneller Sozialer Arbeit zu üben. Zumeist läuft

dieser ja auf ein *juristisch-administrativ-therapeutisches Management der Bedürfnisbefriedigung* (Fraser 1994: 240) hinaus. Durch ihr professionelles *Tripelmandat* will Staub-Bernasconi dies auch gar nicht in seinen Grundzügen verändern, sondern es nur auf der Basis ihrer wissenschaftlichen Perspektive, sowie darin postulierter Grundbedürfnisse, aus der sie dann auch Menschenrechte ableitet, eben professionell ‚bedarfsgerechter‘ gestalten. Demgegenüber erfordert die Aufhebung des *Tripelmandates* in einem einzigen, auf die *Verwirklichung menschlichen Gemeinwesens* bezogenen Mandat, eine sozialgenossenschaftliche Organisation professioneller Sozialer Arbeit. Dabei wären die Genossenschaftsanteile von staatlichen Geldgebern zu finanzieren, über die die Genossenschaften aber selbständig verfügen können.

Schon Paul Natorp (vgl. 1974) hatte Helmut Richters Vision eines kommunalen Gemeinwesens, in dem „die Einwohner(innen) kleiner und überschaubarer Gemeinden zugleich Mitglieder demokratisch strukturierter und miteinander kooperierender Genossenschaften“ (2004: 81) wären, im Hinblick auf die Verwirklichung der platonischen Vernunftidee einer sittlich vollkommenen Gemeinschaft vorgedacht und damit auch nicht auf Gemeinden beschränkt. In Weiterführung solcher Entwürfe hat Timm Kunstreich (vgl. 2015) Modelle einer sozialgenossenschaftlichen Organisation professioneller Sozialer Arbeit skizziert. Diese zeichnen sich dadurch aus, dass die Nutzenden professioneller Sozialer Arbeit „über die in den Genossenschafts-satzungen vorgesehenen Organe [...] direkt Einfluss auf die für sie gedachten Angebote nehmen könnten und darauf achten, dass die unterschiedlichen Interessen [...] realisiert werden“ (ebd.: 90).

Letzteres verdeutlicht, dass eine sozialgenossenschaftliche Organisation professioneller Sozialer Arbeit nicht schon die Lösung ist im Hinblick auf die Verwirklichung eines gleichermaßen demokratischen, wie sozialen Gemeinwesens, in dem keine Interessen ausgegrenzt werden. Sie scheint jedoch die angemessene Organisationsform, um genau daran zu arbeiten, werden doch die dabei entstehenden Probleme und Konflikte schon in den Entscheidungsformen über die inhaltliche Ausrichtung der Praxis deutlich und nicht erst in der professionellen Praxis selbst, wo sie dann zumeist nicht mehr zu lösen sind – auch nicht über ein noch so wissenschaftlich fundiertes *juristisch-administrativ-therapeutisches Management der Bedürfnisbefriedigung* (Fraser 1994: 240).

Möglicherweise könnte Kunstreichs Idee, dass Professionelle, statt selbst Mitglied in diesen Genossenschaften zu werden, auch „eine eigenen professionelle Sozialgenossenschaft gründen, um mit den [...] Quartiers- oder Projektgenossenschaften entsprechende Verträge abzuschließen“ (ebd.: 90f.), auch eine Antwort auf das Problem der demokratischen Aushandlung unterschiedlicher inhaltlicher Interessen in der Genossenschaft sein. Denn der Vertrag könnte ja auch eine Mandatierung zu einer *allparteilichen* Moderation oder auch Mediation der Aushandlungsprozesse in den Genossenschaften

beinhalten. Weitere Finanzierungs- und Organisationsmodelle für eine professionelle Praxis Sozialer Arbeit, mit Perspektive einer Aufhebung des *Tripelmandates* zu einem einzigen Mandat zur Förderung der *Verwirklichung menschlichen Gemeinwesens*, könnten staatliche Stiftungen sein, in dem die Entscheidungen über die Rahmung und Finanzierung der Praxis professioneller Sozialer Arbeit paritätisch zwischen gewählten Parlamentariern, Professionellen und Nutzenden ihrer Arbeit ausgehandelt werden.

Zwar handelt es sich bei solchen Modellen um sehr konkrete *U-topien*, denen auch ohne grundlegende Veränderungen unserer Gesellschaftsordnung und ihres rechtlichen Rahmens schlicht durch Beschlüsse von Kommunen, Gebietskörperschaften oder Ländern *Raum* gegeben werden könnte. Ein Argument, um die in den „Institutionen des offiziellen Regierungssystems, einschließlich der Parlamente, der Verwaltungsapparate“ (Fraser 1994: 257), hegemonialen Kräften für eine modellhafte Erprobung solcher Ansätze zu gewinnen, könnte der Kostenfaktor sein. Denn einerseits ließen sich die im Zuge der Ökonomisierungskritik Sozialer Arbeit übersehenen, gigantisch angewachsenen Mittel für die in den letzten Jahren im Zuge zentralstaatlicher Programmsteuerung aufgebauten, unproduktiven Kontrollapparate mit samt ihren – da schon eine Wirkungsmessung, erst Recht aber *programmkosten-/nutzengesteuerte Evaluationen* (vgl. Beywl 2006: 100f.) wissenschaftlich seriös kaum durchführbar sind (vgl. May 2011b) – Pseudo-Evaluationen schlicht einsparen bzw. für die konkrete Praxis besser verwenden. Plausibel erscheint eine Kostenersparnis zum anderen auch vor dem Hintergrund des dienstleistungstheoretischen Postulats, dass Soziale Arbeit dann effektiv – und darüber vermittelt auch effizient – ist, wenn Professionelle und Nutzende bezüglich des zu bearbeitenden Gegenstandes übereinstimmen und auf dieser Basis kooperieren. Dies aber wäre ja in den skizzierten Organisationsformen im Gegensatz zum vorherrschenden *juristisch-administrativ-therapeutischen Management der Bedürfnisbefriedigung* sehr viel eher gegeben.

Fraglich bleibt dennoch, 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). Bis dahin wird es für Professionelle notwendig sein, im Rahmen jenes ebenfalls von Kunstreich entfalteten *Arbeitsprinzips Partizipation*, als Charakteristikum einer *solidarischen Professionalität*, auf „transversale[,], also quer zu den herrschenden Institutionen liegender Kommunikations- und Kooperationsgeflechte“ (Kunstreich 1997-1998: 409) zurückzugreifen, um die „Responsivität postfordistischer, bürokratischer Rationalisierung“ (ebd.: 410) des „Neuen Steuerungs-Modells“ in eine „antihegemoniale Responsivität“ (ebd.) zu transformieren. Dabei wird es Professionellen in eher wenig reglementierten Arbeitsfeldern – wie der aufsuchenden Arbeit, den sogenannten „Offenen

Bereichen“ von Kinder- und Jugendeinrichtungen oder Quartierszentren, der außerschulischen Bildungsarbeit und auch der klassischen Gemeinwesenarbeit – sehr viel einfacher als bei rechtlich und administrativ streng geregelten Interventionsformen fallen, Ressourcen und Funktionsweisen der Institutionen, in denen sie beschäftigt sind, „umzuleiten“ in entsprechend andere, quer zu deren herrschender Organisation liegende Sozialformen, in denen an der *Verwirklichung menschlichen Gemeinwesens* gearbeitet wird.

Neben dieser Arbeit an der *Verwirklichung menschlichen Gemeinwesens* als einer „vieler Menschen große, gemeinsame Sache“ (Brecht 1976: 1159) könnte der Kampf um eine sozialgenossenschaftliche Organisation professioneller Sozialer Arbeit zwischen *solidarischen* Professionellen und den Nutzenden ihrer Arbeit zu einer „dritte[n] gemeinsamen Sache“ (ebd.) werden, an der sie – wenngleich mit unterschiedlichen Akzentsetzungen – beide gleichermaßen interessiert sind und für die sie deshalb, jenseits der ansonsten mit dem professionellen Verhältnis stets verbundenen Asymmetrie, auf gleicher Ebene gemeinsam streiten können.

In ihrer beruflichen Praxis stellt sich so auch für *solidarische* Professionelle die Frage, wie ihre sowohl aus der „kühlen Analyse“ (Bloch 1979: 239) der „bedingungsanalytische[n] Forschung [...] des begrenzt Möglichen“ (ebd.: 240), sowie einer davon ausgehenden, von Bloch als *Wärmestrom* (ebd.: 240) gekennzeichneten „Aussichts-Erforschung des In-Möglichkeit-Seienden“ (ebd.) gewonnene Erkenntnisse, für und in einem dialogischen Arbeitsbündnis mit den Nutzenden fruchtbar werden können, um mit diesen – ohne „die Gesellschaft in zwei Teile zu sondern, von denen der eine über der Gesellschaft erhaben ist“ (Marx 1990d: 533f.) – gemeinsam an der Verwirklichung der *Subjektivität ihres menschlichen Gemeinwesens* zu arbeiten.

6.2 Methodische Ansatzpunkte für ein dialogisches, professionelles Arbeitsbündnis zur Verwirklichung der Subjektivität menschlichen Gemeinwesens

Dewe/Otto haben den Kern dessen, was sie *reflexive Professionalität* nennen, als jeweils „situativ aufzubringende reflexive Fähigkeit“ (2002: 188) der Fachkräfte Sozialer Arbeit bestimmt, „Notempfindungen“ (ebd.) der Nutzen ihrer Angebote mit diesen im Dialog „plausibel als ein Blockierungszusammenhang menschlicher Möglichkeiten zu interpretieren“ (ebd.), um so auch „situativ und emotional ertragbare Begründungen für praktische Bewältigungsstrategien zu entwickeln [...] und subjektive Handlungsmöglichkeiten zu steigern“ (ebd.). Wie diese methodisch konkret von Seiten der Professionellen umzusetzen versucht werden könnte, bleibt bei ihnen jedoch eher

blaus. Zudem stellt sich im Hinblick auf die Maxime, „für die Verwirklichung von Subjektivität zu sorgen, wo diese behindert“ (Winkler 1988: 90) wird, das schon zu Beginn des letzten Teilkapitels angesprochene Problem, dass von einem solchen *Blockierungszusammenhang* Betroffene dies nicht unbedingt als „Not“ empfinden müssen.

Darüber hinaus können sich auch nicht nur deren *Wünsche*, sowie „Fähigkeiten und Möglichkeiten [...] durchkreuzt [...] von Herrschaftsmomenten und Unterwerfungsproblemen“ (Haug 2004: 69f.) erweisen. Selbst die im Hinblick auf eine *Verwirklichung menschlichen Gemeinwesens* „reflexiv auf Verallgemeinerung prüfend[e]“ (ebd.) Perspektive von Professionellen mag davon tangiert sein. Von daher ist auch eine „kühle [] Analyse“ (Bloch 1979: 239) der „bedingungsanalytische[n] Forschung [...] des begrenzt Möglichen“ (ebd.: 240), sowie eine davon ausgehende, von Bloch als *Wärmestrom* (ebd.: 240) gekennzeichnete „Aussichts-Erforschung des In-Möglichkeit-Seienden“ (ebd.) zwangsläufig auf ein hypothesenhaftes Vorgehen verwiesen.

Methodisch kann dabei an Lefebvres (vgl. 1977: Bd II, 129) Konzept der *strategischen Hypothese* angeknüpft werden. Im Hinblick auf eine umfassende *Verwirklichung menschlichen Gemeinwesens* nimmt diese ihren Ausgang bei diesem „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“ (ebd.). Wie eine klassische Forschungshypothese, die „eine Beziehung zwischen theoretischen Aussagen und Annahmen und der Ebene der Beobachtung von Sachverhalten oder Zusammenhängen herzustellen“ (Ritsert 1978: 42) beansprucht, muss auch eine *strategische Hypothese* sich *formal* einer Überprüfung ihrer „logische[n] Kohärenz“ (Lefebvre 1977: Bd II, 131) unterziehen. „Reicht als Beweis“ (ebd.) bei einer klassischen Hypothese darüber hinaus „ihre Übereinstimmung mit einem Ensemble von Phänomenen“ (ebd.), liegt jedoch bei einer *strategischen Hypothese* „der wahre Beweis [...] auf der Ebene der *praktischen* Verifizierung“ (ebd.).

Die in *strategische Hypothese* gefasste Verlängerung der „Kraftlinien und Tendenzen des [nahen] Wirklichen bis zu jenem äußersten Möglichen“ (ebd.: 129) einer umfassenden *Verwirklichung menschlichen Gemeinwesen* weist dabei stark Parallelen auf zu jener Bewegung, wie sie im Kapitel 5.4 im Anschluss an Makarenkos (vgl. 1982: 80ff.) pädagogische Kunst des Perspektiven-Entwickelns, sowie Negt/Kluges (vgl. 1993: 32f.) analytischer Unterscheidung von Ebenen der Entwicklung politischen Ausdrucksvermögens skizziert wurde. Zwar lassen sich *strategische Hypothesen* auch im Hinblick auf die Umsetzung *radikaler Bedürfnisse* entwerfen, die in solchen Prozessen in dem Maße entstehen, wie „aus einem Mangel ein Anspruch wird“ (ebd.: 33). Lefebvre geht es jedoch vor allem darum, vermittelt *strategischer Hypothesen* jene *Möglichkeiten* zu fokussieren, die sich im *nahen Wirklichen* gerade dadurch eröffnen, dass Probleme der Menschen – indem

sie Lösungen fordern und auch darauf verweisen – „mit Widersprüchen in der Wirklichkeit hervor[treten]“ (Lefebvre 1977: Bd II, 129). Im Vordergrund steht dabei „die Suche nach ihrem Zusammenhang mit der allgemeinen Problematik“ (ebd.), wie „das Alltagsleben zum wichtigsten Werk der endlich bewussten Praxis wird“ (ebd.: Bd. III, 10) und sich die *Subjektivität menschlichen Gemeinwesens* auf diese Weise verwirklichen lässt.

Schon allein deshalb, weil es in dem Maße „unmöglich [ist] eine Lösung vorzuschreiben“ (ebd.: Bd II, 129), wie jemand, der „sich für diese oder jene Lösung einsetzt (und sie infolgedessen in seine Strategie einbezieht) [...] nicht umhin [kann], auch die Gegenvorschläge zu prüfen“ (ebd.), verbindet sich für Lefebvre dieses „hypothesehafte Vorgehen [...] aufs engste mit dem demokratischen Charakter des gesellschaftlichen Lebens und seiner freien wissenschaftlichen Erforschung“ (ebd.). Erst Recht aber würde „eine Lösung vorzuschreiben“ (ebd.) gerade in Widerspruch zur Verwirklichung der *Subjektivität menschlichen Gemeinwesens* stehen. Und zudem kann sich – wie skizziert – selbst eine im Hinblick auf die *Verwirklichung menschlichen Gemeinwesens* „reflexiv auf Verallgemeinerung prüfend[e]“ (Haug 2004: 69f.) wissenschaftliche Perspektive als „durchkreuzt [...] von Herrschaftsmomenten und Unterwerfungsproblemen“ (ebd.) erweisen, weshalb ja ein diesbezüglich Hypothesen praktisch überprüfendes Verfahren unabdingbar ist. Dieses stellt dann auch die Grundlage dar, ein professionelles Arbeitsbündnis zur Verwirklichung der *Subjektivität menschlichen Gemeinwesens* als dialogisches auszugestalten.

