Behrens, Beiler, Sanders (Hg.)

Zukunftsthemen der Bildungsphilosophie

Hamburger Dispute 1

Zukunftsthemen der Bildungsphilosophie
Hamburger Dispute 1

Roger Behrens, Frank Beiler, Olaf Sanders (Hg.)
Zukunftsthemen der Bildungsphilosophie
Hamburger Dispute 1

Die *Hamburger Dispute 1* sind zugleich
die *Wittenberger Gespräche VIII*

Katzenberg Verlag
1. Auflage 2022

© bei den Autorinnen und Autoren.
Alle Rechte vorbehalten.
Katzenberg Verlag, Hamburg.
Gesetzt mit der Apollo und der Helvetica Neue.
Gestaltung & Satz: Roger Behrens.
Coverzeichnung (»Hirsch«): Olaf Sanders.

ISBN 978-3-942222-17-4
ISBN 978-3-942222-18-1 (eBook)

Freier Download (PDF):
openHSU – https://doi.org/10.24405/14655

Inhalt

Roger Behrens
Ein Vorwort 8

Frank Beiler
Billige Bildung und die Große Transformation.
Reflexionen zu transformativem Lernen 21

Roger Behrens
Die verlorene Zukunft 47

Karl-Josef Pazzini
Zukunft | Individuum, Kollektiv,
Zeit, Kausalität, Nachträglichkeit 107

Karin Harrasser
Wartung statt Erwartung. Geschichten
vom Neu-Machen diesseits von »cruel optimism« 128

Alfred Schäfer
Analyse und Engagement.
Eine pädagogisch-politische Annäherung 147

jan jagodzinksi
Der kosmische Kunsthandwerker im Anthropozän.
Praktiken für eine neue Erde (falls ›wir‹ überleben) 170

Stefan Knauß
Naturschutzbegründungen im Anthropozän.
Die Rechte der Natur in Ecuador, Neuseeland und Indien 192

Olaf Sanders
1973, 1972, 1971 …
Über alte Warnungen und das Unheimliche, das kommt.
Ein weiterer Revitalisierungsversuch ästhetischer Bildung 227

Roger Behrens
Der futurologische Kongress 248

Über die Autor*innen 293

»Der Hirsch, von der Mittagsglut gequält,
Den Grund zerwühlt, mit spitzigem Geweih,
Er sehnt sich so begierig nicht,
Vom Felsen in den Waldstrom sich zu stürzen,
Den reißenden …«

– Heinrich von Kleist, ›Das Kätchen von Heilbronn‹
(5. Akt, 12. Auftritt)

Roger Behrens

Zukunftsthemen der Bildungsphilosophie
Ein Vorwort

»Wohin geht die Menschheit?«, fragte Edgar Snow. »Wer weiß!« soll Mao Tse-tung gesagt haben. – Pier Paolo Pasolini hat das seinem Film ›Große Vögel – Kleine Vögel‹ als Motto vorangestellt (I 1965).

»Es ist ebenso töricht zu wähnen, irgendeine Philosophie gehe über ihre gegenwärtige Welt hinaus, als, ein Individuum überspringe seine Zeit, springe über Rhodus hinaus. Geht seine Theorie in der Tat drüber hinaus, baut es sich eine Welt, wie sie sein soll, so existiert sie wohl, aber nur in seinem Meinen – einem weichen Elemente, dem sich alles Beliebige einbilden lässt.«
– Georg Wilhelm Friedrich Hegel, ›Grundlinien der Philosophie des Rechts‹ (Werke Bd. 7, S. 26)

»Die Zukunft braucht Menschen, die bereit und in der Lage sind, jenseits der vorhandenen Dinge zu denken und zu handeln. Die Herausforderungen der Zukunftsbewältigung sind groß, aber mit jungen Menschen, die inspiriert werden, Neues zu wagen, ist mir um unsere Erde nicht bange.«
– Johann-Dietrich Wörner, ›Vorwort‹ zu ›Das Neue Universum‹, Nr. 120: ›Zukunft. Forschung. Abenteuer‹ (München 2020, S. 5)

»Here – upon a now
Much below
Reaches
To touch above
And all exists by
Devolution or catastrophe
[…]
But
So far
This is all there is
There is no
Place left to go
In our little time!«

– Annette Peacock, ›Survival‹
(›The Perfect Release‹, Aura 1979)

Die Beiträge dieses Bandes gehen auf eine Tagung zurück, die in Hamburg vor nunmehr über drei Jahren vom 16. bis 18. Mai 2019 an der Helmut-Schmidt-Universität / Universität der Bundeswehr stattfand.

Gedacht war, mit der Tagung die Serie ›Hamburger Dispute‹ zu eröffnen, mit der die ›Wittenberger Gespräche‹ fortgesetzt werden sollten. Ob nun, wie zunächst voller Elan anvisiert, auf die ›Hamburger Dispute I‹ noch weitere folgen, ist unwahrscheinlich.

Im Vertrauen auf die Anziehungskraft des – durchaus bewusst gewählten, weil provokativ gemeinten – großspurig anmutenden Etiketts ›Hamburger Dispute‹ hofften wir auf Resonanz, nämlich vor allem auf widersprechende und diskutable Einlassungen zum abgesteckten, gleichwohl offen und erweiterbar gedachten Themenfeld der Tagung. Allein dafür sollten es »Dispute« werden, wie es Olaf Sanders in seinem Einleitungsstatement zur Eröffnung unserer Tagung vorschlug: In Anlehnung an die ›Kritik der Urteilskraft‹, in der Kant den »Disput« als wissenschaftliche Auseinandersetzung, die »objektive Begriffe als Gründe des Urteils« voraussetzt, vom bloß subjektiven ›Streit‹ abgegrenzt, sollten die ›Hamburger Dispute‹ dann doch als Streit, nämlich, wie Sanders es formulierte, »Streit um die Sache«, eben objektiven Begriffen folgend und diese diskutierend, angelegt sein.

Freilich muss bei einem Streit um die Sache einigermaßen klar sein, was die Sache ist, um die gestritten werden soll. Eingeladen hatten wir über *Zukunftsthemen der Bildungsphilosophie* zu disputieren. Nun denn.

»Zukunftsthemen« bedeutet ja mindestens zweierlei, nämlich einerseits *zukünftige Themen*, also Themen, die sich erst in der Zukunft als solche ergeben werden (und die deshalb schon eine gegenwärtige, wenn nicht vergegenwärtigende Vorausschau benötigen könnten), andererseits die Zukunft betreffende Themen, die bereits heute oder vielleicht sogar in der Vergangenheit virulent sind oder waren, die sich jedoch in absehbarer Zeit (und das kann morgen sein, oder auch in einhundert Jahren) als derart wirkmächtig erweisen könnten, dass sie das, was unter »Zukunft« zu verstehen ist beziehungsweise verstanden wird oder verstanden werden soll, für eben diese Zukunft ausschlaggebend beeinflussen, prägen, gestalten, ja: verändern, also überhaupt erst herstellen und zwar *jetzt schon*.

Solche Zukunftsthemen können positiv, affirmativ sein – und sind bis in die Hochzeit der Moderne auch positiv und affirmativ verstanden worden, prägten als Fortschrittsoptimismus das, was in der Moderne dann als ihr Modernismus gepriesen wurde, und zwar gerade im Schatten des Elends, der Not und des Terrors eben dieser Moderne; sedimentiert hat sich diese Ideologie in der Kultur: und nicht von ungefähr kommt es, wenn nach dem Zweiten Weltkrieg im August 1956 in London die Pop-Art begründende Ausstellung unter dem Titel »This is Tomorrow« international für Aufsehen sorgte. Oder: schon vom Faschismus in Europa überschattet, wurde für die Weltausstellung 1939 in New York das Motto proklamiert: »Building the World of Tomorrow, for Peace and Freedom – all Eyes to the Future«. Wenige Monate später fing Deutschland den Zweiten Weltkrieg an.

Dennoch war und blieb das Leitmotiv der modernistischen Idee: Was jetzt schon gut und richtig ist, kann die Zukunft nur noch besser und richtiger machen. Das versprach der New Deal, das versprach der Neoliberalismus des freien Marktes, das versprachen auch Fünfjahrespläne des Kasernensozialismus. Hüben wie drüben war »Keine Experimente!« die Devise; und wenn doch ex-

perimentiert wurde, dann in Think Tanks, die mit Kybernetik, Informatik und Genetik technologische Rationalität ökonomisch zu optimieren probierten. Die Sowjetunion vermochte ebenfalls wirtschaftlich aufzuholen (als die Idee des Sozialismus ohnehin durch die bürokratisierte Gewaltherrschaft längst diskreditiert war) und schickte im Oktober 1957 ihren »Sputnik 1« genannten Satelliten in die Erdumlaufbahn – was im Westen einen »Schock« auslöste, der auch bildungspolitisch seine Konsequenzen haben sollte.

Eine Woche vorher, Ende September 1957, ereignete sich in Kyschtym, Sowjetunion, in der Kerntechnischen Anlage Majak ein Atomunfall der Stufe 6 (und gilt nach den Nuklearkatastrophen von Tschernobyl 1986 und Fukushima 2011 als drittschwerster Atomunfall). Wenn auch bis heute weitgehend unberücksichtigt, ist dies Ereignis doch signifikant für die sich in dieser Zeit sukzessive verändernde Vorstellung von Zukunft in Begriffen und Bildern: zusehends weicht der Fortschrittsoptimismus einem Fortschrittspessimismus, nachdem sich abzeichnet, inwiefern die vermeintlichen – technischen, technologischen – Errungenschaften im selben Maße, wie sie das Leben auf diesem Planeten (zumindest für den wohlhabenden Teil der Menschheit) angenehmer machen, womöglich auch das Leben auf diesem Planeten zerstören und auslöschen, vielleicht sogar die Erde selbst vernichten könnten (und damit auch den wohlhabenden Teil der Menschheit). Das war zunächst ein Bedrohungsszenario, das im Kalten Krieg durch das atomare Wettrüsten seine schreckliche Evidenz bekam: dass die Menschheit nun fähig sei, sich selbst auszulöschen, genauer: das einzelne Menschen die Vernichtung aller Menschen riskieren – und das auch machen können; anders gesagt: dass die politischen Weltmächte die Zerstörung der Welt und damit ihre Selbstzerstörung in Kauf nehmen (was gleichzeitig militärisch eben als Politik der Abschreckung funktionieren sollte). Unverkennbar wurde überdies zudem ein anderes Bedrohungsszenario durch den im Kapitalismus und durch seine Verwertungslogik rücksichtslos forcierten Raubbau an der Natur, woran sich zivilisationsgeschichtlich nochmals die verheerende Ambivalenz der Moderne zeigen sollte: Dass dieselbe Epoche, in der Wissenschaft und Technik die Erde vollends nutzungshalber erschlossen haben, genau deshalb eventu-

ell die letzte Epoche der Erde sein könnte; seither ist nicht unwahrscheinlich, dass das Ende des (menschlichen) Lebens auf dem blauen Planeten ein globaler ökologischer Kollaps werden wird. Noch gab man sich im Interesse des Kapitals allerdings zuversichtlich und proklamierte, dass nämlich die Interessen des Kapitals Natur, Mensch und Planeten auch retten würden. Ob das funktioniert beziehungsweise dass das nicht funktioniert, wurde aus ökonomischen Kalkül Anfang der 1970er als ›Grenzen des Wachstums‹ mit neusten Computerprogrammen statistisch berechnet – übrigens mit Einbezug eines damals als zentral geltenden Rechenfaktors: dem Messwert Weltbevölkerung mit seiner Stellgröße Überbevölkerung (das individuelle Schicksal spielte bei den Zukunftssimulationen mit statistischen Quantitäten schon damals keine Rolle).

Nichtsdestotrotz blieb es dabei, die Ambivalenz der Moderne setzte sich fort, gerade mit Blick auf die Zukunft und ihre mögliche Gefährdung: Technik und Wissenschaft beförderten Einsicht in die entfesselten Destruktivkräfte, die Technik und Wissenschaft mit hervorgebracht hatten. Bahnbrechend und nachgerade eine weitere industrielle Revolution bedeutend sind hier freilich die Entdeckungen und Erfindungen im Bereich der Informations- und Computertechnologie. Vor allem die Verbindung der Mikroelektronik und Kybernetik mit Erkenntnissen der Biologie, Chemie und Neurowissenschaft beflügelte Visionen von künstlicher Intelligenz und Cyborg-Wesen, die sich heute zu phantastischen, überdrehten, mitunter auch größenwahnsinnigen Visionen ausgewachsen haben.

So ergaben sich in der zweiten Hälfte des zwanzigsten Jahrhunderts Zukunftsthemen, die immer wieder von der Gegenwart eingeholt – und dabei zumeist in ihrer prognostischen Genauigkeit widerlegt wurden, in beide Richtungen: Einerseits haben sich durchaus Bedrohungen relativiert und entschärft (Waldsterben, Ozonloch, Filteranlagen reduzieren heute den »sauren Regen«), andererseits haben sich Probleme als weitaus drastischer gezeigt als bisher vermutet (Klimawandel, Verödung von Landschaften, Artensterben, Pandemien).

Korrekt in den Prognosen ist allerdings stets geblieben, dass es kaum noch Grund für Optimismus gibt und ein positiver, affirmativer Themenbezug auf Zukunft passé ist; die Uhr läuft und zweifel-

los kommt den Zukunftsthemen heute, wo zwei Jahrzehnte des 21. Jahrhunderts schon verstrichen sind, eine beunruhigende Dringlichkeit zu, wenn doch dieses Jahrhundert das letzte sein könnte.

In diesem Sinne waren im *Call for Papers* für die Tagung die Zukunftsthemen skizziert:

»• Digitalisierung und Big Data, die alle Bereiche der Gesellschaft bis ins Private betreffen werden, die

• Globalisierung des digitalen wie auch des neokolonialen Kapitalismus, vor allem der Finanzströme, des weltweit agierenden Investmentimperialismus sowie die damit einhergehende

• Arten- und Umweltvernichtung. Für die Folgen dieser Entwicklungen, die von der Erderwärmung bis hin zur Angst vor einem Ökozid durch rasenden Verbrauch reichen, hat sich der Begriff

• Anthropozän etabliert. Zu diskutieren bleiben außerdem die

• post- oder transhumanistischen Verbesserungen und Überwindungen des Menschen und der

• Totalitarismus und die Gefährdungen der Demokratie durch die Spaltung der Gesellschaft.«

Mit Bedacht heißt es im *Call*: »Diese Zukunftsthemen sind sicher nicht die einzigen und möglicherweise noch nicht einmal treffend genug benannt.«

Was außerdem mehr als angedeutet wird: dass die Zukunftsthemen sich zukunftsthematisch nicht separieren und insofern auch nicht isoliert diskutieren lassen, und zwar gerade wenn man beansprucht, sie im Einzelnen als jeweils spezifisches Zukunftsthema ernst zu nehmen. Auch dahingehend war ja an ein Disput gedacht: dass die Zukunftsthemen in ihrer Streuungsbreite nur gemeinsam diskutiert werden können; und dies auch deshalb, weil eben die komplexen und komplizierten Zusammenhänge dieser Zukunftsthemen, also kurzum: *das Ganze* nicht einfach unmittelbar gegeben ist, sondern überhaupt erst einmal vermittelt werden muss – als Ganzes und in seiner Komplexität wie Kompliziertheit.

Das nun ist wiederum selbst ein Zukunftsthema par excellence, führt nämlich zur Fundamentalfrage, ob »die Wissenschaft« überhaupt über Theorien verfügt, die für diese Zukunftsthemen tragfähig sind. Über den vorhandenen und prognostizierbaren Bestand an

positiven Erkenntnissen und faktischem Wissen über die Welt und ihre Probleme hinaus – wo ja positivistisch-quantifizierende Wissenschaften relativ zuverlässige Zahlen liefern zu etwa Biodiversität und ihrer Abnahme, Großwetterlagen, Vermüllung der Weltmeere, Verseuchungen, Hungersnöten, Pandemien und dergleichen, und damit eigentlich nachgerade kinderleicht verständlich machen, was zu tun ist –, hat sich seit den 1950er, 1960er Jahren ein »Diskurs« ergeben, der »die Wissenschaft« nicht nur als soziales Verhältnis in Bezug auf ihre Funktionalisierungen für politische und ökonomische Interessen kritisch dahingehend analysiert, wie diese Funktionalisierungen reflexiv für die Wissenschaften selbst begriffen werden müssen (Werturteilsstreit, *Kritik der instrumentellen Vernunft*, Positivismusstreit, *Wissenschaft und Technik als Ideologie*, demokratische Wissenschaft, *das Prinzip Verantwortung*, Wissenschaftsethik, *Entmündigung durch Experten* etc.), sondern in Hinblick auf jenseits kritisch-theoretischer Forschung verorteter Problematisierungen von Strukturen, Zeichenordnungen oder Ontologien beansprucht, »die Wissenschaft« epistemologisch neu oder zumindest anders als bisher zu kontextualisieren, nämlich zum Beispiel genealogisch, dekonstruktiv oder rhizomatisch (*Die Ordnung der Dinge*, linguistic turn, *Differenz und Wiederholung*, »mindere Wissenschaft« etc.). Einfluss auf – als solche medial inszenierte – öffentliche Debatten gewann dieser »Diskurs« vor allem seit den 1970er Jahren, auch als Reaktion und Umgang mit den Protestbewegungen der 1960er Jahre, die mit ihrem Versuch der Befreiung scheiterten, gleichwohl aber als normalitätsbildende Bindungskraft im »langen Marsch durch die Institutionen« die verwaltete Welt in ihren kulturellen Selbstrepräsentationen reformieren konnten. Bedingung für und Effekt davon gleichermaßen war der Paradigmenwechsel, der »die Wissenschaft« und ihren Status grundsätzlich betraf: *»anything goes«* war dafür Etikett und Parole. Was überhaupt Wissenschaft sei, stand jetzt zur Disposition, »Wissen«, »Meinen« und »Glauben« verkehrten sich tendenziell. Spätestens in den 1980ern verbreite sich dazu ein Begriff als Schlagwort alltagssprachlich, der erst abseitig in der Literaturwissenschaft Mitte der 1950er kursierte und dann, Anfang der 1970er, durch eine allgemeinere Architekturdebatte mit fulminant aufgemachten Bildbänden medial für Aufre-

gung sorgte: von »Postmoderne« war nun die Rede, vor allem verstanden als Abschied von der Moderne, von ihren Gewissheiten, von ihren Verfehlungen ebenso wie von ihren Errungenschaften. Manche sprachen vom Tod der Moderne, andere definierten die Postmoderne abgemildert als Revision der Moderne oder als redigierte Moderne; verbindlich für diejenigen, die sich selbst als postmodern bezeichneten, war indes die (kulturelle) Entkopplung der Gegenwart von ihrer Geschichte, also Entkopplung von der Vergangenheit – und damit auch, schließlich, Entkopplung der Gegenwart von ihrer Zukunft.

Zukunft meint hier die Geschichtszeit, freilich nicht bloß Zeit als solche. Eben das zu verwechseln, hat ja auch die Postmoderne in teils gewollte, teils bestrittene Nähe zur These vom Ende der Geschichte gebracht, die konservativ-reaktionär bereits vorher schon als Posthistorie vertreten wurde. Vielmehr deutete sich bei dieser postmodern gemeinten Entkopplung der Gegenwart von der Zukunft an, was praxisphilosophisch übersetzt werden kann als Entkopplung der Wirklichkeit von ihren Möglichkeiten. Das impliziert dann eine weitere – längst in interessierten und informierten Diskursen viral gegangene und im Übrigen ja im kulturwissenschaftlichen Betrieb mittlerweile als bornierter Gemeinplatz verbreitete – postmoderne (und poststrukturalistisch verlängerte) Großbehauptung vom Tod des Subjekts, präziser: vom Tod des geschichtlichen, handlungsmächtigen, emanzipatorischen, revolutionären Subjekts (revolutionär nämlich in eben diesem Sinne: dass das Subjekt sich geschichtlich als Subjekt zum Subjekt seiner eigenen Geschichte emanzipiert …). Unfähig zur Dialektik, wird dann der Teufel mit dem Beelzebub ausgetrieben, wenn der mystifizierte Humanismus durch posthumanistische Mystifikationen ersetzt wird, oder idealistisch übertragen (im Sinne einer projektiven Überhöhung des Humanen wie Posthumanen).

Unterm Strich heißt das, für heute allemal, mit Zukunftsthemen zu tun zu haben, bei denen Zukunft selbst als Begriff und Tragödie gleichermaßen erscheint, weil in derselben Zeit – in den letzten fünfzig, sechzig, siebzig Jahren –, in der ohnehin bedrohliche Zukunftsthemen bedrohlich scheinende Konturen bekommen haben (die zu erkennen es keine Wissenschaft braucht; notabene: auch

wenn etwa ein wissenschaftlicher Konsens über den Klimawandel besteht, sind die allgemeinen Kenntnisse über den Klimawandel populärwissenschaftlich gut aufbereitet ja letztendlich über die magischen Kanäle der Kulturindustrie verbreitet worden – freilich ebenso wie seine wahnhafte Verleugnung), ein gesellschaftliches Bewusstsein beziehungsweise Bewusstsein von der Gesellschaft abhandengekommen ist, das einmal als radikale Selbstaufklärung ebenso Bewusstsein über die eigene soziale Lage (also Lagebewusstsein, schließlich Klassenbewusstsein) bedeutete: eben auch hinsichtlich der sozialen Verhältnisse von Geschichte und den Möglichkeiten ihrer Veränderung – als »wirkliche Bewegung«; wo solches Bewusstsein fehlt und zudem nicht einmal als fehlend, also als Verlust bemerkt wird, verschwindet auch ein Zeitbewusstsein, das fähig wäre, Vergangenheit kritisch als Gegenwart zu aktualisieren, so dass Zukunft mehr werden könnte als bloß die chronologische Fortsetzung eines »Immer-so-weiter«.

Das verschwundene »Bewusstsein von Nöten« lässt sich durch Wissenschaft nicht kompensieren; den Bemühungen einer engagierten Wissenschaft sind Grenzen gesetzt, die letzthin aus Erwägungen wissenschaftlicher Selbstbegründung und Geltungsprüfung von eben den jeweiligen Disziplinen selbst gezogen wurden, um sich zu disziplinieren: Neben betriebsökonomischer Vorgaben von Effizienz, Leistung und Verwertbarkeit, die Forschende wie ihre Forschung in prekären Situationen unter ebenso prekären Bedingungen festsetzen (bis sie aus dem Betrieb raus sind), blockieren normativistische Verfahren und szientifische Versachlichung eine Forschung, deren Erkenntnisinteresse von unreglementierter Erfahrung genährt wird oder genährt werden sollte. Doch im Konkurrenzdruck, der Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftler wissenschaftlich isoliert und Forschungsarbeit zusätzlich entsolidarisiert, verkümmert der subjektive Faktor, von dem jede lebendige Theorie abhängt.

Von irritierender Relevanz ist das auch für unsere Tagung, die explizit einlud, Zukunftsthemen *der Bildungsphilosophie* zu diskutieren (beziehungsweise im Disput zu verhandeln); von Relevanz nun deshalb, weil alle Tagungsteilnehmerinnen und -teilnehmer – ob nun vom Fach oder nicht (Erziehungswissenschaft) – ja allein

schon (berufs-) biografisch mit einem über Qualifikationsabschlüsse, Zertifikate und andere Leistungsnachweise ausgewiesenen Bildungsvorschuss wie -vorsprung beteiligt sind, der sehr wahrscheinlich rückgekoppelt ist mit (womöglich auch schon irgendwie philosophisch geprägten) Interessen an Zukunft und Zukunftsthemen, schließlich auch Zukunftsthemen der Bildungsphilosophie. Und irritierend machte sich das nun nicht nur bemerkbar in einer gewissen Disparatheit und Vagheit einiger Vorträge in Bezug auf Zukunftsthemen der Bildungsphilosophie, sondern vor allem – im Ausbleiben des erwarteten Disputs. Streit um die Sache hat es leider kaum gegeben. (Eine kleine nötige Intervention zu einer unnötigen Ausfälligkeit mit antisemitischem Beiklang war kein Streit um die Sache, sondern die – leider einmal wieder – kaum mehrheitsfähige Klarstellung eines Ärgernisses. Zu »Totalitarismus und Gefährdungen der Demokratie«, also Faschismus und Faschisierung nicht nur als zusätzliches Problem, sondern als schlechterdings politische Voraussetzung für die globale Katastrophe, gab es übrigens keinen [Vortrags-] Beitrag.)

Einer Einladung zum Disput zu folgen, den Disput dann aber nicht zu führen, kann unterschiedlichste Gründe haben. Der erste mag sein, dass Tagungen, Konferenzen oder Symposien im akademischen Betrieb ja eine Routine sind, die als Pflichtübung abgeleistet wird, ohne sich groß um die Kür zu kümmern; mithin: dass Vortragende am Thema vorbei vortragen, ist nun nichts Ungewöhnliches – was will man hier disputieren, ohne selbst am Thema vorbei zu geraten! Ein zweiter, auch naheliegender Grund mag sein, dass eine gewisse Harmoniebedürftigkeit – sei's aus Toleranz, andere Meinungen unbedingt gelten lassen zu wollen, sei's aus Sorge, selbst in die Mangel genommen zu werden – zur Streitvermeidung führt. Und: disputieren ist anstrengender als nicht disputieren – irgendwann gehen die Argumente aus, die Redezeit ist sowieso zu knapp bemessen, und die Moderation mahnt zur Begrenzung, man könne die Diskussion ja noch in der Kaffeepause weiterführen.

Auch kann es sein, dass sich ein Disput bei bestimmten Themen deshalb nicht lohnt oder müßig wäre, weil diese als eine Art konsensuales Hintergrundrauschen als bekannt vorausgesetzt werden (wobei freilich auch hier gelten sollte, dass das Bekannte darum, weil

es bekannt ist, noch nicht erkannt ist …); gerade bei den anvisierten Zukunftsthemen wäre das nicht verwunderlich, die Beiträge sprechen für sich. Denkbar ist auch, dass es etwa eine Immunisierung von oder durch Themen gibt, die gerade durch das Abrufen bestimmter Schlagwörter aktiviert wird. Bei den Zukunftsthemen scheint das auch mit einer »Gefahr« der Verharmlosung einherzugehen, die sich durch Übertreibung oder Untertreibung gleichermaßen einstellen kann; angesichts von globalen Katastrophen und Elendsverhältnissen könnte *allein schon die Rede* von »Zukunftsthemen« innerhalb der akademischen Sicherheitszone (»Elfenbeinturm«) eine Abschwächung bedeuten, die einen Disput unangemessen erscheinen lässt: die Bündelung der Vielzahl von Krisen zu Zukunftsthemen klingt schnell nach Potpourri, nach buntem Blumenstrauß, und nicht nach Dringlichkeit, nach Notlage. Andererseits wären auch die Ohnmacht und Hilflosigkeit nur zu verständlich: Was soll man disputieren, wenn doch Taten gefordert sind! Was bringt denn der Disput, was ändern Referat und Publikation am Lauf der Welt?

Das wiederum führt zur Bildungsphilosophie, die nicht nur angesichts von Zukunftsthemen mit den Fragen ihrer Reichweite und Relevanz konfrontiert ist; verkoppelt sind solche Fragen – wie bei Pädagogik und Erziehungswissenschaft, ja Wissenschaft überhaupt – mit weiteren Fragen, etwa nach gesellschaftlichem Status ebenso wie nach offenen und versteckten gesellschaftlichen Funktionen von Wissenschaft wie eben Bildungsphilosophie.

Das berührt auch die eigenen Positionen der mit und über Bildung Philosophierenden beziehungsweise allgemein der Forschenden (auch in Hinblick auf zum Beispiel Anpassungsleistungen, Spielräume, Selbst- und Fremdzuschreibungen, Erfolg und Misserfolg im Beruf, Reputation, Karriere etc.); kritisch verlangt das Auseinandersetzung mit der eigenen Stellung im und zum akademischen Betrieb, also Selbstreflexion, vor allem wenn man in diesem Betrieb seine funktionstragende Rolle hat oder haben möchte. (Was selbst für eine kritisch sich verstehende Wissenschaft keineswegs selbstverständlich ist, sondern tabuisiert; Enttabuisierungsversuche, etwa schon in der harmlosen Form der Benennung dieses Sachverhalts, stoßen mitunter auf Abwehr, die häufig zwar einfach Intellektualisierung oder Verleugnung ist, oft aber selbst Aggressionsverdrängung und -verschiebung, Affektisolierung

oder Abwertung nicht auslässt; Narzissmus bestimmt nicht selten die akademische Betriebstemperatur, womit sich auch unter demokratisch verfassten Bedingungen von institutionalisierter Wissenschaft und Bildung jene Verhaltensmuster der Kälte fortschreiben, die ohnehin die allgemeinen sozialen Verhältnisse charakterisieren …)

Insofern ist für Zukunftsthemen der Bildungsphilosophie quasi vorphilosophisch *unsere* »Bildung« relevant als Ausgangspunkt und Einstieg für jedwede Diskussion mit Zukunftsthemenbezug (*unsere* »Bildung« in Hinblick auf Ausbildung, Abschlüsse, Berufsqualifikation, Sprecher*innenposition, Diskursintegration, Distinguiertheit, Witz, Benehmen und Auftreten, also Habitus, symbolisches Kapital etc., ebenso wie Fachjargon, Fachterminologie, Fachkenntnisse, Umgangssicherheit mit Theoriemoden und kanonisiertem Wissen, Expertise, Interessen, Spezialgebiete, kulturelles Kapital etc. – Eigentlich ein Gemeinplatz, dass diese Bildung *formal* konstitutiv bestimmt, was wir als »Gebildete« an *Inhalten* – also beispielsweise über Zukunftsthemen der Bildungsphilosophie – zu sagen haben …).

Gerade in diesem Bogen steht ja zur Disposition, ob nicht der Disput gleichsam unser bildungsphilosophisches Zukunftsthema schlechthin wäre.

Damit ergibt sich aber einmal mehr ein Bündel an Fragen:

Warum diskutieren die Leute nicht, nein: warum diskutieren *wir* nicht? Haben wir nichts zu diskutieren? Können wir nicht oder wollen wir nicht? Haben wir Angst? – Oder haben wir einfach keine Zeit zum Diskutieren? Ist das alles zu komplex und überfordert uns die Komplexität; und ist uns *deshalb* langweilig (»nicht diskutieren« als Übersprunghandlung)? Haben wir keine Lust? Nervt das irgendwie? Wäre eine Diskussion unnötig anstrengend – wegen der Diskussion, wegen der Sache, wegen der Leute? Stimmt da etwas mit der »Chemie« nicht?

Warum entstehen keine Arbeitszusammenhänge? Warum gibt es keine (halbwegs verbindliche, verlässliche, verantwortliche) Form solidarischer Kollektivität oder kollektiver Solidarität? Warum gibt es Gemeinsamkeiten nur in Bezug auf die institutionellen Strukturen? (Wo bleibt die lebendige Theorie?) Warum jede und jeder für sich (in kaum pädagogischer Beziehung zueinander, obwohl wir doch alle – fachlich und überhaupt – etwas mit Pädago-

gik zu tun haben)? Warum finden die transformatorischen Bildungsprozesse nicht statt, wenn über transformatorische Bildungsprozesse gesprochen wird? Warum wird nicht über den Widerspruch von Bildung und Herrschaft geredet, der sich unverkennbar auch (oder gerade?) dort manifestiert, wo über den Widerspruch von Bildung und Herrschaft geredet wird?

Außerdem, schließlich: Was wäre denn eigentlich mit einer Diskussion, also mit einem Disput gewonnen?

Um mit einer läppischen, akademisch abgeschmeckten, politisch-ästhetisch aber in jeder Hinsicht abgeschmackten Trivialität an dieser Stelle das Projekt zu Ende zu bringen: Ein Disput ist nur ein Disput, wenn er offen bleibt, nicht abgeschlossen wird, sich fortsetzt, »problemorientiert«, bestenfalls auch »handlungsorientiert« ist, wenn er weder in positivistischer noch phraseologischer Dogmatik arretiert und sich schließlich weder in Redundanzen noch Banalitäten bloß wiederholt. Das zynische Aber: Wenn ein Disput nicht anfängt, kann er auch nicht aufhören. Und trotzdem: Vielleicht bilden die Beiträge in diesem Band dennoch für einen Disput einen Anfang. Es muss ja kein Hamburger sein.

Jenfeld, August 2022

Frank Beiler

Billige Bildung und die Große Transformation
Reflexionen zu transformativem Lernen

Welttransformation und Halbbildung

Im September 2015 ist die UN-Agenda 2030 als »Fahrplan für die Zukunft« und als Wegweiser für mehr Nachhaltigkeit verabschiedet worden, die – im Unterschied zu den Millenniums-Entwicklungszielen aus dem Jahr 2000 – für alle Mitgliedstaaten gelten soll. In diesem »Zukunftsvertrag für die Welt« werden 17 Ziele zur nachhaltigen Entwicklung aufgezählt, zu denen auch die »Hochwertige Bildung« (Quality Education, SDG 4) gehört (vgl. BMZ 2017). Hochwertige Bildung ist inklusiv, chancengerecht und auf lebenslanges Lernen ausgerichtet. Bildung für nachhaltige Entwicklung (BNE) wird, wie die UNESCO unmissverständlich ausführt (vgl. UNESCO 2017), als ein Motor angesehen, um diese 17 Ziele erreichen zu können. In dem Wissen, dass die Lebens- und Wirtschaftsweisen »schon längst die Belastungsgrenzen der Erde überschritten« (BMZ 2017, S. 2) haben, soll die BNE in diesem weltweit umfassenden (»universellen«) Ansatz nicht weniger als das Schlüsselinstrument (*key instrument*) zur Welttransformation sein (vgl. UNESCO 2017).

Der instrumentelle Gebrauch von Bildung kann jedoch nicht zu ›Hochwertiger Bildung‹ führen, weil er bereits Halbbildung ist, d.i. »kontrollierbare Bildung« (Adorno 2003a, 106). Wenn Bildung den Bezug zu ihrem antinomischen Wesen (Autonomie|Heteronomie) verliert, dann leitet sich ein (in ihrem Ursprung verankerter) Verfallsprozess ein: Sie wird verdinglichter Selbstzweck; verkommt jedoch nicht zu Unbildung, wie Liessmann konstatiert (vgl. Liessmann 2006), denn »Unbildung, als bloße Naivetät, bloßes Nichtwissen, gestattet ein unmittelbares Verhältnis zu den Objekten und konnte zum kritischen Bewusstsein gesteigert werden kraft ihres

Potentials von Skepsis, Witz und Ironie – Eigenschaften, die im nicht ganz Domestizierten gedeihen. Der Halbbildung will das nicht glücken« (Adorno 2003a, S. 104 f.). Halbbildung ist weit gefährlicher als Unbildung, weil das Halbverstandene und Halberfahrene »nicht die Vorstufe der Bildung sondern ihr Todfeind ist« (ebd., S. 111). Halbbildung verwandelt sich in einen gesellschaftlichen »Giftstoff« und tendenziell in einen »Aberglauben« (vgl. ebd., S. 112). Beispiele für die Wirkmacht gesellschaftlicher Giftstoffe und deren Abwehr sind die internationale Großdemonstration *March for Science* am 22. April 2017, die sich gegen ›alternative Fakten‹ und die *Post-Truth Era* wendet (vgl. Thompson 2020), die *Fridays for Future* Schülerbewegung, die von Klimawandelleugner*innen und -skeptiker*innen angefeindet wird und sich mit den klimapolitischen Schizophrenien auseinandersetzen muss (vgl. Rahmstorf, Schellnhuber 2018, S. 79 ff., 119 ff.), die *Black Lives Matter* Bewegung, die sich der systemischen Gewalt gegen Schwarze entgegenstellt oder auch die um sich greifenden Verschwörungstheorien der sogenannten Querdenker im biopolitischen Corona-Regime.

Wenn der »Zukunftsvertrag für die Welt« – ebenso wie die anderen Einsätze um die Große Transformation (vgl. WGBU 2011, UN 2015, Brand 2017) – auf einen instrumentellen Gebrauch von Bildung abzielt, dann handelt es sich um den Vertrag einer »verwalteten Welt« (Adorno 2003b, S. 125) in der die Menschen »für sich selber, ihrem eigenen Bewusstsein nach zu Werkzeugen, zu Mitteln anstatt zu Zwecken« (Adorno 2003c, S. 451) werden.

> »Wer glaubt, man könne sich am runden Tisch zusammensetzen und gemeinsam aus gutem Willen herausfinden, was zur Rettung des Menschen, der Innerlichkeit, zur Durchseelung der Organisation oder zugunsten ähnlicher Hoch- und Fernziele zu geschehen habe, verhält sich weltfremd. Er nimmt ein gemeinsames Subjekt der bewussten Gestaltung der Gesellschaft dort an, wo das Wesen gerade in der Abwesenheit eines solchen einstimmigen Subjekts der Vernunft, in der Vorherrschaft der Widersprüche besteht.« (Adorno 2003c, S. 454)

Eine Welttransformation setzt ein gemeinsames Subjekt voraus, das als Akteur auf die gesellschaftliche Bühne tritt, um den Lebens-

und Wirtschaftsweisen entgegenzuwirken, die gerade durch den Verlust eines solchen gekennzeichnet sind. Hinzu kommt, so bemerkt Strohschneider – damals Präsident der Deutschen Forschungsgemeinschaft –, dass die Transformationsforschung das »Risiko einer Politik der De-Politisierung« (Strohschneider 2014, S. 176) birgt, weil politische Legitimität in einem demokratischen Verfassungsstaat nicht an Wahrheitsansprüche, sondern an Geltungs- und Befolgungsansprüche gebunden sind. Wahrheitsansprüche können zwar jederzeit erhoben werden, sie müssen jedoch kaum befolgt werden, wie sich mit den oben genannten Beispielen zu den Auswirkungen von Halbbildung vor Augen führen lässt. Daraus folgt, »dass Wert- oder Norm*konflikte* wissenschaftlich unentscheidbar sind« (ebd., S. 186). Die Transformationsforschung kann das Politische[1] nicht durch einen entpolitisieren Klimaschutz überwinden, sondern nur vereinnahmen und in die Wissenschaft – in einen Streit der Gutachter*innen und Expert*innen – verlegen. Das Politische wird dann jedoch zu einer lästigen Störung für die Große Transformation und Halbbildung zum stabilisierenden Motor.[2]

Blühdorn spitzt in der Kritik an der Transformationsforschung weiter zu und diagnostiziert eine »normative Transformationsliteratur« (Blühdorn 2020b, S. 289), die es sich zur Aufgabe macht, öko-emanzipatorische Bekenntnisse fernab empirisch beobachtbarer gesellschaftlicher Parameter und Dynamiken in modernen Demokratien zu formulieren. Trotz aller Protestbewegungen und Re-

1 Das Politische kann in einer vereinfachten Bestimmung als die Potentialität des gemeinsamen Handelns verstanden werden. Politik ist demgegenüber der legitimierte Ausdruck der Steuerung gemeinsamer Belange (vgl. Bedorf 2010, S. 17; vgl. hierzu auch Rancières Unterscheidung zwischen Politik und Polizei in Rancière 2002, S. 24).

2 Anthony Giddens plädiert in *The Politics of Climate Change* (2009) dafür, dass die Umweltpolitik um den Gegensatz von Links und Rechts bereinigt werden müsse: »Climate change should be lifted out of a right-left context, where it has no place. It is normal and acceptable for political parties to clairn that they, rather than their opponents, are the ones to turn to for firm action on global warming. Yet beyond a certain area, and beyond the rhetoric of immediate party politics, there has tobe agreement that the issue is so important and all-encompassing that the usual party conflicts should be suspended or muted« (ebd., S. 114).

formbemühungen ist ein entschiedenes Festhalten an der Nicht-Nachhaltigkeit erkennbar.

> »Die Aussage und das Bekenntnis, dass ein Weiter-So für moderne Gesellschaften angesichts natürlicher Grenzen schlicht keine Option mehr sei, und ein radikaler Wandel, eine sozial-ökologische Transformation, unbedingt vollzogen werden müsse, fällt also in sonderbarer Weise zusammen damit, dass jenseits von Protestbewegungen und Reformprojekten genau dieses Weiter-So faktisch offenbar nicht nur eine Option ist, sondern das demokratisch legitimierte Prioritätsprojekt moderner Konsumgesellschaften – ganz egal, ob das so offen artikuliert wird oder nicht.« (Blühdorn 2020a, S. 15)

Demokratie und Demokratisierung werden – ebenso wie der Bildungsbegriff – »sowohl Folge und Teilziel einer Transformation als auch Hilfsmittel, diese zu erreichen« (Butzlaff 2020, S. 256). Hausknost schließt im gleichen Band: »Die normative Verpflichtung auf das Ideal der Nachhaltigkeit scheint unverzichtbar, seine systemische Verwirklichung innerhalb der Konturen der Moderne hingegen unmöglich« (Hausknost 2020, S. 157). Auch für Brand führt der eingeschlagene Weg in eine Sackgasse: »Die von engagierten Klimawissenschaftler geschürte Hoffnung auf eine – auf wissenschaftliche Analysen gestützte, in kürzester Zeit zu gestaltende – Große Transformation ist illusorisch« (Brand 2017, S. 145).

Die Implementierung von Halbbildung führt – so lässt sich weiter zuspitzen – zu den ohnmächtigen Einzelnen, die sich nur noch »durchs Bewusstsein der eigenen Ohnmacht« (Adorno 2003c, S. 454) ihrer selbst mächtig bleiben können. Das hat zur Folge, dass es einfacher ist – um eine vielzitierte Phrase wiederzugeben –, sich das Ende der Welt vorzustellen, als sich eine andere als die gegenwärtige Lebens- und Wirtschaftsweise vorzustellen.[3] Was wiederum Rupert Read, den Fürsprecher der umstrittenen Graswurzelbewegung *Extinction Rebellion*[4] und den Umweltökonom Samuel

3 Mark Fisher benennt das erste Kapitel seines Buchs *Kapitalistischer Realismus* (Fisher 2013) nach dieser Phrase und bemerkt auf Seite zwei, dass sie Fredric Jameson und Slavoj Žižek zugeschrieben werden kann.

4 *Extinction Rebellion* wurde 2019 von der britischen Anti-Terror Polizeiorganisation *(Counter Terrorism Policing)* als nationale Bedrohung mit extremistischen,

Alexander zu der Einschätzung führt: »Diese Zivilisation ist gescheitert« (Read, Alexander 2020). Die industriell-wachstumsbasierte Zivilisation wird die Pariser Klimaziele mit aller Wahrscheinlichkeit nicht erreichen, was unweigerlich zu einer Erderwärmung von drei bis vier Grad führen wird »– und *das* ist nicht mit der Zivilisation vereinbar, die wir kennen« (ebd., S. 10).

Halbbildung und billige Dinge

Raj Patel und Jason Moore erzählen in ihrer Arbeit *Entwertung* (2018), wie im Untertitel bereits erkennbar, eine Geschichte der Welt in sieben billigen Dingen: Natur, Geld, Arbeit, Fürsorge, Nahrung, Energie und Leben. Eine Geschichte der Entwertung dient dazu, ein Bewusstsein der eigenen Ohnmacht konstituieren zu können. Billig sind diese Dinge, weil sie aus einem nicht quantifizierten Beziehungsgeflecht (Lebensnetz)[5] gewaltsam herausgelöst werden und in den Produktions- und Konsumkreisläufen einer koproduzierten Weltökologie aus Kapital, Macht und Natur mit dem niedrigstmöglichen Geldwert eingespeist werden (vgl. Moore 2020). Das Beziehungsgeflecht zwischen Mensch und Natur wird so organisiert, dass menschliche, tierische, botanische und geologische Arbeit/Energie in Kapital (Wert-in-Bewegung) umgewandelt werden können. Diese Umwandlung ist tiefgreifend und betrifft die gesamte Erde. Das Organisationsprinzip bezeichnet Moore als Kapitalozän, das – anders als der geläufigere Begriff des Anthropozän –

ideologischen Inhalten eingestuft. Nach massivem öffentlichem Druck wurde diese Einstufung widerrufen und offiziell als ein Fehlurteil klassifiziert (vgl. Dodd; Grierson 2020). *Extinction Rebellion* ist eine basisdemokratische globale Umweltbewegung, die auf die Bedrohungen der Klimatransformation und des Artensterbens durch gewaltlose Formen des zivilen Ungehorsams aufmerksam machen möchte.

5 Das Lebensnetz beschreibt für Moore ein dialektisches Beziehungsgeflecht von Menschheit-in-Natur | Natur-in-Menschheit, das über ein Interagieren von Mensch | Natur hinausweist, weil es Mensch und Natur nicht als unabhängig voneinander beschreibbare Strukturen versteht, die miteinander in Interaktion treten würden, sondern immer bereits als koproduziert Beziehungen in Wechselwirkung einer dialektischen Einheit (vgl. Moore 2020, S. 11, 57 ff.).

den Kapitalismus als die eigentliche Voraussetzung der neuen Klimaepoche und der Gefahren für alle Lebensformen ansieht (vgl. Moore 2016).

Es ist zweifellos der Mensch, der für das sechste Massenaussterben (Cebalos, Ehrlich 2018) und das Klimaregime (Latour 2017) verantwortlich ist. Moore argumentiert jedoch, dass es nicht die Menschen sind, »allein weil sie *Menschen* sind« (Moore 2018, S. 12), wie es mit dem altgriechischen Begriff des *anthropos* nahelegt wird. Die Ursprünge liegen auch nicht in der eurozentrischen Geschichte über die Industrialisierung in England zu Beginn des 19. Jahrhunderts (coal & steam), sondern in den treibenden Kräften hinter der Industrialisierung: den Verbindungslinien zwischen Klasse, Kapital, Imperialismus, Nation (vgl. Moore 2016, S. 81). Erst auf Grundlage von Ungleichheit, Ausbeutung und Entwertung kann eine Geschichte erzählt werden, die ein Gesamtbild liefert, das über biosystemische Fakten und eine szientistische Periodisierung (»human activity plus significant biospheric change = the Anthropocene«, ebd., S. 83) hinausgeht.