Strategische Hypothesen vermitteln in dieser Hinsicht nicht nur zwischen der in einer *bedingungsanalytischen Forschung* (Bloch 1979: 240) herauszuarbeitenden, gesellschaftlichen Konstitution jenes *Blockierungszusammenhangs*, der hinter dem steht, was Menschen als *Problem* erfahren, sowie deren *Lösung* im Rahmen eines dialogisch ausgestalteten professionellen Arbeitsbündnisses zur Freisetzung der *Subjektivität menschlichen Gemeinwesens* und Verwirklichung in der *Wirklichkeit* bisher herrschaftlich blockierter *Möglichkeiten*, um auf diese Weise „der Alltäglichkeit zu helfen, eine in ihr anwesende-abwesende Fülle zu erzeugen“ (Lefebvre 1972: 31). Sie vermitteln darüber hinaus auch zwischen *Tat-sachen* historisch wirksamer Knotenpunkte gesellschaftlicher Entwicklungstendenzen und *Begriffen*, welche in der Zuspitzung gesellschaftlicher Widersprüche erlauben, die vorhandene Realität mit den in ihr enthaltenen *objektiven Möglichkeiten* zu konfrontieren, wie sie sich nur im Rahmen einer auf die *Verwirklichung menschlichen Gemeinwesens* gerichteten *Aussichts-Erforschung des In-Möglichkeit-Seienden* (Bloch 1979: 240) erschließen. Wenn Lefebvre darauf verweist, dass „die Prüfung der Lösungsvorschläge und ihrer Varianten [...] uns in vielen Fällen [zwingt], das ganze Problem neu zu überdenken, mitsamt den Termini und Begriffen, durch die wir es überhaupt erst formulieren konnten“ (Lefebvre 1977: Bd. II, 127), dann verdeutlicht dies die dialektische Vermittlung zwi-

schen *bedingungsanalytischer Forschung* und *Aussichts-Erforschung des In-Möglichkeit-Seienden*.

Fokussieren *strategische Hypothesen* in einer solchen *Aussichts-Erforschung des In-Möglichkeit-Seienden* „Kraftlinien und Tendenzen“ (Lefebvre 1977: Bd. II, 129) im „nahen Wirklichen“ (ebd.) in Richtung einer *Verwirklichung menschlichen Gemeinwesens*, so kann es dabei zunächst nur um die *passive Potentialität* (Bloch 1979: 267f.) eines diesbezüglich *sachhaft objektgemäß Möglichen* (ebd.: 259ff.) gehen. Dieses eröffnet in aller Regel mehrere Möglichkeiten, wie das *Problem* – begleitet und unterstützt im Rahmen eines dialogisch ausgestalteten professionellen Arbeitsbündnisses – durch die *aktive Potenz* der davon Betroffenen in der Weise „gelöst“ werden kann, dass das *objektiv real Mögliche* (ebd.: 271ff.) und darin auch die *Subjektivität ihres menschlichen Gemeinwesens* zur Verwirklichung kommt. Im dialogischen Prozess der Prüfung der – z.B. in einer *Zukunftswerkstatt* – kreativ entwickelten, verschiedenen Vorschläge, auf das jeweilige *Problem* und dessen Zusammenhang mit der übergreifenden, für die *Verwirklichung menschlichen Gemeinwesens* zentralen Problematik, wie „das Alltagsleben zum wichtigsten Werk der endlich bewussten Praxis wird“ (Lefebvre 1977: Bd. III, 10), zu antworten, wird somit zugleich auch deutlich, welche *Interessen* sich mit der jeweils präferierten „Lösung“ verbinden.

Lefebvres schon erwähnter Verweis darauf, dass „die Prüfung der Lösungsvorschläge und ihrer Varianten [...] uns in vielen Fällen [zwingt], das ganze Problem neu zu überdenken, mitsamt den Termini und Begriffen, durch die wir es überhaupt erst formulieren konnten“ (ebd.: Bd. II, 127), verdeutlicht in diesem Zusammenhang, dass es sich bei *Problem* und *Interesse* um relationale Kategorien handelt als gleichsam zwei Seiten der selben Medaille. Denn nicht nur dass unterschiedliche Lösungspräferenzen von *Problemen* in dieser Weise auf damit verfolgte *Interessen* verweisen: Umgekehrt wird im Alltagsbewusstsein auch dann erst etwas als *Problem* symbolisiert, wenn ein *Interesse* sich nicht im *gewünschten* Ausmaß verwirklichen lässt (vgl. May 2005).

Zwar verweist auch schon das bloße Empfinden eines Mangels sowohl im Verhältnis zur inneren als auch zur äußeren gesellschaftlichen ‚Natur‘ auf die Existenz eines *Problems*. Es können jedoch auch bloß diffus irgendwelche Unzufriedenheiten gespürt werden, ohne dass die Betroffenen schon eine Beziehung zwischen frustrierten *Bedürfnissen* und einem diesbezüglich direkten oder indirekten *Blockierungszusammenhang* herzustellen vermögen. Dies aber wäre Voraussetzung dafür, dass entsprechende Problemkonstellationen im Rahmen der Ausbildung einer – wie Freire (vgl. 1975) sie nennt – *thematischen Orientierung* als *Grenzsituation* symbolisiert werden können. Oft gelingt es den Betreffenden so gerade nicht, die unerprobten *Möglichkeiten* zu entdecken, die jenseits der *Problemkonstellation* liegen, auf die sich ihre Unzufriedenheiten und frustrierten *Bedürfnisse* beziehen. Erst jedoch

wenn bei den Betroffenen die Erkenntnis dämmert, dass so wie sie leben, ihre Möglichkeiten zu leben unerfüllt bleiben und sie eine Veränderbarkeit des Stoffes der Problemsituation als *sachhaft-objektgemäß möglich* (vgl. Bloch 1979: 267f.) zu antizipieren beginnen, sind sie in der Lage, einen solchen *Blockierungszusammenhang* im Rahmen der Ausprägung einer *thematischen Orientierung* als *Grenzsituation* im Sinne Freires zu symbolisieren, die sie zu einer Antwort in Form eines *Grenzaktes* zur Verwirklichung der *Subjektivität ihres menschlichen Gemeinwesens* herausfordert.

Damit aber zeigt sich zugleich die Grenze von Lefebvres problembezogenen Ansatz *strategischer Hypothesen*, greift dieser doch nur dann, wenn er an ein zumindest ansatzweises *Problembewusstsein* der Betroffenen anzuknüpfen vermag. Um nun die Herausbildung einer entsprechenden *thematischen Orientierung* selbst bezüglich *Blockierungszusammenhängen* zu ermöglichen, die dem Alltagsbewusstsein der davon Betroffenen nicht unmittelbar gegenwärtig sind, hat Freire das dialogische Konzept von *Kodierung/Dekodierung* entwickelt.

6.3 Das Prinzip Kodierung/Dekodierung als dialogische Hervorbringung einer thematischen Orientierung

Freires (vgl. 1975) Methode von *Kodierung/Dekodierung* geht davon aus, dass eine Situation, in die Menschen eingebunden sind, für diese ihre Diffusität verliert, wenn ihre Bestandteile und Elemente bei einer analytischen Betrachtung durch sie – auch und gerade in ihrer Wechselwirkung untereinander – *Gestalt* annehmen. Demzufolge versucht der *Kodierungsprozess* im Sinne Freires eine ikonographische Re-Präsentation – z.B. in Form von Bildern, Fotos, Videosequenzen oder dramatisierten Szenen – von Situationen, in denen sich jeweils bestimmte Aspekte von *Blockierungszusammenhängen* ausdrücken, von denen sie betroffen sind. Diese zeigen jeweils einige der konstitutiven Bestandteile dieser Situationen, wie sie in einer *bedingungsanalytischen Forschung des begrenzt Möglichen* (Bloch 1979: 240) erschlossen wurden, in ihrem Zusammenwirken. In ihrer Ikonographie müssen solche *Kodierungen* den Betroffenen stets mehrere Möglichkeiten und Ansatzpunkte einer Entschlüsselung in der *Dekodierung* (d.h. der Analyse der *kodierten* Situation durch die Gruppe) eröffnen, die ihnen erlauben, ihre eigene Sichtweise zu entfalten, um so ein Bild über ihre subjektive Relevanzstrukturen sowie ihren soziokulturell geteilten *konjunktiven Erfahrungsraum* (vgl. Mannheim 1980) bzw. *Orientierungsrahmen* (vgl. Bohnsack 2007) zu erhalten, der ja auch den Hintergrund bildet für ihre *Interessen*.

Die *Dekodierung* erschöpft sich dabei nicht allein darin, dass die daran Beteiligten in dieser Weise die für sie in einer einzelnen *Kodierung* erkennba-

ren Aspekte aufschlüsseln. Vielmehr wird ihr Prozess erst durch die Wiederherstellung der Gesamtheit des in verschiedenen *Kodierungen* zerlegten *Blockierungszusammenhangs* vollendet. Didaktisch entscheidend, um sich der subjektiven Relevanzstrukturen bzw. des soziokulturell geteilten *Orientierungsrahmens* zu vergewissern, ist es, den *Dekodierungs*-Prozess mit einer *Kodierung* zu beginnen, die sehr viele implizite Aspekte birgt. Die Analyse desjenigen Aspektes, der in der *Dekodierung* gerade zum Thema wird, kann dann in Weiterführung des Freireschen Ansatzes dadurch vertieft werden, dass *Kodierungen*, die genau diesen spezifischer fassen, parallel dazu der Gruppe präsentiert werden. Auch können Rückfragen, wie sie in systemischen Beratungsansätzen (vgl. Schlippe/Schweitzer 1996; Rech-Simon/Simon 2004) entwickelt wurden, oder Verbalisierungen im Sinne von Carl Rogers (vgl. 2004) non-direktiven Ansatz die *Dekodierung* intensivieren. Und wenn keine *Kodierung* vorhanden ist, um die Analyse eines im *Dekodierungs*-Prozess gerade fokussierten Aspektes zu vertiefen, kann auch einfach auf einem Flipchart ein entsprechender Begriff notiert werden. Von entscheidender Bedeutung ist, dass entsprechende *Kodierungen* von blockierenden oder begrenzenden Aspekten sowie ein vertiefendes Nachfragen oder Verbalisieren „nur“ die *Dekodierenden* darin unterstützen, sich auf ganz eigene Weise den Zusammenhang der verschiedenen, in den *Kodierungen* ikonographisch ausgedrückten Aspekte des die restringierte Seite ihres Alltagslebens kennzeichnenden *Blockierungszusammenhangs* zu erschließen.

Nun fokussiert ja Lefebvres Begriff der Alltäglichkeit – wie in Kapitel 2.8 skizziert – „einerseits eine empirische Organisationsform des menschlichen Lebens und andererseits ein Haufen von Repräsentationen, die diese Organisation maskieren“ (1977: Bd. II, 153). Um die Analyse subjektiver Relevanzstrukturen und des soziokulturell geteilten *konjunktiven Erfahrungsraums* im Hinblick auf den Einfluss solcher „gesellschaftlicher Repräsentationen“ zu weiten, gilt es von Seiten der Professionellen an passender Stelle *Kodierungen* entsprechender medialer Inszenierungen in den *Dekodierungs*-Prozess einzuspeisen. Es geht dabei jedoch nicht um irgendwelche kulturindustriellen Entlarvungen – es sei denn, sie kämen von den *Dekodierenden* selbst. Vielmehr können durch die *Dekodierung* solch medialer Ikonographien *Fähigkeiten* und *Vermögen* thematisch werden, die im Alltag der *Dekodierenden* eher blockiert werden.

Eine weitere Möglichkeit, den *Dekodierungs*-Prozess in dieser Hinsicht zu vertiefen, ist, die *Dekodierenden* selbst noch einmal solche Posen einnehmen zu lassen, damit diese den Effekt nachspüren, den jene auf sie haben. Hier öffnet sich dann auch der Raum für Fragen von Sein und Schein bzw. wie ausgehend von solchen „gesellschaftlichen Repräsentationen“ sich die *Dekodierenden* eine Öffentlichkeit für ihre „Repräsentation in der Gesellschaft“ erschließen können.

Im Hinblick auf widersprüchliche gesellschaftliche Handlungsvoraussetzungen, die mit entsprechend ambivalenten Reproduktionsorientierungen einhergehen, sind in der Regel zwei idealtypisch die Ambivalenz gegenüberstellende *Kodierungen* seitens der Professionellen für einen kontrastiven Vergleich in der *Dekodierung* vorzubereiten. Ebenso sind für Aspekte, in denen sich verschiedene Diskriminierungs- oder Unterdrückungsformen *intersektional* (intersection = Straßenkreuzung) überlagern und dadurch eine eigene Qualität gewinnen (vgl. Lutz/Herrera Vivar/Supik 2010a, 2011; Widersprüche Redaktion 2012), *Kodierungen* vorzubereiten, in denen zunächst deren „Reinformen“ nacheinander zur *Dekodierung* präsentiert werden, um dann schließlich in deren Mitte die *Kodierung* für deren *Überkreuzung* zu positionieren (vgl. May 2014c).

Dass sich so im *Dekodierungs*-Prozess in je spezifischer Weise für die *Dekodierenden* ihre subjektive Relevanzstruktur sowie ihr soziokulturell geteilter *konjunktiver Erfahrungsraum* zu entfalten vermag, ist insofern bedeutsam, als sich daraus erst Ansatzpunkte zur Verwirklichung der *Subjektivität ihres menschlichen Gemeinwesens* ergeben. Dazu aber müssen solche *kodierte* Situationen im Rahmen der Ausprägung einer *thematischen Orientierung* auch als *Grenzsituationen* symbolisiert werden, die eine Antwort auf der Ebene entsprechender *Grenzakte* erfordern. Um dies zu ermöglichen, erscheint es sinnvoll, in entsprechenden Parallel-*Kodierungen* einige der *bedingungsanalytisch* als konstitutiv für den *Blockierungszusammenhang* ermittelte Aspekte in ihrer Veränderbarkeit zu zeigen, um so über den *Dekodierungs*-Prozess bei den Betroffenen eine eigene *Aussichts-Erforschung des In-Möglichkeit-Seienden* (vgl. Bloch 1979: 240) anzustoßen. Und auch hier wieder können einzelne, spezifischere Aspekte des *sachhaft objektgemäß Möglichen* (vgl. ebd.: 259ff.), wie sie zuvor über die eigene *Aussichts-Erforschung* als Professionelle erschlossen und dann ikonographisch *kodiert* wurden, parallel präsentiert werden, um die Analyse des gerade im *Dekodierungs*-Prozess thematisch werdenden *In-Möglichkeit-Seienden* zu vertiefen.

Haben sich schon Ansätze zu *Grenzakten* im Alltagsleben der Betroffenen finden lassen, sind diese selbstverständlich ebenfalls entsprechend zu *kodieren*. Da das *sachhaft objektgemäß Mögliche* als *passive Potentialität* jedoch in aller Regel mehrere Möglichkeiten eröffnet, über entsprechende *Grenzakte* durch die *aktive Potenz* der Handelnden das *objektiv real Mögliche* und darin auch die *Subjektivität ihres menschlichen Gemeinwesens* zu verwirklichen, sind auch alternative Möglichkeiten solcher *Grenzakte* – in gewisser Weise als Operationalisierung entsprechender *strategischer Hypothesen* im Sinne Lefebvres – als *Kodierungen* vorzuhalten und dann zu präsentieren, wenn der *Dekodierungs*-Prozess bezüglich der Ausschöpfung des *objektiv real Möglichen* zu erschöpfen droht.

Nun werden insbesondere in aufstiegsorientierten soziokulturellen Milieus *Problemsituationen* individueller Reproduktion, die ja Bezugspunkte

entsprechender *strategischer Hypothesen* sind, sehr stark verleugnet, weil sie vor dem Hintergrund des herrschenden Selbstmanagement-Diskurses mit subjektiver Inkompetenz assoziiert werden. Ähnliches zeigt sich auch in von Potenz- und Machbarkeitsideologien geprägten Männlichkeitskulturen. In diesen Fällen kann es sich als hilfreich erweisen, nicht gleich mit solchen *Kodierungen* in den *Dekodierungs*-Prozess einzusteigen, die *Problemsituationen* individueller Reproduktion ikonographisch repräsentieren. Vielmehr sollte es mit Blick auf entsprechende *strategische Hypothesen* zunächst darum gehen, welche Aktivitäten im Alltagsleben der Betroffenen von diesen als sie besonders erfüllend erlebt werden. Meist geht es dabei um *Fähigkeiten* und *Vermögen*, die in anderen, sich „ihrer Willkür“ (Marx/Engels 1978: 25) entziehenden „gesellschaftlichen und politischen Verhältnisse[n]“ (ebd.), die sie aber dennoch genötigt sind zu ihrer individuellen Reproduktion einzugehen, eher blockiert werden. Von daher wäre zur Ausbildung einer *thematischen Orientierung* im Sinne Freires mit *Kodierungen* solcher Situationen in den *Dekodierungs*-Prozess einzusteigen, in denen sich solche *Fähigkeiten* und *Vermögen*, die andernorts blockiert werden, für die Betroffenen befriedigend zu verwirklichen vermögen. Erst in einem zweiten Schritt wären diese Situationen mit *Kodierungen* jener Situationen zu konfrontieren, in denen diese *blockiert* werden, um dann in skizzierter Weise durch entsprechende *Kodierungen* zur Operationalisierung *strategischer Hypothesen* im *Dekodierungs*-Prozess eine *Aussichts-Erforschung des In-Möglichkeit-Seienden* durch die Betroffenen anzuregen.

Gerade wenn Ressourcen knapp sind, um sich als Professionelle ausführlicher im Rahmen einer *bedingungsanalytischen Forschung des begrenzt Möglichen*, sowie einer davon ausgehenden *Aussichts-Erforschung des In-Möglichkeit-Seienden* mit der alltäglichen Wirklichkeit einer Gruppe auseinanderzusetzen und darauf aufbauend dann entsprechenden *Kodierungen* zu produzieren, kann es zielführend sein, schon gemeinsam mit den Betroffenen die *Kodierungen* vorzunehmen. Diese bestimmen dann selbst die Motive, die in einem solchen Falle dann am besten mit einer Kamera eingefangen werden. Der *kodierende* Beitrag der professionellen Begleitung kann sich dabei darauf beschränken, auf die unterschiedlichen Perspektiven hinzuweisen, mit der ein solches Motiv abgesehen werden kann. Alle diese verschiedenen Perspektiven sind zu realisieren. Wenn die Gruppe dann die mit unterschiedlichen Kameraeinstellungen fotografierten Bilder *dekodiert* und sich für ihre Perspektive entscheidet, geht es dabei nicht allein um ästhetische Maßstäbe. Vielmehr werden hier die *Motive* (die Doppeldeutigkeit dieses Wortes als Bildthema und Handlungsinteresse verweist auf diese Beziehung!) der Gruppe deutlich, die sich an solche Situationen binden.

Um dies an einem einfachen Beispiel zu illustrieren: Eine Gruppe von Jungen aus der Jugendhilfe begeistert sich sehr für das Spiel am Tischkicker. Um diese sie erfüllende Situation zu *kodieren*, wird die Spielsituation aus

unterschiedlichsten Perspektiven abgelichtet. Aufgrund eines Bildes mit langer Belichtungszeit wird in der *Dekodierung* der Rausch der Geschwindigkeit des Spiels zum Thema. Nahaufnahmen konzentrierter Blicke evozieren Reflexionen über Technikkontrolle. Und schließlich wird aufgrund einer Aufnahme von unten zwischen den gespreizten Beinen der Jungen hindurch männliche Potenz thematisch, was sich anbietet, mit *Kodierungen* entsprechender, auf „gesellschaftliche Repräsentationen“ verweisender Posen von Fußballern oder Rock-Stars zu konfrontieren.

Entscheidend für eine Weiterführung eines solch dialogischen Prozesses gemeinsamer *Kodierung* ist stets die Frage, in welchen anderen Situationen solche *Fähigkeiten* und *Vermögen*, die aufgrund vorhergehender *Kodierungen* *dekodiert* wurden, zum Tragen kommen oder sich dort gerade nicht verwirklichen können. Diese Situationen werden dann gemeinsam mit den Betroffenen erneut in beschriebener Art und Weise unter verschiedenen Perspektiven mit der Kamera *kodiert*, um danach den *Dekodierungsprozess* weiterzuführen.

Selbst *Kodierungen* widersprüchlich gesellschaftlicher Handlungsvoraussetzungen, die mit entsprechend ambivalenten *Reproduktionsorientierungen* einhergehen, können gemeinsam mit den Betroffenen produziert werden, wenn diese zuvor schon mit diesem Verfahren Erfahrung gesammelt haben. Im Falle ambivalenter *Reproduktionsorientierungen* wird es vermutlich dann zu einer ganzen Reihe verschiedener *Kodierungen* kommen, die das gesamte Spannungsfeld möglicher *Orientierungen* zwischen den Extrempolen ausloten. In deren *Dekodierung* können dann umso klarer auch neue Handlungsoptionen für die Gruppe bzw. Einzelne durch diese erschlossen werden.

Um diesen Prozess zu vertiefen hat sich die von Augusto Boal (vgl. 2009: 56ff.) entwickelte Methode des *Forumtheaters* als sehr hilfreich erwiesen. Dieser folgend wird eine Konfliktsituation zunächst als Modellszene mit einer bisher unbefriedigenden „Lösung“ inszeniert. Sie fungiert so als eine *Kodierung*, die von der Gruppe im Anschluss in der *Dekodierung* auch in ihren impliziten Themen und Dimensionen erschlossen wird. Daraus lassen sich dann neue Variationen der „Lösung“ gewinnen. Jede von ihnen fungiert dabei als eine erneut zu *dekodierende*, um auf diese iterative Weise für die Betroffenen angemessenere Handlungsmöglichkeiten zu erschließen. Und selbstverständlich lassen sich solche Möglichkeiten, über *Grenzakte* das *objektiv real Mögliche* und darin auch die *Subjektivität ihres menschlichen Gemeinwesens* zu verwirklichen, über solche Methoden entwickeln, wie sie in Kapitel 5.4 im Anschluss an Makarenkos pädagogische Kunst des Perspektiven-Entwickelns sowie Negt/Kluges analytischer Unterscheidung von Ebenen der Entwicklung politischen Ausdrucksvermögens skizziert wurden.

Noch offen und deshalb zu erörtern ist die Frage, wie in ihrem Schicksal isolierte Menschen über professionelles Handeln eingebunden werden kön-

nen in das übergreifende Projekt eine *Verwirklichung menschlichen Gemeinwesens* und wie Professionelle im Rahmen dieses Projektes Prozesse einer „Bildung am Sozialen“ (Kunstreich/May 1999) anstoßen können, um das Entstehen von „sich überstürzenden Geltungsansprüchen“ (Negt/Kluge 1993: 32) zu vermeiden oder gar, dass diese drohen, „einander zu zerstören“ (ebd.). Angeknüpft werden kann in dieser Hinsicht an *kategoriale* Ansätze von Gemeinwesenarbeit, wie sie neben den klassischen Ansätzen *territorialer* und *funktionaler* Gemeinwesenarbeit von Boer/Utermann (vgl. 1970: 164f.) eingeführt wurden und auch im bundesrepublikanischen Diskurs um „Gemeinwesenarbeit als Arbeitsprinzip“ (vgl. Boulet/Krauss/Oelschlägel 1980: 259ff.) aufgegriffen wurden, um Menschen mit einem gemeinsamen Kennzeichen – wie z.B. Lebensalter, eine bestimmte Problemsituation, Herkunft etc. – in einem umschriebenen Sozialraum zu organisieren, zwischen denen auch noch keine Gruppenbeziehung zu bestehen braucht. Allerdings gilt es solch *kategoriale* und darauf aufbauende *interkategoriale* (ebd.: 300) Ansätze im Hinblick auf Problemstellungen *intersektional* sich überlagernder Diskriminierungs- und Unterdrückungszusammenhänge zu weiten.

6.4 Intersektionalitätssensible, kategoriale Gemeinwesenarbeit

Klassisch zielt *kategoriale* Gemeinwesenarbeit als „strategische Ergänzung“ (Boulet/Krauss/Oelschlägel 1980: 300) der Ansätze von *territorialer* und *funktionaler* Gemeinwesenarbeit darauf, verschiedene Bevölkerungsgruppen hinsichtlich ihrer spezifischen Problem- und Interessenlagen zu organisieren. In der Praxis hat die daraus sich ergebende, gemeinwesenorientierte Zielgruppenarbeit nur allzu oft dazu geführt, dass die Arbeit der sich darin engagierenden Professionellen sich je nach Arbeitsfeld nicht mehr groß von Kindergarten-erziehung, Jugendarbeit, Frauenbildung, Altenarbeit etc. unterscheidet. Damit wird jedoch das Aufbrechen der *privaten* Organisationsstruktur von individuellen *Bedürfnissen* nahezu verunmöglicht. Dies aber wäre notwendige Bedingung für die Herausbildung eines übergreifenden politischen Ausdrucksvermögens in einer nicht ausgrenzenden Öffentlichkeit, die die *Subjektivität menschlichen Gemeinwesen* in einer autonomen Vergesellschaftung auf historischem Niveau zu verwirklichen versucht.

Festzuhalten ist in jedem Fall am Ziel *kategorialer* Gemeinwesenarbeit, Menschen, die sich noch nicht als Gruppe organisiert haben, hinsichtlich gemeinsamer *Problem-* und *Interessen-*Lagen in Interaktion miteinander zu bringen. Denn nur so ist es möglich, deren Isolation (z.B. von alleinerziehenden Müttern) in ihren *Problemen* und die damit nahezu zwangsläufige Abhängigkeit von einem *juristisch-administrativ-therapeutischen Management*

der Bedürfnisbefriedigung (Fraser 1994: 240) zu durchbrechen. *Kategoriale* Gemeinwesenarbeit stellt in dieser Weise zugleich auch eine professionelle Antwort auf die bezüglich Arendts Machtbegriff in Kapitel 2.4 problematisierte Konstellation dar, dass die *Initiativität* einzelner von anderen handelnd bisher nicht nachhaltig politisch aufgegriffen wurde.

Arendt hat dargelegt, dass sich „Handeln in zwei klar voneinander geschiedene Teile bzw. Stadien [teilt]: etwas wird begonnen oder in Bewegung gesetzt von einem einzelnen [...], worauf ihm viele gleichsam zu Hilfe eilen, um das Begonnene weiter zu betreiben und zu vollenden“ (2010: 235). Vor diesem Hintergrund hat Joachim Weber *Helfen* als „Antwort auf die menschliche Initiativität, die allerdings selbst von Initiativität berührt ist“ (2014: 269) definiert und verdeutlicht, dass „durch Helfen erst [...] sich das Bezugsgewebe“ (ebd.) entwickelt, das Arendt als *Macht* bezeichnet. Indem aber „Hilfehandeln [...] an Anfänge an[knüpft], um sie fortzuführen“ (ebd.) erhält für ihn *Helfen*

„eine sehr genau beschreibbare Position im zwischenmenschlichen Bezugsgewebe. Helfer sind nicht die Anfänger, die Ideen einbringen, um dadurch andere zu motivieren, diesen Ideen zu folgen, sondern helfen beginnt vielmehr mit der Aufmerksamkeit auf die Anknüpfungspunkte anderer“ (ebd.: 270).

Im Hinblick auf die problematisierte Leerstelle von Arendts *Macht*-Begriff bestimmt er professionelles *Helfen* als „Entdeckung von Anknüpfungspunkten dort, wo andere solche Anschlussmöglichkeiten nicht mehr sehen“ (ebd.). Dieser so an Arendt anschließende emphatische Begriff professionellen Helfens kann als eine Weiterführung Michael Winklers Begriffes *sozialpädagogischen Ortshandelns* (vgl. 1988) in das Soziale verstanden werden, bleibt Letzterer doch erstaunlicher Weise gerade, was die soziale Dimension betrifft, von Winkler eher unterbestimmt.

Im Hinblick auf die Bildung eines demokratischen politischen Gemeinwesens wurde in der Auseinandersetzung mit Arendts Position ja auch schon darauf hingewiesen, dass ihre Legitimierung von *Macht* allein dadurch, dass Menschen „sich mit anderen zusammen[schließen und im Einvernehmen mit ihnen [...] handeln“ (1998: 45), keine Antwort auf die von Marx mit seinem polemischen Begriff der „*politische[n] Seele* einer Revolution“ (1978b: 408) aufgeworfene Problematik zu geben vermag, bloß „einen herrschenden Kreis in der Gesellschaft, auf Kosten der Gesellschaft“ (ebd.) zu organisieren. Denn Ansätze einer *Politik der Bedürfnisinterpretation* (vgl. Fraser 1994) können – wie in Kapitel 5.4 skizziert – auch zu „sich überstürzenden Geltungsansprüchen“ (Negt/Kluge 1993: 32) führen, unabhängig davon, ob sie aus sich selbst heraus in der von Arendt als *Mitwelt* bezeichneten Sphäre entstehen, in der „Menschen sich bewegen und ihren jeweiligen, objektiv-weltlichen Interessen nachgehen“ (2010: 224), oder ob sie im Rahmen *kategorialer* Gemeinwesenarbeit durch ein professionelles *Helfen* im Sinne Joachim Webers (vgl. 2014: 270) angestoßen wurden. Letztlich drohen aus solcher auf ver-

schiedene Situationen von Mangel und Diskriminierung antwortende Initiativität oder auch aus einem professionellen Organizing (vgl. Alinsky 1999) im Rahmen *kategorialer* Gemeinwesenarbeit erwachsende Bezugsgeflechte der Macht sogar „einander zu zerstören“ (Negt/Kluge 1993: 32).

Deshalb muss in jedem Fall vermieden werden, auf Situationen, in denen sich nicht-elementare, globalisierte Unterdrückungszusammenhänge manifestieren, mit *kategorialen* Arbeitsansätzen zu antworten. Denn diese können bei den darüber Organisierten ungewollt die Tendenz verstärken, aus ihrem jeweils spezifisch erfahrenen Mangel heraus artikulierte Ansprüche direkt in ein gesamtgesellschaftliches Verhältnis zu übertragen und damit aus anderen Mangelsituationen resultierende Organisationsformen *politischer Bedürfnisinterpretation* auszugrenzen. Durch *interkategoriale* Ansätze ist dies dann kaum mehr aufzufangen. So ist in der Vergangenheit zwar auch versucht worden, über „kategoriale und interkategoriale Feste; ‚kategoriale‘ Treffen mit anderen Gruppen außerhalb des Gemeinwesens“ (Boulet/Krauss/Oelschlägel 1980: 301) Möglichkeiten zu „erschließen für ‚Intergruppen-Arbeit‘, wodurch das Verhältnis zwischen gruppenspezifischen Interessen und gemeinsamen, gruppenüberschreitenden Interessen erlernt werden können“ (ebd.: 300). Diesbezüglich sind heute, angesichts einer Zunahme ideologischer Abschottungen – z.B. auf der Ebene ethnischer und lebensstilbezogener Komponenten –, sicher um einiges verstärktere und auch methodisch anders gelagerte Bemühungen erforderlich (vgl. die Beiträge in Widersprüche Redaktion 2007).

So scheint das „Verhältnis zwischen gruppenspezifischen Interessen und gemeinsamen, gruppenüberschreitenden Interessen“ (Boulet/Krauss/Oelschlägel 1980: 300) sehr viel eher als über „Intergruppen-Arbeit“ (ebd.: 301) dadurch erlernt werden zu können, wenn *kategoriale* Gemeinwesenarbeit der Maxime „nicht nach Köpfen, sondern nach Interessen organisieren“ (Negt 1976b), folgt. Der zu Folge geht es nicht darum, Menschen in partei- oder vereinsähnlich festen Gruppen zu organisieren, sondern sie jeweils in ihren verschiedensten *Interessen* zusammenzubringen. Diese können den Menschen schon bewusst sein. Es kann sich dabei aber auch nur um eine Vorannahme der Professionellen aufgrund entsprechender *strategischer Hypothesen* handeln, die sich auf spezifische Momente eines *Blockierungszusammenhangs* beziehen, den gemeinsam aufzubrechen eigentlich das *Interesse* der Angesprochenen sein müsste. Dann wäre in jedem Fall zunächst einmal eine kollektive Selbstvergewisserung in Form einer *Politik der Bedürfnisinterpretation* erforderlich.