Die Entwertung von Natur zu billiger Natur beginnt für Patel und Moore mit dem Kolonialismus, für den sie beispielhaft die Zuckerproduktion auf Madeira, der ›bewaldeten Insel‹, anführen. Im 16. Jahrhundert wurde durch Sklavenarbeit in den ersten Monokulturen auf Plantagen Zucker aus Zuckerroher gewonnen, wofür alle Wälder der Insel als Brennstoff erforderlich waren, was – ein bekanntes Schema – vom Boom zum Kollaps führte; wobei der Kollaps, d.i. die Asche der verbrannten Wälder, Madeira zum (erneuten) Aufstieg als Weinanbaugebiet verhalf und zuletzt zur Vermarktung dieser düsteren Geschichte der Insel als touristische Einnahmequelle dient.

Der Kapitalismus beginnt quasi-stabile Beziehungen zwischen Mensch und Natur in den Dienst unaufhörlicher Akkumulation zu stellen. »Er [der Kapitalismus] gedeiht nicht dadurch, dass er natürliche Ressourcen vernichtet, sondern indem er sie arbeiten lässt – und dies so billig wie möglich« (Moore, Patel 2018, S. 31). Natürliche Ressourcen sind nicht bloß geobiologische Materie, sondern setzen sich in einem »vielschichtigen Zusammenhang, der keine Grundeinheiten kennt, nur Netze innerhalb von Beziehungsnet-

zen« (Moore 2020, S. 18) aus »menschlicher Organisation«, »außermenschlichen Strömen«, »Verhältnissen und Substanzen« und dem »Lebensnetz« zusammen (vgl. ebd., S. 25 f.). Es geht Moore darum, danach zu fragen, wie die Natur in diesem Bündel von Verhältnissen für den Kapitalismus arbeitet (Natur-in-Kapitalismus) und wie der Kapitalismus in einer dialektisch verknüpften Geschichte aus Macht, Kapital und Natur eine Weltökologie erzeugt (Kapitalismus-in-Natur).

In diesen Verhältnissen sind die »Grenzen des Organischen und Anorganischen [...] stets fließend« und bestehen dementsprechend auch aus Arbeits- und Energieflüssen in denen Natur und Gesellschaft nicht voneinander trennbar sind, sondern als »Strom der Ströme« (ebd., S. 10 und 17) zusammen gedacht werden müssen. Moore fasst die Neuerungen seiner Perspektive, die keine Theorie (ebd., S. 49) und vor allem keine große Geschichte oder Großtheorie (ebd., S. 21) sein will, aber dennoch einen »Leitfaden« für den »Weg zu einer sozialistischen Weltökologie« (ebd., S. 437 ff.) anbietet, zusammen:

> »Für die linke Ökologie gilt weitgehend: ›Marxistische Ökologie = Gesellschaft + Natur‹. Das entspricht eher einem arithmetischen als einem dialektischen Vorgehen. Es gibt gesellschaftliche Grenzen und es gibt natürliche Grenzen. Doch die Grenzziehung zwischen beiden Größen – NATUR/GESELLSCHAFT – sind nirgends genauer aufgeführt, und die Methoden, mit denen GESELLSCHAFTLICHE Grenzen NATÜRLICHE Grenzen herstellen und umgekehrt NATÜRLICHE Grenzen GESELLSCHAFTLICHE, bleiben unerforscht. Die *Geschichte* jeder dieser Grenzen wird behauptet und nicht historisch rekonstruiert. Im Großen und Ganzen hat die metabolistische These ein Bild gezeichnet, in dem der Kapitalismus die NATUR in den Abgrund stößt ... wobei kaum in Betracht gezogen wurde, *wie* der Mensch im Lebensnetz Geschichte koproduziert.« (Ebd., S. 127 f.)

Grundlage dieser Grenzziehungen ist der cartesianische Dualismus (vgl. ebd., S. 37), dem Moore sich mit der dialektischen Einheit einer ›Weltökologie‹ bzw. einem ›Lebensnetz‹ entgegenstellen will (vgl. Moore 2020, S. 11, 79f.). Moore und Patel leiten zwei Gesetze der kapitalistischen Ökologie aus der cartesianischen Unterscheidung ausgedehnter (Natur) und denkender Substanz (Mensch):

Zum einen, dass Descartes Abstraktionen »praktische Herrschaftsinstrumente« (Moore, Patel 2018, S. 73) waren, um über nichtdenkende Substanzen, zu der auch Frauen, Farbige und Eingeborene gehörten, bestimmen zu können. Zum anderen, dass *Natur* etwas war, »das von der *Gesellschaft* kontrolliert und beherrscht werden musste«, was zu einer »modernen Logik von Macht und Denken« (ebd.) führte. Die »kartesische Revolution« ermöglicht eine normative Setzung, »die vorgibt, wie Macht und Hierarchie, *Menschheit* und *Natur*, *Mann* und *Frau*, *Kolonisatoren* und *Kolonisierte* am besten zueinander ins Verhältnis zu setzen sind« (ebd., S. 74). Das führt zu vier Veränderungen, die »unsere Haltung gegenüber *Natur* und *Gesellschaft* bis heute bestimmen« (ebd., S. 75):

> »Erstens verdrängt das Denken des Entweder-oder das Denken des Sowohl-als-auch. Zweitens setzte man sich fortan lieber mit Substanzen und Dingen auseinander als mit Beziehungen, die zwischen diesen Substanzen bestehen. Drittens wurde die Beherrschung der Natur durch die Wissenschaft als soziales Gut etabliert. Viertens machte die kartesische Revolution das koloniale Projekt einer Kartierung und Beherrschung der Welt überhaupt erst denk- und machbar.« (Ebd.)

Was Moore und Patel ausarbeiten ist weder neu noch kohärent. Es hätte beispielsweise geholfen, wenn Foucaults *Die Ordnung der Dinge* (1974) nicht in eine Fußnote in Kapitel 4 »Billige Fürsorge« zu den Machtmechanismen der Institutionen verbannt worden wäre (vgl. Moore, Patel 2018, S. 160, Anm. 31), wo sie genau genommen auch nicht hingehört. Dadurch wäre Moore und Patel womöglich nicht der Fehler unterlaufen, von einem cartesianischen Dualismus NATUR/GESELLSCHAFT zu sprechen (vgl. auch Moore 2020, S. 37; Moore 2016, 84), denn *der* Mensch existierte im siebzehnten und achtzehnten Jahrhundert ebenso wenig »wie das Leben, die Sprache und die Arbeit« (Foucault 1974, S. 413). Es gab zu der Zeit keinen Begriff von Gesellschaft als Totalität oder Einheit. Der Dualismus kann nicht im oben genannten Sinn auf Descartes zurückgeführt werden. Auch Descola, auf dessen Arbeit *Jenseits von Natur und Kultur* (2013) keinerlei Bezug genommen wird, argumentiert, dass der Begriff der Gesellschaft erst im neunzehnten Jahrhundert der Natur entgegengesetzt werden konnte (ebd., S. 118).

Ohne hier weiter auf diese und andere Fehler in den Arbeiten von Moore und Moore/Patel einzugehen, argumentiere ich mit Bezug auf Moore und Patel, dass das Anthropozän keine anthropogene ›Krise‹ ist, sondern eine wirkmächtige kapitalistische Weltökologie, die die gegenwärtige Lebens- und Wirtschaftsweisen und die damit verbundenen Ohnmachtspositionen kennzeichnet. Trotz der Fehler machen Moore und Patel darauf aufmerksam, dass der Begriff des Anthropozän und die Frage nach dem Namensgeber des Anthropozän ein naturalisierendes Narrativ nahelegt, wenn von ›der Menschheit‹ (mankind), der Gattung Mensch oder der Spezies als Ganzes gesprochen wird (vgl. Crutzen 2002, Steffen et al. 2011). Sie argumentieren, dass dieses Narrativ nicht trägt, weil der Bogen von der Evolutionsgeschichte zum Klimaregime, an dem nachweislich nur ein kleiner und privilegierter Teil der Spezies Mensch beteiligt ist (vgl. Wiedmann et al. 2020), nicht trägt. Moores Arbeit ist vermutlich jedoch nicht der »große Theorieentwurf für das Anthropozän« (vgl. Moore 2020), wie es der Klappentext verspricht.

Billige Bildung

Wenn es tatsächlich um eine Welttransformation zur Rettung der Zivilisation gehen soll und die BNE eine tragende Rolle hierbei spielen soll, dann fragt sich doch, *wer* mit *welchen Mitteln* in diesem Zusammenhang *was* transformieren soll. Denn das Fehlen eines gemeinsamen Subjekts führt dazu, dass eine große Erzählung oder ein großer Theorieentwurf für die Große Transformation nirgendwo im Gemeinsamen greifen kann, weil es (zurzeit) keinen Ort gibt, an dem sie sich sedimentieren können, um auf die gegebenen Lebens- und Wirtschaftsweisen einzuwirken. Die Geschichte der Welt in billigen Dingen ist eine Geschichte über die Bausteine der Ohnmacht und die Abwesenheit einer politischen Subjektivierung.

In dieser Geschichte fehlt die billige Bildung, die für das genannte Großvorhaben eine tragende Rolle spielen soll. Billige Bildung ist der instrumentelle Einsatz von Halbbildung, der sich nicht nur über den reflexiven Verlust der Antinomien hinwegsetzt, sondern diesen bewusst nutzt. Billig ist Bildung, wenn ihre Instrumen-

talisierung als Heilsversprechen dienen kann. Die empirische Bildungsforschung belegt diese Entwicklung durch Subjektivierungsanalysen und Diskursforschung, die sich mit den Folgen des Verlustes der Antinomien und den machtförmigen Prozeduren der Stabilisierung und Reproduktion von Disziplinar-, Kontroll- und Selbstführungsregimen beschäftigt (vgl. für einen Überblick Jergus 2020). Halbbildung bietet keine kritische Selbstreflexionsgrundlage für die Aufrechterhaltung einer Spannung hin zur »Einrichtung der menschlichen Dinge« (Adorno 2003a, S. 95), sondern ist bereits affirmative ›Lösung‹ für bestehende und anstehende Problemkomplexe. Nahm Halbbildung noch auf den Verlust des antinomischen Wesens der Bildung Bezug, steht sie mittlerweile im Dienst des kapitalozänen Regimes, für das sie arbeitet – und zwar so billig wie möglich.

Das Ergebnis der Regime sind anhaltende ›Krisenerfahrungen‹[6], die trotz dauerhafter »Konfrontationen mit neuen Problemlagen«

6 Koller versteht unter einer »Krisenerfahrung« (Koller 2018, Kapitel 6) eine Erfahrung, die »einem Subjekt widerfährt und es als Handlungszentrum in Frage stellt« (ebd., S. 72, Anm. 27). Der Erfahrungsbegriff, den Koller unter Bezugnahme auf Buck und Waldenfels formuliert, kann auf Husserls Begriff der Horizontstruktur jeder Erfahrung zurückgeführt werden. Die Horizontstruktur markiert die Bedingungen von Erfahrungen, die immer mit (m)einem »Vorwissen« einhergehen, das jede Erfahrung begleitet und aufgrund dessen das »Neue« als solches wahrgenommen werden kann (vgl. ebd. S. 75 ff.). Diese temporale Struktur Husserls wird von Kokemohr mit Waldenfels in eine paradoxe und relationale Struktur überführt. Eigenes Vorwissen und die Erfahrung des Fremden können nicht unabhängig voneinander gedacht werden, weil Eigenes und Fremdes »korrelative Begriffe« (Kokemohr 2007, S. 29) sind. Das heißt, von Fremdem überhaupt zu sprechen ist sowenig sinnvoll, wie von einem ›Links überhaupt‹ zu sprechen. Paradox ist, dass das Wesen des Fremden in der Erfahrung »der ›bewährbaren Zugänglichkeit des original Unzugänglichen‹« (Waldenfels 1997, S. 25) liegt. Mit dieser paradoxen Struktur wird Fremdheit »durch die Art ihrer Zugänglichkeit« bestimmt und nicht als cartesianisches Objekt vorausgesetzt (vgl. Kokemohr 2007, S. 29 f.) und mit der Art der Beziehung werden sowohl Subjekte als auch Objekte imaginär symbolisch figuriert, wodurch sie als »Subjekte« und »Objekte« erscheinen können. Das Erscheinen bzw. die Konstitution ist immer schon in Prozesse sozialer Interaktionen eingebettet. Erfahrung wird dann »aufgenommen«, indem sie – im Sinne Waldenfels – als Handlungsproblem »durchgemacht« wird (vgl. Kokemohr 2007,

nicht zu Bildung führen, d.h. zu »Prozess[en] der Transformation grundlegender Figuren des Welt- und Selbstverhältnisses« (Koller 2018, S. 17). In der Theorie transformatorischer Bildungsprozesse wird Bildung nicht als ein Heilsversprechen verstanden, sondern »wird selbst als ein kritischer Theorietypus gedacht, in dem Fragen von Macht und Herrschaft verhandelt werden müssen« (vgl. Thompson 2020, S. 109; Thompson 2009, S. 69 ff.). Kokemohr fasst zusammen:

> »Von Bildung zu sprechen sehe ich dann als gerechtfertigt an, wenn der Prozess der Be- oder Verarbeitung subsumtionsresistenter Erfahrung eine Veränderung von grundlegenden Figuren meines je gegebenen Welt- und Selbstentwurfs einschließt.« (Kokemohr 2006, S. 21)

Bildungsprozesse werden durch widerständige Erfahrungen ausgelöst, die darin bestehen, dass Menschen auf Probleme stoßen, für deren Bearbeitung die etablierten Figuren ihres Welt-, Anderen- und Selbstverhältnisses nicht ausreichen. Die subsumtionsresistenten Erfahrungen sind Erfahrungen von Fremdem, das in ein gegebenes und vertrautes Welt-, Anderen- und Selbstverhältnis ›einbricht‹. Der Einbruch kann zu einer Re-Konfiguration der je vorhandenen Grundfiguren führen. Er muss jedoch nicht zwangsläufig zu einer Transformation führen, denn Bildung lässt sich – anders als defensive Lernprozesse (vgl. Holzkamp 1995, S. 187 ff.) – nicht erzwingen; sie ist eine Möglichkeitskategorie (vgl. Schäfer 2009). Subsumtionsresistente Erfahrungen könnten auf einen möglichen Bruch mit der totalitären Gestalt von Halbbildung zielen, d.h. sie würden einen »Wahrheitsgehalt« und eine »lebendige Beziehung« der Sachgehalte zu »lebendigen Subjekten« (Adorno 2003a, S. 103) voraussetzen. Die Krisenerfahrung wäre demnach eine »Möglichkeit des Überlebens [von Bildung] als die kritische Selbstreflexion auf die Halbbildung« (ebd., S. 121).

Ein normativer Gehalt dieser Art ist für das Konzept der transformatorischen Bildungsforschung jedoch »kaum *explizit* erörtert«

S. 65). Dadurch kann Erfahrung als Bestandteil einer prozessualen Logik untersucht werden, innerhalb derer der Referenzrahmen »zeitlich und situativ unbestimmt ist« (ebd.).

worden (vgl. Koller 2016, S. 152). Die Vernachlässigung der Frage der Normativität und mithin des wissenschaftstheoretischen Status des reformulierten Bildungsbegriffs wirft die Frage auf, ob es sich bei diesem Konzept um ein »rein deskriptives Konzept« (vgl. ebd., S. 150) handelt. Koller verneint und seine Antwort auf diese Problematik ist – wie er selbst einräumen muss (vgl. ebd., S. 160) – umständlich. Das liegt auch daran, dass die Normativität des Konzeptes eine Frage der Ethik ist und sich nicht wissenschaftlich, sondern nur (bildungs-)philosophisch beantworten lässt. Einer bildungsphilosophischen Beantwortung der Frage steht die empirische Grundorientierung des Konzeptes im Weg, die die Begriffe entlang qualitativer Forschungsmerkmale ausrichtet (vgl. Sanders 2013). Ein verwandtes Konzept der transformatorischen Bildungsforschung ist die transformatorische Lerntheorie, die sich explizit einem kritischen Impetus verpflichtet (vgl. Laros et al. 2017).

Transformatives Lernen

Das Konzept des *transformative learning* kann auf Mezirow zurückgeführt werden, ist von ihm erstmals 1978 im *Adult Education Quarterly* vorgestellt worden (vgl. Mezirow 2018) und wurde bereits mehrfach weiterentwickelt (vgl. Zeuner 2014). Folgt man Faulstichs Einteilung von Lerntheorien in reduktionistische und relationale Lerntheorien[7], dann steht transformatives Lernen den kritisch-pragmatischen Lerntheorien nahe. Anders als in der Theorie transformatorischer Bildungsprozesse enthält das Konzept des transformativen Lernens eine normative Ausrichtung, die sich durch ihre Fundierung im Rückgriff (u.a.) auf die Theorien von Habermas und Freire ergibt. Die normative Ausrichtung soll einen

7 Zu den reduktionistischen Lerntheorien zählt Faulstich die verhaltenswissenschaftlichen, kognitivistischen, handlungsregulatorischen, konstruktivistischen und neurowissenschaftlichen Orientierungen und zu den relationalen phänomenologische, pragmatische, subjektwissenschaftliche und kritisch-pragmatische (vgl. Faulstich 2013, Kap. 3, 4).

Brückenschlag zwischen dem transformativen Lernen und der BNE bzw. der hochwertigen Bildung (SDG 4) ermöglichen (vgl. Singer-Brodowski 2016; Getzin, Singer-Brodowski 2016). Die These ist hierbei, dass die beiden Kernelemente des transformativen Lernens, d.i. die kritische Selbstreflexion (critical self-reflection) und die volle und freie Teilhabe am dialektischen Diskurs, um bestmögliche Urteilskraft ausüben zu können (participating fully and freely in dialectical discourse to validate a best reflective judgement) (S. 118), zu einem sozialen Wandel (social change) beitragen können (vgl. Mezirow 2018, S. 118, 120).

> »Transformative learning theory, as I have interpreted it, is a metacognitive epistemology of evidential (instrumental) and dialogical (communicative) reasoning. Reasoning is understood as the process of advancing and assessing a belief. Transformative learning is an adult dimension of reason assessment involving the validation and reformulation of meaning structures.« (Ebd., S. 117)

Mezirow versteht – angelehnt an Habermas (1969) – Lernen als selbstreflexiven Prozess, in dem ein gegebener Referenzrahmen (meaning perspectives, habits of mind, mind-sets) transformiert wird, d.i. ist die subjektive und kollektive Erfahrung eines Individuums in Bezug auf seine Umwelt. Zu individuellen Erfahrung zählen Einstellungen, Auffassungen und Annahmen, die Menschen im Lauf ihres Lebens entwickeln und zu den kollektiven zählen kulturelle Paradigmen wie soziale Werte und Normen, Ideologien, Sprache usw. (vgl. Zeuner 2014, S. 102 ff.). Unabdinglicher Bestandteil der Transformation eines Referenzrahmens ist die kritische (Selbst-)Reflexion, die ein Innehalten und Hinterfragen einleitet. In Abgrenzung zu psychotherapeutischen Ansätzen erfolgt die kritische Reflexion »objektiv«, d.h. auf die Lebenswelt, äußere Umstände und Ereignisse bezogen. Eine objektive Transformation eines Referenzrahmens (objective reframing) ist narrativ oder sachbezogen und stets problemorientiert. Eine subjektive Transformation (subjective reframing) ist kritisch selbstreflexiv auf die eigenen Annahmen ausgerichtet und mit intensiven emotionalen Kämpfen verbunden, in denen »old perspectives become challenged and transformed« (Mezirow 2000, S. 23). Vorausset-

zung des transformativen Lernens ist ein reflektiver Diskurs (reflective discourse), der an überprüfbare Informationslagen, Offenheit für andere Standpunkte, gleichberechtigte Teilnahme gebunden ist. Transformatives Lernen zielt unter optimalen Bedingungen darauf ab, einen rationalen Konsens zwischen Erwachsenen auf Grundlage logisch nachvollziehbarer Kommunikation zu erzielen, um gesellschaftliche und politische Handlungsmöglichkeiten zu erweitern und dadurch eine Veränderung der Verhältnisse möglich zu machen. Unter weniger optimalen Bedingungen zielt der Lernprozess auf ein Verständnis der Bedingungen, die diesem entgegenstehen, an. Erwachsenenbildner*innen im Sinne des transformativen Lernens orientieren sich an den Werten der Aufklärung und engagieren sich dementsprechend für soziale Gerechtigkeit (vgl. Mezirow 2000, S. 16).

Transformatives Lernen verweist in seiner kritisch-theoretischen Ausrichtung auf Dimensionen, die in den diskutierten Lerntheorien der deutschen Erwachsenenbildung nicht berücksichtigt oder nicht aufgenommen werden (vgl. Zeuner 2012, S. 103). Das gezielte Anstreben von (selbstgesteuerter) Transformation ist dort als Ergebnis von Lernprozessen zwar möglich, wird aber beispielsweise auch bei Holzkamp kaum thematisiert. Es bleibt offen, wie die holzkampsche ›unbedingte Selbsttätigkeit‹ beim Lernen »vorbereitet, unterstützt, befördert oder behindert werden kann« (Haug 2013, S. 39). Ausgangspunkt der Praxis des transformativen Lernens ist hingegen, dass Lernprozesse von den Lernenden durch ein entsprechendes methodisch-didaktisch gestaltetes Umfeld unterstützt werden können (vgl. Zeuner 2014, S. 100). Dadurch bieten sich Anschlüsse für eine Reformulierung der konzeptionellen Grundlagen und einer lerntheoretischen Fundierung einer Bildung im Kontext Degrowth (vgl. Singer-Brodowski 2016, S. 41). Ziel ist, an eine kritische-emanzipatorische Form der BNE anzuschließen, um sich von instrumentellen Einsätzen der BNE distanzieren zu können (vgl. Vare/Scott 2007) und um untersuchen zu können, »auf welche Weise Lernprozesse (ohne diese zunächst mit bestimmten Inhalten zu verknüpfen) bei Erwachsenen zur Transformation ihrer bisherigen Einstellungen, (Vor-)urteile und Meinungen und damit zu autonomem und kritischem Denken und Urteilsfähigkeit führen« (Zeuner 2012, S. 93).

Transformatives Lernen ist dann die Suche nach den Bedingungen einer kritischen Selbstreflexion der billigen Bildung im Kapitalozän, um einen Beitrag zu einem sozialen Wandel leisten zu können, der wiederum einen Beitrag zu einer gesellschaftlichen Transformation leisten könnte. Der Desubjektivierung – die Ohnmacht des Einzelnen und der Verlust eines gemeinsamen Subjekts – soll die politische Subjektivierung als kritische Reflexion der Ohnmachtspositionen entgegengesetzt werden. Desubjektivierung und Subjektivierung sind an die dialektischen Verhältnisse des Subjekts der Aufklärung gebunden. Das Subjekt der Aufklärung ist zugleich auch ein Verantwortungssubjekt, das sich aus der mit dem Klimaregime faktisch erwiesenen Sonderstellung des Menschen ableitet und das sich den kapitalozänen Herausforderungen stellt. Mit der Dialektik von Desubjektivierung und Subjektivierung, die im Kapitalozän eine Aktualisierung in der negativen Anthropologie erfährt (vgl. Sonnemann 2011, S. 374ff.; Bajohr 2020), geht jedoch (mindestens) ein weiteres Verhältnis von Desubjektivierung und Subjektivierung einher, das nicht auf ein dialektisches Verhältnis von Kultur und Natur zurückgeführt werden kann[8]. Im Schlussteil der Theorie der Halbbildung bemerkt Adorno, dass ein Zustand anvisiert werden muss, der über die Entgegensetzung »von Bildung und Unbildung, von Kultur und Natur« (Adorno 2003a, S. 120) hinaus geht. Denn – so kann weiter geschlossen werden –, wenn es geht um die »Einrichtung der menschlichen Dinge« (Adorno 2003a, S. 95) gehen soll, die einem Regime der billigen Dinge entgegentreten sollen, dann kann eine Einrichtung der menschlichen Dinge nicht bei der Einrichtung der menschlichen Dinge stehen bleiben.

8 Chakrabarty schlägt beispielsweise vor, von drei Menschenbildern in einer multiperspektivischen Skalierung zu sprechen, um einen Handlungsrahmen aufrecht erhalten zu können, der den erforderlichen Maßstäben gerecht werden kann (Chakrabarty 2012, S. 1 f.): der ›Mensch‹ als das Subjekt der Aufklärung, das auf die Menschenrechte zugreifen und sie aufrechterhalten kann; der ›Mensch‹ als das postkoloniale postmoderne Subjekt, das durch die »differences of class, sexuality, gender, history, and so on« (ebd., S. 2) gekennzeichnet ist; der ›Mensch‹ als das Subjekt des Anthropozän, das als eine geologische Macht agiert und das planetare Klima für Jahrtausende ändert.

Die menschlichen Dinge sind immer zugleich auch eine artenübergreifende, biosystemische Angelegenheit und das ist eine Angelegenheit, die nicht nur weit über das Kapitalozän hinausgeht, sondern auch korrelative und transzendentale Verhältnisse von Natur und Kultur überschreitet.

> »Früher konnte man noch sagen, dass die Menschen ›auf der Erde‹ leben oder ›in der Natur‹, dass sie sich ›in der Neuzeit‹ befinden und als ›Menschen‹ mehr oder minder ›für ihre Taten verantwortliche‹ sind. Es ließ sich eine ›physische‹ und eine ›Humangeographie‹ unterscheiden, als handelte es sich um zwei übereinandergelagerte Schichten. Aber wie kann angegeben werden, *wo* wir uns befinden, wenn dieses Etwas, ›auf‹ oder ›in‹ dem wir sitzen, auf unsere Handlungen zu reagieren beginnt, zu uns zurückkommt, uns umschließt, uns beherrscht, etwas von uns verlangt und uns in seinem Lauf mitreißt?« (Latour 2019, S. 52)

Das Klimaregime kennzeichnet den Verlust eines bestimmten Subjektstatus und zeigt auf, »dass unsere Welt aufhört, kantianisch zu sein« (vgl. Danowski, de Castro, S. 15). Das bedeutet, dass eine korrelationistische Dialektik[9], die die Beziehung zwischen Mensch und Welt, zwischen Kultur und Natur, zwischen Denken und Sein, zwischen Sinn und Sinnlichem usw. als logisch oder formale Untrennbarkeit zweier Seiten derselben Medaille fasst, im Kapitalozän an ihre Grenzen gerät. Die Beziehungen lassen sich kaum durch die (Denk-)Bewegungen von Einheit und Trennung verstehen, weil die Linien der Vereinheitlichung und Abgrenzung Risse erhalten haben. Danowski und de Castro schließen: »Wenn man bei der Menschheit losgeht (beim Denken, bei der Kultur, bei der Sprache, beim ›Innen‹), kommt man notwendigerweise bei der Welt an

9 Meillassoux definiert in seiner viel diskutierten Arbeit *Nach der Endlichkeit* (2008) die Korrelation wie folgt: »Unter ›Korrelation‹ verstehen wir die Idee, derzufolge wir Zugang nur zu einer Korrelation von Denken und Sein haben, und nie gesondert zu einem der beiden Begriffe. Daher nennen wir von jetzt an *Korrelationismus* jede Denkrichtung, welche den unüberschreitbaren Charakter der so verstandenen Korrelation vertritt. [...] Der Korrelationismus besteht in der Zurückweisung aller Versuche, die Sphäre der Subjektivität und der Objektivität unabhängig voneinander zu denken« (ebd., S. 18; vgl. Gabriel 2017, S. 394 ff.).

(beim Sein, bei der Materie, bei der Natur, dem ›Großen Draußen‹), *ohne eine Grenze zu überqueren*, und umgekehrt« (Danowski, de Castro, S. 142). Kurzgefasst: Es gibt keine (dialektische) Medaille, sondern ein Möbiusband.

Ein Ausblick: Transformation und Metamorphose

Um über die Entgegensetzung von Natur und Kultur und die Dialektik von Desubjektivierung und politischer Subjektivierung hinausgehen zu können, ist ein Rückgriff auf Konzepte hilfreich, die die Beziehungen von Natur und Kultur in einer (immanenten) nicht-dialektischen Struktur begründen. Die Konzepte der Medaille, lässt sich mit Coccia argumentieren, führen für gewöhnlich zu Transformationsmodellen in denen Wandel und Veränderung auf zwei Weisen gedacht werden: Konversion und Revolution (vgl. Coccia 2021, 55ff.). Im Modell der Konversion verändert sich ausschließlich das Subjekt, während die Welt gleich bleibt und bleiben muss: »Nur eine Welt, die von der Konversion unberührt geblieben ist, kann die Wandlung des Konvertiten bezeugen« (ebd.). Die Konversion ist ein ›innerlich‹ beschrittener Weg, der beispielsweise durch Offenbarungen, Prüfungen, Askese- und Abstinenzübungen oder auch Selbsttechniken gekennzeichnet sein kann und die Beherrschung des Selbst zum Ziel hat. Die Trennlinie zwischen Selbst und Welt bezeugt eine Allmacht des Subjekts, die sich in Transformationen zeigen soll, die das alleinige Werk des ›Selbst‹ ist, die scheinbar *allein* »von einem ›Ich‹ ohne Gesicht« (Coccia 2021, 56) initiiert werden können.

In der subjektwissenschaftlichen Lerntheorie sind »Weltbezug«, »Weltzugriff« und »Weltverfügung« als »Erweiterungen der Verfügungen über die eigenen Lebensbedingungen« (vgl. Holzkamp 1995, S. 23 und 191) Zeugnisse dieses einseitigen Verständnisses. Mit der »Mächtigkeit des Subjekts als Ursprungs seiner eigenen Handlungen« (ebd., S. 116), schließt Künkler, bleibt das Subjekt für Holzkamp »trotz Betonung des körperlich-sinnlichen Aspekts vor allem ein rationales Geisteswesen« (Künkler 2011, S. 274). Faulstich fasst diese dem menschlichen Lernen zugrundelie-

genden Denkfiguren – mit Rückbezug auf Merleau-Ponty – formelhaft als »Subjekt-Struktur-Problem« zusammen (vgl. Faulstich 2013, S. 208). Das Problem besteht darin, dass innerhalb der Subjekt-Struktur sowohl die Körperlichkeit als auch die (kapitalozänen) Gesellschaftsformen kaum gewichtet werden. Dieses Problem kann jedoch nur durch eine (erneute) Konversion angegangen werden, die in erster Linie durch die »Dialektik von Körper und Geist« (ebd., S. 211) gekennzeichnet ist: »Der Leib hält unser Lernen fest und befreit es zugleich aus dem unmittelbaren Tätigkeitsvollzug. Im Durchbrechen des Üblichen lernen wir« (ebd.).

Im zweiten Modell, der Revolution, wird ebenfalls eine Trennlinie zwischen Selbst und Welt gezogen. Diesmal ist es jedoch die Welt, die sich verändert, während das Subjekt als Verursacher und Garant der Transformation sich nicht verändern darf, weil es den Wandel bezeugen muss. Die bekanntesten Formen des zweiten Modells sind Technik und Politik, die ihre Weltbeziehung »ausschließlich unter dem Vorzeichen einer radikalen Weltveränderung denken« (Coccia 2021, S. 57) können. Die Effizienz technischer Instrumente zeigt sich darin, in welchem Umfang sie auf ein Objekt einwirken können, ohne selbst von Veränderungen betroffen zu sein. Die (revolutionäre) Politik zielt auf eine Welt ab, die durch den Willensakt des Subjekts definiert wird und »die Realität in eine Selbstbespiegelungsfläche« (ebd.) verwandelt. Im Traum von der Großen Transformation wird auf beide Modelle zurückgegriffen, um auf das Anthropozän reagieren zu können.

Das Problem solcher Modelle – kann mit Morton weiter geschlossen werden – sind die Trennungslinien, die unser Denken von der Natur als Umwelt zieht, denn »stets fällt sie [die Natur] entweder der Subjektivität oder der Objektivität zu« (Morton 2016, S. 67). Natur ist einerseits der Baum, den wir in einem Nationalpark in strömendem Regen berühren können und sie ist andererseits auch das ganze Ökosystem, zu dem der Baum und der Park gehören. Sie ist »sowohl der Kasten als auch sein Inhalt« (ebd., S 32). Natur liegt dann in einer mittleren Ebene zwischen Subjekt und Objekt – ohne je die exakte Mitte treffen zu können –, auf der ihr durch Romantisierung und Ästhetisierung eine beinahe »übernatürlicher« Status (Essenz) zugeschrieben werden kann und auf der

sie auch radikal materialistisch in reiner Materie (Substanz) aufgelöst werden kann. Der Status der Natur in diesem »sowohl als auch« und »weder noch« ist durch den dialektischen Korrelationismus zwischen Denken und Sein bedingt, der als Grundfigur die westliche Philosophie seit der Aufklärung bestimmt.

Coccia schlägt – scheinbar dialektisch – ein drittes Modell vor, das er als metamorphotisches Modell bezeichnet und das als eine Fortsetzung von Lovelocks und Margulis' Gaia-Hypothese[10] verstanden werden kann, die er im Rückgriff auf Ovids Metamorphosen ausarbeitet.

> »Metamorphose ist die Kraft, vermöge derer alles Lebendige sich gleichzeitig und nacheinander in verschiedentlicher Gestalt entfaltet, und zugleich der Atem, vermöge dessen die Gestalten sich untereinander verbinden und von der einen in die andere übergehen.« (Ebd., S. 19)

Jedes Leben »entfaltet mehrere Formen und Welten aus einem einzigen Körper, der eine divergierende, diachronische Kartografie des Kosmos in sich verkörpert« (ebd., S. 66). Das metamorphotische Modell basiert auf einer immanenzphilosophischen Theorie der Kontinuität des Lebens, die sich von der absoluten Natur des menschlichen Ich distanziert und sich einer multispezifischen und transkorporalen Natur des Ichs und des Lebens zuwendet. Dem christlichen Glaubensbekenntnis, dass das menschliche und persönliche Leben mit dem körperlichen Tod endet und das sich die natürliche Welt als ein riesiges Haus mit einer ökonomischen Ordnung vorstellt, in dem alles einen bestimmten Platz, eine bestimmte Aufgabe und einen bestimmten Zweck hat, stellt die Metamorphose

10 Nach Lovelocks und Margulis' Gaia Theorie formen die lebenden und unbelebten Teile der Erde ein komplexes, interagierendes System, welches sich über ein Netzwerk aus Rückkopplungsschleifen reguliert und in einem Zustand der Homöostasis erhält (vgl. Lovelock, Margulis 1974). Der Planet Erde (›Gaia‹) kann demnach als einzelner Organismus, als ein Lebewesen betrachtet werden. In einer kritischen Studie konnten zwei der sechs von Lovelock und Margulis angenommenen Gaia Hypthesen verifiziert werden (Tyrell 2013, S. 208), d. h. eine starke Gaia, in der die Biota regulativen Einfluss auf die Biosphäre nimmt, ist nicht haltbar; eine schwache Gaia, in der die Biota co-evolutiven Einfluss auf die Biosphäre nimmt, ist jedoch plausibel.

eine anderes Bild entgegen, das eine andere Geschichte des Lebens ermöglicht. Diese andere Geschichte weist eine Vorstellung des Planeten als Haus – d.h. buchstäblich das ökologische Denken –, in dem »jede Form von Politik« (vgl. ebd., S. 152) unmöglich wird, zurück. Sie weist die Vorstellung zurück, dass das Verhältnis der Lebewesen untereinander und das Verhältnis der Lebewesen zum umgebenden Raum einer Ordnung unterworfen sind, in der jedes Lebewesen (in verborgenen Harmonien vereinten) auf seinen Platz verwiesen wird. Rancière bezeichnet Formen von Politik, in denen Menschen auf ihren Platz innerhalb einer Ordnung verwiesen werden, als platonische Archi-Politik, die zur Folge hat, dass die Wahrnehmungs- und Seinsweise der Individuen und der Kollektive mit dem »totalen[n] Sinnlichwerden des gemeinschaftlichen Gesetzes« (Rancière 2002, S. 79) einhergehen.

Die Metamorphose ist für Coccia ein philosophischer Begriff. Er bietet die Möglichkeiten für epistemische Neuanordnungen, die sich den Denkbewegungen einer post-heideggerianischen Großen Kehre entziehen, weil sie auf Zeitregime jenseits von Konversion und Revolution zurückgreifen. Das Subjekt ist als Initiationspunkt der Transformationsprozesse (Konversion) oder als Garant für gelingende Transformation in der Position eines Welttransformators (Revolution) mit einem Zeitregime verbunden, durch das die Gegenwart mit einem Mangel behaftet ist. Der konstatierte Mangel der Gegenwart kann dann, so die Fortschrittslogik, mit entsprechendem theoretischen Werkzeug in Zukunft behoben und überwunden werden. Die entsprechenden Lern- und Transformationsprogramme, Anleitung und Handlungsschema sollen dann einen Weg in diese stets aufgeschobene Zukunft bahnen, um die Mängel in der Gegenwart zu beheben. Immer wieder wird dann erneut die Rückständigkeit der Zeit, die Krisen in der Gesellschaft, die Passivität der Subjekte oder die fehlende Vorstellungskraft bemängelt. Damit eine kritische Reflexion der Ohnmachtspositionen nicht mit der Konstatierung der billigen Bildung endet, ist ein Zeitregime erforderlich, das die temporale Hierarchisierung durchbrechen kann.

Geht man davon aus, dass die »Zeit der Emanzipation« eine Zeit ist, »die von jedem Punkt ausgehen und in jedem beliebigen Augenblick beginnen kann« (Rancière 2018a, S. 29), dann ist die Zeit

der Emanzipation immer die Gegenwart, d.h. jederzeit: »Was ein Unwissender einmal kann, können alle Unwissenden immer. Denn es gibt keine Hierarchie in der Unwissenheit« (Rancière 2007, S. 45). Rancières Bruch mit einer repräsentativen Logik der Zeit steht dem historischen Anarchismus und dem Spontaneismus nahe (vgl. Rancière 2018b, S. 27). Der Bruch mit dieser Logik durchzieht auch die heute vorherrschenden Typen des politischen Aktivismus, wie beispielsweise den der *Occupy* Bewegung oder den der *Fridays for Future*, denen gleichermaßen vorgeworfen wird, dass sie weder politisches Programm und noch eine Theorie hätten (Rancière 2020, S. 39 f.; vgl. Graeber 2020)[11].

Das Zeitregime des Mangels führt (immer wieder erneut) zum Subjekt-Struktur-Problem, dem mit den Modellen der Konversion und Revolution begegnet wird. Es geht jedoch darum, die alte Frage »Was tun?« zu verschieben und eine andere Zeitlogik zu eröffnen: »Wir sind bereits im Begriff, es zu tun« (Nancy 2017, S. 12). Die Einrichtung der menschlichen Dinge findet demnach entweder in der Gegenwart statt oder gar nicht. Die Metamorphose ist nicht am Mangel ausgerichtet, sondern an den langanhaltenden und zu jederzeit stattfindenden Transformationen der Natur|Kultur. Es kann also nicht nur darum gehen, ein kritisches Bewusstsein für die Ohnmacht der Einzelnen zu entwickeln, sondern es muss auch darum gehen, zu lernen, wie andere Seins- und Wahrnehmungsweisen eröffnet werden können, durch die neue Lebensformen konstituiert werden können. Dafür ist keine Agenda und kein »Fahrplan für die Zukunft« erforderlich, sondern lediglich ein unwissender, emanzipierter Mensch. Die unwissenden emanzipierten Menschen besetzen seit 2011 die Plätze der Großstädte (Tunis, Kairo, Madrid, New York, Istanbul, Athen, Hong Kong, Paris etc.) und führen weltweit Klimastreiks aus und das tun sie als ohnmächtige Einzelne ohne ein ›Wir‹, ohne konstituierendes Zentrum und ohne einen bestimmten Aktionstypus. Dennoch wird auf den Plätzen ein entsprechendes methodisch-didaktisch Umfeld gestaltet,

11 An die nach wie vor aktuellen Arbeiten von Bookchin, einem Vordenker und Wegbereiter des Eco-Anarchismus, kann hier nicht mehr angemessen eingegangen werden (vgl. Bookchin 1996).

das auf die Macht der Beliebigen und des Augenblicks ausgerichtet ist. Transformative Lernprozesse zu unterstützen, heißt demnach auch, über die Dialektik eines ökologischen Denkens aus Konversion und Revolution hinauszugehen.

Literatur

Adorno, Th. W. (2003a): Theorie der Halbbildung. In: Ders.: Soziologische Schriften I. Gesammelte Schriften, Band 8. Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 93–121.

Adorno, Th. W. (2003b): Kultur und Verwaltung. In: Ders.: Soziologische Schriften I. Gesammelte Schriften, Band 8. Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 122–146.

Adorno, Th. W. (2003c): Individuum und Organisation. In: Ders.: Soziologische Schriften I. Gesammelte Schriften, Band 8. Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 440–456.

Bajohr, H. (Hg.) (2020): Der Anthropos im Anthropozän: die Wiederkehr des Menschen im Moment seiner vermeintlich endgültigen Verabschiedung. Berlin, Boston: Walter de Gruyter.

Bedorf, T. (2010): Das Politische und die Politik – Konturen einer Differenz. In: T. Bedorf, K. Röttgers (Hg.): Das Politische und die Politik. Berlin: Suhrkamp, S. 13–37.

BMZ (2017): Der Zukunftsvertrag für die Welt: Die Agenda 2030 für nachhaltige Entwicklung. Bundesministerium für wirtschaftliche Zusammenarbeit und Entwicklung (BMZ). Berlin: BMZ.

Blühdorn, I. (2020a): Haben wir es gewollt? Vorüberlegungen. In: Ders. (Hg.): Nachhaltige Nicht-Nachhaltigkeit: Warum die ökologische Transformation der Gesellschaft nicht stattfindet. Bielefeld: Transcript, S. 13–28.

Blühdorn, I. (2020b): Demokratie der Nicht-Nachhaltigkeit. Begehung eines umweltsoziologischen Minenfeldes. In: Ders. (Hg.): Nachhaltige Nicht-Nachhaltigkeit: Warum die ökologische Transformation der Gesellschaft nicht stattfindet. Bielefeld: Transcript, S. 287–328.

Bookchin, M. (2017): Philosophy of social ecology. Montreal: Black Rose Books.

Brand, K.-W. (2017): Zur Problematik der Steuerung sozial-ökologischer Transformationsprozesse. In: Ders. (Hg.): Die sozial-ökologische Transformation der Welt. Ein Handbuch. Frankfurt am Main: Campus, S. 117–154.

Butzlaff, F. (2020): Transformation durch Demokratisierung? In: Blühdorn, I., (Hg.): Nachhaltige Nicht-Nachhaltigkeit: Warum die ökologische Transformation der Gesellschaft nicht stattfindet. Bielefeld: Transcript, S. 173–204.

Ceballos, G., P. R. Ehrlich (2018): The misunderstood sixth mass extinction. Science, 360 (6393), S. 1080–1081.

Coccia, E. (2021): Metamorphosen. Das Leben hat viele Formen. Eine Philosophie der Verwandlung. München: Hanser.

Crutzen, P. J. (2002): The Geology of Mankind. In: Nature 415 (6867), S. 23.

Desocla, P. (2013): Jenseits von Natur und Kultur. Berlin: Suhrkamp.

Faulstich, P. (2013): Menschliches Lernen. Eine kritisch-pragmatische Lerntheorie. Bielefeld: Transcript.

Foucault, M. (1974): Die Ordnung der Dinge. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Gabriel, M. (2017): Sinn und Existenz. Eine realistische Ontologie. Berlin: Suhrkamp.

Getzin, S., M. Singer-Brodowski (2016): Transformatives Lernen in einer Degrowth-Gesellschaft. In: Socience: Journal of Science-Society Interfaces, 1(1), S. 33–46.

Graeber, D. (2020): Anarchie – oder was? Berlin: diaphanes.

Jergus, K. (2020): Unaufhörliches Werden und die Grenzen des Selbst. Subjektivierungstheoretische Perspektiven. In: U. Deppe (2020) (Hg.): Die Arbeit am Selbst. Theoretische Positionen und empirische Befunde zu Identitätskonstruktionen zwischen herausgehobenen Bildungsorten und Bildungsverläufen. Wiesbaden: Springer VS, S. 105–121.

Haug, F. (2013): Lernen lehren und Lehren lernen. In: Forum Kritische Psychologie, Vol. 57, S. 34–62.

Hausknost, D. (2020): Die gläserne Decke der Transformation. Strukturelle Blockaden im demokratischen Staat. In: I. Blühdorn (Hg.): Nachhaltige Nicht-Nachhaltigkeit: Warum die ökologische Transformation der Gesellschaft nicht stattfindet. Bielefeld: Transcript, S. 143–172.

Holzkamp, K. (1995): Lernen. Subjektwissenschaftliche Grundlegung. Frankfurt am Main: Campus.

Horn, E., H. Bergthaler (2019): Anthropozän. Eine Einführung. Hamburg: Junius.

Kokemohr, R. (2007): Bildung als Welt- und Selbstentwurf im Anspruch des Fremden. Eine theoretisch-empirische Annäherung an eine Bildungsprozesstheorie. In: H.-C. Koller, W. Marotzki, O. Sanders (Hg.): Bildungsprozesse und Fremdheitserfahrungen. Bielefeld: Transcript, S. 13–68.

Koller, H. C. (2018): Bildung anders denken. Einführung in die Theorie transformatorischer Bildungsprozesse. Stuttgart: Kohlhammer.

Koller, H. C. (2016): Ist jede Transformation als Bildungsprozess zu begreifen? In: D. Verständig, J. Holze, R. Biermann (Hg.): Von der Bildung zur Medienbildung (Vol. 31). Wiesbaden: Springer VS, S. 149–161.

Künkler, T. (2011): Lernen in Beziehung. Zum Verhältnis von Subjektivität und Relationalität in Lernprozessen. Bielefeld: Transcript.

Laros, A., T. Fuhr, E. W. Taylor (Hg.) (2017): Transformative learning meets Bildung: An international exchange. Rotterdam: Sense Publishers

Latour, B. (2017): Kampf um Gaia. Acht Vorträge über das neue Klimaregime. Suhrkamp: Berlin.