Aber auch sonst gilt es eine Arbeit an der Dialektik von *Bedürfnissen* und *Wünschen* im Hinblick auf eine Perspektivenentwicklung zur *Verwirklichung menschlichen Gemeinwesens* anzuregen, wie sie im Kapitel 5.4 skizziert wurde. Diese „ferne“ Perspektive scheint am ehesten von den Betroffenen antizipierbar, wenn sie auf „mittlerer“ Ebene in ganz verschiedenen,

durch professionelle *kategoriale* Gemeinwesenarbeit organisierten Konstellationen im Rahmen einer so professionell angestoßenen und gegebenenfalls auch moderierten *Politik der Bedürfnisinterpretation* sich ihrer jeweiligen gesellschaftlichen *Interessens*-Identitäten versichern. Vor dem Hintergrund der Gefahr voreilig verallgemeinerter und möglicherweise sogar einander zerstörender Geltungsansprüche gilt es jedoch auch bei solchen Ansätzen *kategorialer* Gemeinwesenarbeit stets zu fragen, ob es sich um elementare, organisierbare Bedürfnisse handelt, die – indem sie einer spezifischen gesellschaftlichen Unterdrückung unterliegen – zu einer Aufhebung in einer zunächst eigenen Öffentlichkeit tendieren.

Um die Maxime „nicht nach Köpfen, sondern nach Interessen organisieren“ (Negt 1976b), an der von Kimberlé Crenshaw (vgl. 1989) für die Entwicklung ihres *Intersektionalitäts*-Konzeptes initialen Konstellation exemplarisch zu verdeutlichen, verlangen die einer spezifischen Diskriminierung unterliegenden *Bedürfnisse* und *Vermögen* von als ‚schwarze Frauen‘ Markierten durchaus zunächst nach einem exklusiven *Raum*. Nur in einem solchen können sich dieser spezifischen *intersektionalen* Diskriminierungsform angemessene Ansätze einer *Politik der Bedürfnisinterpretation* entwickeln. Und diese wiederum sind die Voraussetzung, um konkrete Konstellationen solch spezifischer *intersektionaler* Diskriminierungsformen im Rahmen der Ausbildung einer *thematischen Orientierung* als *Grenzsituationen* symbolisieren zu können, die zu entsprechenden *Grenzakten* herausfordern, welche diesen spezifischen, *intersektionalen Blockierungszusammenhang* schließlich aufzusprengen vermögen.

Die gleichen Personen wären aber im Kampf gegen Sexismus und geschlechtshierarchische Arbeitsteilung auch mit anderen davon Betroffenen und im Kampf gegen Rassismus mit allen anderen rassistisch Diskriminierten *kategorial* zu organisieren. Schließlich ging es im Hinblick auf Formen der Ausbeutung, den diese Personen auf der Grundlage ihrer Trennung als Produzierende von den Produktionsmitteln unterliegen, sie zugleich auch einzubinden in eine übergreifende „proletarische Öffentlichkeit“ (Negt/Kluge 1990). Diese muss letztendlich auf die Aufhebung auch all jener indirekten Formen eines *Blockierungszusammenhangs* zielen, die als objektives Verhältnis des Entzugs von Produktions- bzw. Lebensmitteln – in einem umfassenden Verständnis, wie dies in Kapitel 4.9 auch in Rückgriff auf den *capabilities*-Begriff erörtert wurde – einer Verwirklichung der *Subjektivität menschlichen Gemeinwesens* entgegenstehen. Denn ohne Überwindung auch dieser indirekten Formen eines *Blockierungszusammenhangs*, wie er als klassenspezifischer mit dem (wert)formkonstitutiven Strukturprinzip der kapitalistischen Produktionsweise verbunden ist, das nicht nur die Basis von *Enteignung* und *Entfremdung* darstellt, sondern sich im Anschluss an Negt/Kluge (vgl. 1990, 1981) auch auf einzelne, dann „proletarische“ *Fähigkeiten* und *Vermögen* beziehen lässt, ist die Verwirklichung eines der Vielfältigkeit und

Offenheit des menschlichen Wesens angemessenen sozialen Gemeinwesens nicht möglich.

Darüber hinaus wäre im Hinblick auf eine solche *intersektionalitäts-sensible, kategoriale* Gemeinwesenarbeit im Rahmen der *bedingungsanalytischen Forschung des begrenzt Möglichen*“ (vgl. Bloch 1979: 239) jeweils genau zu untersuchen (vgl. May 2012: 36, 2013: 428), ob es sich

- a) bei einem bestimmten Unterdrückungszusammenhang um einen in diesem Sinne eigentlich klassenspezifischen handelt, der möglicherweise vergeschlechtlicht oder ethnisiert wird, oder ob
- b) tatsächlich rein sexistische oder rassistische Unterdrückungsmechanismen vorliegen, die sich in keinen *Verweisungszusammenhang* (vgl. Ritsert 1978: 50) mit Marx' foranalytischen Klassenbegriff bringen lassen, oder aber ob es
- c) zu *Intersektionalitäten* dergestalt kommt, dass sich solche Unterdrückungsformen mit solchen von Ausbeutung überlagern.

Eine solche, auf eine entsprechende professionelle Initiierung *intersektionalitäts-sensibler Ansätze kategorialer* Gemeinwesenarbeit ausgerichtete *bedingungsanalytische Forschung des begrenzt Möglichen* darf sich jedoch nicht damit begnügen, spezifische Unterdrückungs- bzw. *Blockierungszusammenhänge kategorial* im Vorhinein in irgendeiner Art zu begrenzen. Vielmehr muss das den *Intersektionalitäts*-Studien zugeschriebene „Potential, fortwährend für neue mögliche Auslassungen, Entnennungen und Exklusionen sensibel zu bleiben“ (Lutz/Herrera Vivar/Supik 2010b: 12) und so „bisherige *blind spots* als analytische Ressource zu nutzen“ (Walgenbach 2010: 254), aufgegriffen werden, um so ein der Vielfältigkeit und historischen Offenheit ihres Wesens angemessenes *menschliches Gemeinwesen* in der gemeinschaftlich solidarischen Verwirklichung ihrer reichhaltigen *Fähigkeit* und *Vermögen* hervorbringen zu können.

Deshalb kann dann die Notwendigkeit, auf einzelne Unterdrückungs- und *Blockierungszusammenhänge* mit professionellen Ansätzen einer *intersektionalitäts-sensiblen, kategorialen* Gemeinwesenarbeit zu antworten, auch nicht aus beispielsweise einem abstrakten Konzept „axialer Prinzipien der Gesellschaft“ abgeleitet werden, wie es von Cornelia Klinger (vgl. 2008) und Gudrun Axeli Knapp (vgl. 2012, 2013) mit den ihrer Ansicht nach für die gegenwärtige Gesellschaftsformation ausschlaggebenden gesellschaftsstrukturierenden Verhältnissen von Klasse, Nationalität/Ethnizität und Geschlecht/Sexualität vorgeschlagen wird. Auch die Hinzufügung einer weiteren „Strukturkategorie“, wie in der Mehrebenenanalyse von Winker/Degele (vgl. 2009), löst weder das mit *Intersektionalitäts*-Studien prinzipiell verbundene gesellschaftsanalytische Problem (vgl. dazu Soiland 2012; May 2013), noch ersetzt sie die angesprochenen Abwägungen bezüglich einer *intersektionalitäts-*

sensiblen, *kategorialen* Gemeinwesenarbeit im Hinblick auf die *Verwirklichung* eines nicht ausgrenzenden *menschlichen Gemeinwesens*.

So lassen sich konkrete Ansatzpunkte für *intersektionalitäts-sensible, kategoriale* Ansätze von Gemeinwesenarbeit auch nicht aus einer „Ontologie der Gegenwart“ (vgl. Knapp 2013) ableiten. Selbst wenn im Anschluss an Negt/Kluges Öffnung des Marxschen Klassenbegriffes im Hinblick auf einzelne *Fähigkeiten* und *Vermögen* die unabhängig vom Bewusstsein der Einzelnen bestehende Objektivität des Entzugs oder Vorenthaltens ihrer jeweiliger Verwirklichungsbedingungen fokussiert wird, kann dies nicht ohne Bezug auf die Betroffenen durch die Postulierung einer ganz bestimmten Liste von *capabilities* erfolgen, wie bei Martha Nussbaum (vgl. 1999: 57f.) oder ergänzt durch Holger Ziegler (vgl. 2011: 132f.). Denn so blockierte Anteile von *Vermögen* und *Fähigkeiten* kommen nur dann in den Blick, wenn diese in einer dialektischen Vermittlung von *bedingungsanalytischer Forschung* und *Aussichts-Erforschung des In-Möglichkeit-Seienden*, wie sie in Kapitel 6.2 im Anschluss an Lefebvres Konzept *strategischer Hypothesen* skizziert wurde, handlungsforschend in der Perspektive ihrer Verwirklichung und Kooperationsfähigkeit untersucht werden.

Dazu sind dann in je spezifischer Weise *Räume* einer Verwirklichung zu erschließen, was über Michael Winklers Konzept *sozialpädagogischen Ortshandelns* in dem Maße hinausgeht, wie diese von den Nutzenden zugleich auch als *Räume der Repräsentation* ihrer je eigenen Erfahrungen und Interessen in der Gesellschaft anzueignen sind. Um diese in Winklers Konzept etwas zu wenig beleuchtete soziale Dimension in den Fokus zu rücken, habe ich gemeinsam mit Monika Alisch das Konzept von *Sozialraumentwicklung* (vgl. 2013, 2015) entwickelt. Im Hinblick auf die Verwirklichung eines gleichermaßen sozialen, wie demokratischen, nicht-ausgrenzenden Gemeinwesens muss diese jedoch in ein übergreifendes Konzept – wie wir es nennen – von *Sozialraumorganisation* eingebettet werden.

6.5 Sozialraumentwicklung und Sozialraumorganisation als Instrumente einer professionellen Förderung der Verwirklichung menschlichen Gemeinwesens

In Michael Winklers Konzept *sozialpädagogischen Ortshandelns* geht es darum, „noch in der Gestalt des Ortes, aber auch in der Tätigkeitsform der Versorgung Aneignungsmaterial zur Verfügung“ (1988: 281) zu stellen, „über welches sich der Bildungsprozess des Subjekts entfalten“ (ebd.) kann bzw. soll. Zwar hat er den Professionellen mit seiner im Kapitel 4.9 diskutierten „Typologie möglicher Aneignungsprobleme“ (ebd.: 157) im Hinblick auf

die Ausgestaltung eines solchen *sozialpädagogischen Ortshandelns* ein „heuristisches Hilfsmittel“ (ebd.) mit „aufforderndem Charakter“ (ebd.) als „Reflexionshilfe“ (ebd.) zur Verfügung gestellt. Dieses ersetzt jedoch nicht deren „selbst noch subjektive [] Entscheidung“ (ebd.) als Professionelle, sondern versteht sich im Gegenteil als Anregung zu einer solchen.

Zweifellos haben Professionelle Sozialer Arbeit eine eigene Verantwortung für ihr Handeln und können diese auch jenseits dessen, was in der Aufsichtspflicht geregelt ist, nicht so einfach an die Nutzenden ihrer Arbeit abschieben. Dem widerspräche jedoch nicht, schon die Kreierung eines entsprechenden Settings im *sozialpädagogischen Ortshandeln* dialogischer zu gestalten. Da dies den intendierten „Bildungsprozess des Subjekts“ (ebd.: 281) eher noch stärker befördern könnte, erstaunt, dass dieser Aspekt in Winklers Konzept ebenso eher blass bleibt, wie die kollektiv sozialen Dimensionen, in denen die in ihrem Aneignungshandeln blockierten, sich wechselseitig in solchen Bildungsprozessen stützen könnten. Möglicherweise liegt dies daran, dass Winkler das,

„was das Handeln der Beteiligten miteinander, die Struktur des pädagogisch geleiteten Aneignungsgeschehens und die Frage angeht, was denn der Erzieher mit seinem Zögling will, [...] schon dem Nachdenken über Erziehung und Bildung schlechthin, letztlich somit der Allgemeinen Pädagogik“ (ebd.: 323)

zurechnet, und er es deshalb in seiner „Theorie der Sozialpädagogik“ eher ausgespart hat. Selbst bei einer dialogischeren Ausgestaltung *sozialpädagogischen Ortshandelns* bliebe dieses in seinem Ausgang an die dadurch auf Seiten der Nutzenden angestoßenen Bildungsprozesse gebunden und somit „stets offen und riskant“ (ebd.: 282). Das von Winkler angesprochene Risiko dürfte sich dadurch jedoch in der Regel deutlich minimieren lassen.

Selbst wenn im Rahmen einer *bedingungsanalytischen Forschung des begrenzt Möglichen* von Seiten der Professionellen Aspekte eines *Blockierungszusammenhangs* spezifischer *Fähigkeiten* und *Vermögen* eruiert wurden, die dem praktischen Alltagsverstand der Betroffenen nicht unmittelbar gegenwärtig sind, kann die Ausgestaltung eines *Raumes*, in dem diese unterdrückten Anteile zur Verwirklichung kommen können, durchaus mit diesen im Dialog erfolgen. Im Kapitel 6.1 wurde ja bereits dargelegt, weshalb nicht einfach an einer idealen Kommunikationsgemeinschaft orientierte, diskurs-ethischen Regeln im Hinblick auf die soziale Dimension einer *Verwirklichung menschlichen Gemeinwesens* eingeklagt werden können, sondern sich auch eine dazu notwendige – und über eine spezifische professionelle Moderation unterstützte – Demokratisierung der sozialen Verkehrsformen zunächst „an den Bedingungen der Möglichkeit erfolgreicher Kommunikation mit den [...] Beteiligten und somit an den [...] Prinzipien ihrer Erfahrungsräume, Kulturen und Milieus [...] orientieren“ (Bohnsack 2006: 153f.) muss. In gleicher Weise gilt es auch für den durch die Betroffenen je spezifisch als förderlich erachteten *räumlichen* Rahmen zur Verwirklichung der *Subjektivität ihres*

menschlichen Gemeinwesens zunächst einmal von professioneller Seite eine *Politik der Bedürfnisinterpretation* anzustoßen, in denen eine diesbezügliche Selbstvergewisserung stattfinden kann, um diese dann unterstützt durch die Professionellen gemeinsam umzusetzen. Dafür habe ich gemeinsam mit Monika Alisch den Begriff von *Sozialraumentwicklung* (vgl. May/Alisch 2013, 2015) geprägt, in dem dann auch Michael Winklers Konzept *sozialpädagogischen Ortshandelns* in kollektiv demokratischer Weise aufzuheben ist.