Liessmann, K. P. (2006). Theorie der Unbildung: Die Irrtümer der Wissensgesellschaft. Wien: Paul Zsolnay.

Lovelock, J. E., L. Margulis (1974): Atmospheric homeostasis by and for the biosphere: the Gaia hypothesis. In: Tellus. Series A. Stockholm: International Meteorological Institute. 26 (1–2), S. 2–10.

Meillassoux, Q. (2008): Nach der Endlichkeit. Zürich, Berlin: Diaphanes.

Mezirow, J. (2000): Learning to think like an Adult. In: Ders. et al. (Hg.): Learning as Transformation. Critical Perspectives on a Theory in Progress. San Francisco: Jossey-Bass, S. 3–33.

Mezirow, J. (2018): Transformative learning Theory. In: K. Illeris (Hg.): Contemporary Theories of Learning. New York: Routledge, S. 114–128.

Moore, J. (2020): Kapitalismus im Lebensnetz. Ökologie und die Akkumulation des Kapitals. Berlin: Matthes & Seitz.

Moore, J. (2016): The rise of cheap nature. In: Ders. (Hg.): Anthropocene or Capitalocene? Nature, History, and the Crisis of Capitalism. Oakland: Kairos, S. 78–115.

Moore, J., R. Patel (2018): Entwertung. Berlin: Rowohlt.

Rahmstorf, S., H. J. Schellnhuber (2018): Der Klimawandel. München: C. H. Beck.

Rancière, J. (2020): In welcher Zeit leben wir? Wien: Passagen.

Rancière, J. (2018a): Moderne Zeiten. Wien: Passagen.

Rancière, J. (2018b): Das Ereignis 68 interpretieren. Wien: Passagen.

Rancière, J. (2007): Der unwissende Lehrmeister. Fünf Lektionen über die intellektuelle Emanzipation. Wien: Passagen.

Rancière, J. (2006): Aufteilung des Sinnlichen. Berlin: b_books.

Rancière, J. (2002): Das Unvernehmen. Politik und Philosophie. Suhrkamp: Frankfurt am Main.

Read, R., S. Alexander (2020): Diese Zivilisation ist gescheitert. Gespräche über die Klimakrise und die Chance eines Neuanfangs. Hamburg: Meiner Verlag.

Sanders, O. (2013). Philosophie pädagogisieren, Lyotard zum Beispiel – und: Wozu Bildungsphilosophie. In: A. Schäfer, C. Thompson (Hg.): Pädagogisierung, Wittenberger Gespräche 1, S. 85–102.

Singer-Brodowski, M. (2016). Transformative Bildung durch transformatives Lernen. In: ZEP: Zeitschrift für internationale Bildungsforschung und Entwicklungspädagogik, 39(1), S. 13–17.

Sonnemann, U. (2011): Negative Anthropologie. Spontaneität und Verfügung. Sabotage des Schicksals. Schriften, Band 3. Springe: zu Klampen.

Steffen, W., J. Grinevald, P. Crutzen, J. McNeill (2011). The Anthropocene: conceptual and historical perspectives. In: Philosophical Transactions of the Royal Society A: Mathematical, Physical and Engineering Sciences, 369 (1938), S. 842–867.

Strohschneider, P. (2014): Zur Politik der Transformativen Wissenschaft. In: A. Brodocz, D. Herrmann et al. (Hg.): Die Verfassung des Politischen. Festschrift für Hans Vorländer. Herausgegeben von. Springer. Wiesbaden, S. 175–192.

Thompson, C. (2020): »Science, not silence«. Die Öffentlichkeit der Universität an ihren Grenzen. In: I. van Ackeren et al. (Hg.): Bewegungen. Beiträge zum 26. Kongress der Deutschen Gesellschaft für Erziehungswissenschaft. Opladen, Berlin, Toronto: Budrich. S. 33–44.

Thompson, C. (2009): Bildung und die Grenzen der Erfahrung: Randgänge der Bildungsphilosophie. Paderborn: Ferdinand Schöningh.

Tyrell, T. (2013): On Gaia. A Critical Investigation of the Relationship between Life and Earth. Oxford: Princeton University Press.

UN (2015): Transformation unserer Welt: die Agenda 2030 für nachhaltige Entwicklung. http://www.un.org/depts/german/gv-70/band1/ar70001.pdf. (Zugegriffen: 23.02.2021).

UNESCO (2017): Education for Sustainable Development Goals: Learning Objectives, Education 2030. Paris: UNESCO.

Vare, P., W. Scott (2007): Learning for a change: Exploring the relationship between education and sustainable development. In: Journal of Education for Sustainable Development, 1(2), S. 191–198.

Waldenfels, B. (1997): Topographie des Fremden. Studien zur Phänomenologie des Fremden I. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Wiedmann, T., M. Lenzen, L. T. Keyßer, J. K. Steinberger (2020): Scientists' warning on affluence. In: Nature communications, 11(1), S. 1–10.

WBGU (2011): Welt im Wandel: Gesellschaftsvertrag für eine große Transformation. Zusammenfassung für Entscheidungsträger, Wissenschaftlicher Beirat der Bundesregierung Globale Umweltveränderung, Berlin.

Zeuner, C. (2014). Transformative Learning als theoretischer Rahmen der Erwachsenenbildung und seine forschungspraktischen Implikationen. In: Faulstich, P. (Hg.): Lerndebatten. Bielefeld: Transcript, S. 99–132.

Zeuner, C. (2012): Transformative Learning – Ein lerntheoretisches Konzept in der Diskussion. In: H. von Felden, C. Hof, S. Schmidt-Lauff (Hg.) Erwachsenenbildung und Lernen. Dokumentation der Jahrestagung der Sektion Erwachsenenbildung der Deutschen Gesellschaft für Erziehungswissenschaft vom 22.–24. September 2011, Schneider Verlag Hohengehren: Baltmannsweiler.

Roger Behrens

Die verlorene Zukunft

Für Olaf Sanders zum Fünfundfünfzigsten

»The future is unwritten.« – Spruch auf dem Cover von The Clash, ›Combat Rock‹ (CBS 1982).

»Und ich sah in der rechten Hand dessen, der auf dem Thron saß, ein Buch beschrieben inwendig und auswendig, versiegelt mit sieben Siegeln. Und ich sah einen starken Engel, der rief aus mit großer Stimme: wer ist würdig, das Buch aufzutun und seine Siegel zu brechen? Und niemand im Himmel noch auf Erden noch unter der Erde konnte das Buch auftun und hineinsehen.« – Die Offenbarung des Johannes (Off. 5, 1 ff.)

»Ist die Konstruktion der Zukunft und das Fertigwerden für alle Zeiten nicht unsere Sache, so ist desto gewisser, was wir gegenwärtig zu vollbringen haben, ich meine die rücksichtslose Kritik alles Bestehenden, rücksichtslos sowohl in dem Sinne, dass die Kritik sich nicht vor ihren Resultaten fürchtet und ebensowenig vor dem Konflikt mit den vorhandenen Mächten.« – Karl Marx, ›Briefe aus den *Deutsch-Französischen Jahrbüchern*‹ (in: MEW Bd. 1, S. 344)

»Unserer Erdplanet erweist
den Lustbarkeiten
wenig Gunst.
Jede Freude
muss
dem Kommenden
entrissen werden.«
– Wladimir Majakowski (Werke Bd. I, S. 214)

Der alte und der neue Westen

Zukunftsthemen …

»Dieses Plädoyer für den Weiterbestand einer menschlicheren Welt, nein: leider bescheidener: für den Weiterbestand der Welt, habe ich geschrieben, als manche meiner eventuellen Leser noch nicht das gleißende Licht unserer düsteren Welt erblickt hatten. Sie werden erkennen, dass die revolutionäre, oder richtiger: katastrophale Situation, in die sie hineingeboren wurden und in der zu leben sie leider allzusehr gewohnt sind, nämlich die Situation, in der die Menschheit sich selbst auszulöschen imstande ist – dass dieses wahrhaftig nicht ehrenvolle Imstandesein schon vor ihrer Geburt eingesetzt hat, und dass die Pflichten, die sie haben, schon die ihrer Väter und Großväter gewesen sind.« – Günther Anders, ›Die Antiquiertheit des Menschen‹ (1979, München 1988, S. VIII f.)

… der Bildungsphilosophie?

»Kann denn nicht wenigstens einmal auch jemand an die Kinder denken!« – Mrs. Lovejoy (›The Simpsons‹)

Jedenfalls:
Bildung *und* Zukunft:
»Bildung ist wichtig, weil Kinder unsere Zukunft sind. Und die hängt von den Kindern heute ab, die die Zukunft sein werden, wenn die Gegenwart vorbei ist. Bildung für die Kinder der Zukunft – der Gegenwart zuliebe!« – Derek Zoolander über Bildung (›Zoolander‹, USA 2001)

Zukunftsthemen der Bildungsphilosophie. – Erst jetzt, sehr spät, kommt mir eine Frage in den Sinn, die mir »bildungsphilosophisch« wichtig, ja nachgerade zentral zu sein scheint, obwohl sie »bildungsphilosophisch«, soweit ich *informiert* bin, überhaupt keine Rolle spielt; die Frage lautet: »Wie sag ich's meinen Kindern?« – »Sagen« ist hier im Sinne von »erklären«, »vermitteln«, »beibringen« gemeint, und zwar so:

- Ich gehe davon aus, dass sich »Zukunftsthemen«, i.e. Probleme global-katastrophischen Ausmaßes nicht »von selbst« erklären.
- Ich gehe davon aus, dass sich in dieser Welt sowieso kaum Zusammenhänge, Angelegenheiten, Zustände, Sachlagen etc. »von selbst« erklären,
- was auch mit der Realabstraktion zu tun haben kann, die den Menschen schon früh lebensweltlich ereilt und ein integraler Bestandteil der Sozialisation ist;
- ich habe Lust, den Kindern etwas beizubringen;
- in der Schule und bei dem dortigen Lehrpersonal vermag ich *diese* Lust nicht zu erkennen;
- ich habe keine Lust, den Kindern das beizubringen, was die Schule ihnen beizubringen beabsichtigt;
- tatsächlich interessiert es meine Kinder kaum, was ich ihnen sagen will; sie wollen lieber spielen oder sich irgendwelche idiotischen Filme auf Youtube ansehen (lustige Katzenvideos).
- Ich halte es für eine »pädagogisch« wichtige und »bildungsphilosophisch« interessante Aufgabe, herauszufinden, wann und wie so etwas wie Kritik der politischen Ökonomie in das sich bildende kritische Denken aufgenommen werden kann (Stichwort, noch einmal und siehe oben: Realabstraktion),

- denn die Schule wird sich darum nicht kümmern (erwarte ich auch gar nicht).
- Daran sind freilich die Fragen gekoppelt, wann und wie (und warum) sich überhaupt kritisches Denken *bildet* (kursiv weil: meinetwegen jetzt im Doppelsinn verstanden …),[1]

---

1 *Insert: Was ist Bildung?* – Der materialistische, geschichtsmaterialistische Bildungsbegriff ist materialistisch, geschichtsmaterialistisch: Bildung ist ein soziales Verhältnis und ein soziales Verhalten. Im Sinne eines subjektiven Vermögens (Adorno: Bildung ist Kultur nach ihrer subjektiven Zueignung) ist Bildung Aufklärung = reflexive Selbst- und Welterkenntnis *praktisch* als Selbst- und Weltaneignung. Das befähigt den Menschen zur Geschichte (und dazu, sich als Mensch wie Menschheit geschichtlich zu entwerfen, i.e. sich selbst als Mensch und die Welt menschlich zu schaffen [zu kreieren, zu produzieren etc.]; Freire hat das ›conscientização‹ genannt = »Selbstbewusstseinswerdung«, oder einfacher, wie gemeinhin übersetzt, »Bewusstseinsbildung«). Die Bildung der Geschichte allerdings verhindert, dass Menschen ihre Geschichte menschlich machen, das heißt, so Marx, MEW Bd. 8, S. 115: »Die Menschen machen ihre eigene Geschichte, aber sie machen sie nicht aus freien Stücken, nicht unter selbstgewählten, sondern unter unmittelbar vorgefundenen, gegebenen und überlieferten Umständen.« Geschichte ist Herrschaftsgeschichte. Der Widerspruch von Bildung und Herrschaft versperrt individuell und sozial Selbst- und Welt*erkenntnis*; der Selbst- und Welt*aneignung*, wie etwa Humboldt es vorsah, als *Fortschritt im Bewusstsein der Freiheit* läuft das entgegen, der Widerspruch von Bildung und Herrschaft führt zu Entfremdung und Verdinglichung; Bildung wird zur Ideologie, bleibt idealistisch ein Moment geschichtlicher Regression des Menschen, von der wiederum die Menschen, die sich dann zum Beispiel berufshalber mit Bildungstheorie beschäftigen, nicht frei sind; im Gegenteil: die Regression verstärkt und verstetigt sich, wo jedwede Selbstreflexion auf Entfremdung und Verdinglichung sowohl subjektiv in Bezug auf die eigene »Bildungsbiografie« als auch objektiv in der »wissenschaftlichen Arbeit« ausgespart bleibt; das Unvermögen, die eigene Erfahrung (und insbesondere: die eigene Erfahrung des eigenen Scheiterns) in eine Wissenschaft einzubringen, die empirie- und evidenzbasiert sein soll, macht die Wissenschaft absurd, vor allem, wenn die Wissenschaft Erziehungswissenschaft sein soll – mit Schwerpunkt Bildungstheorie und Bildungsphilosophie … Was fehlt beziehungsweise bisher »im Diskurs« ignoriert wurde – obwohl etwa von Oskar Negt schon ausführlich dargelegt –, ist im Sinne einer *kritischen* Erziehungswissenschaft: eine radikale, also *ad hominem demonstrierende Kritik der Erfahrung*, die konkrete Praxis zu begreifen versucht (die sich also nicht jeden Zugriff auf Wirklichkeit allein schon mit der Redundanz ihrer permanenten Beteuerungen, alles Mögliche und speziell »Bildung«,

- worum sich die Schule auch nicht kümmert (weil sie es institutionell gar nicht kann, auch wenn sie institutionell permanent und mit allerhand pädagogischen und bildungspolitischen Renovierungs- und Sanierungsmaßnahmen ihrer Institution und durch diese das Gegenteil behauptet).
- Überdies bezweifle ich, dass heute nonchalant – in pädagogischer wie nichtpädagogischer Ab- und Hinsicht – von *kindlicher Neugier* ausgegangen werden kann (als eine *unbedingte* Grundlage oder pseudo-ontologischer bzw. quasi-anthropologischer Ausgangspunkt für »Lernen«), wie es für zum Beispiel Francesc Ferrer oder Janusz Korczak noch selbstverständlich schien. Die fortschreitende Kolonialisierung kindlicher Lebenswelten sollte pädagogisch nicht ignoriert werden. (Außerdem gegen das sich beharrlich haltende Ideologem, dass Kinder aus reiner Neugier *lernen wollen*, als ergänzende Korrektur: »Das Leben ist Mühe.«[2])

»Erziehung«, »Pädagogik« neu oder anders zu denken bzw. denken zu wollen, dadurch versperrt, dass jede Reflexion der eigenen Grenzen der Erfahrung, die ja selbst schon Erfahrung wäre, durch die »Rhetorizität« einer mit teils in diskursfetischistischen, teils aber einfach nur in semantischen und lexikalischen Fehlern verhakten Katachresen verdinglichten Theorie verhindert und womöglich auch verdrängt wird. Oder, Adorno: »Denken wird erst als Ausgedrücktes, durch sprachliche Darstellung, bündig; das lax Gesagte ist schlecht gedacht.« [›Negative Dialektik‹, GS Bd. 6, S. 19])

2 Klaus Dörner, Ursula Plog, Christine Teller, Frank Wendt, ›Irren ist menschlich‹, Bonn 2012, S. 281; vgl. S. 281 f.: »Das Leben ist Mühe. Es ist unausbleiblich, dass sich die Bezugssysteme von Menschen ändern. […] Wir stehen in Gefahr, die Mühe zu leugnen, gerade damit tragen wir zu ihr bei. Zum Gelingen des menschlichen Lebens gehört das Finden eines Lebenssinns. Die bloße Erhaltung des Lebens kann immer nur Voraussetzung, aber nicht Sinn des Lebens sein. […] Der Mensch lebt schon in einer Verfehlung, wenn er sich nur damit beschäftigt, aktuelle Bedürfnisspannung zu beseitigen. […] Vieles, was neurotisch genannt wird, ist der Versuch, inadäquat, einseitig Lebensprobleme zu bewältigen. Man klammert sich an alte Lösungen, bemüht sich und andere auf immer die gleiche vergebliche Weise.« – *Finden eines Lebenssinns:* Diese, ich nenne es mal: *lebensweltliche Heuristik* wird im institutionalisierten Bildungsbetrieb strukturell verdrängt; Selbstverhärtung ist ein probater Umgang mit Selbstverleugnung. In einer nicht, falsch oder in ihrer reaktionären Wendung gerade richtig verstandenen Postmoderne ha-

- »Erklären« ist ebenfalls problematisch, nicht nur als methodisch-didaktisches Element im pädagogischen Kontext. »Erklären« ist problematisch, weil das ohnehin schwierige und schwieriger werdende Verhältnis von Theorie versus Empirie problematisch ist (als wenn das Theorie-Praxis-Problem nicht schon reichen würde!). Umso problematischer überdies, je mehr begriffliche Reflexionsanforderungen durch bildgebende Verfahren ersetzt wurden und werden, und zwar »kulturindustriell« bedingt: *schematisiert* ersetzt wurden und werden.[3]

Fragt das Kind: »Opa, warum sind die Fische tot?«, sagt der Opa: »Weil die Industrie das Rheinwasser vergiftet!« – So einfach war das noch 1980 in einem Wahlwerbespot der Grünen (der auf Youtube zu sehen ist, wo es auch die lustigen Katzenvideos gibt). Unterschlagen wurde aber damals schon (wie heute) die zentrale Frage nach Genesis und Geltung. Sie kann auch getrost unterschlagen werden, weil sich Probleme entschärft haben, und man auch Dinge anders machen kann, wenn man es nur will. Und man kann zum Beispiel die Grünen wählen. Oder eine andere Partei. Die Flüsse sind sauberer geworden, die Fische schwimmen wieder, Gesetze verhindern, die Abfallgifte ungehindert abzuleiten. Das passiert dann woanders. Der Mineralölkonzern BP verwendet die Rede vom »ökologischen Fußabdruck«, um die Pflichten und Schuld der Industrie auf individuelle Verantwortlichkeit um- und abzulenken.

Also: »Wie sag ich's meinen Kindern?«[4] – Dass die Frage etwas mit Bildung, mit Bildungsphilosophie zu tun hat, habe ich eingangs

---

ben sich weite Teile der so genannten Sozial- und Geisteswissenschaften von der Sinnfrage abgespalten (bei den Naturwissenschaften ist das schon länger der Fall; siehe Jungk dazu, ›Heller als tausend Sonnen‹, Reinbek bei Hamburg 1968).

3 Zum Schematismus der Kulturindustrie vgl. Adorno und Horkheimer, ›Dialektik der Aufklärung‹, GS Bd. 3, S. 144 ff. sowie Adorno, ›Das Schema der Massenkultur‹, GS Bd. 3, S. 299 ff.; dazu Rodrigo Duarte, ›Deplatzierungen. Aufsätze zur Ästhetik und kritischen Theorie‹, Weimar 2009. Vgl. ebenso: Daniel Boorstin, ›Das Image‹, Reinbek bei Hamburg 1987.

4 Die Frage beschäftigt mich in einem *thematisch* ähnlichen Kontext auch anlässlich des G20 in Hamburg 2017; ich notierte damals: »Ganz naiv: die Welt meiner Kinder, geboren und bisher aufgewachsen in Altona, mitten in der großen Stadt. Ihre Welt (in der es bisher nur eine konfuse Vorstellung von Stadt gibt – et-

einfach behauptet. Aber, abgesehen von Philosophie, und nachgehakt: hat diese Frage überhaupt mit Bildung etwas zu tun? (*Alles, was man wissen muss*. Bei Schwanitz steht dazu aber nichts …) Und geht es eigentlich auch um Bildungsphilosophie? Gemeint sind ja wichtige Fragen, für die eine Bildungsphilosophie viel zu unwichtig ist: Was sollte ich meinen Kindern zumuten? Was kann ich meinen Kindern zumuten? Was können andere ihren Kindern zumuten? Was kann ich anderen Kindern zumuten? – Das sind dann die Fachfragen: Was darf Kindern zugemutet werden, welche Zumutungen sind altersgerecht, ab wann ist das Kind »reif« für welche Zumutungen?[5]

---

wa in der Vergleichbarkeit von ›Hamburg‹ und ›Afrika‹) ist klein, aber in ihrer Kleinheit randvoll gefüllt mit schönen, interessanten Dingen, Menschen, Verhältnissen, von denen sie – drei und fünf Jahre alt – allerdings bisher noch kaum etwas wissen. Der Zugriff auf diese Welt ist magisch, erste Regungen eines Bewusstseins gesellschaftlicher Verhältnisse sind zu spüren. Elend, Krieg, Hunger als Lebensnot gibt es in dieser Welt nicht; Gewalt ist unmittelbar, konkret – die Polizei existiert als Spielzeug in dieser Welt, in der es keinen Staat gibt, kein institutionalisiertes Gewaltmonopol. Was sag ich diesen Kindern über Sinn und Unsinn von schwerbewaffneten Polizeikohorten, die seit ein paar Tagen an jeder größeren Bahnstation patrouillieren? Was sag ich diesen Kindern über Funktion und Dysfunktion der Tag und Nacht über uns kreisenden Hubschrauber? Was sag ich diesen Kindern über die Leute, die dann eines Morgens loszogen und recht wahllos Autos anzündeten? Was sag ich diesen Kindern über die Demonstration, ihren Zweck und ihre Ziele, die vielen Menschen, die hier zusammengekommen sind, weil sie diese Welt nicht mehr wollen?« (›Konterrevolution und Revolte. Aufruhr – Vorbild und Modell‹, Hamburg 2017, S. 3 f.) – Beunruhigend wie beruhigend zugleich, ist die strukturelle Unfähigkeit der technokratischen Adjustierungspädagogik, mit ihrem freundlich-naiven Paternalismus überhaupt nur in die Nähe konkreter Alltagspraxis zu kommen. Adele Faber und Elaine Mazlish, ›So sag ich's meinem Kind‹, München 2014, S. 85: »Kinder haben ein Recht darauf, die ehrlichen Gefühle ihrer Eltern zu erfahren. Beschreiben wir ihnen unsere Gefühle, dann können wir ehrlich sein, ohne zu verletzten.« – Also: »Liebe Kinder, angesichts der allgemeinen Weltlage und unserer speziellen Lebenslage fühle ich Angst, Wut, Verzweiflung. Ich weiß eben nicht, was ich Euch sagen soll, weil ich auch nicht weiß, was ich tun soll!«

5 Adorno, ›Tabus über dem Lehrberuf‹, in: GS Bd.10·2, S. 661: »Das Problem der immanenten Unwahrheit der Pädagogik ist wohl, dass die Sache, die man betreibt, auf die Rezipierenden zugeschnitten wird, keine rein sachliche Arbeit um der

Erstens. – Solche Fachfragen, die von Pädagoginnen, Psychologen, Medienexpertinnen, Medizinerinnen und dergleichen diskutiert, spezifiziert, bearbeitet und ggf. auch beantwortet werden, gehen von Kindern aus, für die die infrage stehenden Zumutungen lebensweltlich erst einmal nicht *wirklich* virulent sind: Es sind Kinder, für die zum Beispiel Krieg nicht zu den bisherigen Erfahrungen gehört, Kinder, die in ihrem Leben kaum oder nur im individuellen, familiären Kontext mit Tod und Notlagen konfrontiert sind; es sind also Kinder, für die angenommen wird, dass ihre Welt eigentlich in Ordnung wäre – wenn es nicht irgendwo oder irgendwann in die Realität einbrechende Zumutungen des Elends und der Not gäbe.[6] Vorerst sind die Zumutungen meistens Nachrichten (genauer: Nachrichten*bilder*, also Images zur Veranschaulichung, Illustrationen etc.) dieser Zumutungen …

Zweitens. – … insofern sind die Zumutungen, um die es jetzt geht, weder »abstrakt«, noch »konkret«, sondern irgendwo dazwischen »vermittelt«, nämlich »medial«: Sie sind nicht »abstrakt« in dem Sinne, dass es um – narrativ aufbereitete – Texte ginge, denen das Kind selber »in seiner Phantasie« Bilder zuordnen muss (Nachrichten im Radio oder in der Zeitung, Märchen, Kinderliteratur, in der Gewalt vorkommt, die aber fiktional verharmlost ist)[7]; und sie

---

Sache willen ist. Diese wird vielmehr pädagogisiert. Dadurch allein schon dürften die Kinder unbewusst sich betrogen fühlen.«

6 Gleich zu Beginn des neuen Schuljahres machen die fünften Klassen eine Projektwoche, Thema: Mobbing. Es gibt eine große Schulaufführung, in der Aula werden die Ergebnisse der Projektwoche präsentiert, meist in kleinen Szenen, in denen Mobbingsituationen nachgestellt sind; ab und zu werden Schilder hochgehalten. Die Parole ist: »Gemeinsam Klasse sein!« – Ein paar Tage später wird eine Mitschülerin gehänselt, ausgegrenzt, beleidigt. Meine Tochter erzählt mir davon. Ich sage: »Na, das ist doch Mobbing!« – Meine Tochter antwortet: »Nein, das haben wir anders gelernt. Mobbing ist erst, wenn das über eine Woche oder so geht …«

7 Das ist natürlich für den gegenwärtigen Stand der Debatte nur ungefähr zutreffend. Die Zeiten, in denen jemand wie Bruno Bettelheim sagen konnte, dass Kinder Märchen brauchen, sind vorbei; gleichzeitig haben sich auch literarische Verharmlosungsstrategien in der Kinderliteratur – kulturindustriell-ideologisch bzw. in Bezug auf die infantil-ästhetizistischen Produktionsschematismen der Bewusst-

sind nicht »konkret« in dem Sinne, als dass es um – vielleicht sogar schon strukturell verfestigte – Situationen ginge, in denen verschiedene individuelle Erfahrungen sich überschneiden (Kinder mit Gewalterfahrungen in einer Schulklasse mit Kindern ohne Gewalterfahrungen). – Sie sind »medial« nämlich deshalb, weil es eben um *Bilder* geht (wie gesagt, Bilder, in denen die Zumutungen schematisiert sind: »Images«).[8]

Drittens. – Warum fragt man (also zum Beispiel: ich) nicht einfach die (i.e. meine) Kinder selbst? (Sicher gibt es auch hier ein pädagogisches Apriori – aber ist das überhaupt von Vorteil?)

Gleichwohl sind die Zumutungen, um die es geht, unabwendbar. Und es könnte später zu Rückfragen kommen: »Papa, warum hast Du uns *das* nicht gesagt?« – Wenn es um Probleme, ehrlicher: um Krisen, um Katastrophen geht, die die gesamte Welt, also die Welt als Ganzes betreffen, inwieweit kann an eine »kindgemäße«, »dem Entwicklungsstand entsprechende« Welt-Vorstellung des Kindes angedockt werden (also an das, was sich Kinder ungefähr und ohnehin unter »Welt« vorstellen)? Inwiefern müssen Sachverhalte den verschiedenen Altersstufen entsprechend verschieden aufbereitet werden?[9] Ab wann darf man den Kindern Angst machen, wenn es um etwas geht, wovor man auch durchaus Angst haben sollte, um die Dringlichkeit zu erfassen, mit der es abzuwen-

---

seins-Industrie – verändert: Gewalt beim Räuber Hotzenplotz, Pippi Langstrumpf oder selbst Mark Brandis ist einerseits mit der Gewaltmystifizierung bei Harry Potter und andererseits der Gewaltverleugnung bei Bibi Blocksberg oder Conny (mit der Schleife im Haar) nicht vergleichbar (bzw. nur vergleichbar vor dem Hintergrund einer aktualisierten Sozialpsychologie des Kapitalismus).

8 … insofern sind die Zumutungen, um die es geht, auch deshalb weder »abstrakt«, noch »konkret«, weil *lebendige Subjekte* – Kinder, Schülerinnen und Schüler – hier in solchen Vermittlungsprozessen überhaupt nicht vorkommen. Allein die »medialen« Bilder (Filme etc.) suggerieren, dass es doch um »lebendige Subjekte« geht, wenn hier Kinder, sonstige Figuren oder allein Situationen dargestellt sind, mit denen man sich zeitweilig – nämlich genau in der Zeitspanne der medialen Berieselung – identifizieren kann …

9 Vgl. Donata Elschenbroich, ›Weltwissen der Siebenjährigen. Wie Kinder die Welt entdecken können‹, München 2001; und schon 1926: Jean Piaget, ›Das Weltbild des Kindes‹, München 1988.

den wäre?[10] – Geht es um Wissen, um Wissensvermittlung? Geht es um Fertigkeiten, um irgendetwas Nützliches? Kann man hier etwas fürs Leben lernen? Kommt man da überhaupt mit Informationen bzw. *Informiert-Sein* weiter? Die Schwierigkeit besteht mithin darin, dass erst einmal – auf einer informativen, informierenden Weise (so wie Kindernachrichten, zum Beispiel ›Logo‹, ZDF) – zusätzliche Elemente (»Wissen«) zum Weltbild des Kindes dazukommen, die aber – weil es sich ja in jeder Hinsicht um existenzielle Bedrohungen handelt – eigentlich eine Brisanz[11] haben, nach der das Weltbild des Kindes nicht bloß quasi ergänzt wird, sondern völlig infrage gestellt sein müsste … Nebenfrage: Kommen da nicht Kinder selber drauf, müssen sie da nicht selber drauf kommen (sofern sie nicht ohnehin schrecklicherweise selbst von Not und Elend betroffen sind)?

Zwischenfrage: Wie grundsätzlich ist eigentlich das grundsätzliche Weltvertrauen?

Überdies sind diese Fragen *auch* didaktisch, weil es ja nicht nur darum geht, was für Kinder überhaupt zumutbar ist (sozusagen psychologisch-didaktisch – an Elendsbildern bzw. bildlich aufbe-

---

10 Zumal: »wir« Erwachsenen haben ja gerade durch allerhand (womöglich transformatorische) Bildungsprozesse gelernt, uns soweit anzupassen (Adorno verwendet hier den aus der Soziologie stammenden Begriff »adjustment«, also Adjustierung), dass »wir« keine Angst haben oder zumindest »unsere« Angst besser regulieren können. (Vielleicht wird der transformatorische Bildungsprozesstheoretiker jetzt sagen, dass solche Anpassungsleistungen freilich keine transformatorischen Bildungsprozesse sind; damit wäre er aber in dem Dilemma, über Bildungsprozesse zu handeln, die er selbst nie erlebt hat, sofern er nicht von sich behaupten würde, im Gegensatz zu uns allen und mit seiner Stellung im akademischen Betrieb sich den Anpassungen – zum Beispiel als nonkonformistischer Intellektueller – widersetzt zu haben. Das wäre allerdings blanke Ideologie, weil schlichtweg gelogen, und auch irgendwie albern.) – Indes: Dass einige Kinder Angst haben und damit auch gegen uns »angstbefreite« Erwachsene auf die Straße gehen, charakterisiert Fridays for Future. Bemerkenswert, dass vielen Erwachsenen nichts besseres einfällt, als diese Bewegung und vor allem Greta Thunberg zu pathologisieren; wovor haben *die* Angst? Es macht schon Sinn, wenn Günther Anders aufforderte, *sei nicht feige, Angst zu haben!*

11 »Brisanz« – nach französisch »*briser*« = »zertrümmern«.

reiteten Erfahrungen des Elends), sondern wie für welches Alter welche Zumutungen vermittelt werden müssen oder sollen, und wie diese Zumutungen dann altersgerecht in Bildern vermittelt werden; und zudem: wie diese Bilder darüber hinaus insgesamt zum Beispiel im Schulunterricht in und als Lehrmaterialien eingebunden oder, anderes Beispiel, bildungsauftragsgemäß im Kinderfernsehen präsentiert werden. – Fragen über Fragen … Wie war es eigentlich bei mir? Was wurde wann wie mir als Kind an Bildern oder über Bilder vermittelte Erfahrungen zugemutet? Ich erinnere in diesem Zusammenhang:

- Grundsätzlich (und nicht unwichtig an dieser Stelle): Mir wurde beigebracht, dass »Natur« »geschützt« werden muss, und dass man »Natur« mit Achtung (neudeutsch esoterisch verstrahlt sagt man bekanntlich auch »Achtsamkeit«) und Aufmerksamkeit begegnet (obwohl dem die lediglich durch Sparsamkeit gebremste konsumistische Haltung der 1970er – *Age of Plastic* – widersprach).[12]
- Im Januar 1979 wurde im bundesdeutschen Fernsehen die Serie ›Holocaust‹ ausgestrahlt; ich war noch keine zwölf Jahre alt. Mein Papa wollte, dass ich mir die Serie ansehe. »Das darf nie wieder passieren!«, sagte er.[13]

---

12 »Natur« – das war konkret: Wald, Wiesen und Felder, Dünen, dazu Vögel, Rehe, Eichhörnchen; abstrakt war »Natur« durchaus die allgemeine, nun bedrohte Lebensgrundlage (man sagte damals noch »Umweltschutz«, erst langsam setzen sich im Alltagsbewusstsein Begriffe wie Ökologie, Ökosystem, ökologisches Gleichgewicht etc. durch …). Als Straßenbauer fand mein Papa die Abholzung von Wäldern für den Autobahnbau bedauerlich, gleichzeitig hatte er einen Aufkleber am Auto: »Was fehlt, sind Straßen!« Arbeitskollegen von ihm hatten Aufkleber wie »Steinzeit? Nein Danke!« (als Persiflage auf »Atomkraft? Nein Danke!«). – In den siebziger Jahren eröffneten die ersten Discounter-Supermärkte (Aldi etc.); damit entstanden plötzlich Riesenberge an Verpackungsmüll (Plastik).

13 Rückkehr nach Rahlstedt: Mein Papa war gelernter Steinsetzer, machte aus gesundheitlichen Gründen eine Umschulung zum Tiefbautechniker; politisch war er kleinbürgerlich-ambivalent, nämlich freundlich, aber autoritär, konform, aber unkonventionell: »Helmut Schmidt ist in der falschen Partei!« und »Schade, dass wir Franz Josef Strauß hier nicht wählen können!« Etc. Mein Papa ist 1984 an Krebs gestorben.

- Schon in frühen Erinnerungen sind Bilder aus Biafra präsent. Vereinzelt politisch korrekte Lehrerinnen und Lehrer, vor allem aber der Konfirmationsunterricht vermittelten über das Thema »Hunger in der Dritten Welt« so etwas wie ein Bewusstsein über globale Strukturen kapitalistischer Wirtschaftsverhältnisse. Die Konfrontation mit den Bildern des Elends führte mich mit ca. fünfzehn Jahren zum Anarchismus (und ich verlor den Glauben an Gott).

Walter Benjamin notiert:

> »In meiner Kindheit war ich ein Gefangener des alten und neuen Westens. Mein Clan bewohnte diese beiden Viertel damals in einer Haltung, die gemischt war aus Verbissenheit und Selbstgefühl und die aus ihnen ein Ghetto machte, das er als sein Lehen betrachtete. In dies Quartier Besitzender blieb ich geschlossen, ohne um ein anderes zu wissen. Die Armen – für die reichen Kinder meines Alters gab es sie nur als Bettler. Und es war ein großer Fortschritt der Erkenntnis, als mir zum erstenmal die Armut in der Schmach der schlechtbezahlten Arbeit dämmerte.«[14]

Benjamin, 1892 geboren, schreibt das über seine Kindheit um 1900 im Rückblick, nämlich zwischen 1933 und 1938. Europa ist vom Faschismus überschattet, um sein Leben zu retten, hat Benjamin Berlin längst verlassen, kehrt nicht mehr zurück (die Emigration scheitert, er nimmt sich 1940 in dem spanischen Grenzstädtchen Port Bou das Leben). Über die Kindheit in dieser Zeit berichtet zum Beispiel Peter Brückner (»*Es gibt immer Orte zu finden, die leer von Macht sind. Die institutionelle Umklammerung des Lebens ist zu Anteilen Schein.*«[15]). Oder, realfiktiv, Peter Weiss in der ›Ästhetik des Widerstands‹: Bildungsprozesse vor dem Pergamonaltar. Oder Siegfried Lenz, Max von der Grün, ebenso dann Christa Wolf …

Das – und vieles mehr nehme ich ja in mein eigenes lebensgeschichtliches Lagebewusstsein mit hinein, wenn es u. a. um die Frage geht: »Wie sag ich's meinen Kindern?«

---

14 Walter Benjamin, ›Berliner Kindheit um neunzehnhundert‹, in: GS Bd. IV·1, S. 287.

15 Peter Brückner, ›Abseits als sicherer Ort. Kindheit und Jugend zwischen 1933 und 1945‹, Berlin 1980, S. 16 f.

Und hinzu kommen die sowieso vorhandenen Zweifel, die sich gerade bei dieser Frage zu verstärken scheinen (und die sich im Zusammenhang mit Pädagogik oder besser: pädagogischer Ohnmacht ohnehin in den letzten zehn Jahren für mich enorm verstärkt haben …), nämlich, wieder als Frage formuliert: Welche Sicherheiten und Verbindlichkeiten habe ich eigentlich? Habe ich überhaupt einen Wissensvorsprung meinen Kindern gegenüber, und kann ich mir meiner Sache sicher sein? Und vor allem: Kann ich mir auch sicher sein oder zumindest darauf vertrauen, dass andere – befreundete – Eltern genauso oder wenigstens ähnlich denken?[16] Gibt es hier einen Konsens unter uns (i. e. den miteinander befreundeten) Eltern oder überhaupt Erwachsenen?[17]

---

16 Was sind eigentlich »Eltern«? Im pädagogischen Sinne? Ich schweife ab … – Meine (teils schon erfahrungsbestätigte) Vermutung lautet: Dass gerade im Eltern-Kind(er)-Verhältnis die pädagogische Konstruktion oder Konstruktion des Pädagogischen eine äußerst wackelige Angelegenheit ist, keine stabile Beziehung ohnehin und erst recht keine, die sich auf Strukturen erzieherischer Maßnahmen verlassen könnte. Mit Befremden bemerke ich, dass – ich nenne sie jetzt mal – Fachkolleginnen und -kollegen zum Beispiel über das »pädagogische Wissen« referieren, auf das sie in ihrer »Rolle« (jetzt so Goffman-mäßig gemeint, weil nach meiner Wahrnehmung genau so selbstrepräsentativ verhandelt) als Eltern aber überhaupt nicht zurückgreifen (i.e. nicht zurückgreifen können, oder – bedenklicher – wollen …). – Ich schweife weiter ab und stoße zufällig auf: Johann August Schülein, ›Die Geburt der Eltern. Über die Entstehung der modernen Elternposition und den Prozeß ihrer Aneignung und Vermittlung‹, zuerst 1990. Das kommt unbedingt auf die Leseliste; hilfreich in diesem Zusammenhang war mir schon:

a) Wilfried Gottschalch, ›Vatermutterkind. Deutsches Familienleben zwischen Kulturromantik und sozialer Revolution‹, Berlin 1979.

b) Barbara Sichtermann, ›Vorsicht Kind. Eine Arbeitsplatzbeschreibung für Mütter, Väter und andere‹, Berlin 1998, zuerst 1992.

c) Gisela Ulmann, ›Über den Umgang mit Kindern. Orientierungshilfen für den Erziehungsalltag‹, Berlin und Hamburg 2003.

17 *Dieser Konsens ist Illusion (l).* – Die radikale, libertäre Linke ist auch und gerade im Bereich des Pädagogischen völlig gescheitert (obwohl oder gerade weil dieser Bereich durch die antiautoritärer Revolte für die emanzipatorische Kraft der libertären Linken einmal entscheidend war): Privat und politisch gibt es innerhalb der Linken in Bezug auf Erziehung und Bildung keinerlei (nennenswerte, bewegungsrelevante) Praxis – und auch keine auch nur halbwegs verbindliche Theorie.

Die einen Eltern sagen: »Wir halten das Kind von schlechten Nachrichten fern, die wären zu viel, zu belastend, zu verstörend.« Die anderen sagen: »Ja, das ist zu viel. Aber gerade deshalb ist eine frühe Auseinandersetzung mit diesen Nachrichten doch nötig.« Wieder andere Eltern fügen hinzu: »Aber nur mit Begleitung!« – Was folgt daraus? Wie konsequent werden die jeweiligen Positionen umgesetzt, inwieweit können sie überhaupt umgesetzt werden? Was folgt aus der Umsetzung bzw. Nicht-Umsetzung, aus Konsequenz und Inkonsequenz? – Die *theoretischen* Antworten auf diese Fragen fallen komplett anders aus als die *empirischen*. Das meint: in einem akademischen Milieu, wo sich die meisten Beteiligten »links«, »liberal«, »kritisch«, »aufgeklärt«, »umweltbewusst«, »politisch interessiert« etc. verstehen, ist man sich unter Eltern (und Nicht-Eltern) wahrscheinlich schnell *theoretisch* einig, dass Klimawandel, Krieg, Faschismus und so weiter verhindert bzw. abgeschafft werden müssen; *theoretisch* ist man auch soweit »informiert«, dass die derzeitige Weltlage irgendwie mit dem Kapitalismus zu tun habe und insofern auch in Hinblick auf die Ökonomie grundlegende Veränderungen nötig wären.[18] Spätestens hier greift

---

Es gibt aber sowieso keine (nennenswerte, bewegungsrelevante) radikale, libertäre Linke.

18 *Dieser Konsens ist Illusion (II)*. – Selbst wenn »wir« jetzt mal unterstellen, dass »wir« alle irgendwie aufgeklärt sind und nicht nur aus akademischer Gepflogenheit jargonhaft hier und da ein paar systemkritische Worte verlieren (passt immer gut: irgendwas wie »Homo oeconomicus«, »Neoliberalismus« und »ursprüngliche Akkumulation« einfließen zu lassen): Was wissen »wir« eigentlich über »die Gesellschaft«? Was fällt »uns« ein zur Frage der gesellschaftlichen Synthesis? Meinetwegen auch erst nachholend mit einer der letzten Marx-Moden (seit Hardt & Negris ›Empire‹ von 2000, oder seit der so genannten Finanzkrise Ende der Nuller): Wer hat eigentlich ›Das Kapital‹ gelesen – und auch nur näherungsweise parat, was eine Kritik der politischen Ökonomie überhaupt meint, will und soll? – Und vor allem: Wie bestimmt diese Frage *und die Antwort* unser »kritisches Verhalten« (Horkheimer)? Noch 'ne andere Frage by the way: Wieso gibt es in der Erziehungswissenschaft keinen verbindlichen Antifaschismus, dafür aber zahlreiche Publikationen, in denen man mit Kolleginnen und Kollegen zusammen veröffentlicht, die sich dann unumwunden als identitäre Faschisten inszenieren – und zwar mitunter auch fachlich, also pädagogisch? – Und noch eine Ergänzung zur »Adjus-

die alte Einsicht Lenins, wonach die Praxis das Kriterium der Wahrheit ist (übrigens eine Einsicht, die ja selbst der kritische Rationalismus teilt, oder jedenfalls Hans Albert): Dass nämlich die Eltern gar nicht tun, was sie (ihren Kindern) sagen, nein: *dass wir Eltern keineswegs umsetzen, was wir (unseren Kindern) sagen* – abgesehen davon, dass man vielleicht auf fleischlose Ernährung umstellt und gemeinsam versucht, ein bisschen Upcycling-orientiert zu sein und nachhaltiger zu leben; wir haben jetzt auch ein Lastenrad …

Also: Denken wir eigentlich dasselbe, wenn wir dasselbe sagen? Gehen wir an die Probleme, die aufgrund ihrer realen und faktischen Bedrohung etwas mit Dringlichkeit zu tun haben, auch mit derselben – erforderlichen – Dringlichkeit heran? (Und wer oder was legt eigentlich fest, was in dieser Hinsicht »erforderlich« heißt?) »In einem Aufklärungsprozess gibt es nur Beteiligte«,[19] hat Jürgen Habermas 1963 in ›Theorie und Praxis‹ geschrieben. Dennoch: Auch wenn es nur Beteiligte gibt, gibt es noch lange keinen Aufklärungsprozess. Jeder wurschtelt für sich alleine rum.[20]

---

tierung versus Angst«-Fußnote von oben: Wenn es eh schon so schwerfällt mit der wissenschaftlichen Selbstreflexion als Wissenschaftler*in: Wo bleiben eigentlich die Sammelbände zum Themenfeld Gesellschaftscharakter (Fromm), *soziale* Angst, Depression (als ›Gespenster meines Lebens‹, Fisher), Psychosomatik, Entfremdung, ›Lernziel Solidarität‹ (Richter) und so weiter? Wie ist es hierbei um *Angst, Scham, Werte* oder *Anerkennung* bestellt?

19 Jürgen Habermas, ›Theorie und Praxis‹, Frankfurt am Main 1978, S. 45.

20 Vgl. Horst-Eberhard Richter, ›Bedenken gegen Anpassung‹, Hamburg 1995, S. 7: »Es gibt eine kreisförmige Wechselbeziehung zwischen Machen und Erkennen. Wenn man nicht macht, was man als notwendig, wenn auch mit persönlichen Unannehmlichkeiten behaftet, erkannt hat, dann kann man irgendwann auch nicht mehr erkennen, was zu machen ist. Wer Anpassungszwängen taktisch nachgibt, wohl wissend, dass er ihnen mit vertretbarem Risiko widerstehen könnte und auch sollte, wird nach und nach die Unzumutbarkeit von Anpassungsforderungen gar nicht mehr wahrnehmen, d. h., die eigene Gefügigkeit auch nicht mehr als Fluchtreaktion durchschauen. Alles erscheint normal: die Verhältnisse, denen er sich ergibt, und der Verzicht auf Gegenwehr, den er eben gar nicht mehr erlebt.«

Zum Planetarium

> »Ich schließe mit dem leidenschaftlichen Wunsch […], dass keine meiner Prognosen recht behalten werde.« – Günther Anders (1979)[21]

> »Ganz kategorisch gilt es zu sagen: *Leben und Kapitalismus sind unvereinbar*. Eine andere Welt ist möglich, ein anderer Kapitalismus nicht.« – Franz Schandl, ›Sozialkritik in Zeiten der Konterreform‹ (in: ›Streifzüge‹, Heft 2, 2003, S. 10)

> William Anders: »Oh my God! Look at that picture over there! There's the Earth coming up. Wow, that's pretty.«
> Frank Borman, *scherzend*: »Hey, don't take that, it's not scheduled.«
> William Anders, *lacht*: »You got a color film, Jim? Hand me that roll of color quick, would you …«
> James Lovell: »Oh man, that's great!«
> – Apollo 8, Dezember 1968.