Solche *Sozialräume* konstituieren sich demnach in enger Verkopplung mit bestimmten raumstrukturellen Qualitäten ganz unterschiedlich umgrenzter Orte über die Unmittelbarkeit des Sozialen kollektiver Praxiszusammenhänge in Form entsprechender *kognitiver*, *affektiver* und *sozialer* Vertrautheiten. Im Anschluss an Paul-Henry Chombart de Lauwe (vgl. 1977) lassen sich solche Vertrautheiten auch als Kriterium dafür heranziehen, ob es einer bestimmten Gruppe gelungen ist, die in Form der baulichen Ausgestaltung und Möblierung eines konkreten *Ortes*, sowie entsprechenden Nutzungsregelungen und Funktionsbestimmungen verwirklichte *Repräsentation des Raumes* als *Raum der Repräsentation* ihrer spezifischen Lebenserfahrungen und *Interessen* anzueignen. So entwickelt sich

- *kognitive Vertrautheit* darüber, dass die Vorstellung über die Konstitution der gebauten Umwelt in Übereinstimmung zu bringen ist, mit dem realen stofflichen Raum,
- *affektive Vertrautheit* dadurch, dass Nutzungswünsche mit Nutzungsvorstellungen und der tatsächlichen Nutzung der im Raum verteilten Objekte vermittelt werden können, und
- *soziale Vertrautheit*, indem eigene Vorstellungen über andere Subjekte mit den Beziehungen zu diesen in Übereinstimmung zu bringen sind und auf diese Weise ein Ausgleich zwischen *Öffentlichkeit* und *Privatheit*, *Bezogenheit* und *Absonderung*, *Öffnung* und *Rückzug* erreicht werden kann.

Auch Winklers *sozialpädagogisches Ortshandeln* wäre vor dem Hintergrund von Lefebvres (vgl. 1991) Analytik der Produktion des Raumes auf der Ebene der *Repräsentation des Raumes* anzusiedeln. Und es ist im Hinblick auf eine übergreifende *Verwirklichung menschlichen Gemeinwesens* stets von den Professionellen zu prüfen, ob ein in dieser Weise von ihnen sozialpädagogisch vorgestalteter Ort sich nicht nur in dem Sinne durch die Nutzenden als aneignbar erweist, dass sich die *Subjektivität ihres menschlichen Gemeinwesens* zu verwirklichen beginnt, sondern ob sie ihn darüber hinaus auch als *Raum der Repräsentation* ihrer eigenen Lebenserfahrungen und *Interessen* anzueignen vermögen.

Zwar kann in dieser Hinsicht im Konzept der *Sozialraumentwicklung* bei schon existierenden Gruppen und Kollektiven bezüglich der Schaffung eines geeigneten sozialräumlichen Rahmens zur *Verwirklichung menschlichen*

Gemeinwesens die Art und Weise aufgegriffen werden, wie sie sich ansonsten in ihrem Alltagsleben versuchen *Räume der Repräsentation* zu schaffen. Bei denjenigen jedoch, die erst im Rahmen einer *intersektionalitäts-sensiblen, kategorialen* Gemeinwesenarbeit in Interaktion miteinander gebracht werden, um von professioneller Seite eine *Politik der Bedürfnisinterpretation* anzustoßen, die dann auch zu entsprechenden *Grenzakten* zur Verwirklichung der *Subjektivität ihres menschlichen Gemeinwesens* anregt, dürfte dies weitaus komplizierter sein.

Die sozialräumliche Rahmung des ersten Zusammenkommens seitens der Professionellen erweist sich dabei als durchaus vergleichbar herausfordernde Aufgabe, wie dies bezüglich Winklers Konzept *sozialpädagogischen Ortshandelns* angesprochen wurde. Sie kann nur als Anstoß fungieren für einen Prozess der *Sozialraumentwicklung*. Parallel zur dialektischen Vermittlung zwischen *bedingungsanalytischer Forschung* und *Aussichts-Erforschung des In-Möglichkeit-Seienden* – wie sie im Kapitel 6.2 im Zusammenhang mit der Weiterentwicklung von Lefebvres Konzept *strategischer Hypothesen* skizziert wurde – erfordert auch dieser Prozess von *Sozialraumentwicklung* immer wieder neue Verständigungsprozesse, ob der jeweils gemeinsam kreierte *Sozialraum* sich als angemessen erweist im Hinblick auf eine gleichermaßen demokratische, wie solidarische Verwirklichung der *Subjektivität menschlichen Gemeinwesens*.

Dies gilt freilich auch für den Prozess der *Sozialraumentwicklung* mit bereits bestehenden Gruppen, welcher an deren bisherige Versuche, sich *Räume der Repräsentation* ihrer Lebenserfahrungen und *Interessen* zu schaffen, anzuknüpfen vermag. Hier stellt sich dann vor allem die von Negt/Kluge aufgeworfene Frage nach einem angemessenen „Versammlungsort“ (1993: 33) der ein Gewähr-Werden von Überschneidungen zu *Interessen* anderer gesellschaftlicher Gruppen, sowie die Übersetzbarkeit der eigenen Ansprüche in die der anderen ermöglicht, um darüber die Artikulation eines „situationsübergreifende[n] Geltungsanspruch“ (ebd.: 32) zu fördern. Denn damit im Hinblick auf dessen Verallgemeinerung „ein interessen geleitetes, verallgemeinertes politisches Bewußtsein [...] Bestimmtheit und überindividuelle Dauer“ (ebd.: 32) zu erlangen vermag, bedarf es – Negt/Kluge zufolge – seinerseits eines eigenen „Ausdrucksvermögens, nicht nur sprachlich, sondern ebenso gestisch, im Hinblick auf Ort, Dauer und Wirkungsraum der übrigen Konstellationen“ (ebd.: 33).

Professionell unterstützt werden kann die Übersetzbarkeit der eigenen Ansprüche in die der Anderen an solchen im Rahmen von *Sozialraumentwicklung* jeweils zu kreierender „Versammlungsorte“ durch das Prinzip *Kodierung/Dekodierung*, wie es in Kapitel 6.3 skizziert wurde, wobei entsprechende *Kodierungen* dann auch gemeinsam mit den entsprechenden Gruppen produziert werden können. Bedeutsam ist dabei vor allem ein Vergleich der Erfahrungen mit möglicherweise ganz unterschiedlichen *Grenzakten*, wie sie

zuvor von den Gruppen erprobt wurden, um auf diese Weise auch in eine neue Phase der „Aussichts-Erforschung des In-Möglichkeit-Seienden [...] auf den Horizont im Sinne [...] des noch unerschöpft und unverwirklicht Möglichen“ (Bloch 1979: 240) einzusteigen.

Damit für die über eine *intersektionalitäts-sensible*, *kategoriale* Gemeinwesenarbeit Organisierten im überschaubaren Umkreis der eigenen Erfahrung überprüfbar wird, „worin der Befreiungsgehalt politischen Handelns und demokratischer Selbstorganisation“ (Negt 1995: 162) besteht, müssen Prozesse der *Sozialraumentwicklung* damit notwendigerweise über die zuvor von den einzelnen Gruppen praktizierte Versuche, sich *Räume der Repräsentation* ihrer Lebenserfahrungen und *Interessen* anzueignen, hinausgehen und auch solche der Perspektivenentwicklung auf „mittlerer Ebene“ angemessene „Versammlungsorte“ kreieren. Die Überlegungen Habermas' (vgl. 1993), Richters (vgl. 2004), wie auch Lefebvres (vgl. 1977: Bd. III) zu einer Dialektik von *Teilhabe* und *Teilnahme* aufnehmend, gilt es in dieser Weise durch solche sich auf verschiedene Ebenen erstreckenden, partizipativen Prozesse der *Sozialraumentwicklung* unter *Teilnahme* der Betroffenen nicht nur *Räume der Repräsentation* ihrer eigenen Lebenserfahrungen und *Interessen* zu konstituieren, sondern zugleich auch ein Stück mehr gesellschaftlicher *Teilhabe* zu verwirklichen. Denn wie Lefebvre überzeugend darlegt, gibt es „keine politische Demokratie ohne effektive und fundierte (wahre) Teilhabe der Citoyens an der Totalität“ (1977: Bd. III, 8). Als zwar selbsttätige, aber dennoch häufig durch Professionelle angestoßene und moderierend begleitete, gemeinsame Produktion Sozialer Räume und „Versammlungsorte“, die sich einordnet in eine übergreifende Arbeit an einem nicht ausgrenzenden und die Subjektivität all ihrer Mitglieder fördernden Gemeinwesen, ist es somit notwendig, entsprechende Formen der *Sozialraumentwicklung* in einen Ansatz übergreifender *Sozialraumorganisation* einzubinden.

Sozialraumorganisation zeichnet sich in dieser Hinsicht einerseits dadurch aus, dass sie institutionelle Arrangements der Sozialadministration mit einzubinden trachtet, um die von ihnen sozialbürokratisch verwalteten Ressourcen für die *Sozialraumentwicklung* jener Menschen fruchtbar zu machen. Gegenwärtig ist sie dabei sehr stark auf *transversale* Strategien angewiesen, wie sie im Anschluss an Timm Kunstreich im Kapitel 6.1 skizziert wurden. Umfassend verwirklichen lässt sie sich jedoch nur, wie dort ebenfalls dargelegt, in einer sozialgenossenschaftlichen Form.

Eine solche Form übergreifender *Sozialraumorganisation* ist dann auch nicht unbedingt an entsprechende geographische Grenzen eines *Container-Raumes* von Quartier oder Stadtteil gebunden, sondern vermag ihre Zielsetzungen nur auf mehreren, sich gegenseitig überlappenden Ebenen – sowohl sozio-ökonomischer, als auch politisch-institutioneller Räume – verwirklichen, wie sie unter der „Perspektive[] emanzipatorischer Politik“ (Wis-

sen/Röttger/Heeg 2008) im Rahmen der „politics of scales“ (ebd.) analysiert und im Kapitel 3.2 auch auf die *Verwirklichung menschlichen Gemeinwesens* bezogen wurden. Zu orientieren hat sich diese an den sich soziokulturell sehr stark unterscheidenden Formen der Raumnutzung und Raumaneignung derjenigen Menschen, die von spezifischen, sich häufig *intersektional* überlagernden *Blockierungszusammenhängen* an der Verwirklichung der *Subjektivität ihres menschlichen Gemeinwesens* gehindert werden.

Erst auf dieser Basis kann der Prozess von *Sozialraumorganisation* dann in weiteren Schritten, gemäß dem im Kapitel 5.4 entwickelten Prinzipien und Methodiken des Perspektivenentwickelns mehr und mehr in seinen demokratischen Aushandlungsprozessen geweitet werden. Professionellen käme dabei die Aufgabe einer *allparteilichen* Moderation – bzw. bei Konflikten auch Mediation – zu, wie sie in Kapitel 6.1 skizziert wurde. Sie benötigen dabei am besten ein, wie dort ebenfalls dargelegt, zu einem einzigen Mandat zur *Verwirklichung menschlichen Gemeinwesens* aufgehobenes professionelles *Tripelmandat*, um in dieser Weise dafür zu sorgen, dass alle an diesen Aushandlungsprozessen Beteiligten die gleichen Chancen haben, ihre Bedürfnisse und Interessen zur Geltung zu bringen.

Bei Menschen, die bisher gerade darin *blockiert* wurden, erfordert dies, ihnen immer wieder über *Sozialraumentwicklung* – auch im Rahmen einer *intersektionalitäts-sensiblen, kategorialen* Gemeinwesenarbeit – Gelegenheiten zu eröffnen, sich räumlich wie sozial einen ihnen angemessenen Rahmen zu einer *Politik der Bedürfnisinterpretation* zu schaffen. Nur so vermögen auch diese Gruppen auf den sich gegenseitig überlappenden Ebenen nicht nur territorialer, sondern auch sozio-ökonomischer und politisch-institutioneller Räume, um die es bei einer übergreifenden *Sozialraumorganisation* geht, *Räume der Repräsentation* ihrer eigenen Lebenserfahrungen und *Interessen* sich anzueignen. Erst wenn es jedoch darüber hinaus gelingt, in den in ein solch übergreifendes Projekt eingebundenen Prozessen von *Sozialraumentwicklung* jeweils einen Rahmen zu kreieren, der es den darin Eingebundenen erlaubt, ihre *blockierten, entfremdeten* und *enteigneten* Anteile menschlicher *Fähigkeiten* und *Vermögen* in *lebendiger Arbeit* der *Selbstregulierung* auch in ihrer Kooperationsfähigkeit zur Verwirklichung zu bringen, kann *Sozialraumorganisation* den Anspruch erheben, Medium der Realisierung eines gleichermaßen demokratischen, wie sozialen, keine gesellschaftlich Gruppen und ihre Erfahrungen sowie Vermögen ausgrenzenden, *menschlichen Gemeinwesens* zu sein.

Literatur

- Adorno, Theodor W. (1986a): Drei Studien zu Hegel. In: Gesammelte Schriften, Band 5. Herausgegeben von Rolf Tiedemann. Frankfurt (am Main): Suhrkamp, S. 247–381.
- Adorno, Theodor W. (1986b): Eingriffe: Neun kritische Modelle. In: Gesammelte Schriften, Band 10 II. Herausgegeben von Rolf Tiedemann. Frankfurt (am Main): Suhrkamp, S. 455–594.
- Alinsky, Saul D. (1999): Anleitung zum Mächtigsein. Ausgewählte Schriften. Lamuv-Taschenbuch, Band 268. Göttingen: Lamuv.
- Amann, Klaus/Hirschauer, Stefan (1997): Die Befremdung der eigenen Kultur. Ein Programm. In: Hirschauer, S./Amann, K. (Hrsg.): Die Befremdung der eigenen Kultur. Zur ethnographischen Herausforderung soziologischer Empirie. Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 7–52.
- Arendt, Hannah (1998): Macht und Gewalt. München [u.a.]: Piper.
- Arendt, Hannah (2010): Vita activa. Oder Vom tätigen Leben. München: Piper.
- Aristoteles (2009): Politik - Buch I. In: Werke in deutscher Übersetzung, 9/I. München: Oldenbourg Akademieverlag.
- Arlt, Ilse (2011): Die Grundlagen der Fürsorge. Soziale Arbeit - Social Issues. Wien, Münster: Lit.
- Bachmann-Medick, Doris (2010): Cultural turns. Neuorientierungen in den Kulturwissenschaften. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt-Taschenbuch-Verlag.
- Bareis, Ellen/Cremer-Schäfer, Helga (2013): Haushalt und Soziale Infrastruktur: komplizierte Vermittlungen. In: Hirsch, J. et al. (Hrsg.): Sozialpolitik anders gedacht. Soziale Infrastruktur. Hamburg: VSA, S. 161–184.
- Benjamin, Jessica (1982): Die Antinomien des patriarchalen Denkens. Kritische Theorie und Psychoanalyse. In: Bonss, W./Honneth, A. (Hrsg.): Sozialforschung als Kritik. Zum sozialwissenschaftlichen Potential der Kritischen Theorie. Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 426–456.
- Benjamin, Jessica (1993): Die Fesseln der Liebe. Psychoanalyse, Feminismus und das Problem der Macht. Frankfurt am Main: Fischer-Taschenbuch-Verlag.
- Bergmann, Frithjof (2005): Die Freiheit leben. Freiamt im Schwarzwald: Arbor-Verlag.
- Beywl, Wolfgang (2006): Evaluationsmodelle und qualitative Methoden. In: Flick, U. (Hrsg.): Qualitative Evaluationsforschung. Konzepte - Methoden - Umsetzung. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt-Taschenbuch-Verlag, S. 92–116.
- Bion, Wilfred R. (1992): Lernen durch Erfahrung. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

- Bitzan, Maria/Hinte, Wolfgang/Klöck, Tilo/May, Michael/Stövesand, Sabine (2005): Diskussionsbeitrag Gemeinwesenarbeit. In: Kessel, F. et al. (Hrsg.): Handbuch Sozialraum. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, S. 529–558.
- Bloch, Ernst (1976): Erbschaft dieser Zeit. In: Gesamtausgabe in 16 Bänden. STW-Werkausgabe, Bd. 4. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Bloch, Ernst (1979): Das Prinzip Hoffnung. In: Gesamtausgabe in 16 Bänden. STW-Werkausgabe, Bd. 5. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Boal, Augusto (2009): Theater der Unterdrückten. Übungen und Spiele für Schauspieler und Nicht-Schauspieler. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Boer, Jo/Utermann, Kurt (1970): Gemeinwesenarbeit. Community organization = Opbouwwerk. Einführung in Theorie und Praxis. Stuttgart: F. Enke.
- Bohnsack, Ralf (2006): Qualitative Evaluation und Handlungspraxis. Grundlagen dokumentarischer Evaluationsforschung. In: Flick, U. (Hrsg.): Qualitative Evaluationsforschung. Konzepte - Methoden - Umsetzung. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt-Taschenbuch-Verlag, S. 135–185.
- Bohnsack, Ralf (2007): Typenbildung, Generalisierung und komparative Analyse. Grundprinzipien der dokumentarischen Methode. In: Bohnsack, R./Nentwig-Gesemann, I./Nohl, A.-M. (Hrsg.): Die dokumentarische Methode und ihre Forschungspraxis. Grundlagen qualitativer Sozialforschung. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften | GWV Fachverlage GmbH Wiesbaden, S. 225–253.
- Bommes, Michael/Scherr, Albert (2000): Soziologie der Sozialen Arbeit. Eine Einführung in Formen und Funktionen organisierter Hilfe. Weinheim [Germany]: Juventa.
- Boulet, Jean Jaak/Krauss, Ernst Jürgen/Oelschlägel, Dieter (1980): Gemeinwesenarbeit als Arbeitsprinzip. Eine Grundlegung. Bielefeld: AJZ-Druck und -Verlag.
- Bourdieu, Pierre (1979): Entwurf einer Theorie der Praxis auf der ethnologischen Grundlage der kabyllischen Gesellschaft. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Bourdieu, Pierre (1982): Die feinen Unterschiede. Kritik der gesellschaftlichen Urteilskraft. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Bourdieu, Pierre (1997): Die männliche Herrschaft. In: Dölling, I./Krais, B. (Hrsg.): Ein alltägliches Spiel. Geschlechterkonstruktion in der sozialen Praxis. Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 153–217.
- Bourdieu, Pierre (1998): Praktische Vernunft. Zur Theorie des Handelns. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Brecht, Bertolt (1976): Gesammelte Gedichte. Edition Suhrkamp, Band 838. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Brenner, Neil (1997): Globalisierung und Reterritorialisierung. Städte, Staaten und die Politik der räumlichen Redimensionierung im heutigen Europa. In: WeltTrends 5, 17, S. 7–30.
- Brunner, Otto (1980): Das "Ganze Haus" und die alteuropäische "Ökonomik". In: Brunner, O. (Hrsg.): Neue Wege der Verfassungs- und Sozialgeschichte. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, S. 103–127.
- Brunner, Otto (1984): Land und Herrschaft. Grundfragen der territorialen Verfassungsgeschichte Österreichs im Mittelalter. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Bukow, Wolf-Dietrich (2010): Urbanes Zusammenleben. Zum Umgang mit Migration und Mobilität in europäischen Stadtgesellschaften. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften / GWV Fachverlage GmbH Wiesbaden.

- Butler, Judith (2005): *Gefährdetes Leben. Politische Essays*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Butler, Judith (2007): *Kritik der ethischen Gewalt. Adorno-Vorlesungen 2002*, Institut für Sozialforschung an der Johann-Wolfgang-Goethe-Universität, Frankfurt am Main. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Butler, Judith (2008): *Die Macht der Geschlechternormen und die Grenzen des Menschlichen*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Butler, Judith (2010): *Raster des Krieges. Warum wir nicht jedes Leid beklagen*. Frankfurt, M., New York, NY: Campus-Verlag.
- Campanella, Tommaso (2007): *Der Sonnenstaat. Idee eines philosophischen Gemeinwesens. Worte, die die Welt veränderten*. Paderborn: Voltmedia.
- Chombart de Lauwe, Paul-Henry (1977): *Aneignung, Eigentum, Enteignung*. In: *arch+*, 34, S. 2–6.
- Cohen, Philip (1986): *Die Jugendfrage überdenken*. In: Cohen, P./Lindner, R./Wiebe, H.-H. (Hrsg.): *Verborgenen im Licht. Neues zur Jugendfrage*. Frankfurt am Main: Syndikat, S. 22–97.
- Crenshaw, Kimberlé W. (1989): *Demarginalizing the intersection of race and sex: a Black feminist critique of antidiscrimination doctrine, feminist theory and anti-racist politics*. In: *University of Chicago Legal Forum*, 139, S. 139–167.
- Daly, Herman E./Cobb, John B./Cobb, Clifford W. (1994): *For the common good. Redirecting the economy toward community, the environment, and a sustainable future*. Boston: Beacon Press.
- Deleuze, Gilles/Guattari, Félix (1988): *Anti-Odipus: Kapitalismus und Schizophrenie I*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Dewe, Bernd/Otto, Hans-Uwe (2002): *Reflexive Sozialpädagogik. Grundstrukturen eines neuen Typs dienstleistungsorientierten Professionshandelns*. In: Thole, W. (Hrsg.): *Grundriss soziale Arbeit. Ein einführendes Handbuch*. Opladen: Leske + Budrich, S. 179–198.
- Diebäcker, Marc (2014): *Soziale Arbeit als staatliche Praxis im städtischen Raum. Sozialraumforschung und Sozialraumarbeit*, Band 13. Wiesbaden: Springer VS.
- Dornes, Martin (1994): *Der kompetente Säugling. Die präverbale Entwicklung des Menschen*. Frankfurt am Main: Fischer-Taschenbuch-Verlag.
- Dornes, Martin (2000): *Die emotionale Welt des Kindes*. Frankfurt am Main: Fischer.
- Einstein, Albert (1960): *Vorwort*. In: Jammer, Max (Hrsg.): *Das Problem des Raumes. Die Entwicklung der Raumtheorien*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, S. XII–XV.
- Ekman, Paul (1988): *Gesichtsausdruck und Gefühl. 20 Jahre Forschung von Paul Ekman. Reihe innovative Psychotherapie und Humanwissenschaften, Bd. 38*. Paderborn: Junfermann.
- Engels, Friedrich (1984): *Der Ursprung der Familie, des Privateigentums und des Staats*. In: *Karl Marx/Friedrich Engels Werke*. Band 21. Berlin: Dietz, S. 25–173.
- Fach, Wolfgang (1974): *Diskurs und Herrschaft - Überlegungen zu Habermas' Legitimationslogik*. In: *Zeitschrift für Soziologie* 3, 3, S. 221–228.
- Feldenkrais, Moshé (1989): *Das starke Selbst*. Frankfurt am Main: Insel-Verlag.
- Flösser, Gaby/Otto, Hans-Uwe (Hrsg.) (1992): *Sozialmanagement oder Management des Sozialen. Kritische Texte aktuell*. Bielefeld: K. Böllert, KT-Verlag.

- Foucault, Michel (1993): *Andere Räume*. In: Barck, K. et al. (Hrsg.): *Aisthesis. Wahrnehmung heute oder Perspektiven einer anderen Ästhetik*. Leipzig: Reclam, S. 34–46.
- Foucault, Michel (2000): *Die Gouvernementalität*. In: Bröckling, U. et al. (Hrsg.): *Gouvernementalität der Gegenwart. Studien zur Ökonomisierung des Sozialen*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 41–67.
- Foucault, Michel (2006): *Von anderen Räumen*. In: Dünne, J. et al. (Hrsg.): *Raumtheorie. Grundlagentexte aus Philosophie und Kulturwissenschaften*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 317–329.
- Fraser, Nancy (1994): *Widerspenstige Praktiken. Macht, Diskurs, Geschlecht*. *Gender studies*, Band 1726. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Fraser, Nancy (2003): *Soziale Gerechtigkeit im Zeitalter der Identitätspolitik. Umverteilung, Anerkennung und Beteiligung*. In: Fraser, N./Honneth, A. (Hrsg.): *Umverteilung oder Anerkennung? Eine politisch-philosophische Kontroverse*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 13–128.
- Freire, Paulo (1975): *Pädagogik der Unterdrückten. Bildung als Praxis der Freiheit*. Reinbek: Rowohlt.
- Früchtel, Frank/Budde, Wolfgang/Cyprian, Gudrun (2013): *Sozialer Raum und soziale Arbeit. Textbook: Theoretische Grundlagen*. Wiesbaden: VS, Verlag für Sozialwissenschaften.
- Galtung, Johan (1975): *Strukturelle Gewalt. Beiträge zur Friedens- und Konfliktforschung*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.
- Gängler, Hans (2001): *Klassiker der Sozialen Arbeit*. In: Otto, H.-U./Thiersch, H. (Hrsg.): *Handbuch Sozialarbeit, Sozialpädagogik*. Neuwied: Luchterhand, S. 1044–1057.
- Geiser, Kaspar (2000): *Problem- und Ressourcenanalyse in der sozialen Arbeit. Eine Einführung in die systemische Denkfigur und ihre Anwendung*. Luzern: Verlag für Soziales und Kulturelles [u.a.].
- Gendlin, Eugene T. (1998): *Focusing. Selbsthilfe bei der Lösung persönlicher Probleme*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.
- Gendlin, Eugene T./Hendricks-Gendlin, Marion N. (2007): *Das körperliche Empfinden als Grundlage von Körperpsychotherapie*. In: Marlock, G./Weiss, H. (Hrsg.): *Handbuch der Körperpsychotherapie*. Stuttgart [u.a.]: Schattauer, S. 264–272.
- Gergely, György (13): *The Role of Contingency Detection in Early Affect – Regulatory Interactions and in the Development of Different Types of Infant Attachment*. In: *Social Development* 2004, 3, S. 468–478.
- Gergely, György/Watson, John S. (1996): *The social biofeedback model of parental affect-mirroring*. In: *International Journal of Psycho-Analysis*, 77, S. 1181–1212.
- Gergely, György/Watson, John S. (2014): *Early social-emotional development: Contingency perception and the social biofeedback model*. In: Rochat, P. (Hrsg.): *Early Social Cognition. Understanding Others in the First Months of Life: Psychology Pr*, S. 101–136.
- Goffman, Erving (1972): *Asyle. Über die soziale Situation psychiatrischer Patienten und anderer Insassen*. Frankfurt (am Main): Suhrkamp.
- Gorz, André (2004): *Wissen, Wert und Kapital. Zur Kritik der Wissensökonomie*. Zürich: Rotpunktverlag.
- Grimm, Jacob/Grimm Wilhelm (2004): *Deutsches Wörterbuch. Elektronische Ausgabe der Erstbearb. Originalausgabe*. Frankfurt am Main: Zweitausendeins.

- Gumbinger, Hans-Walter (1996): Axel Honneths Begriff der Anerkennung: Ein Grundbegriff der Reflexion normativer Probleme der Sozialen Arbeit? In: Widersprüche Redaktion (Hrsg.): Abgeschaut und mitgebaut? Zum Einzug des Qualitätsmanagements in die Soziale Arbeit. Widersprüche. Zeitschrift für sozialistische Politik im Bildungs-, Gesundheits- und Sozialbereich, Band 61. Offenbach/Main: Verlag 2000, S. 117–148.
- Habermas, Jürgen (1968): Technik und Wissenschaft als "Ideologie.". Edition Suhrkamp, Band 287. [Frankfurt am Main]: Suhrkamp.
- Habermas, Jürgen (1971): Vorbereitende Bemerkungen zu einer Theorie der kommunikativen Kompetenz. In: Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie. Was leistet die Systemforschung? Theorie-Diskussion. (Frankfurt a.M.): Suhrkamp, S. 101–141.
- Habermas, Jürgen (1973): Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus. Frankfurt (am Main): Suhrkamp.
- Habermas, Jürgen (1981): Theorie des kommunikativen Handelns, 2 Bde. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Habermas, Jürgen (1986): Entgegnung. In: Honneth, A./Joas, H. (Hrsg.): Kommunikatives Handeln. Beiträge zu Jürgen Habermas' "Theorie des kommunikativen Handelns". Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 327–405.
- Habermas, Jürgen (1989): Der philosophische Diskurs der Moderne. 12 Vorlesungen. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Habermas, Jürgen (1992): Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Habermas, Jürgen (1993): Strukturwandel der Öffentlichkeit. Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft; mit einem Vorwort zur Neuaufgabe 1990. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Habermas, Jürgen (1995a): Wahrheitstheorien. In: Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns. Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 127–183.
- Habermas, Jürgen (1995b): Was heißt Universalpragmatik? In: Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns. Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 353–440.
- Haug, Frigga (2004): Zum Verhältnis von Erfahrung und Theorie in subjektwissenschaftlicher Forschung. In: Forum Kritische Psychologie, 47, S. 56–72.
- Hausen, Karin (1980): Die Polarisierung der "Geschlechtscharaktere". Eine Spiegelung der Dissoziation von Erwerbs- und Familienleben. In: Rosenbaum, H. (Hrsg.): Seminar Familie und Gesellschaftsstruktur. Materialien zu den soziökonomischen Bedingungen von Familienformen. Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 161–214.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1979a): Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse 1830. Teil III: Die Philosophie des Geistes. In: Werke. Auf der Grundlage der Werke von 1832-1845 neu edierte Ausgabe. Redaktion Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel. Theorie-Werkausgabe, Band 10. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1979b): Grundlinien der Philosophie des Rechts. In: Werke. Auf der Grundlage der Werke von 1832-1845 neu edierte Ausgabe. Redaktion Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel. Theorie-Werkausgabe, Band 7. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1979c): Nürnberger Schriften. I. Texte zur philosophischen Propädeutik. In: Werke. Auf der Grundlage der Werke von 1832-1845 neu edierte Ausgabe. Redaktion Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel. Theorie-Werkausgabe, Band 4. Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 9–303.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1979d): Phänomenologie des Geistes. In: Werke. Auf der Grundlage der Werke von 1832-1845 neu edierte Ausgabe. Redaktion Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel. Theorie-Werkausgabe, Band 3. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1979e): Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie. In: Werke. Auf der Grundlage der Werke von 1832-1845 neu edierte Ausgabe. Redaktion Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel. Theorie-Werkausgabe, Band 19. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Heller, Ágnes (1978): Das Alltagsleben Versuch einer Erklärung der individuellen Reproduktion. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Hinte, Wolfgang (1987): Sozialpolitik von unten. Von der Gemeinwesenarbeit zur stadtteilbezogenen sozialen Arbeit. In: Sozial Extra, 2-3, S. 7–8.
- Hinte, Wolfgang (1994): Intermediäre Instanzen in der Gemeinwesenarbeit. In: Bitzan, M./Klöck, T. (Hrsg.): Jahrbuch Gemeinwesenarbeit 5.: Politikstrategien - Wendungen und Perspektiven. München: AG SPAK PUBLIKATION, S. 77–89.
- Hinte, Wolfgang (1995): Stadtteilorientierte Soziale Arbeit. In: Bienemann, G./Hasebrink, M./Nikles, B. (Hrsg.): Handbuch des Kinder- und Jugendschutzes. Grundlagen, Kontexte, Arbeitsfelder. Münster: Votum.
- Hinte, Wolfgang/Metzger-Pregizer, Gerhard/Springer, Werner (1982): Stadtteilbezogene soziale Arbeit - ein Kooperationsmodell für Ausbildung und berufliche Praxis. In: Neue Praxis 12, 4, S. 345–357.
- Hirsch, Joachim/Roth, Roland (1986): Das neue Gesicht des Kapitalismus. Vom Fordismus zum Post-Fordismus. Hamburg: VSA-Verlag.
- Holzkamp, Klaus/Schurig, Volker (1973): Zur Einführung. In: Leontjev, A. N.: Probleme der Entwicklung des Psychischen. Frankfurt (am Main): Athenäum-Fischer-Taschenbuch-Verlag, S. XI–LII.
- Horkheimer, Max/Adorno, Theodor W (1986): Dialektik der Aufklärung. In: Adorno, Th. W.: Gesammelte Schriften. Herausgegeben von Rolf Tiedemann, Band 3 Frankfurt (am Main): Suhrkamp.
- Jammer, Max (Hrsg.) (1960): Das Problem des Raumes. Die Entwicklung der Raumtheorien. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Joas, Hans (1978): Einleitung. In: Heller, A.: Das Alltagsleben Versuch einer Erklärung der individuellen Reproduktion. Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 7–23.
- Jungk, Robert/Müllert, Norbert R. (1989): Zukunftswerkstätten. Mit Phantasie gegen Routine und Resignation. München: Heyne.
- Kant, Immanuel (1991a): Kritik der praktischen Vernunft. Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. In: Werkausgabe in 12 Bänden. Herausgegeben von Wilhelm Weischedel, Band VII. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Kant, Immanuel (1991b): Kritik der reinen Vernunft. In: Werkausgabe in 12 Bänden. Herausgegeben von Wilhelm Weischedel, Band III/IV. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Kant, Immanuel (1991c): Kritik der Urteilskraft. In: Werkausgabe in 12 Bänden. Herausgegeben von Wilhelm Weischedel, Band X. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