»I want my Planet back …«[22] – Ich kenne den Song als Sample. Chemical Brothers. ›Brothers gonna work it out‹. 1998. Die Grundlage für diese Compilation war ein von den Chemical Brothers für BBC Radio 1 produzierter »Anti-Nazi Mix«. Auf dem Cover ist eine US-amerikanische Kleinstadtkirche zu sehen; der nadelspitze Turm des Backsteinbaus ragt in den strahlend blauen Himmel. Die Kirche. Das moralische Gesetz in mir, der bestirnte Himmel über mir. Das gilt nicht mehr. —— Vor über einem halben Jahrhundert landeten die ersten Menschen auf dem Mond. »That's one small step for [a] man, one giant leap for mankind.« Die Worte Neil Armstrongs sind legendär (wie auch die Debatte darum, ob die technische Übertragung das »a« verschluckte, oder ob er es schlichtweg vergessen hat-

21 Günther Anders, ›Antiquiertheit des Menschen‹, Vorwort zur 5. Auflage 1979, München 1988, S. IX.

22 Dubtribe Sound System, ›Mother Earth‹, Organico: 1993.

te, zu sagen). Neuerdings gab es also ein paar Whiteys da oben.[23] Sun Ra sagte das damals in Oakland: »Neuerdings ja, sie machen gelegentliche Ausflüge zum Mond. Mir ist übrigens aufgefallen, dass sie niemanden von Euch eingeladen haben mitzureisen. Also, wie kommt ihr darauf, dass ihr überhaupt existiert?« Eine gute Frage. Auch eine gute Frage: Wie kann ein kleiner Schritt eines Menschen ein großer Schritt für die *ganze Menschheit* sein? Nächste Frage: Wenn die *ganze Menschheit* einen Schritt (einen großen!) macht – in welche Richtung bewegt sie sich dann? Lenin, 1904: Ein Schritt vorwärts, zwei Schritte zurück. Benjamin, 1928, in seiner ›Einbahnstraße‹, »Zum Planetarium«: »Menschen als Spezies stehen zwar seit Jahrzehntausenden am Ende ihrer Entwicklung; Menschheit als Spezies aber steht an deren Anfang.«[24] — Günther Anders schreibt, »dass das entscheidende Ereignis der Raumflüge nicht in der Erreichung der fernen Regionen des Weltalls oder des fernen Mondgeländes besteht, sondern darin, dass die Erde zum ersten Mal die Chance hat, sich selbst zu sehen, sich selbst so zu begegnen, wie sich bisher nur der im Spiegel sich reflektierende Mensch hatte begegnen können.«[25] – Und noch einmal Benjamin, noch einmal aus »Zum Planetarium«, ›Einbahnstraße‹, 1928:

---

23 Kleiner Hinweis zum damals bei jungen Menschen gern genannten Berufswunsch Astro- bzw. Kosmonaut: Die Raumfahrer waren alle ranghohe Offiziere des US-Militärs.

24 Benjamin, ›Einbahnstraße‹, Berlin 1928, S. 82. – Ein Planetarium ist zunächst ein (relativ kleines) mechanisches Gerät, mit dem die Bahnen der Himmelskörper in unserem Sonnensystem veranschaulicht werden können – eine »Planetenmaschine«. Einige solcher Geräte sind aus dem frühen 18. Jahrhundert bekannt (die Ursprünge solcher Maschinen reichen bis in die Antike zurück); mit ihnen können modellhaft die Erkenntnisse der Astronomie bestätigt werden. Die ersten, heute für ihre aufwändigen, spektakulären Lightshows bekannten *Projektionsplanetarien* werden in den 1920er Jahren errichtet; Planetarium nennt man fortan das ganze Gebäude. Dass Benjamin ein solches im Sinn hatte, wenn er seine *Einbahnstraße* durch Berlin zu einem Planetarium führt, liegt nahe: immerhin wurde am Zoo 1927 ein erstes Planetarium dieser Art in der Stadt eröffnet (mit Kinovorführraum und Bronzestatue der Aurora, der Göttin der Morgenröte, in der Eingangshalle). Der Kosmos als Panorama.

25 Günther Anders, ›Der Blick vom Mond‹, München 1994, S. 12.

»Aber dennoch liegt im ausschließlichen Betonen einer optischen Verbundenheit mit dem Weltall, zu dem die Astronomie sehr bald geführt hat, ein Vorzeichen dessen, was kommen musste. Antiker Umgang mit dem Kosmos vollzog sich anders: im Rausche. Ist doch Rausch die Erfahrung, in welcher wir allein des Allernächsten und des Allerfernsten, und nie des einen ohne des andern, uns versichern. Das will aber sagen, dass rauschhaft mit dem Kosmos der Mensch nur in der Gemeinschaft kommunizieren kann.«[26]

Der Kosmos bietet so eine Idee von konkreter Totalität, wie es sie seither nicht wieder gab in der Menschheitsgeschichte. Mit den Kulturtechniken der Fotografie und des Films wird es allerdings möglich, dieser Idee ein Bild zu geben, ein »Image«, eine Imagination und Repräsentation der Welt als Weltall, womit die alte optische Verbundenheit mit dem Weltall ästhetisch wieder hergestellt, nunmehr derart sogar verdichtet wird. Das »große Werben um den Kosmos vollzog zum ersten Male sich in planetarischem Maßstab, nämlich im Geiste der Technik«, schreibt Benjamin;[27] das »Universum der technischen Bilder« (Flusser) gibt den Blick frei auf ein technifiziertes Universum, die Kulturtechniken erweitern und verwandeln sich zu technologischen Kulturen in der Sciencefiction, bei Jules Verne, H. G. Wells, Robert Heinlein, Alexander A. Bogdanow und so weiter. Die bildgebenden Verfahren ermöglichen nicht nur die Freigabe des »Optisch-Unbewussten« durch Zeitlupe, Zeitraffer, Vergrößerung und Verkleinerung, sondern auch durch die (animierte) Illustration der fernsten Zukunft wie der Urzeit.[28]

Das Weltbild wandelt sich, der abstrakte Weltbegriff wird paradox konkret *und* diffus, wohl auch dadurch, dass »Welt« sich in unzähligen Illustrationen vervielfältigt:[29] Die Welt ist alles, das

26 Benjamin, ›Einbahnstraße‹, a.a.O., S. 81.

27 Benjamin, ›Einbahnstraße‹, a.a.O., S. 81.

28 Was zusammenfallen kann, als Doppelung: nicht selten begegnet man in den zukünftigen Welten der Sciencefiction Dinosauriern oder diesen sehr ähnlichen Phantasie-Tieren; häufig werden planetare Gesellschaften als Reiche beschrieben, mit Königinnen, Prinzessinnen, Königen, Rittern und dergleichen.

29 Kant will die Philosophie von ihrem Schulbegriff in den Weltbegriff überführen; Fichte, Hegel und Schelling helfen ihm dabei. Schopenhauer denkt sich bekanntlich ›Die Welt als Wille und Vorstellung‹. Eine beachtliche Wendung vollzieht Ale-

große Ganze, die Unendlichkeit des Sternenmeers, die Erde als Planet ebenso wie als sozialer – globaler – Raum; die Welt ist Wirtschaft, Politik und Krieg, auch Geschichte und Kultur (»Weltkulturerbe«); und Welt ist auch die kleine Welt, der Alltag, die Lebenswelt, die Umwelt, meine Welt, »Du und Deine Welt«, »Jede Woche eine neue Welt«. Außerdem haben »wir« angeblich »die Welt nur von unseren Kindern geliehen« und keine zweite im Kofferraum. Und James Bond kämpft gegen die Weltvernichtung …

Schon früh, zur selben Zeit als Film und Kino entstehen, verbinden sich Fotografie, Illustration und Druckverfahren. Foto- und Bildbände kommen in umfangreichen Buchreihen auf den Markt; sie heißen ›Das Neue Universum‹ oder ›Die Welt ist schön‹. Nun werde auch noch das Elend zum Gegenstand des Genusses gemacht, kommentierte Benjamin (in seiner ›Kleinen Geschichte der Fotografie‹). In den USA erscheint das ›Life‹-Magazin, ab 1936 mit dem Schwerpunkt Fotojournalismus. Unter anderen Alfred Eisenstaedt und Andreas Feininger steuern Fotografien bei für die 13-teilige Serie im ›Life‹-Magazin »The World We Live In«, die zwischen 1952 und 1954 herauskommt. Lincoln Barnett schreibt die Texte, von u. a. Rudolph Zallinger (Dinosaurier) und Chesley Bonestell (Weltraum) sind die zahlreichen Illustrationen. 1955 wird die Serie als – umfangreich ergänzter – Bildband veröffentlicht; eine gekürzte Ausgabe »für jüngere Leser« gibt 1956 Jane Werner Watson heraus.[30] (In denselben Jahren erscheinen in den USA die ersten Rock 'n' Roll- und Soul-Schallplatten; und die Pop-Art etab-

---

xander von Humboldt mit ›Kosmos‹, einem, so der Untertitel ›Entwurf einer physischen Weltbeschreibung‹ (fünf Bände 1845, 1847, 1850, 1858 und posthum 1862). Marx und Engels proklamieren derweil im ›Manifest der Kommunistischen Partei‹, dass das Proletariat eine Welt zu gewinnen hätte (MEW Bd. 4, S. 493) … Der Kapitalismus wird zum Imperialismus …

30 1956 erscheint auch die ins Deutsche übersetzte Ausgabe: Lincoln Barnett, ›Die Welt in der wir leben. Die Naturgeschichte unserer Erde‹, hg. vom ›Life‹-Magazin, aus dem Amerikanischen von Fritz Bolle, München und Zürich 1956 (die um gut 100 Seiten kürzere »Volksausgabe« erscheint 1957). Fun fact: um 1960 wurden einige der Illustrationen aus dem Buch für die in der DDR produzierten Mosaik-Comics genutzt. Siehe: www.mosapedia.de/wiki/index.php/Die_Welt_in_der_wir_leben

liert sich und über sie dann auch die Rede von Pop-Kultur.)[31] 1957 schicken dann die Sowjets den Sputnik-Satelliten in die Erdumlaufbahn, was in Zeitungen und in der Wochenschau entsprechend mit einer Erdkugel illustriert wird. »Universal Films« hatte als Logo schon seit 1912 einen Globus. In den 1950ern wird das Logo dann detaillierter. Die Aufnahmen, die es dann von der Erde vom Weltraum aus gemacht werden, waren zwar technisch besonders, ikonografisch aber nicht ungewöhnlich.

Das wiederum änderte sich wohl erst mit der bemannten Raumfahrt und den dabei von Astronauten geknipsten Bildern: Dazu gehört die »Earthrise« genannte Fotografie, die William Anders am 24. Dezember 1968 während des Fluges von Apollo 8 machte,[32] aber auch die dann als »Blue Marble« berühmt gewordene Fotografie der Erde, welche die Besatzung der Apollo 17 am 7. Dezember 1972 »aus einer Entfernung von rund 29.000 km aufnahm« (Wikipedia).

Ende der Zukunft

> »Mit dem Jahre Zweitausend kann ich zur Not noch eine Vorstellung verbinden. Dieses Jahr scheint noch in der Zukunft zu liegen. Aber das Jahr Zehntausend? Mach den Versuch, es dir zu vergegenwärtigen. Ist das noch Zukunft? Ist es nicht vielmehr eine Urzeit, und zwar eine stagnierende, bei der es gar keinen Unterschied mehr

31 Im August 1956 ist in London in der Whitechapel Art Gallery die Ausstellung »This is Tomorrow« zu sehen (gezeigt wird US-amerikanische Massenkultur); für diese Ausstellung macht Richard Hamilton (der später auch das »Weiße Album« der Beatles gestaltet) die Collage ›Just what is it that makes today's homes so different, so appealing?‹; auf der Collage zu sehen ist u.a. ein Bodybuilder, der – wie einen Tennisschläger – einen Riesenlolli der Marke »Tootsie Pop« hält. Erstmals ist das Wörtchen »Pop« bereits 1947 auf einer Collage von Eduardo Paolozzi zu finden (›I Was a Rich Man's Plaything‹); die Arbeit wurde aber erst später bekannt.

32 Über den ›Whole Earth Catalog‹, die digitale Satelliten-Aufnahme der Erde von 1967 und Stewart Brand schreibt Olaf Sanders in diesem Band.

macht, ob sie nach oder vor meinem Leben liegt? Psychologisch ist die angebliche Unendlichkeit der vorwärtsgehenden Zeit eine Unwahrheit. Denn ›Zukunft‹ ist allein derjenige begrenzte Zeitraum, in den wir (oder vielleicht noch unsere Kinder und Kindeskinder) hineindisponieren könnten. Wo dieses ›könnten‹ aufhört, da hört auch Zukunft auf. – Sollte die Zeit ein Intermezzo sein zwischen Zeitlosigkeit und Zeitlosigkeit? Und selbst sterblich wie das sterbliche Leben?« – Günther Anders, (›Philosophische Stenogramme‹, München 1993, S. 110)

»Das ist ja das Dilemma. Und was der Kapitalismus schafft, ist diese Besetzung mit Gegenwart. Vergangenheit wird ausgelöscht, Zukunft braucht man auch nicht, wenn man genug Gegenwart hat.« – Heiner Müller, ›Gleichzeitigkeit und Repräsentation‹ (im Juli 1989, S. 205)

Wenn es so weiter geht wie bisher, wird die Menschheit das einundzwanzigste Jahrhundert nicht überleben.

Das Zukunftsthema ist die Zukunft. Und zwar nicht als Frage danach, wie die Zukunft werden wird, sondern ob überhaupt so etwas wie Zukunft werden wird.

Für Mark Fisher war diese in Frage stehende Zukunft eine *verlorene Zukunft*. Sie erscheint umso mehr verloren, ja umso mehr *unwiederbringlich* verloren, je weiter die Zeit voranschreitet, je mehr sich also in reiner Kontinuität die Gegenwart in die Zukunft schiebt: dass, was dann allein chronologisch oder kalendarisch als Zukunft »da« ist, ist eben nicht die Zukunft, sondern bloß die *temporäre* Verlängerung der Gegenwart.

»Temporär« in einem *faktischen* Sinne, weil diese sich in die Zukunft schiebende Gegenwart *letztendlich* zeitlich *begrenzt* ist (»faktisch« von *facere* = ›machen‹; so wie man heute vom *menschengemachten Klimawandel* spricht, oder vom Anthropozän). Günther Anders bezeichnete diese temporäre Verlängerung der Gegen-

wart mit dem Vexierbild von Endzeit und Zeitenende – als *Frist*: »Nicht in einem Zeitalter leben wir, sondern in einer Frist.«[33]

Was mit der *Gegenwart als Gegenwart* in die *Zukunft als Zukunft* verschoben oder vielmehr: aufgeschoben wird, ist die Drohung, und zwar die *beständige, mit jedem Aufschub größer werdende* Drohung, dass die Menschheit sich als Menschheit selbst vernichten könnte. Edward P. Thompson nannte das den *Exterminismus*.[34]

Angesichts dieser Drohung lässt sich keine andere Zukunft mehr vorstellen als eben die im Vorschein dieser Drohung.

»Temporär« in seinem faktischen Sinne hat hier auch einen *fiktiven* Sinn (»fiktiv« von *fingere* = ›erdichten‹, aber auch ›bilden‹!), und zwar in zweierlei Weise:

Erstens ist es offenbar doch ziemlich schwer vorstellbar (allein im Sinne von »glaubwürdig«, »plausibel«), dass sich die sich als Zukunft fortsetzende Gegenwart zusehends als exterministische (Selbst-) Bedrohung fortsetzen soll: Zum Klimawandel fehlen (noch) die real-bedrohlichen Bilder; der Klimawandel ist bisher nur in Zahlen »anschaulich«: in Daten, in Statistiken oder Prozenten … Der heiße Sommer (»Problem, aber eigentlich auch schön warm!«), der Starkregen, Stürme, Unwetter (»Stimmt, ist doof, aber es kommt bestimmt irgendwann auch wieder gutes Wetter!«), die wetterbedingten Veränderungen in der Tier- und Pflanzenwelt (zum Beispiel Malaria übertragende Mücken auch in Europa – »Ja, bloß gut aufpassen, wie bei Zecken!«) … Das heißt, *fiktiv* erscheint die Zukunft gerade als verlängerte Gegenwart *in den Bildern dieser Gegenwart* besser als sie werden wird. (Und womöglich wird es wiederum auch *faktisch* in dem einen oder anderen Jahr »besser«; das mit dem Ozonloch ist ja auch nochmal gutgegangen …)

Zweitens wird deshalb die Drohung *fiktional* übertrieben, um sie *real erscheinen* zu lassen, d. h. um sie sich als real überhaupt

---

33 Siehe Günther Anders, ›Endzeit und Zeitenende. Gedanken über die atomare Situation‹, München 1972; spätere Auflagen ab 1981 erscheinen unter dem Titel: ›Die atomare Drohung. Radikale Überlegungen‹ … In einer Frist zu leben, ist auch schon Thema in ›Die Antiquiertheit des Menschen‹, 1956.

34 Vgl. Edward P. Thompson, ›Der Exterminismus als letztes Stadium der Zivilisation‹, in: ›Das Argument‹, Heft 127, 1981, Berlin, S. 352–366.

vorstellen zu können: Für die verheerenden Auswirkungen des Klimawandels reichen dann nicht die Bilder der Überschwemmungen, sondern es braucht eine »Geschichte« (Lyotard nannte das »Narrativ«, »Große Erzählung« oder Metageschichte« …), inszeniert als Hollywood-Blockbuster.

Nun ist aber die Zukunft nicht nur die Verlängerung der Gegenwart, also das, was »heute« passiert, »morgen« noch einmal und in verstärkter Weise, sondern auch: Die Gegenwart »heute« ist bereits das, was »gestern« Zukunft war. *Und auch »gestern« war diese Zukunft schon die Verlängerung der Gegenwart: als Drohung, als Bedrohung, als Möglichkeit der menschlichen Selbstvernichtung*.

Allerdings gab es vor einiger Zeit (vage: der Idee nach sogar noch vor einigen Jahrzehnten) eine Gegenwart, in der man quasi einer *Entweder-Oder-Zukunft* entgegensah, *weil in der Gegenwart selbst ein Entweder-Oder steckte* – weil die Gegenwart (wie die Geschichte überhaupt) als eine Wirklichkeit begriffen werden konnte, die von Möglichkeit (oder sogar im Plural Möglichkeiten) durchtränkt war;[35] *die Bewegung erschien revolutionär:* Wenn die Menschen nichts tun, ist es schlecht um die Zukunft der Menschheit bestellt; die Menschen können aber etwas tun und sie wollen etwas tun – nicht nur, damit das zukünftige Unheil abgewendet werde, sondern damit die Zukunft womöglich sogar eine bessere Welt bedeute, ein Fest für alle, Glück für alle, ohne Angst leben, freie Assoziation, Kommunismus, Humanismus = Naturalismus etc.

Die Zukunft war also beides: eine Drohung und ein Versprechen; und ganz selbstverständlich war beides, sowohl Drohung als auch Versprechen, also die Möglichkeit des totalen Unglücks wie die Möglichkeit des absoluten Glücks, miteinander verbunden: »ganz selbstverständlich«, weil sich die Möglichkeit des absoluten Glücks sozusagen in der Möglichkeit des totalen Unglücks *bestätigte*.

---

35 Marcuse skizziert dies 1964 noch als »zwei einander widersprechende Hypothesen« in ›Der eindimensionale Mensch‹, Schriften Bd. 7, Springe 2004, S. 17: »1. Dass die fortgeschrittene Industriegesellschaft im Stande ist, eine qualitative Änderung für die absehbare Zukunft zu unterbinden; 2. Dass Kräfte und Tendenzen vorhanden sind, die diese Eindämmung durchbrechen und die Gesellschaft sprengen könnten.«

Das heißt: *Gerade* als *temporäre* Verlängerung der *Gegenwart* in die Zukunft war die Zukunft immer beides: Utopie und Dystopie; genauer: konkrete Utopie wie auch konkrete Dystopie – und zwar in geschichtsmaterialistischer Hinsicht als *konkrete Totalität des gesellschaftlichen Seins*. Kurzum: jede sei's utopische, sei's dystopische Vorstellung von der Zukunft war eine *gesellschaftliche Vorstellung bzw. eine Vorstellung von Gesellschaft* – wie auch überhaupt jede Vorstellung von der Gegenwart wie von der Geschichte gleichzeitig eine gesellschaftliche Vorstellung und eine Vorstellung von Gesellschaft war.

Diese Zukunft einer längst vergangenen Gegenwart hat sich nie realisiert, hat es also als Zukunft nie gegeben. Insofern ist die *temporäre* Verlängerung der *Gegenwart* in die Zukunft *als Zukunft* noch in einer weiteren Hinsicht in einem *fiktiven* Sinne zu verstehen, nämlich in Bezug auf eine in der Vergangenheit vorgestellte Zukunft, die heute Gegenwart sein müsste – aber die nun in allem, was man sich über sie und von ihr vorstellte, schlechterdings *weg ist, nämlich verloren ist*.

Die Spuren, die sich auf der Suche nach der derart verlorenen Zukunft finden lassen, führen Mark Fisher in die 1970er (über die 1980er; also in eine Gegenwart, die noch Zukunft hatte). Mich führen die Spuren – teils andere Spuren, teils dieselben oder ähnliche – auch dahin (mit Zeitsprüngen, hin und her: 1950er, 1920er, 1990er, heute, Nuller, und wieder zurück in die 1970er, über die 1980er …).[36] Es ergeben sich dabei drei Fragen:

- Wann wurde die Zukunft verloren?
- Woraus bestand die verlorene Zukunft? (Oder besteht? – »Lebt« sie vielleicht doch noch?)
- Kann die Zukunft womöglich, wenn sie wiedergefunden wird, noch verwendet werden, benutzt werden, reaktiviert werden, funktioniert sie dann noch, ist sie überhaupt noch *brauchbar* – auch im Sinne von »aktuell«?[37] (Oder ist sie zu kaputt, abge-

36 Enzo Traverso, ›Linke Melancholie‹, Münster 2019. Mehr ein Leckerli fürs akademische Gemüt: McKenzie Wark, ›Molekulares Rot‹, Berlin 2017.

37 Mir fällt hier kein passendes, »schönes« Verb ein. Was mir allerdings zu »aktuell« einfällt, und das ist wichtig, ist: *Aktualisierung*. Vgl. Benjamin, ›Das Passa-

nutzt, schrottreif, irreparabel? *Diese Frage führt ja auch zur zweiten Frage zurück, als »Materialfrage«: Ist die Zukunft nachhaltig, aus Holz, oder selbst schon so verbaut, mit Asbest und Blindgängern oder radioaktiv verstrahlt, so dass sie gar nicht mehr verwendet werden kann? Gibt es für dieses Modell der Zukunft eigentlich noch Ersatzteile – und wenn ja: wo bekommt man die? Und ist die Zukunft eigentlich groß oder klein? Passt die* hier *überhaupt rein – oder passen wir alle in die Zukunft?*)

Eine vierte Frage, nämlich die Frage nach dem »Warum«, die Frage also nach den Ursachen, die zum Verlust der Zukunft geführt haben, beantwortet Mark Fisher mit einer Gegenfrage:

Warum ist es einfacher, sich das Ende der Welt vorzustellen, als das Ende des Kapitalismus?

Kapitalistischer Realismus

»Die Menschen haben es jetzt in der Beherrschung der Naturkräfte so weit gebracht, dass sie es mit deren Hilfe jetzt leicht haben, einander bis auf den letzten Mann auszurotten. Sie wissen das, daher ein gut Stück ihrer gegenwärtigen Unruhe, ihres Unglücks, ihrer Angststimmung.« – Sigmund Freud, ›Das Unbehagen in der Kultur‹ (Studienausgabe Bd. IX, S. 270)

»Dass die Umwälzungsbedürftigkeit der Verhältnisse selbst dann nicht aufhörte, wenn die Unmöglichkeit ihrer Umwälzung feststünde […]. Aber noch steht diese Unmöglichkeit nicht fest.« – Christoph Türcke, ›Der tolle Mensch‹ (Springe 2014, S. 175)

---

gen-Werk‹, GS Bd. V·1, S. 574: »Es kann als eines der methodischen Objekte dieser Arbeit angesehen werden, einen historischen Materialismus zu demonstrieren, der die Idee des Fortschritts in sich annihiliert hat. Gerade hier hat der historische Materialismus alle Ursache, sich gegen die bürgerliche Denkgewohnheit scharf abzugrenzen. Sein Grundbegriff ist nicht Fortschritt sondern Aktualisierung.«

»In a world that is in chaos politically, socially and environmentally, how can the human race sustain another 100 years?«, postet Stephen Hawking im Juni 2006 auf der Internet-Plattform ›Yahoo‹. Seine Antwort als Mensch: Keine Ahnung! Seine Antwort als Physiker: Wir – die Menschheit, also alle – müssen Möglichkeiten finden, diesen Planeten zu verlassen und andere Planeten zu besiedeln.[38]

2006, also im selben Jahr, kommt der Film ›Children of Men‹ (von Alfonso Cuarón) in die Kinos. Mark Fisher schreibt über diesen Film (drei Jahre später, 2009):

> »Wenn man *Children of Men* sieht, erinnert man sich zwangsläufig an einen Fredric Jameson und Slavoj Žižek zugeschriebenen Satz: ›Es ist einfacher, sich das Ende der Welt vorzustellen, als das Ende des Kapitalismus.‹ Dieser Slogan fasst treffend zusammen, was ich unter ›kapitalistischem Realismus‹ verstehe: das weitverbreitete Gefühl, dass der Kapitalismus nicht nur das einzig gültige politische und ökonomische System darstellt, sondern dass es mittlerweile fast unmöglich geworden ist, sich eine kohärente Alternative dazu überhaupt *vorzustellen*.«[39]

---

38 Habitable Planeten, die einige Lichtjahre entfernt liegen, werden nicht erreichbar sein, solange Raumreisen in Überlichtgeschwindigkeit nicht möglich sind (selbst etwa bei Star Trek sind die Reisezeiten absurd verkürzt; vgl. meinen Beitrag ›Krieg im Fernsehen, die nächste Generation. Zu *Star Trek* etc.‹, in: Behrens, Beiler, Sanders, ›Krieg in Serie‹, Wiesbaden 2022, im Erscheinen). Nur als Nebennotiz: Was ich bei einigen (männlichen) Studierenden beobachte, ist eine Begeisterung für jede – angebliche – Entdeckung, Raumschiffe doch in Licht- oder Überlichtgeschwindigkeit fliegen lassen zu können; die Studierenden beharren dann darauf: »Hab ich im Internet gelesen!«, »Auf Netflix lief eine Doku darüber!«, »In einem Youtube-Video ist das gut erklärt!« o. ä. Es sind dieselben Studierenden, die sich ansonsten mit einer Art bewussten Ahnungslosigkeit durchs Studium (der Erziehungswissenschaft) bewegen; von, sagen wir mal, soziologischen Entdeckungen, wie die Menschheit auf diesem Planeten überleben und zudem noch gut leben könnte, haben sie im Internet, bei Netflix oder bei Youtube noch nichts gefunden; es interessiert sie auch nicht (als Studierende der Erziehungswissenschaft).

39 Mark Fisher, ›Kapitalistischer Realismus‹, Hamburg 2013, S. 8. – ›Children of Man‹ spielt ihm Jahre 2029. In der Eingangsszene ist zu sehen, wie in den Fernsehnachrichten berichtet wird, dass der jüngste Mensch der Erde gestorben sei,

Kapitalistischer Realismus: Abgesehen von der – kritischen – Referenz auf den (philosophischen) Realismus,[40] ist der kapitalistische Realismus quasi die politische Aktualisierung des ästhetischen Realismus des neunzehnten Jahrhunderts, der mit dem sich konsolidierenden modernen Industriekapitalismus entstand,[41] sowie freilich des »sozialistischen Realismus«, der selbst schon eine – mitunter »stalinistisch« erzwungene – Zerfallserscheinung der russischen Avantgarde (Konstruktivismus, Produktivismus etc.) war; nicht ohne Ironie versuchten in den sechziger und siebziger Jahren in der Bundesrepublik einige Künstler einen »kapitalistischen Realismus« zu etablieren (Gerhard Richter, Sigmar Polke etc.; hervorzuheben sind die Arbeiten von KP Bremer).[42] Thematische und theo-

---

mit 18 Jahren (Volljährigkeit). Er wird also 2007 geboren. Zehn Jahre später, am 13. Februar 2017, nimmt sich Mark Fisher das Leben.

40 Ausgehend vom mittelalterlichen Universalienstreit, bei dem es um Nominalismus versus Realismus in Bezug auf die göttliche Grundlegung der Allgemeinbegriffe ging, haben sich in der Tradition der analytischen Philosophie verschiedene Varianten eines wissenschaftstheoretischen »Realismus« herausgebildet (auch als Angriff auf die Metaphysik, vgl. Horkheimer dazu …). Das Feuilleton goutierte die im letzten Jahrzehnt aus der postbürgerlichen Philosophie (Markus Gabriel) kommenden Versuche, einen »neuen Realismus« zu begründen. Zwar lässt sich die »alte« Grundfrage des Realismus, ob auch »irreale« Sachverhalte »realistisch« begründet werden können, »politisch« deuten oder auch anwenden (zum Beispiel diskursimmanent im akademischen Feld oder eben im Feuilleton), allerdings haben diese Ansätze für eine kritische Gesellschaftstheorie (und Praxis) keine Relevanz.

41 Gustave Courbet malt 1849 ›Die Steinklopfer‹; er hatte auf der Pariser Weltausstellung 1855 einen Pavillon und verfasste dafür einen Text, der heute als »Manifest des Realismus« gilt.

42 Bremer sprach von Sichtagitation; ein Konzept, das »ästhetische Bildung« materialistisch aktualisiert. Und zwar gerade in dem hier diskutierten Kontext sozialer, soziologischer Phantasie … Bei Wikipedia findet sich von KP Bremer zitiert, 1971: »Wir sind zur Zeit darauf angewiesen, die vorgegebenen Institutionen – Kunstvereine, Museen, Galerien usw. – zu benutzen. Das ist eine bestimmte Bahn, die man benutzen kann, denn die funktioniert heute noch. Ich halte also sehr wenig davon, diese Dinge zu zerstören – diese Institutionen kann man unterwandern. Sichtagitation. Und deswegen bin ich auch dagegen, dass man sagt: Kunst, Malerei – ist nicht mehr. Ein scharfes Bild in einer Ausstellung, in einer Galerie, das kann durchaus noch eine gewisse Effektivität haben.«

retische Überschneidungen zu Fishers Diagnose eines kapitalistischen Realismus gibt es schließlich auch zum Diskurs über einen »spekulativen Realismus«.[43] – Fisher versteht den kapitalistischen Realismus gewissermaßen als Element einer gesellschaftstheoretisch fundierten *Dialektik des Pop*,[44] nämlich im Sinne einer »Kulturalisierung« von sozialen Verhältnissen, die als *soziale* Verhältnisse nicht mehr erkennbar sind, gleichwohl aber noch als »Ausdruckszusammenhang« dargestellt werden können.[45]

Lassen wir den Befund erst einmal so stehen: Es scheint einfacher zu sein, sich das Ende der Welt vorzustellen, als das Ende des Kapitalismus. Fredric Jameson notierte dazu 2003:

---

43 Vgl. hier die Arbeiten von Armen Avanessian et al. – Interessant, aber zu viel Geschwurbel und mit Neologismen aufgebrezelte Banalitäten. Der Rückfall in die Ontologie (zum Beispiel bei und durch Quentin Meillassoux) ist zweifellos – nicht nur – politisch bedenklich. Irritierend ist insofern, wie schnell zumindest entsprechende Buzzwords plus Namedropping auch – weitgehend affirmativ und ohne jegliche Diskussion – in erziehungswissenschaftlichen, »bildungsphilosophischen« Texten auftauchen …

44 Zu Begriff und Tragödie des Pop – vgl. grundlegend: Thomas Hecken, ›Pop‹, Bielefeld 2009; sowie mein Versuch einer kritischen Theorie des Pop: ›Die Diktatur der Angepassten‹, Bielefeld 2003. In Arbeit ist eine größere Studie: ›Powerage. Kritische Theorie des Pop‹ sowie eine redigierte und umfangreich ergänzte Neuausgabe von ›Pop Kultur Industrie‹, zuerst Würzburg 1996.

45 Das – von den Cultural Studies, namentlich Stuart Hall entwickelte – Konzept der Kulturalisierung ist nicht unproblematisch (allein deshalb, weil es in der »theoretischen Perspektive« Gefahr läuft, gesellschaftliche Verhältnisse als kulturelle Verhältnisse soweit umzudeuten, dass sie sich einer materialistischen Kritik entziehen; dies zu diskutieren, ist hier nicht der Ort– nur in Stichworten sei darauf hingewiesen, dass das zu tun hat mit der Implementierung von Althussers Ideologie-Begriff in die Cultural Studies … Eine Gegenposition dazu hat Edward P. Thompson formuliert …).

Vom »Ausdruckszusammenhang« spricht Walter Benjamin im ›Passagen-Werk‹, GS Bd. V·1, S. 573 f.:

»Nicht die wirtschaftliche Entstehung der Kultur sondern der Ausdruck der Wirtschaft in ihrer Kultur ist darzustellen. Es handelt sich, mit andern Worten, um den Versuch, einen wirtschaftlichen Prozess als anschauliches Urphänomen zu erfassen, aus welchem alle Lebenserscheinungen der Passagen (und insoweit des 19ten Jahrhunderts) hervorgehen.«

»Someone once said that it is easier to imagine the end of the world than to imagine the end of capitalism. We can now revise that and witness the attempt to imagine capitalism by way of imagining the end of the world.«[46]

»Someone« ist wohl Jameson selbst; 1994 hatte er in der Einführung zu seinem Essay ›Seeds of Time‹ geschrieben:

»It seems to be easier for us today to imagine the thoroughgoing deterioration of the earth and of nature than the breakdown of late capitalism; perhaps that is due to some weakness in our imaginations.«[47]

Die Schwäche unserer Vorstellungskraft. – Auch Fisher hat ja darauf verwiesen, »dass es mittlerweile fast unmöglich geworden ist, sich eine kohärente Alternative« zur bestehenden kapitalistischen Gesellschaft »überhaupt *vorzustellen*.« Allerdings: was ist, wenn das Problem nicht (allein) die Schwäche der Vorstellungskraft ist oder eben allein das Unvermögen, sich so etwas wie ein »Ende« lebensweltlicher Komplexionen wie »Welt«, »Natur«, »Kapitalismus« vorzustellen, sondern wenn umgekehrt: sowieso *alles nur noch eine Vorstellung ist*, und insofern eben eine spezielle Vorstellung in ihrer spezifischen Bedeutung (noch einmal Ende der Welt, Ende des Kapitalismus etc.) gar nicht mehr möglich ist? Die Schwäche der Vorstellungskraft wäre dann eine Differenzierungsunfähigkeit inmitten des – in seiner Lichtmetaphorik nun buchstäblich zu verstehenden – »universellen Verblendungszusammenhangs« (Adorno), wäre also eben das, was in der und als ›Dialektik der Aufklärung‹ mit dem Begriff der Kulturindustrie beschrieben worden ist (»Aufklärung als Massenbetrug«).[48]

---

46 Fredric Jameson, ›Future City‹, in: ›New Left Review‹, Nr. 21, Mai–Juni 2003, S. 76. – Man sollte übrigens den »fröhlichen« Unterton Jamesons hier nicht unterschlagen: »For it is the end of the world that is in question here; and that could be exhilarating if apocalypse were the only way of imagining that world's disappearance (whether we have to do here with the bang or the whimper is not the interesting question).«

47 Jameson, ›The Seeds of Time‹, New York 1994, S. vii.

48 Adorno und Horkheimer, ›Dialektik der Aufklärung‹, GS Bd. 3, S. 19: »Aber die vollends aufgeklärte Erde strahlt im Zeichen triumphalen Unheils.« – Aber S. 219:

In Anlehnung an Marx' Anfangssätze vom ›Kapital‹ beginnt Guy Debord einhundert Jahre nach diesem, nämlich 1967, seine ›Gesellschaft des Spektakels‹ mit den Worten:[49]

> »Das ganze Leben der Gesellschaften, in welchen die modernen Produktionsbedingungen herrschen, erscheint als eine ungeheure Sammlung von *Spektakeln*. Alles was unmittelbar erlebt wurde, ist in eine Vorstellung entwichen.«[50]

»Imagination« (wovon Jameson und Fisher sprechen) ist die Vorstellungskraft, die durch die »Repräsentation« (was bei Debord mit »Vorstellung« übersetzt ist) kontaminiert oder amalgamiert ist.[51] Das, was zunächst nur als Merkwürdigkeit erscheint, erklärt sich nunmehr über den Zusammenhang selbst: Dass es leichter sei, sich das Ende der Welt vorzustellen, als das Ende des Kapitalismus, hat seinen Grund im Kapitalismus, genauer: in der besonderen Logik, die den Kapitalismus als gesellschaftliches Produktionsverhältnis nämlich auch insofern charakterisiert, weil eben diese kapitalistischen Produktionsverhältnisse auch »Gesellschaft« produzieren (und reproduzieren) – und zwar als materielle Verhältnisse ebenso wie ihre ideellen Erscheinungen, in ihren »Images« (Boorstin), also in ihren – wie Debord eben sagt – *Repräsentationen*.[52]

»Solche Verblendung aber ist ein konstitutives Element jeglichen Urteils, ein notwendiger Schein.«

49 Karl Marx, ›Das Kapital‹, MEW Bd. 23, S. 49: »Der Reichtum der Gesellschaften, in welchen kapitalistische Produktionsweise herrscht, erscheint als eine ›ungeheure Warensammlung‹, die einzelne Ware als seine Elementarform. Unsere Untersuchung beginnt daher mit der Analyse der Ware.« – Marx hatte 1867 selbst seine Formulierung aus der ›Kritik der Politischen Ökonomie‹ (von 1859) aufgegriffen, vgl. MEW Bd. 13, S. 15: »Auf den ersten Blick erscheint der bürgerliche Reichtum als eine ungeheure Warensammlung, die einzelne Ware als sein elementarisches Dasein.«

50 Guy Debord, ›Die Gesellschaft des Spektakels‹, Berlin 1996, S. 13.

51 Im »Kulturindustrie«-Abschnitt ist das, ausgehend von Kant, als Schematismus beschrieben; vgl. dazu: Rodrigo Duarte, ›Deplatzierungen‹, Weimar 2009.

52 Daniel Boorstin hat – ähnlich wie zuvor Günther Anders und später Vilém Flusser – die (technischen) Bilder als »Images« begriffen. Nach Debord sind technisch produzierte Bilder immer schon Abbilder (Repräsentationen) der Gesellschaft

Was Debord in Anlehnung an Marx postuliert, ist der Zusammenhang zwischen spezifischen gesellschaftlichen Produktionsverhältnissen und den spezifischen Vermögen, sich diese gesellschaftlichen Produktionsverhältnisse vorzustellen: dass nämlich diese spezifischen Vermögen von spezifischen Produktionsverhältnissen abhängig sind und sich dieses Spezifische gleichsam gesellschaftstheoretisch und erkenntnistheoretisch bedingt (beziehungsweise miteinander verwoben ist);[53] dieses Spezifische ist seit einigen Jahrtausenden der *Tausch*, seit der Moderne als Strukturzusammenhang gesellschaftlicher Totalität der *Warentausch*.[54] Dieses Tauschverhältnis ist ein unbewusst bleibendes Verhältnis; wir müssen real vom Tausch abstrahieren, um über den Tausch einen gesellschaftlichen Zusammenhang herzustellen. Durch diese Realabstraktion, wie Alfred Sohn-Rethel es genannt hat, erscheint Gesellschaft als »normal«, und sie erscheint umso »normaler«, je mehr diese Realabstraktion zum allgemeinen Prinzip wurde.[55] Noch einmal: das Prinzip ist, gerade die für die Gesellschaft konstitutiven Strukturverhältnisse des Warentauschs unbewusst zu machen und unbewusst zu lassen; dieses Prinzip stabilisiert (scheinbar) die warenproduzierende Gesellschaft und reproduziert sie, wodurch das Prinzip selbst wiederum bestätigt wird (und zwar dadurch, dass es als unbewusst bleibend gar keine Bestätigung braucht, weil es eben – scheinbar – funktioniert).[56]

---

des Spektakels, was durch die abstraktifizierende Logik der Warenproduktion (Kommodifizierung) begründet ist.

53 Vgl. die fulminante Studie von Christel Beier, ›Zum Verhältnis von Gesellschaftstheorie und Erkenntnistheorie‹, Frankfurt am Main 1977.

54 Zum Begriff der Totalität vgl. freilich Georg Lukács, ›Geschichte und Klassenbewusstsein‹, Darmstadt und Neuwied 1988.

55 Vgl. Alfred Sohn-Rethel, ›Geistige und körperliche Arbeit. Zur Theorie der gesellschaftlichen Synthesis‹, Frankfurt am Main 1972.

56 Marx hat in seinen praxisphilosophischen Frühschriften dafür die gleichsam sozialpsychologischen Grundlagen entwickelt; in anderen Zusammenhang hat er das im ›Kapital‹ gleich zu Beginn wieder aufgegriffen, wenn er den »Fetischcharakter der Ware und sein Geheimnis« untersucht; von Benjamin gibt es die hier passende Bemerkung, dass der Fetischcharakter darin bestehe, dass die warenproduzierende Gesellschaft von der Tatsache, Waren zu produzieren, abstrahiert.

Hier bedeutet Realabstraktion nun, etwas verkürzt gesagt: Wir können uns das Ende des Kapitalismus deshalb nicht nur schwer oder eben nicht so wie das – assoziationsstarke, bildgewaltige – Ende der Welt vorstellen, *weil wir uns den Kapitalismus sowieso nicht vorstellen können*.

Insofern ist für Fisher das, was er den kapitalistischen Realismus nennt, mit dem verbunden, was einst Margaret Thatcher zum Diktum des heute als Neoliberalismus bezeichneten Spätkapitalismus machte: »There is no Alternative« (das so genannte TINA-Prinzip) – es gibt keine Alternative!

Als konservative Parole meint ein alternativloser Kapitalismus freilich: es gibt nichts Besseres als den freien Markt, alles andere ist indiskutabel.

Fischer gibt dem *kapitalistischen Realismus ohne Alternative* noch einen weiteren Sinn: *Auch ein gescheiterter Kapitalismus ist ohne Alternative!* Und auch diese Alternativlosigkeit lässt ihn für die konservativen, reaktionären Kräfte eben allen anderen Möglichkeiten der Gesellschaft gegenüber überlegen erscheinen, *weil er alternativlos ist* (als Persiflage: »Der freie Markt ist gescheitert – aber immerhin noch ein Markt!« Und das sei allemal besser als: »Die Diktatur des Proletariats ist gescheitert – aber immerhin noch eine Diktatur!«).

Deshalb scheint es, dass auch in einer progressiven, emanzipatorischen Perspektive das Ideologem der Alternativlosigkeit nur durch die drastischen Bilder eines Weltendes aufgebrochen werden können, weshalb Jameson, um es noch einmal zu zitieren, geschrieben hatte: »We can now revise that and witness the attempt to imagine capitalism by way of imagining the end of the world.«

Denn die Pointe ist ja: Das Ende der Welt ist das Ende der Welt (Weltuntergang, Sintflut, Letzter Tag, Apokalypse und ähnliche Narrative der Katastrophe), während das Ende des Kapitalismus bis zur Oktoberrevolution, bis zum kurzen katalanischen Sommer der Anarchie, schließlich sogar bis Achtundsechzig bedeutete: Dass das Ende des Kapitalismus ein Anfang von etwas Neuem sein wird; dass also das Ende des Kapitalismus zwar wahrscheinlich auf einen Zusammenbruch hinauslaufen werde, weil das Systems unfähig ist, sich selbst am Leben zu halten, dass dieses Ende aber eben Neues

entstehen ließe, nämlich eine befreite, sozialistische, vielleicht sogar kommunistische Gesellschaft, die den Kapitalismus überwindet, wo er unmenschlich war, die aber seine Versprechen von Menschlichkeit, ja von Glück verwirklicht aufhebt.[57]

In der Nachkriegszeit und schließlich endgültig in den siebziger und achtziger Jahren gelang es, zumindest die Illusion einer Massenprosperität alltagsweltlich als *Lifestyle* (samt Pauschaltourismus und Partykeller mit Südsee-Tapete) zu stabilisieren, weil es durch eine (pop-) kulturelle Aufbereitung des technischen Fortschritts so schien, als wenn die Verheißungen des Sozialismus eben keinesfalls der Sozialismus, sondern gerade der Kapitalismus und nur der Kapitalismus *wirklich* zu realisieren vermochte – der »Klassenfeind« hat, was die Genossen nicht haben: Kühlschränke, Hi-Fi-Geräte und Autos.[58] – Herbert Marcuse sprach diesbezüglich schon 1967 vom ›Ende der Utopie‹, weil die spätkapitalistische Überflussgesellschaft jede libertäre, konkrete Utopie zu überbieten schien.

Was allerdings erstmal blieb, war die *Vorstellung* vom Ende des Kapitalismus – als etwas wahrscheinlich Schreckliches, aber auch als Aufbruch, als Feier (und spätestens seit den 1950ern bzw. dann allerspätestens seit den 1970ern und 1980ern hatte man dafür auch einen Soundtrack …).[59] – Man konnte sich also durchaus wirklich

---

57 Dies wurde mitunter mit geschichtsphilosophisch-teleologischer Grundierung verteidigt, nach der der Kapitalismus erst einmal zusammenbrechen *muss*, um wie Phönix aus der Asche die neue, freie Gesellschaft entstehen lassen zu können. Erst Walter Benjamin stellt dagegen – was sich im Übrigen bei Ernst Bloch auch andeutet –, dass die Pforte, durch die der Messias kommen wird, jederzeit offen ist, nämlich einfach: dass die Revolution, die zur befreiten Gesellschaft führt, zu jedem Zeitpunkt in der Menschheitsgeschichte möglich ist – und vor allem *möglich war* (insofern erscheint die gesamte Menschheitsgeschichte als Leidensgeschichte verpasster Chancen …).

58 Selbstverständlich geht es dabei um Bedürfnisproduktion, was Adorno, Horkheimer, Pollock, Marcuse und andere schon früh in den 1940ern (u. a. anhand von Huxleys ›Brave New World‹) diskutieren; Adorno Bemerkung über »falsche Bedürfnisse« hat Marcuse 1964 in ›Der eindimensionale Mensch‹ wieder aufgegriffen.

59 Dazwischen war Woodstock (»3 Days of Peace & Music«, August 1969). – Mit Punk war es möglich, an diesem Revolutionsidealismus noch bis Ende der 1980er festhalten; »No Future« war ja gerade als Einspruch gegen die angebliche Alterna-

ein Ende des Kapitalismus vorstellen, im Sinne einer narrativen Ausgestaltung.[60]

Heute allerdings bedeutet das Ende des Kapitalismus, wenn man sich denn auf den Gedanken einlässt, zu überlegen, was das Ende des Kapitalismus bedeuten könnte, nur noch Schrecken. (Und das nicht wahrhaben zu wollen, Ignoranz.)[61]

Noch einmal Mark Fisher zu ›Children of Men‹:

> »Der Film entwirft eine Welt, die eher wie eine Zuspitzung oder Verschlimmerung von unserer wirkt als wie eine Alternative zu dieser. In beiden, der Welt des Films ebenso wie in unserer, sind ein Ultra-Autoritarismus und das Kapital keinesfalls inkompatibel: Café-Ketten existieren parallel zu Gefangenenlagern.«[62]

Und noch einmal Fredric Jameson:

> »Man müsste das Denken also auf den Punkt bringen, von dem aus der Kapitalismus als das Beste wie auch als das Schlimmste gedacht werden kann, was der Menschheit passieren konnte. Der Rückfall von diesem strengen dialektischen Imperativ zu der bequemeren Haltung, nur moralisch Position zu beziehen, ist offenbar unausrottbar und nur allzu menschlich. Dennoch ist der Problemdruck so groß, dass wir zumindest den Versuch machen müssen, die kulturelle Entwicklung im Spätkapitalismus dialektisch zu denken: als Katastrophe und als Fortschritt.«[63]

---

tivlosigkeit eines selbstgefälligen Kapitalismus zu verstehen. Und noch in den Neunzigern war an einigen Hauswänden der übermütige Spruch zu lesen: »Wir werden noch tanzen, wenn von Euch schon niemand mehr spricht.« *Es war dann genau umgekehrt*.

60 Inwiefern diese »narrative Ausgestaltung« sich popkulturindustriell verselbstständigte und »entpolitisierte«, hat Otto Karl Werckmeister als Zitadellenkultur beschrieben. Ähnlich hatten sich Burghart Schmidt und Gérard Raulet in geschichtsmaterialistischer Wendung mit Lyotards These vom Ende der Metageschichte bzw. Ende der Großen Erzählung auseinandergesetzt.

61 Die Untüchtigen haben das betitelt als Doppelfigur: *Das beschissene Ende der Welt oder Das Ende der beschissenen Welt* …

62 Fisher, ›Kapitalistischer Realismus‹, a.a.O., S. 8.

63 Fredric Jameson, ›Postmoderne – zur Logik der Kultur im Spätkapitalismus‹, in: Andreas Huyssen und Klaus R. Scherpe (Hg.), ›Postmoderne. Zeichen eines kulturellen Wandels‹, Reinbek bei Hamburg 1986, S. 92.

Zwischenfrage hier mal wieder: Wer ist »wir«? – Und überhaupt: Für wen ist es eigentlich schwieriger, sich das Ende des Kapitalismus vorzustellen? Ist das eine allgemeine Schwierigkeit, gilt das für alle (also alle, die jetzt gerade versuchen, sich das Ende des Kapitalismus oder das Ende der Welt vorzustellen)? Gilt das für bestimmte Bevölkerungs- oder Berufsgruppen mehr als für andere? Ist es für gebildete Menschen oder für Leute mit irgendwelchen Fachkenntnissen leichter? Ist es für manche schwieriger als für andere, die nicht so viel mitgemacht haben im Leben (also kann man hier auf Erfahrungen und dergleichen zurückgreifen)? Sind Leute, die oft ins Kino gehen und sich überdies für Katastrophenfilme interessieren, besser vorbereitet, oder sind es Leute, die »politisch interessiert« sind oder sich dafür halten? – Und nun auch die pädagogische Frage: Kann man das lernen, trainieren? Kann man sich in Bezug auf End(zeit)vorstellungen bilden?[64]

Das Ende …

»Es gibt eine Theorie, die besagt, wenn jemals irgendwer genau rausfindet, wozu das Universum da ist und warum es da ist, dann verschwindet es auf der Stelle und wird durch etwas noch Bizarreres und Unbegreiflicheres ersetzt. […] Es gibt eine andere Theorie, nach der das schon passiert ist.« – Douglas Adams, ›Das Restaurant am Ende des Universums‹, Frankfurt am Main & Berlin 1991, S. 7 f.

»Vielleicht ist diese Welt die Hölle von einem anderen Sonnensystem.« – Yvon, ›Im Kreis der Liebe‹ (A Sexy Rec. 2019)

»Im Theater brach Feuer aus, hinter den Kulissen. Pierrot tritt an die Rampe und teilt es dem Publikum mit. Man glaubt, er wolle einen Witz machen,

64 Idee: Sollte man nicht ein Schulfach wie zum Beispiel »Krisenkunde« einrichten (ab fünfte Klasse) …

> und applaudiert. Er wiederholt seine Mitteilung, man jubelt noch mehr. So denke ich mir, wird die Welt untergehen unter dem allgemeinem Jubel der witzigen Köpfe, die der Meinung sind, es handle sich um einen schlechten Witz.« – Søren Kierkegaard, ›Entweder – Oder‹ (1843, S. 33 f.)

Noch einmal: sich das Ende vorstellen[65] … Wie weit die Vorstellung vom Ende des Kapitalismus mit dem Kapitalismus, ja mit dem Ende des Kapitalismus zu tun hat, hängt ab von der Ideologie als notwendig falsches Bewusstsein, das beides ist: sowohl das gesellschaftliche Bewusstsein beziehungsweise Bewusstsein der Gesellschaft als auch das gesellschaftlich Unbewusste, also mithin auch das, was als Gesellschaftliches unbewusst bleibt. Es ist kraft der Dialektik der Aufklärung das rationale Bewusstsein, das ins mythische Bewusstsein zurückfällt; das fetischistische Bewusstsein beziehungsweise das Bewusstsein, das sich über »Gesellschaft« nur fetischistisch und fetischisiert »bewusst« sein kann. Verschwörungsannahmen, Wahnvorstellungen, Animismus sind hier schnell bei der Hand, ebenso wie die üblichen Ideologeme, wonach das gesellschaftliche Zusammenleben durch Werte, Normen oder kruden Biologismen (»Überlebenstrieb«, »Fortpflanzungstrieb« etc.) stabilisiert werde. Spektakuläre Kinoinszenierungen von Katastrophen beziehen daher ihre Wirkung. Dazu einige Überlegungen:

- Sich einfacher das Ende der Welt vorstellen zu können als das Ende des Kapitalismus, meint ja auch: Sich das Ende der Welt vorstellen zu können, wie es sich unter Bedingungen des Kapitalismus anbahnt. Und das heißt auch, …

---

65 Worauf ich hier nur hinweisen will, ohne es näher zu beleuchten: Die unterschiedlichen Arten von Enden: a) Ein konkretes, absehbares, ggf. wiederkehrendes, definiertes und unproblematisches Ende wie zum Beispiel: Monatsende, Ende des Jahres, Vertragsende, Filmende, Wurstende, Ende einer Reise etc.; b) ein abstraktes, unerwartetes, teils reales, teils metaphorisches Ende wie zum Beispiel »Lebensende«, »Weltende«, »das Ende aller Zeiten«, »Ende einer Veranstaltung, weil ein Zwischenfall eingetreten ist«, »ich bin am Ende meiner Kräfte«, »This is the end …« (The Doors) etc.

- … sich das Ende der Welt vorzustellen, wie es wahrscheinlich durch den Kapitalismus verursacht wird, *weil* der Kapitalismus eben nicht endet.

Indes: Die Vorstellung vom Ende des Kapitalismus meint ja auch eine Vorstellung davon zu haben, *wie* der Kapitalismus zu Ende gehen *könnte*. Und das sind Vorstellungen zwischen den beiden Extremen:

- dass einerseits das Ende des Kapitalismus sich völlig unbemerkt vollzieht (»Hey, wir haben ja gar keinen Kapitalismus mehr!?« – »Ja, das muss irgendwie im letzten Jahr im Herbst passiert sein, auf einmal war er vorbei …«),
- dass andererseits das Ende des Kapitalismus ein totales Chaos sein wird, der blanke Terror, Mord und Totschlag (wobei der Kapitalismus dann sowieso mit der »Welt« zusammen zu Ende geht …); Milliarden werden ins Elend abstürzen, Millionen einfach verrecken.

Dann aber noch einmal Mark Fisher: der meint ja nicht die Schwierigkeit, sich vorzustellen, wie genau nun das Ende des Kapitalismus aussehen könnte, sondern die Schwierigkeit, sich vorstellen zu können, *dass der Kapitalismus überhaupt zu Ende geht, und zwar auch dann, wenn es ganz offensichtlich ist, dass er zu Ende geht!*

Spätestens jetzt wird die Sache kompliziert (wörtlich »verfaltet«): »Es scheint doch gar nicht so schwer zu sein, sich das Ende des Kapitalismus vorzustellen! Es gibt doch zahlreiche Filme, die zeigen, wie es aussehen könnte, wenn die kapitalistische Gesellschaft im Chaos versinkt!« – »Ja, aber das ist doch das Problem! Mark Fisher verweist dafür exemplarisch auf ›Children of Man‹. Und sein Einwand ist, dass wir hier zwar eine Welt im Ausnahmezustand sehen, aber kein Ende des Kapitalismus.« – »Weil man bei Starbucks noch seinen Kaffee kaufen kann?« – »Ja, das wäre die einfache Antwort: weil *trotz* Chaos der Kapitalismus weitergeht.« – »Aber doch nur für einige Menschen, die sich eben noch ihren Kaffee zum Mitnehmen kaufen können, wenn sie auf dem Weg zur Arbeit sind.« – »Nein, genau deshalb ist die einfache Antwort unzureichend, denn der Kapitalismus geht nicht *trotz* Chaos weiter, sondern *als Chaos*. Das Chaos erscheint als eine Art neue kapitalistische Normalität …« – »Aber das ist doch nur eine Behauptung, die

allerhöchstens im Hollywood-Film funktioniert!« – »Genau, und das macht es ja so schwierig, sich das Ende des Kapitalismus vorzustellen, weil wir uns gar nicht vorstellen können, woran man überhaupt so etwas wie das Ende des Kapitalismus erkennen könnte.« – »Und was ist, wenn es keinen Kaffee bei Starbucks mehr gibt?« – »Nein, Kapitalismus ist ja nicht einfach nur der Starbucks-Kaffee, sondern das spezifische Produktionsverhältnis, das diesen Starbucks-Kaffee überhaupt hervorbringt, nämlich der Widerspruch von Lohnarbeit und Kapital, die vielfältigen Tauschbeziehungen innerhalb der Verwertungslogik, die Warenproduktion etc.« – »Was soll das denn bedeuten? Ich habe keine Ahnung, wie ich mir das vorstellen soll.« – »Eben, die Schwierigkeit, sich das Ende des Kapitalismus vorzustellen, hat vor allem damit zu tun, dass wir uns ohnehin den Kapitalismus als Kapitalismus kaum vorstellen können.« – »Ich dachte immer, sich den Kapitalismus vorzustellen, heißt, sich den Gegensatz von Armut und Reichtum vor Augen zu führen, zu sehen, wie einige wenige im Luxus leben, während Milliarden im Elend verrecken …« – »Ja, das ist aber nur das spektakuläre Bild, welches wir vom Kapitalismus haben, nicht die Vorstellung vom Kapitalismus selbst, nicht der ›Begriff‹. Deshalb schreibt Marx übrigens *am Anfang* seiner Kritik der politischen Ökonomie: ›Der Reichtum der Gesellschaften, in welchen kapitalistische Produktionsweise herrscht, erscheint als eine *ungeheure Warensammlung*, die einzelne Ware als seine Elementarform.‹ Und jetzt fängt Marx ja erst an und schreibt auf tausenden von Seiten über ›die ganze Scheiße‹: ›Unsere Untersuchung beginnt daher mit der Analyse der Ware‹ …«[66]

Also: *Behelfsmäßig können wir uns scheinbar ein Ende des Kapitalismus nur in den spektakulären Bildern des Chaos (des Krieges, des Terrors, der Gewalt etc. – ›Mad Max‹, ›I am Legend‹ etc.) oder der diktatorisch-technokratisch regulierten Ordnung (›Brave New World‹, ›Matrix‹, ›Die Insel‹ etc.) oder einer Mischung aus Chaos und Ordnung (›Blade Runner‹, ›Children of Men‹, ›Elysium‹ etc.) vorstellen.* Was wir uns nicht vorstellen können, ist: was ein *Ende des Kapitalismus* als solches bedeutet, also *woran wir ein Ende des Kapitalis-*

66 Siehe oben; Marx, ›Kapital‹, MEW Bd. 23, S. 49.

mus überhaupt erkennen können. Und deswegen, so eben etwa Fisher, können wir uns nicht oder kaum vorstellen, dass der Kapitalismus überhaupt zu Ende geht.

Noch einmal: Die Schwierigkeit, sich das Ende des Kapitalismus vorzustellen, hat damit zu tun, dass es keine Alternativen gibt, dass es also nicht (mehr) möglich ist – wie Mark Fisher es darlegt –, sich etwas anderes als »den Kapitalismus« beziehungsweise eine kapitalistische Gesellschaft vorzustellen (also eine Gesellschaft vorzustellen, die sich über kapitalistische Produktionsverhältnisse reproduziert und *selbst repräsentiert* …). Es gibt also keine Vorstellung davon, dass *nach dem Kapitalismus etwas anderes als Kapitalismus kommen könnte;* es gibt auch keine Vorstellung davon, was bis dahin *mit dem Kapitalismus* passiert.[67] – Es ist kein Ende des Kapitalismus auszudenken, obwohl der Kapitalismus ganz offenbar zu Ende geht. Und das ist das Dilemma: Dass man auf das Ende des Kapitalismus nicht vorbereitet ist, obwohl es sich bereits ankündigt …

»Ich will mir gar kein Ende des Kapitalismus vorstellen, mir ist es völlig gleichgültig, ob ich das kann oder nicht, ob es schwierig ist oder nicht.« (Vielleicht ist es eine Verdrängung, eine Abwehr o. ä.) *»Ich weiß gar nicht, wozu das gut sein soll: sich das Ende des Kapitalismus vorstellen …«* Aber: *»Ich muss mir das Ende des Kapitalismus oder das Ende der Welt nicht vorstellen – ich sehe es doch!«* Oder: *»Ich will mir das Ende der Welt nicht vorstellen, sondern ansehen!« – »In echt?« – »Nee, im Kino!«*

---

67 Der Begriff Spätkapitalismus verweist darauf, dass der Kapitalismus sich in einer Endphase befinden könnte. Vgl. dazu die Debatte um »Spätkapitalismus oder Industriegesellschaft« als Thema des 16. Deutschen Soziologentages im April 1968. Wenn in den 1980er Jahren etwa Jameson vom Spätkapitalismus spricht, ist das schon eine wesentlich marginalisiertere Position. In den 1990ern schließlich kommt »Spätkapitalismus« kaum noch im Vokabular kapitalismuskritischer Theorien vor.

11.

> »In dem Maße, in welchem die Vergesellschaftung die Komplexität der Zusammenhänge zwischen Psychischem und Gesellschaftlichem erhöht, wird auch Selbstreflexion lebensgeschichtlich wie gesamtgesellschaftlich gleichsam kostspieliger. Aber ganz sicher auch notwendiger, weil unsere Art unreflektierten Lebens uns bisher zwar viele Genüsse ermöglicht hat, zugleich jedoch das Unbehagen in dieser Kultur bedrohlich anwachsen ließ.« – Klaus Horn[68]

Notiz von Rudi Dutschke, gefunden als Motto bei Lutz Schulenburg: »Grundfragen: Was kann ich wissen? Was soll ich tun? Was darf ich hoffen? Was ist der Mensch?«[69] – Diese Grundfragen sind freilich die drei Grundfragen der kritischen Philosophie Immanuel Kants, plus der vierten, wortwörtlich.[70] Die Grundfragen bleiben die Grundfragen der kritischen Theorie. – »Die erste Frage beantwortet die *Metaphysik*, die zweite die *Moral*, die dritte die *Religion*, und die vierte die *Anthropologie*. Im Grunde«, setzt Kant hinzu, »könnte man aber alles dieses zur Anthropologie rechnen, weil sich die drei ersten Fragen auf die letzte beziehen.«[71] Hier geht es um den »*Weltbegriff*« der Philosophie, nämlich um »die Wissenschaft von den letzten Zwecken der menschlichen Vernunft«.[72]

Wo eben diese »letzten Zwecke der menschlichen Vernunft« nicht mehr mit dem ersten Zweck: einer vernünftigen Menschheit übereinstimmen, wird die Anthropologie, mit ihrem eigenen Mate-

---

68 Zitiert nach: Alfred Lorenzer, ›Zum Tod von Klaus Horn‹, in: ›Forum Kritische Psychologie‹, Nr. 17, 1985, S. 6.

69 Lutz Schulenburg, ›Vorwort‹, in: Ders. (Hg.), ›Das Leben ändern, die Welt verändern! 1968 – Dokumente und Berichte‹, Hamburg 1998, S. 5.

70 Vgl. Immanuel Kant, ›Kritik der reinen Vernunft‹, 2, Werke Bd. IV, Frankfurt am Main 1968, S. 677; die vierte Frage dann in den Logik-Vorlesungen, Kant, ›Logik. Ein Handbuch zu Vorlesungen‹, hg. von Gottlob Benjamin Jäsche, Sämmtliche Werke in chronologischer Reihenfolge, Achter Band, Leipzig 1868, S. 25.

71 Kant, ›Logik‹, a. a. O., S. 25.

72 Kant, ›Logik‹, a. a. O., S. 24.

rialismus konfrontiert, schließlich negativ.[73] Marx hat das bekanntlich in der sechsten Thesen »ad Feuerbach« präzise gefasst: »Das menschliche Wesen ist kein dem einzelnen Individuum innewohnendes Abstraktum. In seiner Wirklichkeit ist es das Ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse.«[74] Die Stellung des Menschen im Kosmos lässt sich kritisch nur über die sozialen Verhältnisse bestimmen; sie zu begreifen, nämlich bewusst zu machen, schließlich und vor allem *sich selbst bewusst* zu machen, ist Aufgabe der Aufklärung; und zwar Aufklärung als kritische Sozialforschung. Sie fragt ebenso nach den Bedingungen der Möglichkeit von Emanzipation, wie nach den Ursachen, Gründen, Symptomen etc., die Emanzipation verhindern (und zwar auch dadurch, dass sie verstellt wird, verdinglicht wird, überlagert, verschoben, wegkompensiert wird, ins Unbewusste verdrängt wird oder von vornherein dort bleibt und uns nur in Träumen oder den Mystifikationen der Kultur erscheint …).

Nicht nur für Zukunftsthemen (und nicht nur für die Zukunft sowieso) ergibt sich der Grundsatz:

Die Probleme, denen sich die Menschheit gegenübersieht, können individuell nicht gelöst werden.

Nötig ist eine a) gemeinsame, b) kollektiv-solidarische, c) gesellschaftliche Lösung (als Humanismus, der sich als Naturalismus vollendet, als Naturalismus, der sich als Humanismus vollendet;

---

73 Der Begriff »anthropologischer Materialismus« ist von Walter Benjamin; siehe die Arbeiten der Gruppe »Anthropological Materialism« (Marc Berdet, Meike Schmidt-Gleim, Jan Sieber, Sami Khatib u. a.); eine »Negative Anthropologie« hat Ulrich Sonnemann 1969 veröffentlicht: Ulrich Sonnemann, ›Negative Anthropologie. Vorstudien zur Sabotage des Schicksals‹, Frankfurt am Main 1981 (jetzt: Schriften Bd. 3, hg. von Paul Fiebig, Springe 2011). Grundlegend bereits: Max Horkheimer, ›Bemerkungen zur philosophischen Anthropologie‹ (1935), in: Gesammelte Schriften Bd. 3, Frankfurt am Main 1988, S. 249–276. Zusammenfassend etwa: Falko Schmieder, ›Zur Kritik der zweiten Natur. Die Stellung der kritischen Theorie zwischen historischem Materialismus und Philosophischer Anthropologie‹, in: ›Zeitschrift für kritische Theorie‹, Heft 50/51, 26. Jg., 2020, S. 192–296.

74 Marx, ›[Thesen über Feuerbach]‹, in: MEW Bd. 3, S. 6.

Marx nannte das *Kommunismus*).[75] Diese Lösung liegt keineswegs *auf der Hand* (sowenig wie sie eine *reine Kopfgeburt* sein kann). Diskreditiert ist die Lösung als Forderung nach Revolution, die ja durchaus einmal eine selbstverständliche, notwendige, eine moderne Forderung war: Nämlich einmal im – geschichtlichen – Bewusstsein, dass eine umwälzende Veränderung möglich, machbar und nötig ist, *weil solche Veränderung eben Geschichte ist;* zum anderen, weil diese Möglichkeit der umwälzenden Veränderung die Möglichkeit des Menschen ist, *eben seine Geschichte zu machen, weil er sie machen kann*.[76] Insofern ist die Revolution als wirkliche Bewegung wieder in Betracht zu ziehen. Das selbst aber als *geschichtliches* Bewusstsein zu vergegenwärtigen, heißt, ein *revolutionäres Subjekt* voraussetzen zu können – ein Subjekt, das nichts anderes als das geschichtliche, Geschichte machende Subjekt ist. Noch einmal Marx (›Der achtzehnte Brumaire‹):

> »Die Menschen machen ihre eigene Geschichte, aber sie machen sie nicht aus freien Stücken, nicht unter selbstgewählten, sondern unter unmittelbar vorgefundenen, gegebenen und überlieferten Umständen.«[77]

Eine Schwierigkeit der Praxis: wir können Geschichte machen, bleiben aber *beim Geschichte-Machen* an Umständen hängen, die

---

75 Marx, [›Ökonomisch-philosophische Manuskripte‹], in: MEW Erg.-Bd. 1, S. 536: »Dieser Kommunismus ist als vollendeter Naturalismus Humanismus, als vollendeter Humanismus Naturalismus … Er ist das aufgelöste Rätsel der Geschichte und weiß sich als diese Lösung.« – Siehe auch Marx und Friedrich Engels, ›Die deutsche Ideologie‹, in: MEW Bd. 3, S. 35 f.: »Der Kommunismus ist für uns nicht ein *Zustand*, der hergestellt werden soll, ein *Ideal*, wonach die Wirklichkeit sich zu richten haben [wird]. Wir nennen Kommunismus die *wirkliche* Bewegung, welche den jetzigen Zustand aufhebt. Die Bedingungen dieser Bewegung ergeben sich aus der jetzt bestehenden Voraussetzung. […] Das Proletariat kann also nur *weltgeschichtlich* existieren, wie der Kommunismus, seine Aktion, nur als ›weltgeschichtliche‹ Existenz überhaupt vorhanden sein kann; weltgeschichtliche Existenz der Individuen; d.h. Existenz der Individuen, die unmittelbar mit der Weltgeschichte verknüpft ist.«

76 Modern ist das bereits in der Renaissance und vor der Moderne, siehe Giovanni Pico della Mirandola und später Giambattista Vico.

77 Marx, ›Der achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte‹, in: MEW Bd. 8, S. 115.

womöglich dazu führen, dass wir nicht *Geschichte* machen, sondern uns *einfach bloß irgendwie in der Zeit bewegen*[78] und schließlich nur das, was ist oder schon war, *wiederholen* (oder zu wiederholen versuchen): Weil die gemachte Geschichte wie auch die Geschichte des Machens *bisher* weitgehend unaufgeklärt geblieben ist.

Geschichte aufzuklären, hieße, dieses *›Bisher‹* aufzuklären: die Aufklärung der Vergangenheit ermöglicht die aufgeklärte Zukunft – die Aufklärung der Zukunft setzt die aufgeklärte Vergangenheit voraus. (Die Frage der Synthesis bleibt im historischen Materialismus wie in der Psychoanalyse mit der Frage nach der Genesis verkoppelt.) —— Schließlich:

> »Die soziale Revolution des neunzehnten Jahrhunderts kann ihre Poesie nicht aus der Vergangenheit schöpfen, sondern nur aus der Zukunft.«[79]

Wie sieht das im und fürs einundzwanzigste Jahrhundert aus?

Solche Zukunft ist das Noch-nicht- oder Noch-nie-Dagewesene, Neue, Bessere; dieses Bild der Zukunft beflügelte bis weit ins zwanzigste Jahrhundert hinein, selbst und gerade im Schatten des faschistischen und stalinistischen Terrors,[80] die Hoffnung auf Veränderung. Aber die Zukunft kam nicht, die Geister der Vergangenheit siegten, die Gespenster schienen wieder umzugehen. Mark Fisher deutete das als traurige Gewissheit.[81]

---

78 Das kann für Einzelne ebenso schwierig werden wie für die ganze Gesellschaft, wenn die Zeit, in der man sich bewegt, nicht mehr lebensgeschichtlich bewältigt werden kann, weil sich in dieser Bewegung, die eben geschichtslos bleibt, kein lebensgeschichtlicher Sinn mehr finden lässt. Depression. Siehe dazu: Michael Theunissen, ›Negative Theologie der Zeit‹, Frankfurt am Main 1991, vor allem S. 218 ff.; ebenso: Fisher, ›Gespenster meines Lebens. Depression, Hauntology und die verlorene Zukunft‹, Berlin 2015. Sie hierzu auch noch einmal: Traverso, ›Linke Melancholie‹, a.a.O.

79 Marx, ›Der achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte‹, in: MEW Bd. 8, S. 117.

80 Siehe Bini Adamczak, ›gestern morgen: Über die Einsamkeit kommunistischer Gespenster und die Rekonstruktion der Zukunft‹, Münster 2007; siehe auch: Maurice Merleau-Ponty, ›Humanismus und Terror‹, 1947.

81 Vgl. Fisher, ›Gespenster meines Lebens‹, a.a.O., S. 15: »Ich möchte […] die Behauptung untermauern, dass die Kultur des 21. Jahrhunderts durch einen die Zeit suspendierenden Stillstand und eine Unbeweglichkeit gekennzeichnet ist.«

»Wir sind eine beschissen kleine Minderheit«,[82] und werden leider immer weniger. Die Lösung bleibt vorerst in der Wirklichkeit versteckt. Gleichwohl, so Herbert Marcuse: »The reality has the last word.«[83]

P.S.
Wie sag ich's denn nun meinen Kindern?

---

82 Hermann Gremliza auf einer Veranstaltung nach dem und zum Hamburger G20-Gipfel im August 2017.

83 Herbert Marcuse, ›Existentialism: Remarks on Jean-Paul Sartre's ›L'Être et le Néant‹, in: ›Philosophy and Phenomenological Research‹, Vol. VIII, März 1948, Heft 3, S. 336. Im Abstract heißt es: »Por razón del abismo histórico que separa actualmente los términos de la filosofía y los de al existencia, la filosofía es incapaz de alcanzar la esfera de la realidad humana.« (»Durch den historischen Abgrund, der gegenwärtig die Begriffe der Philosophie und der Existenz trennt, ist die Philosophie nicht länger fähig, den Bereich menschlicher Realität zu erfassen.« [*Meine Übersetzung, R. B.*]) *Dasselbe gilt für die Bildungsphilosophie*. Für die spätere deutsche Übersetzung, die Heinz Maus besorgte, hat Marcuse den Schluss seines Essays umgeschrieben; nun heißt es: »Philosophie wird Politik, weil kein philosophischer Begriff mehr gedacht und entfaltet werden kann, ohne dass er die Unmenschlichkeit in sich aufnimmt, die heute von den Regierenden organisiert und von den Regierenden akzeptiert Wird. In der politisch gewordenen Philosophie wird die existentialistische Grundkonzeption gerettet durch das Bewusstsein, das dieser Realität den Kampf ansagt – in dem Wissen, dass die Realität Sieger bleibt. Wie lange? Die Frage, auf die es keine Antwort gibt, ändert nichts an der Gültigkeit der Position, die für den Denkenden heute die einzig mögliche ist.« Marcuse, ›Existentialismus. Bemerkungen zu Jean-Paul Sartres ›L'Être et le Néant‹, in: Schriften Bd. 8, S. 40. – Im selben Heft von ›Philosophy and Phenomenological Research‹ erschien Günther Anders' Kritik an Heideggers Fundamentalontologie ›On the Pseudo-Concreteness of Heidegger's Philosophy‹. Adorno verweist im Übrigen in der ›Negativen Dialektik‹ auf Anders' Beitrag, vgl. ›Negative Dialektik‹, GS Bd. 6, S. 82 f. – Der anekdotische Bogen: Anders' Text hatte mir 1992 Hubert Dreyfus in Berkeley kopiert, als Diskussionsgrundlage zu Heideggers ›Sein und Zeit‹, dann aber mit der Bemerkung »not philosophy at all« zurückgewiesen. Damit war ich einverstanden. Die Realität hat das letzte Wort.

Literatur

Die Zitate sind (behutsam) der neuen Rechtschreibung angepasst. Ausnahmen sind historische oder individuell eigenwillige Schreibweisen, bei denen eine Anpassung eine inhaltliche Sinnveränderung bedeutet hätte; in solchen Fällen sind die zitierten Passagen in ihrer ursprünglichen Orthografie belassen.

Bini Adamczak, ›Gestern Morgen. Über die Einsamkeit kommunistischer Gespenster und die Rekonstruktion der Zukunft‹, Münster 2007.

Bini Adamczak, ›Beziehungsweise Revolution. 1917, 1968 und kommende‹, Berlin 2017.

Theodor W. Adorno, ›Minima Moralia‹, Gesammelte Schriften Band 4, hg. von Rolf Tiedemann, Frankfurt am Main 1997.

Theodor W. Adorno, Max Horkheimer, Eugen Kogon, ›Die verwaltete Welt oder: Die Krise des Individuums. Aufzeichnung eines Gesprächs im Hessischen Rundfunk am 4. September 1950‹, in: Max Horkheimer, Gesammelte Schriften Band 13, hg. von Alfred Schmidt, Frankfurt am Main 1989, S. 121–142.

Theodor W. Adorno, ›Theorie der Halbbildung‹ (1959), in: Gesammelte Schriften Band 8, hg. von Rolf Tiedemann, Frankfurt am Main 1997, S. 93–121.

Theodor W. Adorno, ›Zur Logik der Sozialwissenschaften‹ (1962), in: Gesammelte Schriften Band 8, hg. von Rolf Tiedemann, Frankfurt am Main 1997, S. 547–565.

Theodor W. Adorno, ›Tabus über dem Lehrberuf‹ (1965), in: Gesammelte Schriften Band 10·2, hg. von Rolf Tiedemann, Frankfurt am Main 1997, S. 656–673.

Theodor W. Adorno, ›Negative Dialektik‹, Gesammelte Schriften Band 6, hg. von Rolf Tiedemann, Frankfurt am Main 1997 (1966).

Theodor W. Adorno, ›Anmerkungen zum sozialen Konflikt heute‹ (1968), in: Gesammelte Schriften Band 6, hg. von Rolf Tiedemann, Frankfurt am Main 1997, S. 177–195.

Theodor W. Adorno, ›Spätkapitalismus oder Industriegesellschaft?‹ (1968), in: Gesammelte Schriften Band 8, hg. von Rolf Tiedemann, Frankfurt am Main 1997, S. 354–370.

Günther Anders, ›Die Antiquiertheit des Menschen. Über die Seele im Zeitalter der zweiten industriellen Revolution‹, München 1988 (1956, 5. Aufl. 1979).

Günther Anders, ›Die Antiquiertheit des Menschen II. Über die Zerstörung des Lebens im Zeitalter der dritten industriellen Revolution‹, München 1988 (1980).

Günther Anders, ›Philosophische Stenogramme‹, München 1993 (1965).

Günther Anders, ›Kafka pro und contra. *Die Prozeß-Unterlagen*‹, in: Ders., ›Mensch ohne Welt. Schriften zur Kunst und Literatur‹, München 1993, S. 43–131.

Günther Anders, ›Mensch ohne Welt. Schriften zur Kunst und Literatur‹, München 1993 (1984).

Günther Anders, ›Die atomare Drohung. Radikale Überlegungen‹, fünfte, durch ein Vorwort erweiterte Auflage von ›Endzeit und Zeitenende‹, München 1993 (1972, 1981).

Günther Anders, ›Der Blick vom Mond. Reflexionen über Weltraumflüge‹, München 1994 (1970).

Claire Asher, ›The nine boundaries humanity must respect to keep the planet habitable‹, auf: ›Mongabay‹, 30 März 2021. – news.mongabay.com/2021/03/the-nine-boundaries-humanity-must-respect-to-keep-the-planet-habitable.

Isaac Asimov, ›Die gute Erde stirbt‹ (1971), in: Albert Einstein und Sigmund Freud, ›Warum Krieg?‹, Zürich 1972, S. 51–63 (zuerst in: ›Der Spiegel‹, Heft 21, 1971).

Isaac Asimov, ›Das Wissen unserer Welt. Erfindungen und Entdeckungen vom Ursprung bis zur Neuzeit‹, aus dem Amerikanischen von Markus Schmid, Hans Bangerter und Sonja Göttler, München 1991 (1989).

Lincoln Barnett, ›Die Welt in der wir leben. Die Naturgeschichte unserer Erde‹, hg. vom ›Life‹-Magazin, aus dem Amerikanischen von Fritz Bolle, München und Zürich 1956 (1955).

Gregory Bateson, ›Ökologie des Geistes. Anthropologische, psychologische, biologische und epistemologische Perspektiven‹, Frankfurt am Main 1981 (1972).

Ulrich Beck, ›Weltrisikogesellschaft. Auf der Suche nach der verlorenen Sicherheit‹, Frankfurt am Main 2007.

Diethard Behrens, Kornelia Hafner, ›»Das Pentagramma macht mir Pein«. Über Bildung, Sozialisationstheorie und Zeit‹, Würzburg 2019.

Roger Behrens, ›Die Ungleichzeitigkeit des realen Humanismus. Konsequenzen, Experimente und Montagen in kritischer Theorie‹, Dartford und Cuxhaven 1996.

Roger Behrens, ›Pop Kultur Industrie. Zur Philosophie der populären Musik‹, Würzburg 1996.

Roger Behrens, ›Dialektik im Stillstand – Ein materialistischer Orientierungsversuch mit Walter Benjamin in der gegenwärtigen Krise‹, in: Werner Friedrichs, Olaf Sanders (Hg.), ›Bildung / Transformation. Kulturelle und gesellschaftliche Umbrüche aus bildungstheoretischer Perspektive‹, Bielefeld 2002, S. 59–72.

Roger Behrens, ›Die Diktatur der Angepassten. Texte zur kritischen Theorie der Popkultur‹, Bielefeld 2003.

Roger Behrens, ›Konterrevolution und Revolte. Aufruhr – Vorbild und Modell‹, Hamburg 2017.

Roger Behrens, ›Krieg im Fernsehen, die nächste Generation. Zu *Star Trek* etc.‹, in: Roger Behrens, Frank Beiler, Olaf Sanders, ›Krieg in Serie‹, Wiesbaden 2022.

Christel Beier, ›Zum Verhältnis von Gesellschaftstheorie und Erkenntnistheorie. Untersuchungen zum Totalitätsbegriff in der kritischen Theorie Adorno‹, Frankfurt am Main 1977.

Walter Benjamin, ›Einbahnstraße‹, Berlin 1928.

Walter Benjamin, ›Lichtenberg. Ein Querschnitt‹ (1933), in: Gesammelte Schriften Band IV·2, hg. von Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser, Frankfurt am Main 1991, S. 696–720.

Walter Benjamin, ›Berliner Kindheit um neunzehnhundert‹, in: Gesammelte Schriften Band IV·1, hg. von Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser, Frankfurt am Main 1991, S. 235–304.

Walter Benjamin, ›Über den Begriff der Geschichte‹, Kritische Gesamtausgabe Band 19, hg. von Gérard Raulet, Berlin 2010.

Marshall Berman, ›All That Is Solid Melts into Air. The Experience of Modernity‹, New York, London et al. 1988.

Siegfried Bernfeld, ›Sisyphos oder die Grenzen der Erziehung‹, Frankfurt am Main 1967 (1925).

Dieter Birnbacher, ›Verantwortung für zukünftige Generationen‹, Stuttgart 1988.

Dieter Birnbacher, ›Klimaethik. Nach uns die Sintflut?‹, Stuttgart 2016.

Ernst Bloch, ›Geist der Utopie‹, bearbeitete Neuauflage der zweiten Fassung von 1923, Gesamtausgabe Band 3, Frankfurt am Main 1977.

Ernst Bloch, ›Das Prinzip Hoffnung‹, drei Bände, Frankfurt am Main 1973 (1938–1947, 1954).

Ernst Bloch, ›Subjekt – Objekt. Erläuterungen zu Hegel‹, Frankfurt am Main 1971 (1947, 1951).

Ernst Bloch, ›Tübinger Einleitung in die Philosophie‹, Frankfurt am Main 1963.

Ingolfur Blühdorn, Felix Butzlaff, Michael Deflorian, Daniel Hausknost, Mirijam Mock, ›Nachhaltige Nicht-Nachhaltigkeit. Warum die ökologische Transformation der Gesellschaft nicht stattfindet‹, Bielefeld 2020.

Daniel J. Boorstin, ›Das Image. Der Amerikanische Traum‹, Reinbek bei Hamburg 1987 (1962).

Nick Bostrom, ›Die Zukunft der Menschheit. Aufsätze‹, Berlin 2018.

Nick Bostrom, ›Die verwundbare Welt. Eine Hypothese‹, Berlin 2020.

Peter Brückner, ›Zur Sozialpsychologie des Kapitalismus‹, Frankfurt am Main 1972.

Peter Brückner, ›Abseits als sicherer Ort. Kindheit und Jugend zwischen 1933 und 1945‹, Berlin 1980.

Peter Bulthaup, ›Das Gesetz der Befreiung. Und andere Texte‹, Lüneburg 1998.

Fritjof Capra, ›Wendezeit. Bausteine für ein neues Weltbild‹, aus dem Amerikanischen von Erwin Schuhmacher, München 1983 (1982).

Rita Casale, ›Einführung in die Erziehungs- und Bildungsphilosophie‹, Paderborn 2022.

Carl Cassegård, ›Toward a Critical Theory of Nature. Capital, Ecology, and Dialectics‹, New York 2021.

Hans-Christian Dany, ›Morgen werde ich Idiot. Kybernetik und Kontrollgesellschaft‹, Hamburg 2013.

Helmut Dahmer, ›Soziologie nach einem barbarischen Jahrhundert‹, Wien 2001.

Richard Dawkins, ›Der Gotteswahn‹, übersetzt von Sebastian Vogel, Berlin 2008.

Guy Debord, ›Die Gesellschaft des Spektakels‹, aus dem Französischen von Jean-Jacques Raspaud und Wolfgang Kukulies, Berlin 1996.

Beat Dietschy, ›»Experimentum Mundi«: Prinzip und System gelingender Praxis‹, in: Burghart Schmidt (Hg.), ›Seminar: Zur Philosophie Ernst Blochs‹, Frankfurt am Main 1983, S. 163–183.

Dan Diner (Hg.), ›Zivilisationsbruch. Denken nach Auschwitz‹, Frankfurt am Main 1988.

Hoimar von Ditfurth, ›Kinder des Weltalls. Der Roman unserer Existenz‹, Hamburg 1970.

Hoimar von Ditfurth, ›Im Anfang war der Wasserstoff‹, München 1983 (1972).

Klaus Dörner, Ursula Plog, Christine Teller, Frank Wendt, ›Irren ist menschlich. Lehrbuch der Psychiatrie und Psychotherapie‹, Bonn 2012.

Rodrigo Duarte, ›Deplatzierungen. Aufsätze zur Ästhetik und kritischen Theorie‹, Weimar 2009.

Freimut Duve (Hg.), ›Technologie und Politik. Das Magazin zur Wachstumskrise‹, Nr. 9, Dezember 1977, Reinbek bei Hamburg 1977.

Donata Elschenbroich, ›Weltwissen der Siebenjährigen. Wie Kinder die Welt entdecken können‹, München 2001.

Frank Engster, ›Das Geld als Maß, Mittel und Methode. Das Rechnen mit der Identität der Zeit‹, Berlin 2014.

Hans Magnus Enzensberger, ›Bewußtseins-Industrie‹, in: ›Einzelheiten I. Bewußtseins-Industrie‹, Frankfurt am Main 1969, S. 7–17.

Mario Erdheim, ›Die gesellschaftliche Produktion von Unbewußtheit. Eine Einführung in den ethnopsychoanalytischen Prozeß‹, Frankfurt am Main 1984.

Mario Erdheim, ›Psychoanalyse und Unbewußtheit in der Kultur. Aufsätze 1980–1987‹, Frankfurt am Main 1988.

Adele Faber und Elaine Mazlish, ›So sag ich's meinem Kind. Wie Kinder Regeln fürs Leben lernen‹, aus dem Amerikanischen von Christine Steffens, München 2014 (1982).

Leslie A. Fiedler, ›Überquert die Grenze, schließt den Graben! Über die Postmoderne‹ (1969), in: Wolfgang Welsch (Hg.), ›Wege aus der Moderne. Schlüsseltexte der Postmoderne-Diskussion‹, Weinheim 1988, S. 57–74.

Mark Fisher, ›Kapitalistischer Realismus ohne Alternative?‹, aus dem Englischen von Christian Werthschulte, Peter Scheiffele und Johannes Springer, Hamburg 2013 (2009).

Mark Fisher, ›Gespenster meines Lebens. Depression, Hauntology und die verlorene Zukunft‹, aus dem Englischen von Thomas Atzert, Berlin 2015 (2014).

Ossip K. Flechtheim, ›Futurologie – Grenzen und Möglichkeiten‹, in: ›Neue Rundschau‹, 79. Jahrgang 1968, 2. Heft, Frankfurt am Main 1968, S. 294–315.

Ossip K. Flechtheim, ›Futurologie. Der Kampf um die Zukunft‹, Frankfurt am Main 1972.

Ossip K. Flechtheim, ›Futurologie in der zweiten Phase?‹, in: Dietger Pforte und Olaf Schwencke (Hg.), ›Ansichten einer künftigen Futurologie. Zukunftsforschung in der zweiten Phase‹, München 1973, S. 17–25.

Bernd Flessner, ›Was ist Was: Zukunft. Alles im Wandel‹, Nr. 140, Nürnberg 2016.

Paulo Freire, ›Pädagogik der Unterdrückten. Bildung als Praxis der Freiheit‹, aus dem Brasilianisch-Portugiesischen von Werner Simpfendörfer, Reinbek bei Hamburg 1973 (1970).

Paulo Freire, ›Pedagogia da Esperança. Um Reencontro com a Pedagogia do Oprimido‹, Rio de Janeiro 1992.

Paulo Freire, ›Erziehung und Hoffnung‹, in: Armin Bernhard & Lutz Rothermel (Hg.), ›Handbuch Kritische Pädagogik‹, Weinheim 1997, S. 7–10.

Sigmund Freud, ›Das Unbehagen in der Kultur‹ (1930), in: Studienausgabe Band IX, Frankfurt am Main 2000, S. 191–270.

Tatjana Freytag, ›Totalität und subjektiver Faktor als Methode‹, in: Uwe H. Bittlingmayer, Alex Demirović, Tatjana Freytag (Hg.), ›Handbuch Kritische Theorie‹, Wiesbaden 2020, S. 741–754.

Max Frisch, ›Tagebuch 1966–1971‹, Frankfurt am Main 1972.

Erich Fromm, ›Die Revolution der Hoffnung. Für eine humanisierte Technik‹, Reinbek bei Hamburg 1968.

Erich Fromm, ›Haben oder Sein. Die seelischen Grundlagen einer neuen Gesellschaft‹, München 1980.

Richard Buckminster Fuller, mit Jerome Agel und Quentin Fiore, ›I Seem to Be a Verb‹, New York, London, Toronto: Bantam Books 1970.

Richard Buckminster Fuller ›Bedienungsanleitung für das Raumschiff Erde und andere Schriften‹, Reinbek 1973 (1969).

Richard Buckminster Fuller, ›Konkrete Utopie. Die Krise der Menschheit und ihre Chance zu überleben‹, übersetzt von Joachim Schulte, Düsseldorf und Wien 1974 (1969).

Hans-Jochen Gamm, ›Das Elend der spätbürgerlichen Pädagogik‹, München 1972.

Stephan Geuenich, Daniel Krenz-Dewe, Janek Niggemann, Robert Pfützner, Kathrin Witek (Hg.), ›Wozu brauchen wir das? Bildungsphilosophie und pädagogische Praxis‹, Münster 2016.