- Kessl, Fabian (2005): Der Gebrauch der eigenen Kräfte. Eine Gouvernementalität sozialer Arbeit. Edition Soziale Arbeit. Weinheim und München: Juventa-Verlag.
- Klinger, Cornelia (2008): Überkreuzte Identitäten - Ineinandergreifende Strukturen. Plädoyer für einen Kurswechsel in der Intersektionalitätsdebatte. In: Klinger, C./Knapp, G.-A. (Hrsg.): Überkreuzungen. Fremdheit, Ungleichheit, Differenz. Münster: Westfälisches Dampfboot, S. 38–67.
- Knapp, Gudrun-Axeli (2012): Im Widerstreit. Feministische Theorie in Bewegung. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Knapp, Gudrun-Axeli (2013): Zur Bestimmung und Abgrenzung von „Intersektionalität“. Überlegungen zu Interferenzen von „Geschlecht“, „Klasse“ und anderen Kategorien sozialer Teilung. In: Erwägen Wissen Ethik 24, 3, S. 341–354.
- Kunstreich, Timm (1997-1998): Grundkurs Soziale Arbeit. Sieben Blicke auf Geschichte und Gegenwart Sozialer Arbeit. Impulse-Werkstatt Fachhochschule, Bde. 6+7. Hamburg: Agentur des Rauhen Hauses.
- Kunstreich, Timm (2015): "Meine Stimme gebe ich nicht ab - ich brauche sie noch!". Commons als lokal- und sozialpolitisches Projekt. In: Widersprüche Redaktion (Hrsg.): Das Kommune. Kämpfe um das Gemeinsame; von Commons, Gemeingütern und Sozialer Infrastruktur. Widersprüche. Zeitschrift für sozialistische Politik im Bildungs-, Gesundheits- und Sozialbereich, Band 137. Münster: Westfälisches Dampfboot, S. 77–95.
- Kunstreich, Timm/May, Michael (1999): Soziale Arbeit als Bildung des Sozialen und Bildung am Sozialen. In: Widersprüche Redaktion (Hrsg.): Transversale Bildung - wider die Unbilden der Lerngesellschaft. Widersprüche, Zeitschrift für sozialistische Politik im Bildungs-, Gesundheits- und Sozialbereich, Band 73. Bielefeld: Kleine, S. 35–52.
- Lefebvre, Henri (1972): Das Alltagsleben in der modernen Welt. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Lefebvre, Henri (1975): Metaphilosophie. Prolegomena. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Lefebvre, Henri (1977): Kritik des Alltagslebens. Kronberg/Ts.: Athenäum-Verl.
- Lefebvre, Henri (1991): The production of space. Oxford: Blackwell.
- Lefebvre, Henri (2003): Die Revolution der Städte. Berlin: Geene Stephan.
- Lockwood, David (1979): Soziale Integration und Systemintegration. In: Zapf, W. (Hrsg.): Theorien des sozialen Wandels. Neue wissenschaftliche Bibliothek. Soziologie. Königstein/Ts.: Verlagsgruppe Athenäum - Hain - Scriptor - Hanstein, S. 124–137.
- Lorenzer, Alfred (1972): Zur Begründung einer materialistischen Sozialisations-theorie. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Lukács, Georg (1972): Ästhetik. In vier Teilen, Band 1. Neuwied und Darmstadt: Luchterhand.
- Lutz, Helma/Herrera Vivar, Maria Teresa/Supik, Linda (Hrsg.) (2010a): Fokus Intersektionalität. Bewegungen und Verortungen eines vielschichtigen Konzeptes. Wiesbaden: VS Verlag.
- Lutz, Helma/Herrera Vivar, Maria Teresa/Supik, Linda (2010b): Fokus Intersektionalität – eine Einleitung. In: Lutz, H./Herrera Vivar, M. T./Supik, L. (Hrsg.): Fokus Intersektionalität. Bewegungen und Verortungen eines vielschichtigen Konzeptes. Wiesbaden: VS Verlag, S. 9–30.

- Lutz, Helma/Herrera Vivar, Maria Teresa/Supik, Linda (2011): Framing intersectionality. Debates on a multi-faceted concept in gender studies. Farnham, Surrey, Burlington, VT: Ashgate Pub.
- Makarenko, Anton Semënovič (1982): Ein pädagogisches Poem III. [Textwiedergabe nach der Originalausg. Moskva 1934-1936]. Gesammelte Werke / Anton Makarenko. Hrsg. von Leonhard Froese, Band 5. Ravensburg: Maier.
- Mannheim, Karl (1980): Strukturen des Denkens. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Marx, Karl (1961): Zur Kritik der politischen Ökonomie. In: Karl Marx/Friedrich Engels Werke, Band 13. Berlin: Dietz-Verlag.
- Marx, Karl (1978a): Der leitende Artikel in Nr. 179 der ‚Kölnischen Zeitung‘. In: Karl Marx/Friedrich Engels Werke, Band 1. Berlin: Dietz, S. 86–104.
- Marx, Karl (1978b): Kritische Randglossen. In: Karl Marx/Friedrich Engels Werke, Band 1. Berlin: Dietz, S. 392–410.
- Marx, Karl (1978c): Zur Kritik der Hegeischen Rechtsphilosophie. In: Karl Marx/Friedrich Engels Werke, Band 1. Berlin: Dietz, S. 201–336.
- Marx, Karl (1983): Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie. In: Karl Marx/Friedrich Engels Werke, Band 42. Berlin: Dietz Verlag.
- Marx, Karl (1988): Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie ; Bd. 1, Buch 1. Der Produktionsprozeß des Kapitals. In: Karl Marx/Friedrich Engels Werke, Band 23. Berlin: Dietz.
- Marx, Karl (1990a): Einleitung zur Kritik der Politischen Ökonomie. In: Karl Marx/Friedrich Engels Werke, Band 13. Berlin: Dietz, S. 615–644.
- Marx, Karl (1990b): Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844. In: Karl Marx/Friedrich Engels Werke, Band 40. Berlin: Dietz, S. 465–588.
- Marx, Karl (1990c): Thesen über Feuerbach. Fassung 1845. In: Karl Marx/Friedrich Engels Werke, Band 3. Berlin: Dietz, S. 5–7.
- Marx, Karl (1990d): Thesen über Feuerbach. Revidierte Fassung von 1888. In: Karl Marx/Friedrich Engels Werke, Band 3. Berlin: Dietz, 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. In: Karl Marx/Friedrich Engels Werke, Band 3. Berlin: Dietz-Verlag.
- Mauthner, Fritz (1923): Wörterbuch der Philosophie. Neue Beiträge zu einer Kritik der Sprache. Leipzig: Felix Meiner.
- May, Michael (2001): Gemeinwesenarbeit. In: Haug, W. F. (Hrsg.): Historisch-kritisches Wörterbuch des Marxismus, Band 5. Hamburg: Argument, S. 201–209.
- May, Michael (2002): Hegemoniale Männlichkeit und Sozialstaat. In: Widersprüche Redaktion (Hrsg.): Der oder die Sozialstaat? Doing gender europäischer Wohlfahrtsregime. Widersprüche. Zeitschrift für sozialistische Politik im Bildungs-, Gesundheits- und Sozialbereich, Band 84. Bielefeld: Kleine, S. 43–60.
- May, Michael (2004a): Selbstregulierung. Eine neue Sicht auf die Sozialisation. Reihe Psyche und Gesellschaft. Gießen: Psychosozial-Verlag.
- May, Michael (2004b): Transformation der Gesellschaft. Auswirkungen der gemeinwesenökonomischen Praxis in der Gesellschaft. In: Lindenberg, M./Peters, L. (Hrsg.): Die gelebte Hoffnung der Gemeinwesenökonomie. Impulse - Werkstatt Fachhochschule, Band 12. Bielefeld: Kleine, S. 135–159.

- May, Michael (2005): Wie in der sozialen Arbeit etwas zum Problem wird. Versuch einer pädagogisch gehaltvollen Theorie sozialer Probleme. Sozialpädagogik, Sozialarbeit im Sozialstaat, Band 14. Münster: Lit-Verlag.
- May, Michael (2010): Aktuelle Theoriediskurse Sozialer Arbeit. Eine Einführung. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften / GWV Fachverlage GmbH Wiesbaden.
- May, Michael (2011a): Sozialraumbezogene Methoden. In: Otto, H.-U./Thiersch, H. (Hrsg.): Handbuch Soziale Arbeit. Grundlagen der Sozialarbeit und Sozialpädagogik. München: Reinhardt, S. 1517–1526.
- May, Michael (2011b): Wirkung und Qualität in den verschiedenen Ansätzen quantitativer und qualitativer Evaluationsforschung. In: Eppler, N./Miethel, I./Schneider, A. (Hrsg.): Quantitative und qualitative Wirkungsforschung. Theorie, Forschung und Praxis Sozialer Arbeit, Band 2. Opladen, Berlin, Farmington Hills: Barbara Budrich, S. 33–52.
- May, Michael (2013): Kategorien sozialer Ungleichheit und Diskriminierung oder von Gesellschaftsanalyse? In: Erwägen Ethik 24, 3, S. 427–429.
- May, Michael (2014a): Auf dem Weg zu einem dialektisch-materialistischen Care-Begriff. In: Widersprüche Redaktion (Hrsg.): Arbeit am Leben: Care-Bewegung und Care-Politiken. Widersprüche. Zeitschrift für sozialistische Politik im Bildungs-, Gesundheits- und Sozialbereich, Band 134. Münster, Westfalen: Westfälisches Dampfboot, S. 11–51.
- May, Michael (2014b): Neue soziale Zugehörigkeiten durch gemeinsame Interessenartikulation. Wie ältere Migrantinnen und Migranten in der Stadt das Alter(n) organisieren. In: Löw, M. (Hrsg.): Vielfalt und Zusammenhalt. Verhandlungen des 36. Kongresses der Deutschen Gesellschaft für Soziologie in Bochum und Dortmund 2012. Frankfurt am Main: Campus, S. 533–547.
- May, Michael (2014c): Zur Mäeutik durch Intersektionalitäten in ihrer Verwirklichung blockierter Vermögen von Heranwachsenden. In: Langsdorff, N. (Hrsg.): Jugendhilfe und Intersektionalität. Leverkusen: Budrich UniPress Ltd, S. 135–155.
- May, Michael/Alisch, Monika (2013): Von der Sozialraumorientierung zu Sozialraumentwicklung / Sozialraumorganisation: Ein Zugewinn in der Arbeit mit Kindern und Jugendlichen. In: Alisch, M./May, M. (Hrsg.): Sozialraumentwicklung bei Kindern und Jugendlichen. Beiträge zur Sozialraumforschung, Band 9. Opladen: Verlag Barbara Budrich, S. 7–28.
- May, Michael/Alisch, Monika (2015): Zum Zusammenhang von Normalität, Inklusion, Sozialraumentwicklung und -organisation. In: Alisch, M./May, M. (Hrsg.): "Das ist doch nicht normal ...!" Sozialraumentwicklung, Inklusion und Konstruktionen von Normalität. Beiträge zur Sozialraumforschung, Band 13. Leverkusen: Budrich, S. 7–29.
- Mentzos, Stavros (1991): Neurotische Konfliktverarbeitung. Einführung in die psychoanalytische Neurosenlehre unter Berücksichtigung neuer Perspektiven. Frankfurt am Main: Fischer-Taschenbuch-Verlag.
- Mollenhauer, Klaus (2001): Einführung in die Sozialpädagogik. Probleme und Begriffe der Jugendhilfe. Beltz-Taschenbuch, 85 Sozialarbeit. Weinheim [u.a.]: Beltz.
- More, Thomas (2003): Utopia. Universal-Bibliothek, Nr. 513. Stuttgart: Reclam.
- Moser, Heinz (1983): Zur methodologischen Problematik der Aktionsforschung. In: Zedler, P./Moser, H. (Hrsg.): Aspekte qualitativer Sozialforschung. Studien zu

- Aktionsforschung, empirischer Hermeneutik und reflexiver Sozialtechnologie. Opladen: Leske + Budrich, S. 51–78.
- Moser, Ulrich/Zeppelin, Ilka von (2004): Die Regulierung der Beziehung bei ‚frühen Störungen‘ (‚Borderline‘-Fällen). In: PSYCHE Zeitschrift für Psychoanalyse und ihre Anwendungen 58, 11, S. 1089–1110.
- Naranjo, Claudio/Valentin, Lienhard (1996): Gestalt. Präsenz, Gewahrsein, Verantwortung ; Grundhaltung und Praxis einer lebendigen Therapie. Freiamt: Arbor-Verl.
- Natorp, Paul (1974): Sozialpädagogik. Eine Theorie der Willensbildung auf Grundlage der Gemeinschaft. Paderborn: F. Schöningh.
- Negt, Oskar (1976a): Erbschaft aus Ungleichzeitigkeit und das Problem der Propaganda. In: Negt, O.: Keine Demokratie ohne Sozialismus. Über den Zusammenhang von Politik, Geschichte und Moral. Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 244–275.
- Negt, Oskar (1976b): Nicht nach Köpfen, sondern nach Interessen organisieren! In: Negt, O.: Keine Demokratie ohne Sozialismus. Über den Zusammenhang von Politik, Geschichte und Moral. Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 300–312.
- Negt, Oskar (1995): Achtundsechzig. Politische Intellektuelle und die Macht. Göttingen: Steidl.
- Negt, Oskar (2002): Arbeit und menschliche Würde. Göttingen: Steidl.
- Negt, Oskar/Kluge, Alexander (1981): Geschichte und Eigensinn. Frankfurt am Main: Zweitausendeins.
- Negt, Oskar/Kluge, Alexander (1990): Öffentlichkeit und Erfahrung. Zur Organisationsanalyse von bürgerlicher und proletarischer Öffentlichkeit. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Negt, Oskar/Kluge, Alexander (1993): Massverhältnisse des Politischen. 15 Vorschläge zum Unterscheidungsvermögen. Frankfurt am Main: Fischer.
- Nussbaum, Martha Craven (1999): Gerechtigkeit: oder, Das gute Leben. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Obrecht, Werner (1998): Umriss einer biopsychosozialen Theorie menschlicher Bedürfnisse. Geschichte, Probleme, Struktur, Funktion. Wien: Wirtschaftsuniversität Wien/Interdisziplinärer Universitätslehrgang für Sozialwirtschaft, Management und Organisation Sozialer Dienste.
- Obrecht, Werner (2001): Das Systemtheoretische Paradigma der Sozialen Arbeit als Disziplin und als Profession. Eine transdisziplinäre Antwort auf die Situation der Sozialen Arbeit im deutschsprachigen Bereich und die Fragmentierung des professionellen Wissens. Zürcher Beiträge zur Theorie und Praxis Sozialer Arbeit. Zürich.
- Orange, Donna M./Atwood, George E./Stolorow, Robert D. (2001): Intersubjektivität in der Psychoanalyse. Kontextualismus in der psychoanalytischen Praxis. Frankfurt a.M.: Brandes und Apsel.
- Otto, Hans-Uwe/Ziegler, Holger (2010): Der Capabilities-Ansatz als neue Orientierung in der Erziehungswissenschaft. In: Otto, H.-U. (Hrsg.): Capabilities - Handlungsbefähigung und Verwirklichungschancen in der Erziehungswissenschaft. Wiesbaden: VS, Verl. für Sozialwiss., S. 9–13.
- Perls, Frederick S. (1979): Gestalt-Therapie. Konzepte der Humanwissenschaften. Stuttgart: Klett-Cotta.