›Global 2000. Bericht an den Präsidenten‹, hg. vom Council on Environmental Quality und dem US-Außenministerium, Gerald O. Barney, Study Director, Washington, U. S. Government Printing Office, Frankfurt am Main 1980.

›Global Future. Time to Act. Die Zeit zum Handeln. Zusatzband zu Global 2000‹, Frankfurt am Main 1981.

Maja Göpel, ›Unsere Welt neu denken. Eine Einladung‹, Berlin 2020.

Maja Göpel, ›Pandemie und Klima. Ein Gespräch über eine nachhaltige Welt‹, Bonn 2021.

Al Gore, ›Wege zum Gleichgewicht. Ein Marshallplan für die Erde‹, Frankfurt am Main 1992 (1990).

Al Gore, ›Die Zukunft. Sechs Kräfte, die unsere Welt verändern‹, München 2014 (2013).

André Gorz (Hg.), ›Schule und Fabrik‹, Berlin 1972.

André Gorz, ›Der Wissenschaftler als Arbeiter‹, in: Freimut Duve (Hg.), ›Technologie und Politik. Aktuell-Magazin 2‹, Reinbek bei Hamburg 1975, S. 5–20.

Wilfried Gottschalch, ›Vatermutterkind: Deutsches Familienleben zwischen Kulturromantik und sozialer Revolution‹, Berlin 1979.

David Graeber, ›Direkte Aktion‹, aus dem Englischen von Sophia Deeg, Hamburg 2013.

David Graeber und David Wengrow, ›Anfänge. Eine neue Geschichte der Menschheit‹, übersetzt aus dem Englischen von Henning Dedekind, Helmut Dierlamm und Andreas Thomsen, Stuttgart 2022

Jürgen Habermas, ›Theorie und Praxis. Sozialphilosophische Studien‹, Frankfurt am Main 1978 (1963).

Jürgen Habermas, ›Technik und Wissenschaft als »Ideologie««, Frankfurt am Main 1968.

James Hansen, ›Storms of My Grandchildren. The Truth about the Coming Climate Catastrophe and Our Last Chance to Save Humanity‹, New York 2009.

Yuval Noah Harari, ›Eine kurze Geschichte der Menschheit‹, aus dem Englischen von Jürgen Neubauer, München 2013 (2011).

Yuval Noah Harari, ›Homo Deus. Eine kurze Geschichte von Morgen‹, aus dem Englischen von Andreas Wirthensohn, München 2017 (2015).

Yuval Noah Harari, ›21 Lektionen für das 21. Jahrhundert‹, aus dem Englischen von Andreas Wirthensohn, München 2018.

Michael Hardt und Antonio Negri, ›Empire. Die neue Weltordnung‹, aus dem Englischen von Thomas Atzert und Andreas Wirtensohn, Frankfurt am Main 2002 (2000).

Wolfgang Harich, ›Der »Club of Rome« wird ernstgenommen. Ein Gespräch über die Einschätzung der Wachstumsfrage in der Sowjetunion und der DDR‹, in: Freimut Duve (Hg.), ›Technologie und Politik. Aktuell-Magazin 2‹, Reinbek bei Hamburg 1975, S. 109–133.

Frigga Haug, ›Lernverhältnisse. Selbstbewegungen und Selbstblockierungen‹, Hamburg 2003.

Frigga Haug, ›Die Unruhe des Lernens‹, Hamburg 2020.

Thomas Hecken, ›Pop. Geschichte eines Konzepts 1955–2009‹, Bielefeld 2009.

Heinz Joachim Heydorn, ›Über den Widerspruch von Bildung und Herrschaft‹, Werke Band 3, Vaduz (Liechtenstein) 1995 (1970).

Heinz Joachim Heydorn, ›Überleben durch Bildung. Umriß einer Aussicht‹ (1974), Werke Band 4, Vaduz (Liechtenstein) 1995, S. 283–304.

Max Horkheimer, ›Bemerkungen zur philosophischen Anthropologie‹ (1935), in: Gesammelte Schriften Band 3, hg. von Alfred Schmidt, Frankfurt am Main 1988, S. 249–276.

Max Horkheimer, ›Traditionelle und kritischen Theorie‹ (1937), in: Gesammelte Schriften Band 4, hg. von Alfred Schmidt, Frankfurt am Main 1988, S. 162–216.

Eva Horn, ›Zukunft als Katastrophe‹, Frankfurt am Main 2014.

Matthias Horx, ›Anleitung zum Zukunftsoptimismus‹, München und Zürich 2009

Matthias Horx, ›Zukunft wagen‹, München 2013.

Alexander von Humboldt, ›Kosmos. Entwurf einer physischen Weltbeschreibung‹, Frankfurt am Main 2004 (1845, 1847, 1850, 1858, 1862).

Andreas Huyssen und Klaus R. Scherpe (Hg.), ›Postmoderne. Zeichen eines kulturellen Wandels‹, Reinbek bei Hamburg 1986.

Ivan Illich, ›Schulen helfen nicht. Über das mythenbildende Ritual der Industriegesellschaft‹, Reinbek bei Hamburg 1972 (1970).

Ivan Illich, ›Entschulung der Gesellschaft‹, München 1995 (1971).

Ivan Illich, ›Die Widergeburt des epimethischen Menschen‹ (1972), in: ›Entschulung der Gesellschaft‹, München 1995, S. 144–157.

Ivan Illich, ›Selbstbegrenzung. Eine politische Kritik der Technik‹, München 1998 (1973).

Ivan Illich, ›Die sogenannte Energiekrise oder die Lähmung der Gesellschaft. Das sozial kritische Quantum der Energie‹, übersetzt von Nils Th. Lindquist, Reinbek bei Hamburg 1974.

Fredric Jameson, ›Postmoderne – zur Logik der Kultur im Spätkapitalismus‹, in: Andreas Huyssen und Klaus R. Scherpe (Hg.), ›Postmoderne. Zeichen eines kulturellen Wandels‹, Reinbek bei Hamburg 1986, S. 45–102.

Fredric Jameson, ›Postmodernism, or, The Cultural Logic of Late Capitalism‹, Durham (North Carolina) 1991.

Fredric Jameson, ›The Seeds of Time‹, New York 1994.

Fredric Jameson, ›Future City‹, in: ›New Left Review‹, Nr. 21, Mai–Juni 2003, S. 65–79.

Hans Jonas, ›Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation‹, Frankfurt am Main 1984 (1979).

Robert Jungk, ›Heller als tausend Sonnen. Das Schicksal der Atomforscher‹, Reinbek bei Hamburg1968 (1956).

Robert Jungk, ›Die Entwicklung sozialer Phantasie als Aufgabe der Zukunftsforschung‹, in: Dietger Pforte und Olaf Schwencke (Hg.), ›Ansichten einer künftigen Futurologie. Zukunftsforschung in der zweiten Phase‹, München 1973, S. 121–135.

Robert Jungk, ›Der Atomstaat. Vom Fortschritt in die Unmenschlichkeit‹, München 1977.

Herman Kahn und Anthony J. Wiener, ›Ihr werdet es erleben. Voraussagen der Wissenschaft bis zum Jahre 2000‹, Reinbek bei Hamburg 1971 (1967).

Immanuel Kant, ›Kritik der reinen Vernunft‹, 2, Werke Bd. IV, hg. von Wilhelm Weischedel, Frankfurt am Main 1968.

Immanuel Kant, ›Logik. Ein Handbuch zu Vorlesungen‹, hg. von Gottlob Benjamin Jäsche, Sämmtliche Werke in chronologischer Reihenfolge, Achter Band, Leipzig 1868.

Philipp Katsinas (Hg.), ›Dialektik der Befreiung‹, Wien 2017.

Søren Kierkegaard, ›Entweder – Oder. Ein Lebensfragment‹ (1843), in: Philosophi-

sche Schriften, aus dem Dänischen von Christoph Schrempf und Wolfgang Pfleiderer, Neu-Isenburg und Frankfurt am Main 2007, S. 11–586.
Alexander Kluge, ›Die Patriotin. Texte / Bilder 1–6‹, Frankfurt am Main 1979.
Julie Knight und Anthony de Reuck, ›Weil wir überleben wollen. Der Mensch zwischen Aggression und Versöhnung‹, München 1970 (1966).
Nadeshda Konstantinowna Krupskaja, Methodische Notizen, in: Dies., Sozialistische Pädagogik. Ausgewählte Schriften Bd. III, Berlin 1971,
Robert Kurz, ›Der Kollaps der Modernisierung. Vom Zusammenbruch des Kasernensozialismus zur Krise der Weltökonomie‹, Berlin 1991.
Robert Kurz, ›Der Kollaps der Modernisierung. Vom Zusammenbruch des Kasernensozialismus zur Krise der Weltökonomie‹, Berlin 2021 (1991).
Robert Kurz, ›Schwarzbuch Kapitalismus. Ein Abgesang auf die Marktwirtschaft‹, Frankfurt am Main 1999.
Robert Kurz, ›Weltordnungskrieg. Das Ende der Souveränität und die Wandlungen des Imperialismus im Zeitalter der Globalisierung‹, Bad Honnef 2003.
Claus Leggewie und Harald Welzer, ›Das Ende der Welt, wie wir sie kannten: Klima, Zukunft und die Chancen der Demokratie‹, Frankfurt am Main 2009.
Ursula K. Le Guin, ›Am Anfang war der Beutel. Warum uns Fortschritts-Utopien an den Rand des Abgrunds führten und wie Denken in Rundungen die Grundlage für gutes Leben schafft‹, Lassan 2020.
Stanisław Lem, ›Die Entdeckung der Virtualität‹, Frankfurt am Main 1996.
Stephan Lessenich, ›Neben uns die Sintflut‹, München 2016.
Georg Christoph Lichtenberg, ›Ein Traum‹, Schriften und Briefe Band 2, Frankfurt am Main 1983, S. 284 ff.
Christoph Thomas Link (Hg.), ›Das Neue Universum‹, Nr. 120: ›Zukunft. Forschung. Abenteuer‹, München 2020.
Ernst Lohoff und Norbert Trenkle (Hg.), ›Shutdown. Klima, Corona und der notwendige Ausstieg aus dem Kapitalismus‹, Münster 2020.
Alfred Lorenzer, ›Sprachzerstörung und Rekonstruktion. Vorarbeiten zu einer Metatheorie der Psychoanalyse‹, Frankfurt am Main 1970.
Alfred Lorenzer, ›Zum Tod von Klaus Horn‹, in: ›Forum Kritische Psychologie‹, Nr. 17, 1985 (Argument-Sonderband AS 132), S. 5 f.
Leo Löwenthal, ›Das bürgerliche Bewußtsein in der Literatur‹, Schriften Band 2, hg. von Helmut Dubiel, Frankfurt am Main 1991 (1981).
Michael Löwy, ›Erlösung und Utopie. Jüdischer Messianismus und libertäres Denken‹, aus dem Französischen von Dieter Kurz und Heidrun Töpfer, Berlin 1997.
Michael Löwy, ›Ökosozialismus. Die radikale Alternative zur ökologischen und ka-

pitalistischen Katastrophe‹, aus dem Französischen von Roland Holst, Hamburg 2016.

Michael Löwy, ›13 Thesen über die bevorstehende ökologische Katastrophe und die (revolutionären) Mittel, sie zu vermeiden‹, auf: Netzwerk Ökosozialismus, 11. März 2020. – netzwerk-oekosozialismus.de/oekologische-katastrophe-vermeidung/

Michael Löwy, ›Ad Walter Benjamin. Die Revolution als Notbremse‹, aus dem Französischen von Vincent von Wroblewsky, Hamburg 2022.

Niklas Luhmann, ›Die Realität der Massenmedien‹, Opladen 1996.

Georg Lukács, ›Geschichte und Klassenbewusstsein‹, Darmstadt und Neuwied 1988 (1923).

Rudolf Lüscher, ›Henry und die Krümelmonster. Versuch über den fordistischen Sozialcharakter‹, Tübingen [1988].

Jean-François Lyotard, ›Das postmoderne Wissen‹, aus dem Französischen von Otto Pfersmann, Wien 2005 (1979).

Wladimir Majakowski, ›Werke in vier Bänden‹, Bd. I, hg. von Leonhard Kossuth, Frankfurt am Main 1973.

Tariq Malik, ›Stephen Hawking: Humanity Must Colonize Space to Survive‹, auf: Space.Com, 13. April 2013. – www.space.com/20657-stephen-hawking-humanity-survival-space.html

Herbert Marcuse, ›Einige gesellschaftliche Folgen moderner Technologie‹ (1941), Schriften Band 3, Springe 2004, S. 286–319.

Herbert Marcuse, ›Existentialismus. Bemerkungen zu Jean Paul Sartres ›L'Être et le Néant‹‹ (1948), in: Schriften Band 8, Springe 2004, S. 7–40.

Herbert Marcuse, ›Triebstruktur und Gesellschaft‹, Schriften Band 5, Springe 2004 (1955).

Herbert Marcuse, ›Aggressivität in der gegenwärtigen Industriegesellschaft‹ (1956), in: Schriften Band 8, Springe 2004, S. 41–59.

Herbert Marcuse, ›Der eindimensionale Mensch. Studien zur Ideologie der fortgeschrittenen Industriegesellschaft‹, Schriften Band 7, Springe 2004 (1964).

Herbert Marcuse, ›Das Ende der Utopie. Vorträge und Diskussionen in Berlin 1967‹, Frankfurt am Main 1980 (1967).

Herbert Marcuse, ›Versuch über die Befreiung‹, Frankfurt am Main 1969.

Herbert Marcuse, ›Konterrevolution und Revolte‹ (1972), in: Schriften Band 9, Springe 2004, S. 7–128.

Karl Marx, ›[Ökonomisch-philosophische Manuskripte]‹ (1844), in: MEW Ergänzungsband 1. Teil, S. 465–588, Berlin 1968.

Karl Marx, ›[Thesen über Feuerbach]‹ (1845), in: MEW Bd. 3, Berlin 1969, S. 5–7.

Karl Marx und Friedrich Engels, ›Die deutsche Ideologie‹ (1845/46), in: MEW Band 3, Berlin 1969, S. 9–530.

Karl Marx und Friedrich Engels, ›Manifest der Kommunistischen Partei‹ (1847/48), in: MEW Bd. 4, Berlin 1972, S. 459-493.

Karl Marx, ›Der achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte‹ (1851/52), in: MEW Bd. 8, Berlin 1972, S. 111–207.

Karl Marx, ›Das Kapital‹, Band 1, MEW Bd. 23, Berlin 1968 (1867).

Karl Marx, ›Das Kapital‹, Band 3, MEW Bd. 25, Berlin 1968 (1894).

Marshall McLuhan, Quentin Fiore, ›Das Medium ist die Massage. Ein Inventar medialer Effekte‹, übersetzt von Martin Baltes und Rainer Höltschl, Stuttgart 2012 (1967).

Donella Meadows, Dennis Meadows, Jørgen Randers, William W. Behrens III et al., ›Die Grenzen des Wachstums‹, aus dem Amerikanischen von Hans-Dieter Heck, Stuttgart 1987 (1972).

Klaus Michael Meyer-Abich, ›Wissenschaft für die Zukunft. Holistisches Denken in ökologischer und gesellschaftlicher Verantwortung‹, München 1988.

Charles Wright Mills, ›Soziologische Phantasie‹, hg. von Stephan Lessenich. Wiesbaden 2016 (1959).

Jason W. Moore (Hg.), ›Anthropocene or Capitalocene? Nature, History, and the Crisis of Capitalism‹, Oakland 2016.

Jason W. Moore, ›Über die Ursprünge unserer ökologischen Krise‹, in: ›Prokla. Zeitschrift für Kritische Sozialwissenschaft‹, 46 (185), 2016, S. 599–619. – doi.org/10.32387/prokla.v46i185.134

Jason W. Moore, ›Anthropocene, Capitalocene, and the Myth of Industrialization. Parts I-III‹. World-Ecological Imaginations‹, Mai 2013. – jasonwmoore.wordpress.com/2013/05/13/anthropocene-or-capitalocene/

William Morris, ›Kunde von Nirgendwo. Eine Utopie der vollendeten kommunistischen Gesellschaft‹, neu herausgegeben von Gerd Selle, Köln 1974 (1890).

William Morris, ›Wie wir leben und wie wir leben könnten‹, mit einer Einführung versehen, übersetzt und herausgegen von Hans-Christian Kirsch, Köln 1983 (1884).

Heiner Müller, ›Gleichzeitigkeit und Repräsentation‹, im Gespräch mit Robert Weimann, Juli 1989, in: Robert Weimann und Hans Ulrich Gumbrecht (Hg.), ›Postmoderne – globale Differenz‹, Frankfurt am Main 1991, S. 182–207.

Horst Müller, ›Das Konzept PRAXIS im 21. Jahrhundert. Karl Marx und die Praxisdenker, das Praxiskonzept in der Übergangsperiode und die latent existierende Systemalternative‹, Norderstedt 2015.

Oskar Negt, ›Soziologische Phantasie und exemplarisches Lernen‹, Frankfurt am Main 1971.

Oskar Negt, ›Plädoyer für einen neuen Bildungsbegriff‹ (1970), in: Ders., ›Keine Demokratie ohne Sozialismus. Über den Zusammenhang von Politik, Geschichte und Moral‹, Frankfurt am Main 1977, S. 357–366.

Oskar Negt, ›Alfred Sohn-Rethel. Das Apriori in der empirischen Welt‹ (1988), in: Ders., ›Unbotmäßige Zeitgenossen. Annäherungen und Erinnerungen‹, Frankfurt am Main 1994, S. 47–69.

Alexander Neupert-Doppler, ›Utopie. Vom Roman zur Denkfigur‹, Stuttgart 2015.

Dietger Pforte und Olaf Schwencke (Hg.), ›Ansichten einer künftigen Futurologie. Zukunftsforschung in der zweiten Phase‹, München 1973.

Jean Piaget, ›Das Weltbild des Kindes‹, Einführung von Hans Aebli, München 1988 (dt. zuerst 1978, Orig. 1926).

Gérard Raulet, ›Gehemmte Zukunft. Zur gegenwärtigen Krise der Emanzipation‹, Darmstadt und Neuwied 1986.

Hans Reichardt, ›Was ist Was: Naturkatastrophen‹, Nr. 74, Nürnberg 1984.

Erich Ribolits, ›Bildung – Kampfbegriff oder Pathosformel. Über die revolutionären Wurzeln und die bürgerliche Geschichte des Bildungsbegriffs‹, Wien 2011.

Horst-Eberhard Richter, ›Lernziel Solidarität‹, Reinbek bei Hamburg 1974.

Horst-Eberhard Richter, ›Der Gotteskomplex‹, Reinbek bei Hamburg 1979.

Horst-Eberhard Richter, ›Bedenken gegen Anpassung. Psychoanalyse und Politik‹, Hamburg 1995.

Amanda Ripley, ›Survive: Katastrophen – wer sie überlebt und warum‹, Frankfurt am Main 2010.

Kathrin Röggla, ›Über das Anlegen von Katastrophenquellen‹, Frankfurt am Main 2013.

Otto Rühle, ›Baupläne für eine neue Gesellschaft‹, hg. von Henry Jacoby, Reinbek bei Hamburg 1971.

Richard Saage, ›Das Ende der politischen Utopie?‹, Frankfurt am Main 1990.

Olaf Sanders, ›Bildungsgründe. Zwei Antrittsvorlesungen. Dresden 2015 / Hamburg 2017‹, Hamburg 2020.

Franz Schandl, ›Sozialkritik in Zeiten der Konterreform‹, in: ›Streifzüge‹, Heft 2, 2003, S. 10 ff.

Friedrich Schiller, ›Über die ästhetische Erziehung des Menschen in einer Reihe von Briefen‹, in: Sämtliche Werke. Fünfter Band, München 1959, S. 570–669.

Alfred Schmidt, ›Emanzipatorische Sinnlichkeit. Ludwig Feuerbachs anthropologischer Materialismus‹, München 1998.

Burghart Schmidt, ›Postmoderne – Strategien des Vergessens. Ein kritischer Bericht‹, vierte überarbeitete Neuauflage mit umfangreicher Nachschrift, Frankfurt am Main 1994.

Wolfdietrich Schmied-Kowarzik, ›Das dialektische Verhältnis von Theorie und Praxis in der Pädagogik‹, Kassel 2008 (1974).

Wolfdietrich Schmied-Kowarzik, ›Die Dialektik der gesellschaftlichen Praxis. Zur Genesis und Kernstruktur der Marxschen Theorie‹, Freiburg und München 1981.

Wolfdietrich Schmied-Kowarzik, ›Wird die Weltvernichtung faktisch unser Weltgericht werden? (1981), in: Ders., ›Bildung, Emanzipation und Sittlichkeit. Philosophische und pädagogische Klärungsversuche‹, Weinheim 1993, S. 211–222.

Wolfdietrich Schmied-Kowarzik, ›Das dialektische Verhältnis des Menschen zur Natur. Philosophiegeschichtliche Studien zur Naturproblematik bei Karl Marx‹, Freiburg und München 1984.

Wolfdietrich Schmied-Kowarzik, ›Kritische Theorie und revolutionäre Praxis. Konzepte und Perspektiven marxistischer Erziehungs- und Bildungstheorie‹, Bochum 1988.

Wolfdietrich Schmied-Kowarzik, ›Bildung, Emanzipation und Sittlichkeit. Philosophische und pädagogische Klärungsversuche‹, Weinheim 1993.

Wolfdietrich Schmied-Kowarzik, ›Denken aus geschichtlicher Verantwortung. Wegbahnen zur praktischen Philosophie‹, Würzburg 1999.

Wolfdietrich Schmied-Kowarzik, ›Mündigkeit und Solidarität. Marx und die Pädagogik der »menschlichen Emanzipation«‹, in: Heinz Eidam und Timo Hoyer (Hg.), ›Erziehung und Mündigkeit. Bildungsphilosophische Studien‹, Berlin 2006, S. 71–86.

Wolfdietrich Schmied-Kowarzik, ›Grundelemente einer geschichtsmaterialistischen Praxisphilosophie‹, in: Armin Bernhard, Lukas Eble, Simon Kunert (Hg.), ›Unser Marx. Potenziale und Perspektiven seiner Theorie für die Pädagogik‹, Weinheim 2018, S. 16–35.

Falko Schmieder, ›Zur Kritik der zweiten Natur. Die Stellung der kritischen Theorie zwischen historischem Materialismus und Philosophischer Anthropologie‹, in: ›Zeitschrift für kritische Theorie‹, Heft 50/51, 26. Jg., 2020, S. 192–296.

Christian Schüle, ›Das Ende der Welt‹, München 2012.

Johann August Schülein, ›Die Geburt der Eltern. Über die Entstehung der modernen Elternposition und den Prozeß ihrer Aneignung und Vermittlung‹, Gießen 2003 (1990).

Lutz Schulenburg (Hg.), ›Das Leben ändern, die Welt verändern! 1968 – Dokumente und Berichte‹, Hamburg 1998.

Rolf Schwendter , ›Zukunft als pädagogische Herausforderung‹, in: Dietger Pforte und Olaf Schwencke (Hg.), ›Ansichten einer künftigen Futurologie. Zukunftsforschung in der zweiten Phase‹, München 1973, S. 114–120.

Rolf Schwendter, ›Zur Geschichte der Zukunft. Zukunftsforschung und Sozialismus. Band 1‹, Frankfurt am Main: Syndikat 1982.

Rolf Schwendter, ›Zur Zeitgeschichte der Zukunft. Zur Geschichte der Zukunft. Band 2‹, Frankfurt am Main: Syndikat 1984.

Barbara Sichtermann, ›Vorsicht Kind. Eine Arbeitsplatzbeschreibung für Mütter, Väter und andere‹, Berlin 1998 (1992).

Gilbert Simondon, ›Die Existenzweise technischer Objekte‹, aus dem Französischen von Michael Cuntz, Zürich 2012.

Alfred Sohn-Rethel, ›Geistige und körperliche Arbeit. Zur Theorie der gesellschaftlichen Synthesis‹, Frankfurt am Main 1972.

Alfred Sohn-Rethel, ›Die Formabstraktion der zweiten Natur‹, in: Chris Bezzel, Peter Brückner, Gisela Dischner et al., ›Das Unvermögen der Realität. Beiträge zu einer anderen materialistischen Ästhetik‹, Berlin 1975, S. 185–207.

Alfred Sohn-Rethel, ›Warenform und Denkform. Mit zwei Anhängen‹, Frankfurt am Main 1978.

Alfred Sohn-Rethel, ›Geistige und körperliche Arbeit. Theoretische Schriften 1947–1990‹, Schriften IV in zwei Teilbänden, hg. von Carl Freytag, Oliver Schlaudt und Françoise Willmann, Freiburg und Wien 2018.

Ulrich Sonnemann, ›Negative Anthropologie. Vorstudien zur Sabotage des Schicksals‹, Frankfurt am Main 1981 (1969. – Jetzt: Schriften Bd. 3, hg. von Paul Fiebig, Springe 2011).

Ulrich Sonnemann [et al.], ›Tod der Moderne. Eine Diskussion‹, Tübingen 1983.

Ulrich Sonnemann, ›Gangarten einer nervösen Natter bei Neumond. Volten und Weiterungen‹, Frankfurt am Main 1988.

Gerhard Stapelfeldt, ›Theorie der Gesellschaft und empirische Sozialforschung. Zur Logik der Aufklärung des Unbewussten‹, Freiburg 2004.

Darko Suvin (Hg.), ›Andere Welten, andere Meere‹, München 1970.

Darko Suvin, ›Poetik der Science Fiction‹, Frankfurt am Main 1979.

Darko Suvin, ›Wo sind wir? Zur Politik und Ökonomie der Sintflut‹, in: ›Zeitschrift für kritische Theorie‹, Heft 7, Lüneburg 1998, S. 75–84.

Gordon Rattray Taylor, ›Die biologische Zeitbombe. Revolution der modernen Biologie‹, Frankfurt am Main 1969 (1968).

Gordon Rattray Taylor, ›Das Selbstmordprogramm. Zukunft oder Untergang der Menschheit‹, Frankfurt am Main 1971 (1970).

Michael Theunissen, ›Negative Theologie der Zeit‹, Frankfurt am Main 1991.

Christiane Thompson, ›Bildung und die Grenzen der Erfahrung. Randgänge der Bildungsphilosophie‹, Paderborn 2009.

Edward P. Thompson, ›Der Exterminismus als letztes Stadium der Zivilisation‹ (1980), in: ›Das Argument‹, Heft 127, 1981, Berlin, S. 352–366.

Michael J. Thompson, ›The Domestication of Critical Theory‹, Lanham (Maryland) 2016.

Alvin Toffler, ›Der Zukunftsschock‹, München und Zürich 1974 (1970).

Alvin Toffler, ›Die dritte Welle. Zukunftschance. Perspektiven für die Gesellschaft des 21. Jahrhunderts‹, München 1983 (1980).

Enzo Traverso, ›Linke Melancholie. Über die Stärke einer verborgenen Tradition‹, aus dem Französischen von Elfriede Müller, Münster 2019.

Sina Trinkwalder, ›Zukunft ist ein guter Ort. Utopie für eine ungewisse Zeit‹, München 2019.

Ilija Trojanow, ›Der überflüssige Mensch‹, München 2015.

Christoph Türcke, ›Der tolle Mensch. Nietzsche und der Wahnsinn der Vernunft‹, Springe 2014.

Gisela Ulmann, ›Über den Umgang mit Kindern. Orientierungshilfen für den Erziehungsalltag‹, Berlin und Hamburg 2003.

Die Untüchtigen [Autorinnenkollektiv], ›Weltuntergangs-ABC‹, Hamburg 2019.

Richard Vahrenkamp (Hg.), ›Technologie und Kapital‹, Frankfurt am Main 1973.

Robin van den Akker und Timotheus Vermeulen, ›Anmerkungen zur Metamoderne‹, übersetzt von Elias Wagner, Hamburg 2015 (2009).

William Vogt, ›Die Erde rächt sich‹, Frankfurt am Main [1949/50?] (1947/48?).

Immanuel Wallerstein, ›Utopistik. Historische Alternativen des 21. Jahrhunderts‹, aus dem Amerikanischen von Jürgen Pelzer, Wien 2002 (1998).

Immanuel Wallerstein, ›The End of the World As We Know It. Social Science for the Twenty-first Century‹, Minneapolis (Minnesota) 1999.

McKenzie Wark, ›Molekulares Rot. Theorie für das Anthropozän‹, aus dem Amerikanischen von Dirk Höfer, Berlin 2017.

Klaus Weber (Hg.), ›Kinder‹, Hamburg 2010.

Klaus Weber, ›Resonanzverhältnisse. Zur Faschisierung Deutschlands – Politisches Tagebuch‹, Hamburg 2018.

Peter Weiss, ›Die Ästhetik des Widerstands‹, drei Bände in einem Band, Frankfurt am Main 1988 (1975, 1978, 1981).

Otto Karl Werckmeister, ›Ende der Ästhetik. Essays über Adorno, Bloch; Das gelbe Unterseeboot und der eindimensionale Mensch‹, Frankfurt am Main 1971.
Otto Karl Werckmeister, ›Zitadellenkultur. Die schöne Kunst des Untergangs in der Kultur der achtziger Jahre‹, München 1989.
Florian Werner, ›Verhalten bei Weltuntergang‹, München 2013.
Jane Werner Watson, ›Unsere Welt – morgen‹, übersetzt von Hanna Bautze, Ravensburg 1976 (1973).
Friedhelm Zubke, ›Pädagogik der Hoffnung‹, Würzburg 1996.

Karl-Josef Pazzini

Zukunft | Individuum, Kollektiv, Zeit, Kausalität, Nachträglichkeit

Vom Realen kann man sich kaum ein Bild machen. Um so mehr fordert es dazu auf. Es ist unbegreiflich und schafft ein Abbild, was keines sein kann. Dem trägt das Abbildungsverbot der Bibel Rechnung. Es ließe sich daraus ableiten: Wenn wir auch mit einer Fiktionalität leben müssen, dann wäre es produktiv, sie immer und immer wieder umzuarbeiten und ihr spätestens im Moment des Stockens mit Ironie einen Spielraum zu eröffnen.

Wäre das Bildung?

In der folgenden kleinen Geschichte wird der Rand des bewusst Tradierbaren deutlich. Der Übergang zur unbewussten Transmission leuchtet als Effekt auf. Tradition kann verstanden werden als etwas, das die gegenwärtige Generation an die zukünftigen weitergeben möchte. Transmission als das, was sich unbegriffen, unabgegolten weitergibt und unter nicht planbaren Bedingungen auftauchen kann. Virulent wird ein Wissen, in der vorliegenden Geschichte tatsächlich ansteckend, von dem man nicht wusste, dass man es hat. Vielleicht gelingt es manchmal im Alltag, in Bildungsprozessen oder in der Psychoanalyse die Wahrscheinlichkeit des Auftauchens einzelner Elemente aus der Transmission zu erhöhen. Oft haben einzelne Elemente traumatischen Charakter gehabt, sie waren und sind weder artikulierbar noch im Zusammenhang vorstellbar. Sie wandern mit in die Zukunft, fordern ihren Platz und saugen Energie, nicht nur die des Verletzten, sondern auch die der Umgebung. Das geht meist solange, bis eine günstige Situation sich ergibt, wo die Chance besteht, etwas vom bisher Exkommunizierten wieder aufzunehmen, zu sozialisieren.

Tätowierung

2019 wird eine Geschichte aus dem Jahr 1985 erzählt. Die Geschichte wird erzählt in einer Gruppe von israelischen und deutschsprachigen Analytikern, die seit 18 Jahren jährlich einmal zusammenarbeiten.

In den letzten Jahren werden häufiger einzelne Mitglieder der Gruppe von Zweifeln geplagt, ob sie denn weiter zusammenarbeiten wollen. Es gibt etwas, das die Gruppe immer wieder lähmt, etwas worüber nicht gesprochen werden kann. Auch Lähmung hält zusammen. Ab dem dritten und letzten Tag der Zusammenkünfte, legen sich in den letzten Jahren die Zweifel immer wieder von neuem überraschend. Dann entsteht etwas, das bis zum nächsten Jahr reicht.

2019 erzählt ein israelisches Mitglied der Gruppe am dritten Tag: »Mein Professor für klinische Psychologie, ein sehr freundlicher, engagierter, aber auch mit persönlichen Mitteilungen zurückhaltender Mensch, berichtet am Ende einer Vorlesung, merklich aufgeregt, dass seine Tochter am Schulkiosk eine Süßigkeit kaufen wollte. Der als ›böse‹ bekannte Kioskbetreiber gab ihr das Wechselgeld nicht zurück. Die Tochter habe das moniert. Er behauptete aber, dass sie ihm genau abgezähltes Geld gegeben habe. Die Tochter erzählt das zu Hause. Der Vater geht zum Kiosk und als er sich diesem nähert sieht er die eintätowierte Häftlingsnummer des KZ am Arm des Manns, dreht um und geht nach Hause. Er beendete die Vorlesung damit.«

Die Erzählerin interpretierte, dass es sich dabei um eine Begegnung mit dem »realen Unbewussten« gehandelt habe. Ich warf ein, dass mich solche identifizierenden, abstrakten Aussagen nicht beruhigen, eher weiterfragen lassen. Ich hätte vielmehr den Eindruck, dass der Professor in der Geschichte momenthaft etwas und zwar viel zu viel verstanden hat. Das könne man nun klären. Das Erschütternde sei gerade, dass der Professor viel mehr verstanden habe, nämlich dass es da etwas Unbegreifliches gebe, etwas dass jegliche Konstruktion überfordere und noch gegenwärtig spontan wieder ängstige, dass es z.B. eine industrielle Vernichtung von Menschen gegeben habe und dass das offensichtlich auch noch menschlich sei, menschenmöglich. Hätte sich das etwa 1923 jemand

als etwas damals Zukünftiges vorstellen können? – Aber wie hänge das mit dem Wechselgeld zusammen? – Und das nur erahnte Unbegreifliche dauere nun schon 75 Jahre. Es tauche jetzt auf. Es ist in Etappen aus der damaligen Zukunft wieder gegenwärtig, in unsere Anwesenheit geplatzt. Mitten unter uns, die allesamt keine direkten Erfahrungen mit diesem Unvorstellbaren, dennoch weiter Existierenden, haben machen können. Sie leben neben einem mehr oder weniger genau konstruierten Wissen und einer theoretischen Einschätzung mit dem unbewussten Wissen und in der Transmission dieser Geschehnisse. Niemand konnte wissen, wie das wirkt. Und es war z.B. für den Professor zu viel und es war für mindestens einen Hörer zu viel. Und dieser hat es Deutschen, Österreichern, die aus den Ländern der Täter kommen, und Schweizern erzählt und jetzt habe ich es aufgeschrieben.

Wir können nur ahnen, was die Zukunft bestimmt haben wird.

Merkwürdigerweise hat das auch etwas Beruhigendes. Es kann freier machen zu handeln. Wie bei dem Nebeneinander und dem plötzlichen Auftauchen von Begreifbarem und dem Erfassen immer wieder Wegrutschenden bleibt gegenwärtig, dass wir die Lücke dazwischen mit unserer jeweiligen Existenz zusammenhalten und verantworten, aber nicht unbedingt ausbuchstabieren können. Das ahnen wir voneinander und wollen es offenbar beim Auftauchen immer wieder ein Stück abtragen. Verantworten heißt nicht, Schuld bekennen oder sich zur Ursache zu erklären. Es geht da um ein *Als-ob*, eine ironische Übernahme, eine Arbeitsanforderung[1], die in die Zukunft treibt, notfalls in Wiederholungsschleifen.

Irreduzibler Zukunftsbezug

Der irreduzible Zukunftsbezug resultiert nicht nur aus der Frage nach der Aufzucht der nächsten Generation, sondern ebenso sehr, wenn nicht noch mehr, aus der Ahnung des Todes, nicht nur einfach des Todes überhaupt, sondern des je individuellen Todes. Diese Ahnung schlägt oft in Angst, Todesangst bis hin zur Panik um, die an Psycho-

1 Freud schreibt vom Treib als Arbeitsanforderung (vgl. Freud 1942, S. 67).

tisches grenzt. Wirksames Kampfmittel gegen Formen psychotischen Kontrollverlustes sind beispielsweise Wahnproduktionen und Gewaltakte. – Ein anderes empfehlenswerteres Mittel wäre Humor.

Der Wahn als Selbstheilungsversuch[2] ist nach Freuds Einlassungen zu Schreber kaum von der Theorie zu unterscheiden. – Im März 2020 könnte man hinzufügen: Auch nicht von der Politik. – Das in wissenschaftlichen Theorien, auch in der Psychoanalyse Vorfindliche, strukturell dem Wahn verblüffend Ähnliche, ist allerdings ein mit vielen Mühen kollektiv erzeugtes oder gewordenes Konstrukt, das allzu große Angst mildert.[3] Wissenschaft geschieht zumindest in ihrem Geltungsanspruch kollektiv, der Wahn, von dem Freud am Beispiel Schrebers handelt, ist eine eher individuelle Lösung. Ganz schlimm wird es, wenn ein Wahn per Ansteckung ein Kollektiv ergreift. – Ohne Angstmilderung ist jegliches Leben unerträglich.

---

2 Siehe hierzu auch: »Das Subjekt ist nicht länger das Licht der Vernunft, das dem nichttransparenten, undurchdringlichen Stoff (der Natur, der Tradition usw.) gegenübergestellt ist; sein innerster Kern, die Geste, die den Raum für das Licht des *lógos* öffnet, ist absolute Negativität, die ›Nacht der Welt‹, der Punkt des schieren Wahnsinns, in dem phantasmagorische Erscheinungen von Partialobjekten ziellos umherstreifen. Folgerichtig gibt es keine Subjektivität ohne diese Geste des Zurückweichens; deshalb hat Hegel völlig Recht, wenn er die übliche Frage, wie der Fall/die Regression in den Wahnsinn möglich sei, umkehrt: Die entscheidende Frage lautet vielmehr, wie das Subjekt fähig ist, sich aus dem Wahnsinn emporzuarbeiten und die ›Normalität‹ zu erreichen. Das heißt: dem Rückzug – ins Selbst –, dem Durchtrennen der Verbindungen zu den Umwelten, folgt die Konstruktion eines symbolischen Universums, die das Subjekt auf die Realität als eine Art Substitutionsformation projiziert, die dazu bestimmt ist, uns für den Verlust des unmittelbaren, präsymbolischen Realen zu entschädigen. Ist jedoch nicht, wie Freud in seiner Analyse von Daniel Schreber geltend macht, die Herstellung einer Substitutionsformation, die das Subjekt für den Verlust der Realität entschädigt, die knappste Definition der paranoischen Konstruktion als Versuch des Subjekts, sich selbst vom Zerfall seines Universums zu heilen?« (Žižek 2001, S. 51). – Die Stelle bei Freud lautete: »Es bleibt der Zukunft überlassen, zu entscheiden, ob in der Theorie mehr Wahn enthalten ist, als ich möchte, oder in dem Wahn mehr Wahrheit, als andere heute glaublich finden« (Freud 1973, S. 200).

3 Vielleicht lässt sich in diesem Sinne die Corona-Pandemie studieren.

Kollektivität: Thema und *sujet* des Individuellen

Nach den Individualisierungsschüben ist eine im Entstehen begriffene neue Art von Kollektivität eine Möglichkeit, die Ungewissheit der Zukunft zu mildern. In einer Aufhebung der Polarität spiegelbildlich aggressiv rivalisierender Individuen als Eigentümer von Arbeitskraft und Kompetenzen wird durch etwas zwischen ihnen, was ihr Ding ist, eine Moderation möglich. Sie sind dann nicht mehr nur Ausfällung des Kapitalprozesses, sondern setzen diesem die Spannung des unabschließbaren Begehrens, das auch inhaltlich interessiert ist, entgegen. Das wäre zugleich eine Umschreibung von Demokratie[4]. Die Behauptung wäre, dass die Wahrnehmung einer unbewusst sowieso vorhandenen Kollektivität auf Zukunft hin öffnet, die Befürchtung aber, dass das Kollektiv als Masse auch in Faschismus kippen kann.

Einen Anstoß, in Richtung der Kollektivität zu denken, gab die Fußnote am Ende von Lacans Arbeit ›Die logische Zeit und die Assertion der antizipierten Gewißheit‹:

> »Möge der Leser, der in dieser Sammlung weiter vordringen wird, auf diesen Bezug auf das Kollektiv, der das Ende dieses Aufsatzes bildet, zurückkommen, um in ihm [n] das zu situieren [dt. hineinzulegen, kjp], was Freud im Register der Kollektivpsychologie produziert hat (Massen: Psychologie und Ichanalyse[5], I920): das Kollektiv ist nichts als das Subjekt des Individuellen« (Lacan 1980, S. 121).

Das Thema des Individuellen, der Individuen, ist das Kollektiv; das Individuelle ist Unterlage, die Basis des Individuellen ist die Kollektivität.

Kollektivität ist nicht neu, sie ist in weiten Zügen unbewusst. Die Art ihrer Wahrnehmbarkeit ist historisch und gesellschaftlich unterschieden. In unseren Gegenden ist sie gegenwärtig nicht sehr deutliche als Unterlage fürs Individuelle. Manchmal wird sie als störender Einfluss abgewehrt. Freud beschreibt das schon im »Un-

4 Siehe z.B. Lefort (1990) oder auch Rosanvallon (2017, S. 29 f.) und Marchart (2002).

5 Abweichende Wiedergabe des Titels von Freuds Arbeit bei Lacan.

behagen in der Kultur« (Freud 1980). Die topographischen und damit auch juristischen Manifestationen des Kollektiven sind weitgehend verschwunden: Es gibt kaum noch eine Allmende, es gibt zwar die *res publica*, die tritt aber ideologisch oft als Verhinderer des hoch bewerteten Individuellen auf: Folge Steuerhinterziehung oder Abwehr *des* Systems. Sie ist nicht mehr als tragend begriffen. Und die gefährlichen Seiten können, historisch erwiesen, dumm und mutlos machen.

Sexualität wird im Prozess der Etablierung von Privateigentum zu einer individuellen Eigenschaft, der Körper zu einem individuellen Besitz, auf den der Staat im Sinne von wirtschaftlichen Interessen gerne zugreifen möchte, auch im Sinne der Besiegung des Todes: Organtransplantation (oder durch die Konstruktion von Pandemien als Erscheinung der Globalisierung am Einzelnen).

Das Individuelle des Menschen, der Mensch als Individuum in der heutigen Form, ist Resultat einer Jahrhunderte dauernden Ausarbeitung, an der zuletzt der Kapitalprozess einen gestaltenden Anteil hatte, der dann auch etwa Mitte des 19. Jh. mit herausgebildet hat, was wir heute unter Sexualität verstehen.[6] Sexualität wurde versuchsweise zum rationalen Konzept und zog aus unterschiedlichen Lebensbereichen Momente zusammen: Minne, Wohllust, Wollust, Geschlecht, Liebe, zahllose andere Wonnen, Lust, Begierde, Anmut. Sigusch, Historiker der Sexualwissenschaft, weist darauf hin, dass Mantegazza die Sexualwissenschaft, als *Wissenschaft vom Genuss* bezeichnet habe. Einmal zusammengezogen und vereinfacht, wird Sexualität zum Brocken. Der wieder aufgelöst werden muss in einer Kunst und Kultur der sexuellen Streuung. Das ist der sogenannte Pansexualismus, der Freud angedichtet wird – das hat aber einen stimmigen Kern.

Wenn dann auch noch das einzelne Individuum zur Substanz der Logik wird, kommt letztere an die Grenze, die Lacan in dem erwähnten Sophisma skizziert. – Ich komme darauf zurück.

---

6 Selfsex, wie Sigusch das nennt, ist der Traum des Kapitals, er schafft den disponiblen, flexiblen und mobilen Menschen (vgl. Sigusch 2005, S. 38 passim; Sigusch 2008, S. 12).

Zukünftig könnte Kollektivität im pädagogischen Kontext deutlicher herausgearbeitet und geübt werden. Und zwar auf der Höhe der Errungenschaften der Individualität.

Bildungen des Unbewussten

Bildungsphilosophie wie Pädagogik könnten es sich in einer symptomalen Lektüre zur Aufgabe machen, das zu erwischen, aufzugreifen, was sich an Bildungen des Unbewussten zeigt. Bildungen des Unbewussten sind in der Regel Fehlhandlungen: Versprecher, Ungeschicklichkeiten, auch plötzliche auftauchende so nicht erwartete Lösungen einer verfahrenen Situation. ›Fehl‹ ist dabei nicht nur als ein Mangel zu verstehen, sondern als etwas, das eine Norm nicht einhält und daran gemahnt, dass der Einzelne die Kontrolle über die Wirkungen seiner Handlungen nicht ganz hat. ›Fehl‹ kann eben auch Zuviel, ein Mehr-noch sein. Weitere Bildungen des Unbewussten sind Symptome, Träume, Witze. Es geht also jeweils um Überschüsse, die über das hinausgehen, was in einer normalisierten Situation zu erwarten wäre. Das ist das, was an etablierten Methoden abgleitet.

Fortschritt

Die Frage nach den Zukunftsthemen als Vorbereitung auf das Kommende geht einher mit der Annahme einer gestaltbaren offenen Zeit, eines offenen Raumes. Offenheit wird allerdings oft mit Unkalkulierbarkeit, Unbeherrschbarkeit verwechselt oder mit Beliebigkeit bezeichnet. Aber genau darum kann es gehen: Etwas oder jemanden zu belieben.

In einer Orientierung an zyklischen Prozessen nach dem Muster der Erfordernisse agrarischen Produktionsweisen in Jahreszeiten und der zyklischen Bewegungen der Sterne, war die Zukunft vorherbestimmt in einer Wiederkehr. Es galt in den Bahnen zu bleiben, sie nicht zu verfehlen. In einer zweiten Welt, dem Himmel, konnte dann das Verpasste, auch das Verfehlte in gewisser Weise

ausgeglichen werden, bis auf ganz harte Verfehlungen, die eine ewige Platzierung in der Hölle zur Folge hatten. Dabei ist ›ewig‹ keine lineare Zeitform.

Es gab Zeiten ohne eine sogenannte Fortschrittsidee. In dieser war ziemlich klar, wie die kommende Generation aufgezogen werde sollte, nämlich als möglichst gut geratene verbesserte Kopie der existierenden Generation. Veränderungen ergaben sich aus dem systematischen Verfehlen des Ideals oder der Verlogenheit.

Das Labor für die Veränderung der Lebensweisen, der Landwirtschaft, des Handwerks und der Wissenschaft war in den Händen derer, die zumindest im Prinzip ohne die Erzeugung einer nächsten, leiblich verwandten Generation lebte: Es waren die Orden und Klöster. In ihnen wurden auch die Vorstufen der gegenwärtig noch sich entwickelnden kapitalistischen Produktionsweisen etabliert (vgl. Treiber 1980).

Vielleicht gehört zum Kapitalismus die phantasmatische Überzeugung, dass es eine real entstehende nächste Generation nicht unbedingt geben muss. Sie kommt schon irgendwo her – aus dem Osten oder per Migration. Die tatsächliche Hervorbringung einer nächsten Generation ist im Kapitalismus nicht Produktion von Reichtum, sondern aus der individuellen Perspektive eher Behinderung. So ist die Ausstattung des Bildungssystems in allen Stufen ist mager. Es sei denn es lässt sich eine Vorstellung der Mechanisierung von Bildungsprozessen entwickeln: Digitalpakt.

Als Psychoanalytiker denke ich manchmal, dass das auch deswegen so ist, weil Fruchtbarkeit mit wilden Gemischen von Lust, Schmerz, Einsamkeit und ihrer Überwindung, Übersteigen der Grenzen der Individualität, Verbindung von Generationen, Angewiesenheit auf andere das unkalkulierbare Risiko der Ansteckung zusammenhängt. Die Psychoanalyse diskutiert das im Konzept der Übertragung.

Tod

Zurück zum Klosterleben: Vielleicht entwickelten sich dort künstlichere Formen des Lebens, weil den kinderlosen Ordensleuten klar

war, dass ihre Geschichte nach dem Tod nur als eine symbolische und imaginäre Einschreibung in den Himmel gelingen konnte. Sie mussten immer neue Träger von Gottes Schöpfungsakt finden und bilden, die nicht biologisch beschreibbar von ihnen abstammten. In diesem Prozess waren sie per Riten symbolisch und imaginär zu Lebzeiten an den Himmel, an Maria und Jesus gebunden – und an ein Kollektiv auf Erden, an jene Gehirne, die auf einen Darm angewiesen waren. Je säkularer und damit ›fortschrittlicher‹ die Umgebung wurde, konnten sie sich mit wissenschaftlichen, produktionsorganisatorischen und technischen Erfolgen in die weltlichen Annalen einschreiben. Die relative Freiheit gegenüber den Reproduktionszyklen erlaubte einen Spielraum für andere Gestaltungen.

Die zölibatäre Lebensform, damals eingelassen in ein Kollektiv, der Verzicht auf die Gründung einer Familie, ist aus den Klöstern in säkulare Formen verwandelt worden. Die hohen Anforderungen, die das mit sich bringt, ohne einen etablierten Gruppenbezug, eine Kraft zehrende, hochentwickelte Individualität, findet schon Freud in der psychoanalytischen Praxis vor. Schon im Kloster zeichnet sich eine Trennung von Fortpflanzung und Lust ab, die sich seit den 70er Jahren des letzten Jahrhunderts als Folge leichterer Empfängnisverhütung ergibt. Davor war dies noch Privileg und Errungenschaft von Homosexualität als Struktur oder Lebensform, eben deswegen auch verfolgt. Sexualität generiert nun nicht mehr fast automatisch eine privilegierte, juristische Lebensform als lebenslängliche heterosexuelle Ehe. Sie hat oft die Aufgabe, den ansteckenden und bindenden Anteil der Affekte abzuwehren oder zu zähmen, z.B. mithilfe der Pornographie, der Clubkultur und des Einsatzes von Sexualität zur Selbstoptimierung.

Sympoiesis

Es lassen sich aber auch Anzeichen finden, dass tatsächlich nach anderen gemeinsamen Lebensweisen gesucht wird. Die Ehe für alle ist nur ein vorsichtiges, ältere Formen imitierendes Beispiel dafür. Warum sollte es nicht noch andere Formen längerfristiger vertraglicher und öffentlich deklarierter Bindung geben?

Allmählich entwickelt sich vielleicht gestützt durch die Möglichkeiten der *Social Media* und deren Bearbeitung über die Feier einer Konnektivität an sich hinaus etwas, für das Haraway, Latour und Stengers die polit-theoretischen Erzählungen versuchen. Daraus ließe sich ein Zukunftsthema für die Gegenwart ableiten. In der Formulierung von Donna Haraway[7] könnte das so lauten. Ich gehe davon aus,

> »dass ein eingeschränkter Individualismus mit seinen vielen Schattierungen in Wissenschaft, Politik und Philosophie endlich nicht mehr für das Denken zu Verfügung steht, undenkbar geworden ist, weder technisch noch auf andere Art und Weise länger brauchbar ist. *Sympoiesis* – machen-mit – wäre dann ein Leitfaden.« (Haraway 2018, S. 14)

Nun ist es nicht mehr nur ein utopisches Projekt, sondern wird in der depravierten Form des schlauen Werkelns, einer verlogenen und bedenkenlosen Rhetorik der Menschheitsbeglückung und tatsächlichen Profitmaximierung z.B. mit *Social Media* ins Werk gesetzt und ruft die reflexartigen Verteidigungen eines Individualismus auf, der sich nicht zum geringsten Teil den Verwertungsbedingungen des Kapitals bei seiner Durchsetzung verdankte. Auf dieser Basis des Individualismus konnten in mühevoller Kleinarbeit interessante Perspektiven einer reizvollen neuen Konzeption des Menschen gewonnen werden. Die stehen zur Umarbeitung an.

Gewaltform

Die Gewaltform des unter neuen technischen Möglichkeiten erfolgten gnadenlosen Zusammenhangs, Durchsetzung einer alternativlosen Vernetzung als dünner Ideologie findet sich gegenwärtig im Gebrauch der Technologie der *Social Media* in China. Hier wird nicht die Entwicklung und Auseinandersetzung, den allmählichen Umbau des Bezuges von Einzelnem und Gesellschaft als Möglichkeit realisiert, unterstützt wird nicht eine allmähliche Gestaltung,

7 Anders entwickelt, aber dennoch mit ähnlichem Impetus arbeitet Jean-Luc Nancy (vgl. Nancy 2004, 2007; Nancy, Kasper 2012).

sondern es setzt sich ein kontrollierbarer Wandel mit Gewalt gestützt auf Bequemlichkeit und einer zu großen Angst vieler durch.

> »Woher kommt die Vorstellung, dass Verbindungsfähigkeit ein intrinsisches Gut sei, dessen Steigerung unsere ethisch-politische Pflicht ist? […] Für die Figur des Netzwerkers ist die Bereitschaft, immer neue Kontakte zu knüpfen, verbunden mit der Fähigkeit, sich enttäuschungsresistent gegenüber misslungenen Versuchen zu zeigen, zur ersten Tugend geworden (so Boltanski/Chiapello in ihrer Analyse des ›neuen Geistes des Kapitalismus‹).« (Stäheli 2019)

Sein-mit ist eine Bezeichnung für die Risikoform der Übertragung.

Übertragung

Viele Verbindungen der Menschen unterschiedlicher Art sind in die gesellschaftliche Unbewusstheit abgesunken. Diese Verbindungen hat Freud trotz seiner naturwissenschaftlichen Orientierung oder im Kontrast zu diesen bemerkt (vgl. Freud 1972, S. 180). Sie treten in den Bildungen des Unbewussten vermittelt zutage. Auf diese Verbindungen der Menschen untereinander setzt das in der Psychoanalyse neu entwickelte Konzept der Übertragung und liegt zur Weiterentwicklung bereit. Es sammelt Momente der alten Formen des Zusammenhangs aus der Geschichte der Menschheit auf, findet einen Anschluss an das unbewusste Subjekt, das nicht als Individuum gedacht ist. Die im emphatischen Sinne politische Dimension als solche ist innerhalb der Psychoanalyse noch kaum verstanden. Dort wird viel zu oft im Dienst der Stärkung des Individuums gearbeitet, das oft unzutreffend als Subjekt bezeichnet und als Einheit verstanden wird. Dieses phantasmatische Individuum wird dann oft in einem zweiten Schritt auch psychosozial verknüpft: Erst Entwicklungspsychologie, dann Sozialisationstheorie. In der Psychoanalyse selbst geschieht dies oft auf dem Hintergrund einer ahistorisch und asozial arbeitenden Medizin oder Psychologie und den aus ihnen abgeleiteten Therapieformen, die mehr und mehr dem Regime der Sichtbarkeit der Ergebnisse, also

von Fakten unterworfen wird. Evidenzbasiert. Das gilt sicher nicht für alle psychoanalytischen Richtungen oder Psychoanalytiker*innen.

Todesangst

Auf die Zukunft ausgreifen zu wollen, ist auch ein Reflex der Angst, wenn nicht der Todesangst des Individuums. Das wird zum Versuch, die Bedingungen des Lebens zu beherrschen, nicht nur die eigenen auch die der Nachkommen aus narzisstischen Gründen oder aus Angst um die Subsistenz bei Alter und Krankheit. Aus dieser Angst entspringen viele Formen der Wissenschaft in ihrer gegenwärtigen Form. Daraus folgt dann leicht, dass jeder Tod eine Niederlage oder Beleidigung ist.

Weit verbreitet ist auch die Schrumpfform von Wissenschaft in den vielen Graduiertenschulen an Universitäten. Sie konzentrieren sich auf Methoden, um Wissenschaftsförmigkeit zu imitieren, nach der Devise: »Da ist zwar kein dringendes Untersuchungsprojekt, aber die Bearbeitung eines Inhaltes, der gerade durch Fördermittel subventioniert wird, mache ich richtig.« Ein Begehren nach etwas Bestimmtem, was noch undefiniert ist im Beginn und dann die Methode seiner Erforschung selber kreieren, beeinflussen oder verlangen könnte, wäre zu riskant, fällt aufgrund neurotischer Dummheit (vgl. Landauer 1991) gar nicht ein. Kindliche Zusammenhangsforschung und Differenzierungslust, Freud nennt das »kindliche Sexualforschung« (vgl. Pazzini 2009), ist in Verbot und Angst (vgl. Devereux 1984) untergegangen.

Wenn es aber um etwas so ungreifbar Reales geht wie den Tod, wird im Rückgriff auf Fakten, auf eine Evidenzbasierung aus Sehnsucht nach einer verkürzten, kurz aufleuchtenden Erfahrung, Empirie genannt, kein Trost, kein Mut gefunden werden können. Diese Empirie bewegt sich zwischen Evidenz und Zählbarem. Der Gedankenblitz hat erst als Filmstill eine Chance.

Als Freud das Konzept der Übertragung entwickelt hatte, bekam er in Bezug auf die eigene Wissenschaftlichkeit einen Schrecken:

»Und wirklich, je weiter wir in der Erfahrung kommen, desto weniger können wir dieser für unsere Wissenschaftlichkeit beschämenden Korrektur widerstreben. [...] Die neue Tatsache, welche wir also widerstrebend anerkennen, heißen wir die Übertragung.« (Freud 1940, S. 447; 27. Vorlesung: *Die Übertragung*)

Popper hingegen schreckte nachhaltig in seinen einflussreichen wissenschaftstheoretischen Überlegungen, so Latour, vor dem Politischen der Wissenschaft zurück. Das Politische ist offenbar eine Emanation der Übertragung:

»Popper bleibt ein traditioneller Wissenschaftsphilosoph, und wenn nach seiner Meinung so viele Disziplinen versagen, dann deshalb, weil sie den schrecklichen Schwierigkeiten des politischen Lebens verdächtig nahekommen, und nicht sicher falsifiziert werden kann, da die menschlichen Massen ihre Anwesenheit auf dem Forum offenbar nicht ohne weiteres auf ›Ja‹ und ›Nein‹ beschränken wollen.« (Latour 2008, S. 28)

Es gibt mit dem Konzept der Übertragung zu differenzierende Werte zwischen Ja und Nein und solche die einen Zeitindex haben, solche die danach verlangen die Spannung auszuhalten. Ohne jetzt im Einzelnen die Anschlüsse herzustellen, sei ganz pointiert Lacan zitiert:

»[…] ich sage nicht einmal, dass die Politik das Unbewusste ist, sondern einfach: Das Unbewusste ist die Politik.« (Lacan 1967, ohne Angabe)

Das zusammengenommen ist eine Anregung zur Weiterarbeit am Übertragungskonzept, so dass es an explizit politische Diskurse anschließen kann.

Politik und Übertragung sind nicht reversibel, wie es eine Anforderung an Wissenschaftlichkeit will. Weder lassen sich solche Prozesse zum Zwecke der Überprüfung wiederholen, weder materialiter noch formal noch als Akt, sondern auch in den einzelnen (methodischen) Schritten nicht. Es gibt kein Außerhalb, keine Jenseitigkeit eines Standpunktes zur Bildung als Akt noch als Theorie. Das psychoanalytische Konzept der Nachträglichkeit, könnte man meinen, käme in die Nähe der Reversibilität, ist etwas anderes: Aus der Zukunft heraus wird nachträglich unter Einbezug der Vergangenheit Gegenwärtigkeit erzeugt.

Soziales Band

Die komplizierte performative Verschränkung einer logischen und einer sozialen Zeit, einer Historisierung der Logik macht Lacan zum Gegenstand im sogenannten *Gefangensophisma*. Es ist Lacans erste Arbeit nach dem zweiten Weltkrieg, nach den unterschiedlichen Formen des Faschismus, der industriellen Vernichtung vor allem von Juden im Sinne der Schaffung eines reinen Volkskörpers, nach den enormen Zerstörungen eines maschinellen Krieges, der als wütender fundamentalistischer Exzess von Unterwerfung und Kontrolle angesehen werden kann. Er hatte zuvor in London Bion besucht und sich dessen Arbeit mit kriegstraumatisierten Soldaten angesehen.

Es ging ihm darum, sich den Möglichkeiten und Unmöglichkeiten des Widerstandes gegen die Destruktion und gegen die Verführung zu einfachen und größenwahnsinnigen Lösungen zu nähern (vgl. Lacan 2001). Lösung wäre auch Öffnung für einen Spielraum in der Zukunft.

Das Sophisma in Kurzform[8]: Ein Gefängnisdirektor sagt zu drei Gefangenen, er könne einen von ihnen freilassen. »Um zu entscheiden wen, stelle ich das Schicksal einer Prüfung anheim, die Sie ablegen werden, wenn's Ihnen beliebt.« (vgl. Lacan 1980, S. 103) Die Prüfung besteht darin, dass er von fünf Scheiben, von denen zwei schwarz und drei weiß sind, je eine am Rücken der Gefangenen befestigt, also nicht sichtbar für den Träger selbst. Die Scheiben der anderen sind sichtbar im Umhergehen, es ist aber verboten zu sprechen.

> »[…] der erste, der daraus auf seine eigene Farbe schließen kann, soll in den Genuß der Maßnahme der Freilassung kommen, über die wir verfügen. Überdies wird seine Schlußfolgerung auf Beweggründen der Logik und nicht lediglich der Wahrscheinlichkeit beruhen müssen. Zu diesem Zweck sei vereinbart, daß sobald einer von Ihnen bereit sein wird, solch eine Schlußfolgerung zu

8 Ähnliche Ausführungen zu diesem Zusammenhang finden sich auch in Pazzini 2019.

formulieren, er durch jenes Tor gehen wird, damit er beiseite genommen, gemäß seiner Antwort beurteilt werde. [...]

Die perfekte Lösung

Nachdem sie sich gegenseitig eine gewisse Zeit gemustert haben, tun die Subjekte gemeinsam einige Schritte, die sie gleichzeitig das Tor durchqueren lassen. Jedes für sich wartet nun mit einer ähnlichen Antwort auf, die sich folgendermaßen ausdrücken läßt: ›Ich bin ein Weißer, und so habe ich es herausgefunden: unter der Voraussetzung, daß meine Gefährten Weiße waren, habe ich mir gedacht, dass, wenn ich ein Schwarzer wäre, jeder von ihnen daraus dies hätte folgern können: ›Wenn auch ich ein Schwarzer wäre, dann wäre der andere, weil er angesichts dessen unmittelbar erkennen mußte, daß er ein Weißer ist, sogleich hinausgegangen; also bin ich kein Schwarzer.‹ Und alle beide wären zusammen hinausgegangen, überzeugt, Weiße zu sein. Wenn sie nichts dergleichen taten, dann deshalb, weil ich ein Weißer war wie sie. Darüber habe ich das Tor durchschritten, um meine Schlußfolgerung mitzuteilen. So sind alle drei kraft derselben Gründe des Schließens gleichzeitig hinausgegangen.« (Ebd., S. 103 ff.)

Wir haben es mit 1 + 3 Individuen zu tun, die durch Zuschreibung, Bestimmung und Abgrenzung zu solchen geworden sind. Die Übersteigung der Grenzen des Individuums wird zunächst mit einem Konzept von linearer Zeit verbunden. Dies führt nicht weiter. Ausweg ist das Konzept einer logische Zeit, die nicht mit der empirisch messbaren übereinstimmt, die lediglich die Struktur der Zeit fassen: eine skandierte Zeit von Begreifen, Zaudern[9] und einem plötzlichen Akt des Schließens. Zeit produziert an einem Ort in einem Raum aus drei oder vier eine momenthafte Gemeinschaft. Der Akt des Verlassens des Spielraums hin zum Gefängnisdirektor ist nicht mehr eindeutig einem Individuum zuzuschreiben.

Es konstituiert sich ein Blick gemeinsamen Begehrens bei individuell eingeschränkter Sicht auf sich selbst. Das gleichzeitige Streben nach draußen ist auch ein Verstoß gegen die Versuchsanordnung, denn es ging ja um einen, der aber die Aufgabe nie allei-

9 Im Zögern liegt auch der Versuch, sich abwesend zu machen, in einen Stillstand zu kommen. Vielleicht die Sehnsucht nach einer Erlösung – von woanders? Ist der Gefängnisdirektor die Figur einer Transzendenz, einer Anrufung.

ne hätte lösen können. Der gemeinsame Akt wird das Leben der Einzelnen zukünftig verändern.

Das individuelle Subjekt erscheint als eine Bildung des kollektiven Subjekts, eine Bildung, die über den Rand des bewusst vom Einzelnen her Kontrollierbaren hinausgeht und an das Unbewusste rührt, das durch die logische Zeit im Raum hindurchgegangen ist. Das Ich ist dann sozusagen der imaginäre Agent und Vorschein des Unbewussten. Das Unbewusste entsteht als innere und äußere Grenze des Individuums. Das plurale Subjekt, mit Nancy das singulär plurale (vgl. Nancy 2004), ist nur in einer Raumzeit zu denken. Vielleicht könnte man sagen, dass dies der kollaterale Effekt, des descartschen Ichs ist, das denkend ist.

Die Logik wird dabei nicht nur verzeitlicht, sondern auch sozialisiert und kommt handelnd zur Geltung. Diese Logik ist der Untergrund, das *sujet*, der aristotelischen Logik. Die Tür dorthin hatte Descartes geöffnet, indem er in einem methodisierten Zweifel die eigentlich unmögliche Version einer denkenden Existenz ohne Körper beschreibt.[10] Der ›Schluss‹ im Gefangenensophisma kann nicht als reiner Denkakt gedacht werden. Das geglückte Zusammenkommen und Hinausgehen haben eher die Struktur eines gemeinsamen Orgasmus, im Sinne einer Auflösung von strikten individuellen Grenzen und auch von Kontrolle. Es entsteht eine an die Angst gebundene Gewissheit: »Wenn diese Befriedigung über all das hinausgeht, was dem Menschen zu empfinden gegeben sein kann, um in einen Zusammenhang mit Primat und Vorrang gebracht zu werden, wenn die Funktion des Orgasmus diese hervorgehobene Position erreichen kann, ist es nicht deshalb so, weil es in der Tiefe des realisierten Orgasmus das gibt, was ich die an die Angst gebundene Gewissheit genannt habe?« (Lacan 2010, S. 298) Nach Descartes wird Gewissheit in der verlässlichen Methode und der individuellem Conclusio des ›Ich denke‹ erzielt.

10 Ganz frühe Spuren dieser Logik finden sich in Aristoteles *koine aisthesis*, dem Allgemeinsinn, der nicht dem Einzelnen zugehört. Es ließe sich vielleicht von hier eine Linie zeichnen zum Konzept der Übertragung Freuds (vgl. Aristoteles 1968, S. 70. III, 2, 425, 25).

Das Sophisma ist also eine Überlegung zum Politischen. Es zeugt von der Aufgabe des Individuellen. Bezeugt werden die inhärenten Risiken. Damit ist es aktuell. In der ersten publizierten Version in den *Cahiers d'arts* von 1944 fügt Lacan eine lapidare Fußnote an: »(5) Fragment d'un Essai d'une logique collective«[11], Fragment eines Essays über eine kollektive Logik.

Nachträglichkeit

Nachträglichkeit ist weder Zukunft noch Vergangenheit, sie prozessiert in der Gegenwart. Der Zusammenhang generiert eine andere Zeitstruktur als die alltäglich gewohnte lineare. Auch die Kausalität wird dadurch verändert. Momente nachträglicher Umsortierung fügen dem Wunsch nach Tradition und Tradierbarkeit etwas hinzu. Das Aufblitzen nachträglich neuer Zusammenhänge durchkreuzt die Tradition und unterbricht die Transmission in ihrer Erbarmungslosigkeit. Eine auf Zukunft bezogene Theoriebildung ist herausgefordert, wenn man Nachträglichkeit in sie implementiert: Sie kann nicht mehr ernsthaft, sondern nur noch ironisch programmatisch vorschreibend, empfehlend, träumend sein, sie wird zugleich epigrammatisch sein müssen und dadurch eine Öffnung auf Zukünftiges erreichen. Sie wird beim Flug der Eule der Minerva aufgeschrieben in der Dämmerung. Nach dem Tag. Für den nächsten Tag als Anregung für die Aufmerksamkeit.

Manha, was auch als *Manhu* gelesen werden kann, regnete es beim Zug durch die Wüste. »Was ist das?« – wie Rosenzweig und Buber übersetzen (vgl. Buber, Rosenzweig 1987, 196) –, also Fragen regnete es als Nahrung und die Israeliten durften nichts davon aufbewahren für den nächsten Tag (2. Mose – Kapitel 16). Fragen, auch an die Vergangenheit, als Nahrung. Solche Theoreme wären wie *Manhu*: einsammeln, aufessen, stoffwechseln, weiterziehen. Das, was gegenwärtig dieses zu sein scheint, kann durch Befragen und Auflösen der Kompaktheit, jetzt und zukünftig zu etwas anderem werden, obwohl es schon vorbei ist. Zeit-

11 In der Version der *Schriften* heißt die Fußnote 12: siehe oben, S. 71/5#ä#.

lichkeit der Theorie besteht in einem *aprés coup*, so Lacan (aber auch schon Hegel), einem Nachschlag. Bemerkenswert ist die Plötzlichkeit des Schlags / *coup*, eine Überraschung als Voraussetzung dafür, dass sich nachträglich etwas neu sortieren kann.

Die Nachträglichkeit wird initiiert durch die Übertragung, etwas drängt aus der Vergangenheit an und stößt auf die Widerständigkeit der gegenwärtigen Situation. Es wird geschickt verstärkt und geschlagen (*coup*) durch ein Ereignis, wie z.B. durch den Analytiker oder Analysant in der Kur. Das kann Anlass werden umzubauen, neu zu konstruieren oft in einer anderen Zeit als der der psychoanalytischen Sitzung oder der Schulstunde. Nachträglichkeit lässt uns als Laien vor der Gegenwart stehen. Die Nachträglichkeit ist in ihrer singulären Präsenz asozial. Sie muss sozialisiert werden in einen Bildungszusammenhang.

Die Entdeckung der Bedeutung der Nachträglichkeit bei Freud hängt an der Sexualität.

Die Linearität der Entwicklung wird außer Kraft gesetzt. Ganz maßgeblich durch den sexuellen Körper. Freud an Fließ:

> »Du weißt, ich arbeite mit der Annahme, dass unser psychischer Mechanismus durch Aufeinanderschichtung entstanden ist, indem von Zeit zu Zeit das vorhandene Material von Erinnerungsspuren eine Umordnung nach neuen Beziehungen, eine Umschrift erfährt. Das wesentlich Neue an meiner Theorie ist also die Behauptung, dass das Gedächtnis nicht einfach, sondern mehrfach vorhanden ist, in verschiedenen Arten von Zeichen niedergelegt.« (Freud, Fliess 1962, S. 151)

Das gilt nicht nur für einen spezifischen theoretischen Inhalt, sondern gilt auch für die Art des Theoretisierens selber. D.h. eine Fortschreibung oder Vermittlung von Theorie bedarf des Heraustretens aus dem Gewohnten – etwa Konfrontationen mit anderen Diskursen, Wissensformen, Notlagen, Begehren –, damit ein immer wieder aufgenommener Umschreibeprozess in Gang kommt. Dieses Heraustreten löst die Mühe um eine Metatheorie, die es nicht gibt, ab. Dieses spielt in allen drei Registern, kommt nicht bloß im und durch Symbolisiertes in Gang. Die Kombination mit dem Imaginären, Vorstellbaren, Wünschbaren findet eine mehr oder weniger erschütternde Begegnung mit dem unverfügbaren Realen statt. Das

alles lässt sich natürlich nicht auseinanderhalten und ist so nur als Abkürzung schematisch gedacht.

Dazu muss Theorie betrieben und gelehrt werden können ohne direkten pragmatischen Horizont. Praxistauglichkeit entsteht dann durch die Fiktionalität der Annahme einer Zukunft, ganz wesentlich aber durch das Begehren der Theoretiker*innen, gestützt durch Inhalte und Menschen, die ihnen zuhören, ihn auf seinen Platz stellen. Nachträglichkeit gibt es nicht nur gegenwärtig als Nachtrag zum schon Bekannten, Vergangenen, nachträglich werden auch Fakten konstruiert.

Daraus kann man schließen, dass es auch in Zukunft etwas gibt, dass es nachzutragen gibt. Das erzeugt eine gewisse Flexibilität. Das, was gegenwärtig dieses zu sein scheint, kann durch Befragen und Auflösen der Kompaktheit, zu etwas anderem werden, obwohl es schon vorbei ist.

Literatur

Aristoteles (1968): Über die Seele. Hg. u. übers. v. Willy Theiler. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.

Buber, Martin, Franz Rosenzweig (1987): Die Schrift. Bd. 1: Die fünf Bücher der Weisung. 11. verbesserte der neubearbeiteten von 1954 Aufl. Heidelberg: Lambert Schneider.

Devereux, Georges (1984): Angst und Methode in den Verhaltenswissenschaften. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Freud, Sigmund (1940): Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse (1916–1933). In: Gesammelte Werke, Bd. XI. London: Imago.

Freud, Sigmund (1942): Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie. In: Anna Freud (Hg.): Gesammelte Werke, Bd. V. London: Imago, S. 25–145.

Freud, Sigmund (1972): Bruchstück einer Hysterie-Analyse (1905). In: Alexander Mitscherlich, Angela Richards, James Strachey (Hg.): Studienausgabe, Bd. VI. Frankfurt am Main: Fischer, S. 83–186.

Freud, Sigmund (1973): Psychoanalytische Bemerkungen über einen autobiographisch beschriebenen Fall von Paranoia (1911). In: Alexander Mitscherlich, Angela Richards, James Strachey (Hg.): Studienausgabe, Bd. VII. Frankfurt am Main: Fischer, S. 133–204.

Freud, Sigmund (1980): Das Unbehagen in der Kultur (1930). In: Alexander Mitscherlich, Angela Richards, James Strachey (Hg.): Studienausgabe, Bd. IX. Frankfurt am Main: Fischer, S. 191–270.

Freud, Sigmund; Fliess, Wilhelm (1962): Aus den Anfängen der Psychoanalyse Briefe an Wilhelm Fliess, Abhandlungen und Notizen aus den Jahren 1887–1902. Frankfurt am Main: Fischer, S. 151.

Haraway, Donna Jeanne (2018): Unruhig bleiben. Die Verwandtschaft der Arten im Chthuluzän (2016). Übers. von Karin Harrasser. Frankfurt am Main: Campus.

Lacan, Jacques (1967): Le Séminaire «La logique du fantasme», séance du 10 mai 1967, inédit (Version Staferla, hier Übersetzung Rolf Nemitz).

Lacan, Jacques (1980): Die logische Zeit und die Assertion der antizipierten Gewißheit. Ein neues Sophisma (1945). Übers. von Klaus Laermann. In: Norbert Haas, Hans-Joachim Metzger (Hg.): Jacques Lacan Schriften III. Olten: Walter, S. 101–122.

Lacan, Jacques (2001): La psychiatrie anglaise et la guerre (1947) Autres écrits (S. 101–120). Paris: Seuil.

Lacan, Jacques (2010): Das Seminar, Buch X Die Angst 1962–1963. Übers. von Hans-Dieter Gondek. (Übers. Gondek, Hans-Dieter). Turia + Kant; Wien.

Landauer, Karl (1991): Zur psychosexuellen Genese der Dummheit (1929). In: Rothe, Hans-Joachim (Hg.), Theorie der Affekte und andere Schriften zur Ich-Organisation (S. 86–108). Frankfurt am Main: Fischer.

Lefort, Claude (1990): Die Frage der Demokratie. In: Rödel, Ulrich (Hg.), Autonome Gesellschaft und libertäre Demokratie (S. 281–298). Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Marchart, Oliver (2002): Demonstrationen des Unvollendbaren. Politische Theorie und radikaldemokratischer Aktivismus. In: Okwui Enwezor (Hg.): Demokratie als unvollendeter Prozess – Plattform I der Documenta 11, S. 291–306. Ostfildern: Hatje & Cantz.

Nancy, Jean-Luc (2004): singulär plural sein. Übers. von Ulrich Müller-Schöll. Berlin & Zürich: Diaphanes.

Nancy, Jean-Luc (2007): Die herausgeforderte Gemeinschaft. Berlin & Zürich: Diaphanes.

Nancy, Jean-Luc, Judith Kasper (2012): Es gibt – Geschlechtsverkehr. Subjektile. Berlin & Zürich: Diaphanes.

Pazzini, Karl-Josef (2009): Von der kindlichen Sexualforschung zur Forschung in Kunst & Pädagogik. In: Torsten Meyer, Andrea Sabisch (Hg.): Kunst Pädagogik Forschung. Aktuelle Zugänge und Perspektiven. Bd. 17. Bielefeld: Transcript, S. 63–82.

Pazzini, Karl-Josef (2019): Pornographie als Gelegenheit des Genießens. Fürs Subjekt, fürs Individuum, fürs Ich? In: Jean-Marie Weber, Bernhard Rauh, Julia Strohmer (Hg.): Das Unbehagen im und mit dem Subjekt. Opladen, Berlin & Toronto: Budrich, S. 92–105.

Rosanvallon, Pierre (2017): Die Gesellschaft der Gleichen. Übers. von Michael Halfbrodt. Berli: Suhrkamp.

Sigusch, Volkmar (2008): Geschichte der Sexualwissenschaft, Frankfurt am Main & New York: Campus.

Sigusch, Volkmar (2005): Neosexualitäten über den kulturellen Wandel von Liebe und Perversion. Frankfurt am Main & New York: Campus.

Stäheli, Urs (2019): Die Kunst der Entnetzung. Digitale Befreiung? Von wegen! FAZ 9.5.2019. fazarchiv.faz.net/document?id=FAZN__20190509_61748 67#start (11.5.2019).

Latour, Bruno (2008): Stengers' Schibboleth, Vorwort von Bruno Latour. In: Stengers, Isabelle (2008): Spekulativer Konstruktivismus. Mit einem Vorwort von Bruno Latour. Internationaler Merve-Diskurs. Übers. von Gabriele Ricke, Henning Schmidgen, Ronald Voullié. Berlin: Merve, S. 7–32.

Treiber, Hubert, Heinz Steinert (1980): Die Fabrikation des zuverlässigen Menschen. Über die »Wahlverwandtschaft« von Kloster- und Fabrikdisziplin. München: Hein Moos.

Žižek, Slavoj (2001): Die Tücke des Subjekts. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Karin Harrasser

Wartung statt Erwartung
Geschichten vom Neu-Machen diesseits von »cruel optimism«

Prolog

24. November 2016, Plaza Bolívar, Bogotá

Wir, das sind Hannah Hurtzig und ich, sind gestern Abend angekommen, entsprechend *jetlag*-unwirklich erscheint uns Bogotá. Wir sind angereist, um nach einem Jahr in Europa unsere Recherchen zu Geschichtsschreibung, Zukunftsvorstellungen und Erinnerung im Umbruch in Kolumbien fortzusetzen. Heute soll der nun endgültige Vertrag zwischen der kolumbianischen Regierung und den FARC-EP (Revolutionäre Streitkräfte Kolumbiens-Volksarmee) unterzeichnet werden. Der Akt findet im Teatro Colón statt und wird auf die nahegelegene Plaza Bolívar übertragen. Als wir den Platz erreichen ist er nur sehr locker gefüllt, von Enthusiasmus merkt man wenig. Wir fragten uns, ob wohl alles schon vorbei ist. Später erzählen uns viele Leute, sie seien nicht hingegangen, weil Freude und Enthusiasmus bei der ersten Unterzeichnung des Friedensvertrags, zwei Monate vorher, in Cartagéna verbraucht worden sei. Gefühle unterliegen einer Ökonomie, es gibt nicht unendlich viel davon und die Hoffnung ist besonders fragil. Zwischen der ersten und der zweiten Unterzeichnung lag der Plebiszit, der mit einem ›*no*‹ für den fertig verhandelten und bereits unterzeichneten Vertrag ausgegangen war. Ich kann nicht anders, als in den Tagen danach, Reflex einer Historikerin, immer wieder an Karl Marx' Diktum denken, die Geschichte ereigne sich immer zweimal, einmal als Tragödie, einmal als Farce. Aber stimmt das in diesem Fall? Die erste Unterzeichnung war ja gerade keine Tragödie, sondern ein hoffnungsvoller Anfang, versehen mit Pathosformeln und symbolischen Gesten. So wurde der Vertrag mit einem aus einer Patronen-

hülse gefertigten Kugelschreiber unterzeichnet; statt Schwerter zu Pflugscharen, Patronen zu Schreibgeräten. Auch am 24.11. kam das Schreibgerät wieder zum Einsatz, wurde aber nicht mehr so stark inszeniert. So schnell nutzt sich Bildrhetorik ab. Besonders war ich davon fasziniert, dass auf dem Regierungsgebäude hinter den riesigen Übertragungswänden auf der Plaza Bolívar an Aufbauten laboriert wurde: *La paz*, eine Baustelle auf dem Dach der Politik.

Es folgten Reden des Präsidenten Juan Manuel Santos und des FARC-Kommandanten und Chef-Verhandlers Timochenko. Santos staatstragend, inkludierend, die Pluralität betonend; Timochenkos Rede irritierte uns: Da waren einerseits die alten, antiimperialistischen Parolen der FARC, seltsam durchbrochen aber von Sätzen, die ich zuerst geglaubt hatte, nicht richtig verstanden zu haben: Mir schien, er habe Donald Trump im Amt begrüßt und die Hoffnung auf weitere gute Zusammenarbeit mit den U.S.A. betont. Als ich die Aufnahme später anhörte, hat sich das bestätigt: Er hat Donald Trump gegrüßt. Warum bloß? Ist die FARC, wirklich nur noch eine FARCE ihrer selbst?

Bei Marx geht es so weiter:

> »Und wenn sie eben damit beschäftigt scheinen, sich und die Dinge umzuwälzen, noch nicht Dagewesenes zu schaffen, gerade in solchen Epochen revolutionärer Krise beschwören sie ängstlich die Geister der Vergangenheit zu ihrem Dienste herauf, entlehnen ihnen Namen, Schlachtparole, Kostüm, um in dieser altehrwürdigen Verkleidung und mit dieser erborgten Sprache die neuen Weltgeschichtsszene aufzuführen.« (Marx 1960, S. 115)

Freilich haben sich alle Beteiligten in diesem Fall sehr bemüht, ein neues Gewand anzulegen: Weiße Hemden waren die Uniform der Unterzeichnung; weder revolutionäre Kampfanzüge, noch bürgerlicher Anzug; ein weißes Hemd, locker über die Hose getragen. Das Weiß als Friedensfarbe, aber auch als das unbeschriebene Blatt in der Geschichte Kolumbiens, das aufgeschlagen werden sollte. Großes Theater, im zweiten Anlauf etwas trist.

ENDE des Prologs

I.

Kolumbien mag uns weit weg erscheinen, ich werde mich zum Einstieg dennoch etwas intensiver mit dem Material der dortigen Recherchen beschäftigen, weil es mir erlaubt, die Frage von Zeitpathologien, nämlich speziell: Das Gefühl einer endlosen Gegenwart, von *closed loops* und *low intensity violence* klarer zu adressieren. Die Notwendigkeit für Erneuerung ohne Innovationsfetisch zu argumentieren ist auch in Fredric Jamesons Formel, es sei einfacher, sich das Ende der Welt vorzustellen als das Ende des Kapitalismus, impliziert. Wie also Erneuerung denken, ohne zynisch, naiv oder geschichtsvergessen zu werden? Kolumbien ist dafür ein überaus lehrreicher Schauplatz, weil sich die ehemaligen, oder, wie sich inzwischen gezeigt hat: die immer noch aktuellen, Konfliktparteien über alles uneins sind, deshalb auch über eine zeitpolitische Einordnung des Konflikts: Damals wie heute, 4,5 Jahre später, wird um die Deutungshoheit über Auslöser, Verlaufsform, Wendepunkte des bewaffneten Konflikts gestritten, der aufgrund seiner langen Dauer wie Mehltau über dem Land liegt. Damit gehen höchst unterschiedliche Gegenwartsbeschreibungen einher sowie eine, paradoxerweise sehr stark geteilte, 0-Zukunftsperspektive.

Ich werde einige Einsichten aus einer ganzen Reihe von aufgezeichneten und inzwischen transkribierten Interviews präsentierten, die Hannah Hurtzig und ich im Dezember (2017) unmittelbar nach der zweiten Unterzeichnung des Abkommens in Bogotá gemacht haben.[1] Es waren lange Gespräche mit Aktivist*innen, Künstler*innen, Wissenschaftler*innen, Menschenrechtsanwält*innen, Journalist*innen, Kurator*innen, in denen wir versucht haben, der Frage auf die Spur zu kommen, die uns aufgrund von Vorstudien 2016 und bei den Recherchen zur Berichterstattung zum Friedensprozess frappiert hatte: Das Auseinanderklaffen von Zukunfts- und Erneuerungsrhetorik auf der Seite der Verhandler*innen (der Regierung, der FARC-EP) und der Negation von Zukunft bei unseren Gesprächspartner*innen. Wir wollten mehr über diese *no future*-

1 Zwei der Interviews mit Maria Eugenia Vasquez und Jesús Martín Barbero sind veröffentlicht (vgl. Harrasser, Sander 2021).

Haltung erfahren und auch darüber, ob/wie diese mit Geschichtsschreibung und Erinnerung in Zusammenhang steht.

Die Diagnose der Unmöglichkeit, sich eine Zukunft für Kolumbien, die sich von der Vergangenheit unterscheidet, vorzustellen, war ziemlich einhellig, aber es gab Varianten. Alejandro Martín, Kurator des Museo de la Tertulia in Cali bot ein globalisierungskritisches Narrativ: Kolumbien wäre trotz der oder neben den gewaltsamen, politischen Konflikten bis in die 70er Jahre hinein vom Fortschrittsglauben der Moderne geprägt gewesen, sichtbar in Universitäts- und Museumsbauten, im sozialen Wohnbau etc. Die Gegenwart hingegen sei geprägt von der vorwegnehmenden Kapitalisierung von Ressourcen durch das globale Kapital; staatliche Planung, der Wille zur Gestaltung von Wohlstand für viele, werde den *futures* von Firmenkalkülen untergeordnet; und in der Tat ist die im Friedensvertrag angekündigte Version von »Entwicklung« (*desarollo*) mit Strategien der Anlockung von ausländischen Investitionen gekoppelt; eine Kopplung die viele Interviewpartner*innen als höchst problematisch ansahen, nicht nur, weil damit die in den letzten Jahren leise aufkommende ökologische Politik in Frage steht, sondern auch, weil internationale Konzerne sich immer wieder der Gewalt- und Waffenrestbestände der bewaffneten Konfliktparteien bedienen, um ihre Interessen durchzusetzen: *Sicarios* (Auftragskiller) und Paramilitärs (und leider auch ehemalige Kämpfer*innen der FARC-EP) fungieren als Privatarmeen der Energie-, Landwirtschafts- und Bergbaukonzerne; sie schüchtern die *campesinos* ein und sind für Vertreibung und Armut maßgeblich verantwortlich. Von Alejandro Martín kam der Satz: »global capital steals the future«, der in meinem Titel widerhallt. Diese Tendenz werde in Kolumbien durch eine Art Trauma niedriger Intensität und langer Dauer, das sämtliche Schichten ergriffen habe, selbst diejenigen, die nicht unmittelbar betroffen waren, noch verstärkt: Das Trauma lähme die Vorstellungskraft und hielte das Land in einer Art unbewusstem Wiederholungszwang fest.

Cristina Lleras, Kuratorin, Mitarbeiterin im Centro de la Memoria, aus einer der wichtigen politischen Familien Kolumbiens (ihr Großvater Carlos Lleras Restrepo war Präsident der Frente Nacional) stammend, meinte zu unserer Frage, warum die Vorstellung von

Zukunft in Kolumbien so unmöglich erscheine, dass schon die Gegenwart *weird* genug wäre; mehrere andere Interviewpartner*innen sprachen davon, wie surreal die kolumbianische Gegenwart sei, wie deprimierend die Persistenz struktureller Probleme, wie verwirrend die Legierung der langen Gewalterfahrung mit der Präsenz eines globalisierten Kapitalismus als Protagonisten im Prozess der Transformation sei. Marta Ruiz, eine bekannte Journalistin, wies uns auf einen Artikel hin, der unmittelbar nach der Unterzeichnung des Friedensvertrags erschienen war. Er hat den Titel »Willkommen in der Vergangenheit« und thematisiert, dass das, was die Auseinandersetzungen zwischen Linken und Rechten zu Beginn des 20. Jahrhunderts überhaupt erst ausgelöst hatte, Landfragen, Fragen nach Reichtumsverteilung, in der Kolonialgeschichte wurzelnde Ungleichheit, weiterhin nicht gelöst sind. Ihre Erzählung handelte davon, dass es bereits dreimal in der Geschichte Kolumbiens große Hoffnungen auf einen Neuanfang gegeben hätte, aber alle drei Gelegenheiten an einer Neuordnung der Verhältnisse gescheitert wären: Die Landreform 1936, die Aufbruchsphase während der Regierung der Frente Nacional bis 1974, die neue, sehr fortschrittliche Verfassung von 1991. Ihre Interpretation des Zukunftsmangels war, dass nach dieser Serie an mit viel Passion und Leidenschaft betriebenen Reformen und Versuchen der Umordnung und auch aufgrund der routinierten Niederschlagung aller Bemühungen um Demokratisierung, aufgrund der langen Dauer der Gewalt, keine Hoffnungsressourcen mehr aktivierbar wären. Die einzigen, die für Zukunft ständen und an eine solche glaubten, wären die Anpacker einer maskulin geprägten *elite paisa*, Unternehmer (wie etwa Álvaro Uribe) aus der Kaffeezone und aus dem Wirtschaftszentrum Antioquia, die den Latifundisten des 19. Jahrhunderts ähnelten, bzw. deren Vermögen beerbt haben. Zugespitzt lautet diese Diagnose, hier in den Worten der Regisseurin Heidi Abderhalden: »Die Zukunft in Kolumbiens ist die Wiederholung der Vergangenheit.«

Intellektuelle wie Jesus Martín Barbero artikulierten außerdem die Befürchtung, dass das damals anlaufende nationale Erinnerungsprojekt die Pluralität von Gedächtnis, das die Voraussetzung für die individuelle Hoffnungsfähigkeit bilde, konsumieren würde. Martha Nubia Bello vom nationalen *Centro de la Memoria* sprach

dieses Problem ebenfalls deutlich an: Das Problem besteht ihr zufolge aber nicht darin, dass die Geschichten der Frauen, der *indígi-nas*, der Afrokolumbianer*innen nicht aufgezeichnet und aufgearbeitet wären; im Gegenteil: In den letzten Jahren sind eindrücklichen Publikationen zu komplexen Vorgängen des Kriegs und seiner vielen verschiedenen Arten von Gewalt durch das Zentrum aufgearbeitet worden; das Problem besteht ihrer Meinung nach darin, dass außer einigen Opferorganisationen, die sehr aktiv sind, niemand etwas von der Vergangenheit wissen möchte. Die aufstrebende Mittelklasse, die *clase anciosa*, will Erfolg haben und wirtschaftlich weiterkommen. Sie möchte sich nicht von der Erinnerung aufhalten lassen; »el futuro arribista« (die Aufsteigerzukunft) sagte Barbero dazu; und die Intellektuellen, die die Geschichte in die Breite tragen könnten, haben vielfach den Glauben daran verloren, dass es ein Lernen aus der Geschichte, dass es Erneuerung überhaupt geben kann. Die einzigen die am Projekt der Aufklärung durch Dokumentation und Weitererzählen festhalten sind NGOs und Aktivist*innen, etwa die Frauen der Organisation *Ruta Pacifica de Mujeres*, die unermüdlich Aussagen sammeln, archivieren und zugänglich machen.