- Perls, Frederick S. (2000): Das Ich, der Hunger und die Aggression. Die Anfänge der Gestalt-Therapie ; Sinneswachheit, spontane persönliche Begegnung, Phantasie, Kontemplation. Konzepte der Humanwissenschaften. Stuttgart: Klett-Cotta.
- Piaget, Jean (1975a): Das Erwachen der Intelligenz beim Kinde. In: Gesammelte Werke, Band 1. Stuttgart: Ernst Klett.
- Piaget, Jean (1975b): Der Aufbau der Wirklichkeit beim Kinde. In: Gesammelte Werke, Band 2. Stuttgart: Ernst Klett.
- Pries, Ludger (2003): Transnationalismus, Migration und Inkorporation. Herausforderungen an Raum und Sozialwissenschaften. In: geographische revue, 2, S. 23–39.
- Pries, Ludger (2010): Transnationalisierung. Theorie und Empirie grenzüberschreitender Vergesellschaftung. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften / GWV Fachverlage GmbH Wiesbaden.
- Prokop, Ulrike (1976): Weiblicher Lebenszusammenhang. Von der Beschränktheit der Strategien und der Unangemessenheit der Wünsche. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Prondczynsky, Andreas von (1980): Gesellschaftliche Arbeit und Identität. Ein Beitrag zur Berufsbildungsforschung. Campus-Forschung, Band 169. Frankfurt [u.a.]: Campus.
- Rauschenbach, Brigitte (1983): Erkenntnis und Erfahrung. Versuch einer Annäherung. Focus kritische Universität. Gießen: Focus.
- Rech-Simon, Christel/Simon, Fritz B. (2004): Zirkuläres Fragen. Systemische Therapie in Fallbeispielen: ein Lernbuch. Heidelberg: Carl-Auer-Systeme-Verlag.
- Reich, Wilhelm (1997): Die Funktion des Orgasmus. Sexualökonomische Grundprobleme der biologischen Energie. Die Entdeckung des Orgons / Wilhelm Reich, Bd. 1. Köln [etc.]: Kiepenheuer & Witsch.
- Richter, Helmut (1998): Sozialpädagogik, Pädagogik des Sozialen. Grundlegungen, Institutionen, Perspektiven der Jugendbildung. Frankfurt am Main, New York: P. Lang.
- Richter, Helmut (2000): Ökonomie, Öffentlichkeit und kommunale Identität. In: Ihmig, H. (Hrsg.): Wochenmarkt und Weltmarkt. Kommunale Alternativen zum globalen Kapital. Impulse - Werkstatt Fachhochschule, Band 8. Bielefeld: Kleine, S. 107–115.
- Richter, Helmut (2001a): Kommunalpädagogik. Studien zur interkulturellen Bildung. Frankfurt am Main, New York: P. Lang.
- Richter, Helmut (2001b): Öffentlichkeit. In: Otto, H.-U./Thiersch, H. (Hrsg.): Handbuch Sozialarbeit, Sozialpädagogik. Neuwied: Luchterhand, S. 1301–1307.
- Richter, Helmut (2004): Gemeinwesenökonomie ohne Gemeinwesen. In: Lindenberg, M./Peters, L. (Hrsg.): Die gelebte Hoffnung der Gemeinwesenökonomie. Impulse - Werkstatt Fachhochschule, Band 12. Bielefeld: Kleine, S. 77–86.
- Ritsert, Jürgen (1978): Theorie, Operationalisierung und Curriculum in den Sozialwissenschaften. In: Theorie, Interesse, Forschungsstrategien. Probleme kritischer Sozialforschung. Campus-Forschung. Frankfurt/Main: Campus-Verl., S. 1–81.
- Ritsert, Jürgen (2006): Sozialontologie. Philosophische Hintergrundannahmen über das Sein der Gesellschaft. Seminarmaterialien. Frankfurt (am Main). <http://ritsert-online.de/materialien.htm#Seminarmaterialien>, zuletzt abgerufen am 12.8.2016.
- Ritsert, Jürgen (2007): „Anerkennung“ und „konkrete Freiheit“. Über die Grundlegung eines Prinzips der Gesellschaftskritik durch Kant, Fichte und Hegel. Semi-

- narmaterialien. Frankfurt (am Main). <http://ritsert-online.de/materialien.htm#Seminarmaterialien>, zuletzt abgerufen am 12.8.2016.
- Rochat, Philippe (1995): Early objectification of the self. In: Rochat, P. (Hrsg.): *The self in infancy. Theory and research. Advances in psychology*, Band 112. Amsterdam, New York: Elsevier, S. 53–72.
- Rogers, Carl R. (2004): *Entwicklung der Persönlichkeit. Psychotherapie aus der Sicht eines Therapeuten*. Stuttgart: Klett-Cotta.
- Rose, Nikolas (2000): Tod des Sozialen? Eine Neubestimmung der Grenzen des Regierens. In: Bröckling, U. et al. (Hrsg.): *Gouvernementalität der Gegenwart. Studien zur Ökonomisierung des Sozialen*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 72–109.
- Ross, Murray George (1971): *Gemeinwesenarbeit. Theorie, Prinzipien, Praxis*. Freiburg i. Br.: Lambertus-Verl.
- Röttger, Bernd/Wissen, Markus (2005): (Re-)Regulation des Lokalen. In: Kessler, F. et al. (Hrsg.): *Handbuch Sozialraum*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, S. 207–225.
- Rousseau, Jean-Jacques (1963): *Emile oder über die Erziehung*. Universal-Bibliothek, 901/909. Stuttgart: Reclam.
- Rousseau, Jean-Jacques (1971): *Der Gesellschaftsvertrag oder Die Grundsätze des Staatsrechts*. Universal-Bibliothek, 1769/70. Stuttgart: Reclam.
- Schiesser, Giaco (2004): *Arbeit am und mit EigenSinn. Medien | Kunst | Ausbildung, oder: Über den Eigensinn als künstlerische Produktivkraft*. [http://netzspannung.org/cat/servlet/CatServlet/\\$files/273695/schiesser_II.pdf](http://netzspannung.org/cat/servlet/CatServlet/$files/273695/schiesser_II.pdf), zuletzt abgerufen am 12.8.2016.
- Schlippe, Arist v./Schweitzer, Jochen (1996): *Lehrbuch der systemischen Therapie und Beratung*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Seligman, Martin E. P. (1979): *Erlernte Hilflosigkeit*. München, Wien, Baltimore: Urban und Schwarzenberg.
- Soiland, Tove (2012): Die Verhältnisse gingen und die Kategorien kamen. Intersectionality oder Vom Unbehagen an der amerikanischen Theorie. <http://portal-intersektionalitaet.de/theoriebildung/schluesstexte/soiland/>.
- Staub-Bernasconi, Silvia (1983a): Ein ganzheitliches Methodenkonzept – Wunschtraum? Chance? Notwendigkeit? Problembezogene Arbeitsweisen in der Sozialen Arbeit. In: Staub-Bernasconi, S./Passavant, C. v./Wagner, A. (Hrsg.): *Theorie und Praxis der sozialen Arbeit. Entwicklung und Zukunftsperspektiven Festschrift zum 75-jährigen Bestehen der Schule für Soziale Arbeit Zürich*. Soziale Arbeit, Bd. 2. Bern: P. Haupt, S. 277–316.
- Staub-Bernasconi, Silvia (1983b): *Soziale Probleme - Dimensionen ihrer Artikulation. Umriss einer Theorie sozialer Probleme als Beitrag zu einem theoretischen Bezugsrahmen Sozialer Arbeit*. Diessenhofen: Rüeegger.
- Staub-Bernasconi, Silvia (1995): *Systemtheorie, soziale Probleme und Soziale Arbeit. Lokal, national, international, oder, Vom Ende der Bescheidenheit*. Soziale Arbeit, Bd. 13. Bern: P. Haupt.
- Staub-Bernasconi, Silvia (1997): *Soziale Arbeit als Menschenrechtsprofession*. In: Hochstrasser, F. et al. (Hrsg.): *Die Fachhochschulen für Soziale Arbeit. Bildungspolitische Antwort auf soziale Entwicklungen*. Soziale Arbeit, Band 17. Bern: Haupt, S. 315–340.

- Staub-Bernasconi, Silvia (2007a): Soziale Arbeit als Handlungswissenschaft. Systemtheoretische Grundlagen und professionelle Praxis - ein Lehrbuch. Soziale Arbeit, Sozialwissenschaften, Band 2786. Bern: Haupt.
- Staub-Bernasconi, Silvia (2007b): Vom beruflichen Doppel - zum professionellen Tripelmandat. Wissenschaft und Menschenrechte als Begründungsbasis der Profession Soziale Arbeit. In: Sozialarbeit in Österreich, 2, S. 8–17.
- Stern, Daniel N. (1992): Die Lebenserfahrung des Säuglings. Stuttgart: Klett-Cotta.
- Stern, Daniel N. (1998): Die Mutterschaftskonstellation. Eine vergleichende Darstellung verschiedener Formen der Mutter-Kind-Psychotherapie. Stuttgart: Klett-Cotta.
- Stern, Daniel N. (2005): Der Gegenwartsmoment. Veränderungsprozesse in Psychoanalyse, Psychotherapie und Alltag. Frankfurt am Main: Brandes und Apsel.
- Stern, Daniel N./ Bruschweiler-Stern, Nadia/Lyons-Ruth, Karlen/Morgan, Alexander C./Nahum, Jeremy P./Sander, Louis W. (2012): Veränderungsprozesse. Ein integratives Paradigma. Frankfurt am Main: Brandes & Apsel.
- Stolorow, Robert D./Brandchaft, Bernard/Atwood, George E. (1996): Psychoanalytische Behandlung. Ein intersubjektiver Ansatz. Fischer, 12565 Geist und Psyche. Frankfurt am Main: Fischer-Taschenbuch-Verlag.
- Stövesand, Sabine (2011): Arbeit am Gemeinwesen: Michael May. In: Stövesand, S./Stoik, C./Troxler, U. (Hrsg.): Handbuch Gemeinwesenarbeit. Traditionen und Positionen, Konzepte und Methoden. Theorie, Forschung und Praxis der Sozialen Arbeit, Band 4. Leverkusen: Budrich, S. 93–96.
- Theweleit, Klaus (1980): Männerphantasien. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.
- Thompson, Edward P. (1979): The Grid of Inheritance. A Comment. In: Goody, J./Thirsk, J. (Hrsg.): Family and inheritance. Rural society in western Europe, 1200 - 1800. Past and present publications. Cambridge: Cambridge University Press, S. 328–360.
- Walgenbach, Katharina (2010): Postscriptum: Intersektionalität – Offenheit, interne Kontroversen und Komplexität als Ressourcen eines gemeinsamen Orientierungsrahmens. In: Lutz, H./Herrera Vivar, M. T./Supik, L. (Hrsg.): Fokus Intersektionalität. Bewegungen und Verortungen eines vielschichtigen Konzeptes. Wiesbaden: VS Verlag, S. 245–256.
- Weber, Joachim (2014): Soziale Arbeit aus Überzeugung. Ethische Perspektiven auf sozialpädagogische Praxis. Opladen [u.a.]: Barbara Budrich.
- Weber, Max (2005): Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus. Wort-Schatze. Erfstadt: Area.
- Weiss, Halko (2007): Bewusstsein, Gewahrsein und Achtsamkeit. In: Marlock, G./Weiss, H. (Hrsg.): Handbuch der Körperpsychotherapie. Stuttgart [u.a.]: Schattauer, S. 406–413.
- Wendt, Wolf Rainer (1982): Ökologie und soziale Arbeit. Enke Sozialwissenschaften. Stuttgart: F. Enke.
- Wendt, Wolf Rainer (1986): Das breite Feld der sozialen Arbeit: Historische Beweggründe und ökologische Perspektiven. In: Oppl, H./Tomaschek, A. (Hrsg.): Soziale Arbeit 2000. Band 1: Soziale Probleme und Handlungsflexibilität. Freiburg im Breisgau: Lambertus, S. 43–79.
- Wendt, Wolf Rainer (1989): Gemeinwesenarbeit. Ein Kapitel zu ihrer Entwicklung und zu ihrem gegenwärtigen Stand. In: Ebbe, K./Friese, P.: Milieuarbeit. Grundlage präventiver Sozialarbeit im lokalen Gemeinwesen. Stuttgart: Enke, S. 1–34.

- Widersprüche Redaktion (Hrsg.) (2007): "Alles schön bunt hier!". Zur Kritik kulturalistischer Praxen der Differenz. *Widersprüche. Zeitschrift für sozialistische Politik im Bildungs-, Gesundheits- und Sozialbereich*, Band 104. Bielefeld: Kleine.
- Widersprüche Redaktion (Hrsg.) (2012): Gekreuzt?! - Intersektionalität und Soziale Arbeit. *Widersprüche. Zeitschrift für sozialistische Politik im Bildungs-, Gesundheits- und Sozialbereich*, Band 126. Münster: Westfälisches Dampfboot.
- Wild-Missong, Agnes (1981): Focusing. (Fokussieren). In: Linden, M./Hautzinger, M. (Hrsg.): *Psychotherapie-Manual. Sammlung psychotherapeutischer Techniken und Einzelverfahren*. Berlin, New York: Springer-Verlag, S. 79–82.
- Willms, Bernard (1973): Kritik und Politik. Jürgen Habermas oder das politische Defizit der "Kritischen Theorie". Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Winker, Gabriele/Degele, Nina (2009): Intersektionalität. Zur Analyse sozialer Ungleichheiten. Bielefeld: Transcript.
- Winkler, Michael (1988): Eine Theorie der Sozialpädagogik. Konzepte der Humanwissenschaften. Stuttgart: Klett-Cotta.
- Winnicott, Donald W. (2002): Reifungsprozesse und fördernde Umwelt. *Bibliothek der Psychoanalyse*. Gießen: Psychosozial-Verlag.
- Wissen, Markus/Röttger, Bernd/Heeg, Susanne (Hrsg.) (2008): *Politics of Scale. Räume der Globalisierung und Perspektiven emanzipatorischer Politik. Raumproduktionen*, Band 3. Münster: Westfälisches Dampfboot.
- Zedler, Peter/Moser, Heinz (Hrsg.) (1983): *Aspekte qualitativer Sozialforschung. Studien zu Aktionsforschung, empirischer Hermeneutik und reflexiver Sozialtechnologie*. Opladen: Leske + Budrich.
- Ziegler, Holger (2011): Soziale Arbeit und das gute Leben - Capabilities als sozialpädagogische Kategorie. In: Sedmak, C. et al. (Hrsg.): *Der Capability-Approach in sozialwissenschaftlichen Kontexten. Überlegungen zur Anschlussfähigkeit eines entwicklungspolitischen Konzepts*. Wiesbaden: Springer Fachmedien, S. 117–138.
- Zur Lippe, Rudolf (1974): *Naturbeherrschung am Menschen. Körpererfahrungen und Entfaltung von Sinnen und Beziehungen in der Ära des italienischen Kaufmannskapitals*, Bd. 1. Frankfurt (am Main): Suhrkamp.
- Zur Lippe, Rudolf (1983/84): *Am eigenen Leibe. Zur Ökonomie des Lebens*. Frankfurt am Main: Syndikat.