Nachdem wir viele Stunden zugehört hatten, hatten wir immer mehr den Eindruck, unsere Gesprächspartner*innen sähen sich selbst als Dauerbewohner*innen eines Warteraums. Wichtige Einschränkung dieser Aussage: Es war eine bestimmte Klasse, mit der wir hauptsächlich zu tun hatten: Intellektuelle, Künstler*innen, Journalist*innen, hauptsächlich aus Bogotá. Wie ist dieser Warteraum zu verstehen? Der Warteraum ist ein Zeitverlies. Man sitzt kontrolliert, unbeweglich (denn man darf seinen Posten nicht verlassen), macht- und hilflos herum. Hier wird einem die Ressource Zeit gestohlen indem sie unkontrollierbar wird; Zeit wird elastisch: sie wird gedehnt, sie wird eingedickt und ausgedünnt, und ist letztlich unwiederholbar verloren. Man sitzt im Vorzimmer der Macht, wird an sie erinnert, spürt sie durch Zeitverlust. Für manche ist das Warten eine Lebensweise. Aber die Reichen und die *clase anciosa*, die warten üblicherweise nicht. Sie schicken, in Kolumbien ganz konkret, Statthalter in die Schlange: Schlangestehen gibt es als Beruf im Niedriglohnsektor.

Siegfried Kracauer sieht im Warten – allerdings bevor er unerträglich lange, bedroht von den vorrückenden deutschen Truppen und von bürokratischen Vorgängen gepeinigt, auf seine Ausreise nach Amerika warten musste – aber auch eine wichtige Erkenntnishaltung: Immerhin könnte sich ja hinter der Tür auch ein Ausweg verbergen und das Warten kann die Imagination befeuern; in den von heißen Erwartungen geprägten 1920er Jahren hält Kracauer der heißen Erwartung seiner Zeitgenoss*innen den kleinen Messianismus des »zögernden Geöffnetseins« im Warten entgegen. Der Zustand des Wartens, der Aufenthalt *vor* den letzten Dingen, statt bei ihnen, schien ihm eine gute Haltung und ein hoffnungsfroher Aufenthaltsort zu sein. Der Warteraum ist hier Ort, an dem man nicht von den Sachzwängen oder der schieren Macht der Bürokratie erdrückt wird, sich aber auch nicht in diffusen Erlösungsversprechen verliert. Man könnte ein solches Vorraumdenken auch allzu heißen nationalen Erinnerungsprojekten entgegensetzen und genauer demjenigen Nachspüren, was im Vorraum, im Übergangsraum zwischen Krieg und Frieden, noch Interessantes zu entdecken wäre.

Allerdings wird der Warteraum in Kolumbien derzeit von vielen als quälend empfunden. Rolf und Heidi Abderhalden von MAPA Teatro hatten zum Thema Warteraum sehr viel zu sagen; von den Übergangscamps der FARC-EP bis hin zur Schilderung des letzten Zeitraums, in dem sich Kolumbien nicht wie ein Warteraum angefühlt hat, sondern wie ein Raum sozialer und künstlerischer Erneuerung. Bis Mitte der 70er Jahre sei das gesellschaftliche Klima in Kolumbien sehr anders gewesen, es lagen viele Versprechen in der Luft; Nicht nur diejenigen der Revolution und des bewaffneten Kampfes, sondern auch moderatere, wie sozialer Wohnbau, künstlerische Avantgarden, Verlagsgründungen etc. Rolf, der zu dieser Zeit in Europa war, beneidete seine jüngere Schwester um ihr aufregendes Leben in Bogotá.

Es war auch Heidi Abderhalden, die das Bild lieferte, das mich seither begleitet. Sie verwies auf Luis Buñuels *El Ángel Exterminador (Der Würgeengel, Mexiko 1962)*. Eine endlose Gegenwart kündigt sich an, als gleich zu Beginn des Films die Bediensteten die pompöse Villa in der *Calle de la Providencia* (Straße der

Vorsehung) verlassen. So beginnt Luis Buñuels Film. Allein oder in Zweiergruppen verabschieden sich die Bediensteten höflich, kurz bevor eine elegante Dinnerparty der mexikanischen High Society zu Ehren einer gefeierten Opernsängerin beginnt. Die Hausangestellten haben Teller, Gläser und Kaviar bereitgestellt, nur der Majordomus bleibt und sorgt für den reibungslosen Ablauf des Abends. Keine Revolution weit und breit, nur das Plätschern von Gesprächen, kleine Gehässigkeiten, eine besorgte Gastgeberin, die noch schnell den zahmen Bären und die Schafe zurück in den Garten befördern lässt, die sie eigentlich als Attraktionen des Abends vorgesehen hatte, was ihr aber ohne die Hausangestellten zu riskant erscheint. Ein Gast, Blanca, spielt eine Sonate des italienischen Barockkomponisten Pietro Domenico Paradies auf dem Piano, erhält angemessenes Lob und schon machen sich die Gäste bereit – es ist schon drei Uhr morgens – nach Hause aufzubrechen. Nur: Aus irgendeinem Grund gelingt es niemandem, den Salon zu verlassen. Schläfrigkeit breitet sich aus, die Paare betten sich auf dem Boden und auf diversen Sitzmöbeln zur Ruhe. Am nächsten Morgen bringt der Majordomus ein Frühstück und wird ebenfalls zum Gefangenen der rätselhaften Situation: Wann auch immer sich jemand der offenen Tür nähert, überkommt ihn/sie eine Schwäche, die verhindert, dass er/sie die Schwelle übertritt. Umgekehrt gelingt es auch niemandem mehr, das Haus zu betreten: Auf der *calle* versammelt sich die Bevölkerung; die Polizei macht einige Vorstöße; die Angestellten versuchen, hineinzugehen; der Pfarrer, die Kinder eines Paares. Niemand kann das Tor passieren. Währenddessen mutiert im Warteraum die bürgerlich-aristokratische Gesellschaft in etwas Monströses: Verwahrlosung, Durst, Hunger breiten sich aus, einige versuchen die Vorkrisenordnung aufrechtzuerhalten, andere lassen sich gehen, wieder andere sähen Unfrieden, versuchen mit Gewalt ihre Interessen durchzusetzen, jemand stirbt, ein Paar bringt sich um, Irrsinn flackert auf. Nach einigen Tagen schafft man sich Zugang zu einer Wasserleitung, die kleine Schafsherde läuft durchs Haus, wird im Salon festgehalten, geschlachtet und das Fleisch wird über Feuer aus zerhackten Möbeln gebraten. Auch der zahme Bär kann die unsichtbare Grenze

überschreiten und rumort durch das Haus. Alles löst sich schließlich auf, als sich die Gesellschaft wieder genauso im Raum verteilt, wie sie sich zu Beginn aufgehalten hat: Jede/r ist exakt dort im Raum positioniert, wo er/sie war, als alles begann. Blanca spielt noch einmal den Schluss der Paradies-Sonate, die Gespräche wiederholen sich und nun ist die Gruppe dazu in der Lage, hinaus zu gehen. Kurze Zeit später wiederholt sich allerdings die Situation in einer Kirche. Diesmal ist eine große Menschenmenge versammelt und das Schlussbild zeigt militärisches Personal, das in die Menge vor der Kirche schießt, während eine kleine Schafsherde auf dem Weg in das Gotteshaus hinein ist.

Luis Buñuels Film ist zum einen eine filmische *hommage* an ein barockes Zeitlichkeitskonzept, in dem sich Zeiten und Ereignisse nichtlinear ineinander- und auseinanderfalten. Es entfaltet sich eine ästhetisch-philosophisch-politische Ökonomie, die durch ein Durchlaufen von Zuständen, durch Ornamentalität, durch Fraktalität, die Inflexion ins Unendliche und das Zurücklaufen von Formen in sich selbst charakterisiert ist (vgl. Deleuze 1995, S. 221–224). Der Film ist neobarock. Der Film ist aber ebenso sehr ein Kommentar zur damaligen politischen Situation Mexikos, jener der »institutionalisierter Revolution«: Seit 1946 regierte die Partido Revolucionario Institucional (PRI) erfolgreich das Land und hatte es gut durch die Wogen des Zweiten Weltkriegs navigiert. Das Land florierte und der Klassenkampf war in der institutionalisierten Revolution kaltgestellt. Buñuels Film thematisiert nicht nur die Persistenz der Klassenverhältnisse im nachrevolutionären Mexiko, sondern auch die Unvereinbarkeit einer künstlerisch-romantischen Revolutionsauffassung mit derjenigen der institutionalisierten Revolution. Kunst als revolutionäre Haltung verträgt sich schlecht mit einer in die staatlichen und ökonomischen Strukturen eingebauten Konzeption gesellschaftlicher Veränderung. Das Establishment im Warteraum der institutionalisierten Revolution ist die Fortsetzung der vorrevolutionären Klassenverhältnisse und gleichzeitig der Nexus von Gewalt, die jederzeit losbrechen kann. Die barocke, zyklische Zeit überblendet sich mit der Stagnation von Fortschrittshoffnungen, wie sie nicht nur in Mexiko in den frühen 60er Jahren spürbar

war. *Calle de la providencia*, Vorsehung und Stagnation statt Revolution als Fortschrittslokomotive.

In welcher Art von Warteraum sitzen wir, und dieses Wir ist als ein global interdependentes Immer-Noch-Koloniales Wir zu verstehen, gegenwärtig? Es ist wohl nicht der gefaltete, barocke Warteraum der institutionalisierten Revolution von Luis Buñuel. Ist es ein Vorraum des Alltäglichen Erwartens durch Wartung, wie ihn Siegfried Kracauer konzipiert? Wie ließe sich angesichts der frenetischen Stasis neoliberaler Verhältnisse, aber auch angesichts der Pluralität und ungleichen Verteilung von Zeit und Zukunft eine Haltung des »zögernden Geöffnetseins« kultivieren, wie Siegfried Kracauer sie empfiehlt? Kracauer ist einer jener kritischen Theoretiker*innen, die weder an eine Aufhebung der objektiven Widersprüche im revolutionären Aufstand noch an die großen Erwartungen der Geschichtsphilosophie glaubten, sondern bis zuletzt an der Idee eines »Utopia des Dazwischen – terra incognita in den Mulden uns bekannter Länder« (Kracauer 1971, S. 246) festhielt. Das letzte Kapitel seines Buchs *Geschichte. Vor den letzten Dingen*, aus dem diese Zeilen stammen, trägt den Titel »Der Vorraum«. Es ist laut Kracauer im Vorraum der letzten Dinge, in einem Raum alltäglicher Widerfahrnisse und Halbkenntnisse, in dem sich alles Mögliche aus der Vergangenheit angesammelt hat, wo das Neue entstehen kann. Nicht das kolonial-maskuline Phantasma des noch nie betretenen Territoriums, einer Erde, in der der Innovationsfetisch vergraben liegt, gilt es demnach zu suchen, sondern es geht um die Kultivierung eines Sensoriums für das Dazwischen. Dazu braucht es Routinen der Neugierde: Man muss sich affizieren, darf sich aber nicht überwältigen lassen. Es braucht Wissen über abgelaufene historische Prozesse, die Trauer über dasjenige und diejenigen, die ausgeschlossen, verfemt, getötet worden sind, um nicht der Macht des positivistisch Faktischen, der dominanten Techno-Dauer zu erliegen. Man braucht einen residualen Sinn genauso wie einen seismographischen. Man braucht ein Hin und Her zwischen Abstraktion und Erfahrungsdichte.

Von solchen Überlegungen angestoßen haben wir dann in Kolumbien ein kleines Filmprojekt realisiert: Es ging von der Fiktion aus, dass wir, Odradek-Productions, eine filmische Langzeitbeobach-

tung in Kolumbien planten.[2] Wir behaupteten, zehn Leute *casten* zu wollen, die bereit wären, sich in den nächsten zehn Jahren regelmäßig von einem Kamerateam besuchen zu lassen, das die Veränderungen in ihrem professionellen und privaten Leben dokumentieren würde. Was wir wirklich gefilmt haben, war das *casting* zu dem Film. Wir stellten eine Jury mit populären Gesichtern aus Wissenschaft und Kunst zusammen und befragten Kandidat*innen zu ihren Erinnerungen an den Krieg, zum Friedensprozess, zu Bildern und Erzählungen ihrer Zukunft, und versuchten, sie in eine Vorstellung des Zukünftigen von seinem Abschluss her zu locken. Wir brachten sie in eine Situation, des Als-ob im Futur II: Was werde ich gesagt haben, sofern ich für den Dreh ausgewählt würde.

Jedes *casting* begann mit folgenden Fragen:

- Wie alt möchten sie werden?
- Möchten sie unsterblich sein?
- Was reizt Sie daran, 10 Jahre lang von einem Filmteam beobachtet zu werden?
- Sie sitzen hier heute zwar allein, aber wer gehört noch zu ihnen, Freunde, Familie, wen müssen wir uns vorstellen der/die hier mit ihnen sitzt, wer ist der – momentan zwar unsichtbare – Chor, der mit ihnen mitspricht und uns antwortet?
- Auf einer Skala zwischen Panik (ganz links) und Langeweile (ganz rechts), wo würden sie sich 2018 verorten?

Wir baten die Kandidat*innen Sprichwörter zu kommentieren, etwa diese:

- Ein russisches Sprichwort sagt: Die Vergangenheit ist mittlerweile unvorhersehbar, sehr viel unvorhersehbarer als die Zukunft.
- Die Zukunft ist bereits hier, sie hat bereits begonnen, sie ist nur ungleich verteilt.

Wir versuchten, biographische Fragen in Zeitfragen umzuwandeln und die Verbindung zwischen der eigenen Geschichte und der kolumbianischen Geschichte herzustellen, um einen spekulativen

2 Wir, das ist die Mobile Akademie Berlin, namentlich Hannah Hurtzig. Die Filme *Chronik einiger zukünftiger Ereignisse* sind hier abrufbar: https://mobileacademy-berlin.com/media-post/chronicle-of-some-future-events-bogota-omu/, 2. Mai. 2021.

Modus der Geschichtserzählung zu forcieren. Dazu dienten Fragen wie die folgenden:

- Gibt es ein Projekt in ihrem Leben, das bisher unrealisiert blieb, das sich aber immer wieder penetrant aufdrängt?
- Welcher Person, die sie im Laufe ihres Lebens kennengelernt haben, wären sie lieber nie begegnet?
- In welchem Moment hat die Geschichte Kolumbiens direkt in ihre Familiengeschichte eingegriffen?
- Wenn sie die Wahl gehabt hätten, einer anderen Nation oder einer anderen Kultur anzugehören, welche wäre das und warum?
- Wie erleben sie derzeit Kolumbien, welches Bild passt am besten: Ein Warteraum, eine Transitzone, eine kontrollierte Krisenregion, eine Gebrauchsanweisung, eine Teststrecke für den globalen Kapitalismus, ein Zoo?

Wir endeten mit Fragen zum Umgang mit dem Tod und zur Trauer:

- Wenn Sie nach ihrem Tod das Angebot bekämen, doch noch als ein Tier weiterleben zu können, welches Tier wäre das? Oder würden Sie lieber gleich als Mensch sterben?
- Können Sie eine/n Politiker/in benennen, dessen Ableben durch Unfall oder Krankheit Sie mit Hoffnung und Genugtuung erfüllen könnte? Oder gab es vielleicht so einen Fall schon in der Vergangenheit?

Das interessanteste Resultat des *castings* war, dass sich zeigte, dass in der vordergründigen *no-future*-Haltung, in der initialen Angabe, sich keine Zukunft vorstellen zu können, etwas anderes verpuppt war: Ein Festhalten an der Veränderbarkeit von Gesellschaft, das aber so viele harte Enttäuschungen hat verkraften müssen, dass es sich im Alltag nicht mehr vorwagt, das wartet, bis es eine Chance auf Verwirklichung erspürt.

II.

Woher kommt aber überhaupt die enge Verbindung von Revolutionspathos und Fortschrittsvertrauen, das sich in den *no future*-Szenarien als so bitter enttäuscht zeigt? Diese Verbindung ist – wie

Reinhart Koselleck gezeigt hat – ein Phänomen der Neuzeit. Genauer: Man kann für die Sattelzeit um 1800 von einem Temporalisierungsschub sprechen (vgl. Macho 2005; Harasser 2018), der zumindest ebenso tiefgreifend war, wie der *linguistic turn* des 20. Jahrhunderts. Zwar gäbe es, so Koselleck, auch in älteren historiographischen Traditionen ein Zukünftiges, das sich auf Vergangenes beziehe, aber diese Perspektive wäre stets limitiert gewesen: Entweder durch Modelle der Zyklizität (etwa der regelmäßigen Wiederkehr von Zeitaltern) oder durch ein heilsgeschichtliches Jenseits. Hierher gehören die Idee der Providenz (*calle de la providencia*), der Vorsehung, und die Idee eines außerweltlichen jüngsten Gerichts, vor dem alle vergangenen Taten einem ultimativen Urteil unterworfen werden. Ereignisse und Handlungen der Gegenwart korrelierten mit einer gewissermaßen außerweltlichen Zukunft, aber nicht direkt mit dem Fortgang der weltlichen Schicksale. In den meisten Geschichtstheologien ging man zudem davon aus, dass das Ende der Heilsgeschichte bereits absehbar sei, so etwa in Joachim von Fiores Drei-Reiche-Lehre. Um 1190 erwartete er den Anbruch des letzten Zeitalters bereits für 1260. Erst in der Neuzeit wurden – so Koselleck – Zeitstrukturen dominant, die Geschichte als fortschreitendes Geschehen hervorbrachten. Unser modernes Geschichtsverständnis rechnet mit einer Kontinuität von Brüchen; es basiert auf einer Zeitauffassung, die Vergangenheit und Zukunft zusammendenkt, indem sie sie auseinanderreißt.

Voraussetzung für diese fundamentale, dynamische Verzeitlichung von Geschichte waren mehrere Faktoren. Zum einen das, was heute mitunter »Erste Globalisierung« genannt wird: Die koloniale Aneignung außereuropäischer Territorien und Menschen. Die außereuropäischen Kulturen führten mit ihrer angeblichen Primitivität vor, dass Entwicklung nicht gleichmäßig und linear verläuft, sondern sprunghaft und ungleichzeitig. Wie stark die selbstherrliche Wahrnehmung Europas als neuzeitlich und fortschrittlich mit der dunklen Seit der Moderne, der Kolonialität mit ihren Ausbeutungs- und Unterdrückungsmechanismen, verknüpft ist, steht im Zentrum aktueller Forschungen der Modernity/Coloniality Group (vgl. Dussel 2013; Mignolo 2012). Die Forscher*innen der Gruppe konnte zeigen, wie intim bis heute modernes Regieren und damit

verzahnte Konzepte und Praktiken (Bildungs-, Wissens-, Entwicklungspolitik) mit Erlösungs- und Überlegenheitsnarrativen legiert sind. Dass Ungleichzeitigkeiten aber überhaupt so ins Gewicht fallen konnten, ist wiederum nur vor dem Hintergrund plausibel, dass Fortschritt zur Leitinstanz aufklärerischer Weltauffassung geworden war. Fortschrittsvertrauen und das Auseinanderklaffen von Vergangenheit und Zukunft, Entwicklungsidee und Ungleichzeitigkeit sind also komplementär und interdependent. In der Konsequenz wird »[a]us dem eine[m] Zeitverlauf [...] eine Dynamik mehrschichtiger Zeiten zur gleichen Zeit« (Koselleck 1979, S. 367).

Zu diesen epistemologischen Brüchen kam die Erfahrung der Beschleunigung. Anfang des 19. Jahrhunderts häuften sich Aussagen, dass sich – auch in technisch-industrieller Hinsicht – die Entwicklungen so heftig beschleunigt hätten, dass man sich von heute auf morgen als Fremder in der eigenen Gegenwart wiederfände. Die Erfahrung der französischen Revolution ist hier zentral: Sie wurde als Ereignis ohne Vorläufer interpretiert und fungiert seither als Chiffre für das Ereignishafte der Geschichte schlechthin. Damit gehe, wie Koselleck sagt, ein »progressives Auseinandertreten« von »Erfahrungsraum« und »Erwartungsraum« einher; Erwartung stellte sich als nicht mehr von Erfahrung ableitbar dar, der Geschichte wird ab sofort ein hoher »Veränderungskoeffizient« eingeschrieben. Erwartet wird, dass das Morgen radikal anders sein wird, als das heute, das sich als vom Gestern radikal unterschieden präsentiert. Dies führte aber nicht etwa dazu, dass jede Hoffnung auf die Gestaltbarkeit von Zukunft fahren gelassen wurde. Im Gegenteil begegnete man dieser tiefen Verunsicherung der Erwartbarkeit mit einem umfassenden System der probabilistischen Absicherung. Koselleck spricht von einer Dauerspannung zwischen radikaler Zukunftsverschlossenheit – aus dem was war, lässt sich nicht mehr ableiten, was sein wird – und überzogenen Zukunftserwartungen. Je weiter der Horizont einer möglichen Zukunft sich von selbst gemachter oder überlieferter Erfahrung entfernt, desto waghalsiger die Utopien, je unberechenbarer der Wandel ist, desto größer das Pathos der Revolution. Das ist die Grundstellung, in der sich um 1800 das ästhetische Revolutionsverständnis herausbildet: Kunst sollte nicht länger repräsentativ sein

und in Traditionspflege bestehen, sondern den Bruch mit dem Überkommenen bewerkstelligen, das Neue sein, das Zukünftige, das Noch-Nie-Gesehene, das Noch-Nie-Gehörte. Die aus den Repräsentationszwängen befreite Kunst wird so in ihrem Selbstverständnis zum »natürlichen« Verbündeten revolutionärer Bewegungen.

Noch einmal grundsätzlich gefragt: Unter welchen Bedingungen ist im (ästhetisch) revolutionären Bruch mit der Vergangenheit überhaupt ein Sensorium für das »Zukünftige« angelegt? Müsste man nicht eher, sofern wir dem radikalen Kontingenzverständnis der Moderne, der systematischen Nicht-Wissbarkeit des Zukünftigen, die Treue halten, darüber sprechen, wie genau unter der Bedingung der Kontingenz ein Aufhorchen auf das Noch-Nicht, auf das Unvorwegnehmbare organisiert sein könnte? Das Zukünftige für die Gegenwart als orientierenden Horizont zu erschließen, erfordert außerdem zunächst die Historisierung vergangener Gebrauchsweisen des Zukünftigen. Als Verbündeter des Fortschrittsglaubens in Wissenschaft und Technik, als Vertrauensvorschuss sozialstaatlicher Planungspolitik, als das Ungreifbar-Utopische der künstlerischen Avantgarden hat das Zukünftige das Denken und Vorstellen der Künste des 19. und 20. Jahrhundert durchzogen, war jedoch gleichzeitig stets gefährdet. Zum einen durch das Überziehen des Erwartungshorizonts im Namen von (staatlicher, ökonomischer) Planung und Politik, wie Koselleck es gezeigt hat. Zum anderen – und dem diametral entgegengesetzt – ist das Zukünftige durch seine inzwischen beinahe ubiquitär durchgesetzte marktwirtschaftliche Rahmung nur noch begrenzt attraktiv für Utopien. In der Gegenwart wird folgerichtig häufig – und manchmal sehr kunstfertig – Trauerarbeit für *lost futures* betrieben (Fisher 2015). Zukunft tritt, zumindest im globalen Norden, überwiegend im Modus einer formalen Nostalgie oder als Retro in Erscheinung. Die Annoncierung eines hellen Morgen im Namen einer rationalen, unausgesprochen eurozentrischen Moderne erscheint zudem zunehmend als purer Zynismus, als »cruel optimism« (Berlant 2011) angesichts technopolitischer Ökokatastrophen und der Persistenz globaler Ungleichheit. Mit Blick auf die Anthropozändebatte fragen Deborah Danowski und Eduardo Viveiros de Castro nach einer neuen Erfahrung von Geschichtlichkeit, in der die »Größenunterschiede

zwischen dem Maßstab der menschlichen Geschichte und den chronologischen Maßstäben der Biologie und Geophysik dramatisch geschrumpft sind« (Danowski/de Castro 2019, S. 101). Die Umwelt verändere sich rascher als die Gesellschaft, die nächste Zukunft erweise sich nicht nur als zunehmend unvorhersehbar (das ist sie schon seit längerem), sondern vielleicht als unmöglich. Die Hoffnung auf eine andere Welt, die selbst in einem Begriff wie »Spätkapitalismus« noch vorhanden war, ist zu etwas mutiert, das »chronische Zeit« (Freeman 2016) getauft worden ist: ein Zeitregime, das auf eine zeitlose Zeit mit all ihren Versprechen und Schrecken hinausläuft. »Chronische Zeit« bietet einerseits eine Einspruchsperspektive: als Verweigerung von Akzelerationismen jeglichen Zuschnitts, auch als eine Verweigerung gegenüber neoliberalen/neokolonialen Arbeitsverhältnisse, gegenüber spekulativem Extraktivismus, gegenüber den Maschinen der (Selbst)Optimierung (vgl. Medak/Pristaš 2014). Aber eine solche zeitlose Zeit ist auch eine Heimsuchung. Die endlose Gegenwart kann sich wie ein Kerker anfühlen, wie eine Fixierung in endlosen *loops* des Immergleichen. Das Chronisch-werden von Zeit fällt dann zusammen mit der Diagnose vom Ende der Geschichte. Aber auch diese Diagnose ist ambivalent, denn das Ende von Fortschrittsgeschichte wird seitens derer, die ohnehin von der eurozentrischen Moderne als Irrationale, Unreife ausgeschlossen waren, durchaus als Befreiung erlebt, als einen Eintritt in eine andere Geschichte, die mehr über Verbundenheit, über Immanenz, über Kosmopolitik (Isabelle Stengers) und Pluralität von Welten und Zeiten weiß. Oder mit Koselleck gesprochen:

> »So könnte es sein, dass [mit dem Ende der Geschichte als Fortschrittsgeschichte] auch eine alte Verhältnisbestimmung wieder in ihr Recht tritt: je größer die Erfahrung, desto vorsichtiger, aber auch desto offener die Erwartung. Dann wäre, jenseits aller Emphase, das Ende der ›Neuzeit‹ im Sinne des optimierenden Fortschritts erreicht.« (Koselleck 1979, S. 374)

Mit etwas nüchternem Blick möchte ich deshalb dafür plädieren, aktuelle Zeitregime weniger als »chronisch« denn als »heterochronisch« zu verstehen (vgl. Foucault 1991; Harrasser 2016): Unterschiedliche Zeiten koexistieren Seite an Seite oder stehen miteinan-

der in Konflikt. Amy Elias hat deshalb ein modifiziertes Vokabular für die aktuellen Dynamiken der Temporalisierung vorgeschlagen, das erlaubt, die Vielschichtigkeit und Koexistenz verschiedener Zeiten, aber auch die frenetische Stasis aktueller Zeiterfahrung zu greifen. Sie schlägt folgende Begriffe vor: Für die (endlose) Gegenwart: Techno-Dauer; für die Vergangenheit: Retrozukunft und für die Zukunft: *slipstream*, was man als Fahrtwind oder Nachstrom übersetzen könnte. Der *slipstream* ist jene Kraft, die etwas in ein Vakuum zieht (vgl. Elias 2016). All diese Begriffe sind auf technische Vermittlungen und den fragmentierten, unregelmäßigen Charakter de/kolonialer Zeiten bezogen: Wir leben alle (und mit den Menschen eine ganze Menge Nicht-Menschen) auf einer Erde, aber nicht in der gleichen Zeit.

Als letzte Übung möchte ich Raymond Williams aus den 70er Jahren stammendes temporales Dreierschema über Elias' Vorschläge legen. Seine ökonomische und symbolische Wertesysteme adressierende Begriffsarbeit kommt zu folgenden Kategorien: die Gegenwart ist das Dominante, die Vergangenheit das Residuale und die Zukunft das Emergente (vgl. William 1977, S. 124). Wohin führt uns das? Wie der drückenden Dominanz der Techno-Dauer entrinnen? Es wird nicht gelingen, indem man residuale Retrozukünfte ohne Inventarvorbehalt wiederbelebt oder indem man berauscht auf dem *slipstream* des Emergenten mit seinen Innovationsversprechen surft. Denn man wird den *slipstream* gar nicht erst als Fluchtmöglichkeit wahrnehmen, wenn man nicht auch auf das aufhorcht, was uns aus der Vergangenheit als Unerledigtes, als Residuum übergeben wurde. Ohne die Re-Evaluierung des Residualen droht die unbewusste Wiederholung des Ewiggleichen. Ohne die Analyse der Machtverhältnisse der kapitalistischen Techno-Dauer mit ihren schwer greifbaren, fluiden Datenarchitekturen und Infrastrukturen ist ein Entkommen unwahrscheinlich. Wir müssen es wahrscheinlicher machen indem wir die Vergangenheit warten, mit mindestens ebenso viel Sachkenntnis und Hingabe, wie wir das mit unseren diversen technischen Geräten tun.

Literatur

Berlant, Lauren (2011): Cruel Optimism. Durham: Duke University Press.

Danowski, Deborah; Castro, Eduardo Viveiros de (2019): In welcher Welt leben? Versuch über die Angst vor dem Ende. Berlin: Matthes & Seitz.

Deleuze, Gilles (1995): Die Falte. Leibniz und der Barock. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Dussel, Enrique (2013): Der Gegendiskurs der Moderne. Kölner Vorlesungen. Berlin, Wien: Turia + Kant.

Elias, Amy J. (2016): Past / Future. In: Joel Burges, Amy Elias (Hg.): Time. New York: New York University Press, S. 35–50.

Fisher, Mark (2015): Gespenster meines Lebens. Depression, Hauntology und die verlorene Zukunft. Berlin: Edition Tiamat 2015.

Foucault, Michel (1991): Andere Räume. In: Karlheinz Barck (Hg.): Aisthesis. Wahrnehmung heute oder Perspektiven einer anderen Ästhetik. Leipzig: Reclam, S. 34–46.

Harrasser, Karin (2016): Gegen den Tag. Überlegungen zum Langen Jetzt und dem, was in der Zukunft einen Unterschied gemacht haben wird. In: Springerin. Hefte für Gegenwartskunst, Nr. 3/2016, S. 16.

Freeman, Elizabeth (2016): 7. Synchronic / Anachronic. In: Joel Burges, Amy Elias (Hg.): Time. New York: New York University Press, S. 129–143.

Harrasser, Karin; Sarah Sander (Hg.) (2021): Laute Post. Weitererzählungen aus Kolumbien. Wien: Sonderzahl.

Harrasser, Karin (2018): Zukunftsmusik. Über Warteräume und Erwartungshorizonte. In: Thomas Edlinger (Hg.): Endlose Gegenwart. Reader des Donaufestivals 2018, Krems: Donaufestival 208, S. 112–123.

Koselleck, Reinhart (1979): Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Kracauer, Siegfried (1971): Geschichte. Vor den letzten Dingen. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Macho, Thomas (2005): Künftige Generationen. Zur Futurisierung der Ethik in der Moderne. In: Sigrid Weigel et al. (Hg.): Generation. Zur Genealogie des Konzepts, Konzepte von Genealogie. München: Fink 2005, S. 315–324.

Marx, Karl (1960): Der achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte (1852), MEW 8, hg. v. Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der SED, Berlin: Dietz Verlag.

Medak, Tomislav, Goran Sergej Pristaš (Hg.) (2014): Time and (in)Completion. Images and Performances of Time in Late Capitalism. Zagreb: BADco.

Mignolo, Walter D. (2012): Epistemischer Ungehorsam. Rhetorik der Moderne, Logik der Kolonialität und Grammatik der Dekolonialität. Berlin, Wien: Turia + Kant.

Williams, Raymond (1977): Marxism and Literature. Marxist Introductions, Oxford: Oxford University Press.

Alfred Schäfer

Analyse und Engagement
Eine pädagogisch-politische Annäherung

I.

Vielleicht kann man die kulturwissenschaftliche Wende, wie sie prominent durch die Entstehung der Cultural Studies im Birmingham der späten 1960er Jahre markiert werden kann, als Projekt einer undogmatischen Linken begreifen, die die Basis/Überbau-These hinter sich gelassen hatte. Man interessierte sich (ausgehend vom praktischen Ideologiebegriff Althussers über die Diskursanalyse Foucaults bis hin zur Dekonstruktion Derridas) dafür, wie sich soziale Macht- und Herrschaftsverhältnisse in subjektiv akzeptierte Normalitäten verwandeln. Dabei bestand das die unterschiedlichen Analysen leitende politische Engagement darin, diese Normalisierung nicht als deterministisch erscheinen zu lassen. Gezeigt werden sollten (theoretisch) die Instabilitäten scheinbar gewisser kategorialer Unterscheidungen, diskursiver Regime, um den Machtcharakter ihrer Aufrechterhaltung deutlich zu machen. Gezeigt werden sollte aber auch, wie in gesellschaftlichen Praktiken Widerstände und Gegenwehren beobachtet werden können – selbst dann, wenn dieser ›Spaß am Widerstand‹ (vgl. Willis 1979) oder die Rekodierungen der konsumindustriellen Angebote (vgl. Fiske 2003) nicht zu einer Transformation der Rahmenbedingungen dieser Praktiken führen. Mit den Analysen machtförmiger und nicht notwendiger sozialer Verhältnisse wurde so auf die Grenzen ihrer Durchsetzbarkeit und die Möglichkeiten praktischen Widerstands verwiesen.

Das Verhältnis von Analyse und Engagement im Rahmen einer sich als kritisch verstehenden Wissenschaft scheint sich nun aber dann zu verschieben, wenn die Unentrinnbarkeit aus machtvollen Normalisierungen betont wird. In einem solchen Fall wird man davon ausgehen müssen, dass es eine lange Unterdrückungsgeschich-

te ist, die den ihrer Herrschaft Unterworfenen so selbstverständlich geworden ist, dass sie keinen Sinn in einer Gegenwehr sehen – oder dass sie die Bezugspunkte ihrer Gegenwehr noch aus dem nehmen, was sie eigentlich ablehnen. Eine solche Analyse – wie sie sich etwa in den Postcolonial Studies, Teilen der Gender Studies, den Disability Studies oder Diskriminierungsanalysen findet – droht die Adressaten einer möglichen Gegenwehr zu verlieren. Das theoretisch-analytische Engagement, das die Möglichkeiten der Gegenwehr dokumentieren und darüber zugleich befördern wollte, droht nun in eine paternalistische Figur umzuschlagen, in der man selbst im Namen jener zu sprechen versucht, die ihre eigene (analysierte) Situation nicht mehr verstehen können.

Im Namen der wahren Interessen eines Anderen, der genau diese Interessen nicht sieht oder gar zurückweist, für diesen, für seine befreienden Entwicklungsmöglichkeiten zu kämpfen, ist nun eine Figur, die der modernen pädagogischen Reflexion vertraut ist. Diese Figur bezeichnet so etwas wie ein untergründig wirksames und sozial geteiltes Verständnis der Pädagogik, dessen unmögliche Legitimität und Wirksamkeit diese zugleich zu einer fragwürdigen Bemühung gemacht haben. Dabei wird allerdings übersehen, dass die Reflexion auf die Unmöglichkeit, auf die Paradoxien des pädagogischen Vorhabens dieses von Anfang an begleitet haben (vgl. Wimmer 2016). Um den Anschluss an die angedeuteten Probleme der politischen Mobilisierung zu wahren, kann man die pädagogische Reflexion anhand eines doppelten Repräsentationsproblems verdeutlichen.

Für den pädagogischen Bereich ist diese Problematik als solche relativ einfach angebbar. Das ›Kind‹ steht für die Differenz von Begriff, der aus einer (hegemonialen) Erwachsenenperspektive bestimmt wird, und sich entziehendem, von dort her nicht repräsentierbarem Gegenstand. Die Stilisierung der kindlichen Fremdheit zum Ort kontingenter Zukunftsmöglichkeiten verlangt nun aber auch, dass dieses eigentlich Nicht-Repräsentierbare eine Stimme erhält: Diese findet sich in der pädagogischen Repräsentation. Sie erhält ihre Autorisierung, indem sie die gegenüber dem Sozialen proklamierte, aber von Überfremdung bedrohte Souveränität des Kindes artikuliert, indem sie diese als den ihr vorgängigen Legiti-

mationsgrund hervorbringt. Pädagogische Autorität vertritt jene Souveränität des Kindes, die sich ohne diese Repräsentation nicht artikulieren kann. Allerdings stellt sich damit zugleich die Frage, inwieweit diese Repräsentation als Vertretung auch dem Kind gerecht zu werden vermag. Zur Beantwortung dieser Frage scheint eine pädagogische Stellvertretung doch auf ein Wissen über das Kind, eine darstellende Repräsentation des Kindes angewiesen zu sein, die erneut an der Differenz von (nun pädagogischem) Begriff und einem diesem gegenüber heterogen bleibenden Gegenstand arbeitet und letztlich beansprucht, diese Differenz zu schließen und die Wahrheit des Kindes zu repräsentieren. Damit, dass der Souveränität des Kindes nur in der pädagogischen Repräsentation eine Form gegeben werden kann, ergibt sich eine (nun ebenfalls souveräne) Verselbständigung und immer problematisch bleibende Macht dieser Repräsentation gegenüber dem von ihr Repräsentierten: Dessen Artikulationen finden ihren partikular bleibenden Ort, der von der pädagogischen Repräsentation auf die Übereinstimmung mit ihrer Formgebung geprüft werden kann.[1]

Die Frage mit welchem Recht man die Situation der Anderen als untragbar definiert, wenn diese selbst das nicht so sehen, und mit welcher Berechtigung man in ihrem Namen eine Vertretung beansprucht, die auf einer unterstellten Gleichheit mit den Repräsentierten beruht, stellt sich für das pädagogische wie das politische Engagement.[2] Diese Probleme nicht zu sehen führt in eine bodenlose

---

1 Diese Figuration kann hier nur angedeutet werden: Sie verdankt sich einer Bezugnahme auf die Demokratietheorie Claude Leforts, in der das Verhältnis von Volkssouveränität und Repräsentation ganz ähnlich verhandelt wird (vgl. Lefort 1990).

2 Diese Problematik der politischen Mobilisierung ist nicht neu: Sie stellt sich in der marxistischen Tradition spätestens mit dem Ausbleiben der proletarischen Revolution in den entwickelten kapitalistischen Ländern im ersten Drittel des 20. Jahrhunderts. Die ›Wendung aufs Subjekt‹ suchte dann die Hinderungsbedingungen in autoritären Sozialisations-, in Verdinglichungs- und Entfremdungsphänomenen, die als solche dann schließlich über die konsumistische (wenn auch restringierte) Teilnahme an verbesserten Lebensbedingungen zu einem scheinbar alternativlosen Einverständnis des doch ›objektiv identifizierten‹ revolutionären Kollektivsubjekts führte.

Naivität. In einem pädagogischen Beispiel, das ›Bildungspotenziale von Dekolonisierung und Emanzipation‹ mit Blick auf Phänomene wie »Klimawandel, räuberischer Ressourcenabbau, Stellvertreterkriege, ein neues Wettrüsten und sich verschärfende neokoloniale, kapitalistische und patriarchale Machtverhältnisse« behauptet (Caixeta, Guthmann, Melter, Salgado 2019, S. 11), findet sich folgende Forderung: Es ist

> »absolut notwendig, eine Grenzen überschreitende pädagogische Perspektive zu entwickeln, die nicht nur die nationale Beschränktheit vieler Bildungsdebatten überwindet, sondern auch über epistemische Grenzen hinweg einen Dialog auf den Weg bringt, der auf der normativen Basis von Bewegungsfreiheit, Grundversorgung und Grundrechte für alle, nach Wegen eines konzilianten und harmonischen Zusammenlebens (Buen Vivir) sucht oder … der Frage nachgeht, wie das exklusive ethnozentrische *Wir* überwunden werden kann, zugunsten eines *inklusiven Wir*, einem Zuhause für alle.« (Ebd.)[3]

3 Der von den beiden Kollektiven COMPA und maiz 2019 herausgegebene Band trägt den Titel ›Pädagogik im globalen postkolonialen Raum. Bildungspotenziale von Dekolonisierung und Emanzipation‹. Ich zitiere aus der vom Team der Herausgeber*innen Luxenir Caixeta, Thomas Guthmann, Claus Melter und Rubia Salgado verfassten Einleitung. In einer solchen Geste, deren verkündete Programmatik die eigene Bedeutsamkeit feiert, ohne sich mit Details der Analysen, der Übersetzung von makro- in mikropolitische Handlungsweisen, mit den Problemen in der Verwendung des Signifikanten eines nur scheinbar problemlosen ›Wir‹, in den Paradoxien pädagogischer wie politischer Repräsentation und damit der eigenen Autorisierung oder den Lücken zwischen Absicht und Wirkung zu befassen, schlägt nicht nur jene naive Allmachtphantasie durch, die schon Bernfeld mit der zynischen Wendung gegen die ›Pädagogiker‹ quittierte: »Das letzte sittliche, soziale, religiöse, intellektuelle Ideal ist ihnen als Ziel der Erziehung gerade genug. Es ist a priori gegeben. Steht über jeder Diskussion« (Bernfeld 1973, S. 38). Anzumerken ist nur, dass es die entsprechende normative Position ermöglicht, sich – und zwar moralisch – von jenen abzugrenzen, die die Wahrheit der pädagogischen Aufgabe noch nicht begriffen haben. Eine moralische Abgrenzung kann die theoretische Analyse und Debatte überspringen und sich auf Zuschreibungen der moralischen Integrität (Aufrichtigkeit, Authentizität, Zugehörigkeit) richten – Zuschreibungen, die nicht nur ihre eigene rhetorische Qualität verkennen, sondern die zugleich das Schattenboxen verdecken, in dem es um eine Wahrheitsmetaphysik der richtigen Repräsentation und des richtigen Engagements geht.

Die folgenden Überlegungen folgen diesem missionarischen Sendungsbewusstsein, das nur die eigene Bedeutsamkeit für die Lösung der Menschheitsprobleme zu feiern scheint, nicht. Statt davon auszugehen, dass sich mit einem naiven pädagogischen Enthusiasmus die komplexe Widerständigkeit des Sozialen fassen und korrigieren lässt, soll hier die angedeutete Problematik des Pädagogischen als eine Folie verstanden werden, vor der sich auch Probleme des Verhältnisses von Analyse und Engagement im Bereich der ›Sozialkritik‹ verdeutlichen lassen. Das soll nicht ohne den Hintergedanken geschehen, dass sich damit auch Effekte für eine pädagogische Reflexion auf das Verhältnis von Analyse und Engagement ergeben könnten. Ich möchte die so verstandenen Pädagogisierungseffekte in kritischen Gesellschaftsanalysen zunächst am Beispiel der postkolonialen Verhandlung des Repräsentationsproblems bei Gayatri Spivak aufnehmen (II.). Spivak legt den Finger in die Wunde unreflektierter Identifizierungs- und Vertretungsansprüche der Subalternen. Sie problematisiert und dekonstruiert damit naive Formen solcher Ansprüche einer engagierten Analyse, ohne selbst auf eine solche engagierte Theorie verzichten zu wollen. Jene, die die Möglichkeit einer adäquaten (›wahren‹) Repräsentation vertreten, haben ihr dann vorgeworfen, nicht mehr über das richtige Engagement zu verfügen. Solche Vorwürfe, die die Analyse einem vorgängigen Engagement für die Subalternen unterordnen, treffen auch eine zweite postkoloniale Perspektive, die das Repräsentationsproblem zu unterlaufen oder zu distanzieren versucht: die von Homi Bhabha (III.). Dieser entwirft eine komplexe Matrix (post-) kolonialer Beziehungen, in der sich Widerstandspraktiken ohne starke Identifizierungen und Vertretungen einsehen lassen. Einem solchen Vorgehen kann man dann vorwerfen, dass hier die Frage des organisierten Widerstands als Frage der politischen Organisation gar nicht mehr vorkommt. Sobald man diese Frage aufwirft, gerät man allerdings wieder in die Probleme einer pädagogisch-politischen Repräsentation: in die Probleme einer Autorisierung, die immer auch den Verdacht beinhaltet, dass es dabei nicht zuletzt auch um einen Herrschaftsanspruch gegenüber den Repräsentierten geht. Diesen Verdacht durch Moralisierungen ausräumen zu wollen, geht nur, wenn man (wie die Geschichte der Pädagogik hinreichend belegt) die Probleme der Autorisierung als

immer schon gelöst behauptet und andere Herangehensweisen als letztlich moralisch unvertretbar ausgrenzt. Damit gerät aber die Frage einer adäquaten Theoriebildung in die Nähe einer (letztlich theologisch inspirierten) Bekenntnislogik, in der die Guten von den Bösen getrennt werden.

II.

Die unter dem Titel ›Postkolonialismus‹ geführte Debatte geht davon aus, dass zentrale Charakteristika der kolonialen Ära wie die staatliche Annektion, die kapitalistische Ausbeutung und eine letztlich rassistisch fundierte These der kulturellen Überlegenheit der Kolonisierenden, die diesen die (christliche) Pflicht zur Entwicklung der Kolonisierten auferlegt, auch nach dem formalen Ende der Kolonialbeziehungen in veränderter Form weiterhin bestehen. Dies betrifft nicht nur das, was man euphemistisch die internationale Arbeitsteilung nennt, nicht nur hegemoniale Beziehungen zwischen Staaten und die nach wie vor behauptete Überlegenheit westlicher Rationalität. Selbst noch die Befreiungsversuche der Kolonisierten haben sich an westlichen Maßstäben wie der Bildung nationaler Einheiten, der Umwertung zugeschriebener rassischer Identität (Négritude), einem westlich-kapitalistischen Wirtschafts- und Entwicklungsmodell orientiert.

Eine solche grobe Skizze mag hinreichen, um eine doppelte Stoßrichtung der postkolonialen Kritik deutlich zu machen. Auf der einen Seite wird man die westliche Rationalität, ihre Episteme und ihr objektivierendes Wissenschaftsverständnis in Frage stellen. So weist man darauf hin, dass die Entwicklung dieser westlichen Rationalität nicht nur durch die Opposition zum Wahnsinn möglich wurde (vgl. Foucault 1973), sondern zugleich durch die Abgrenzung von ›vormodernen‹ Selbst- und Weltverständnissen, wie man sie aus Berichten über die kolonisierten Regionen vorzufinden glaubte[4]. Wenn man diese Abgrenzung von anderen, von zu un-

4 Diese Kritik an einer westlichen Rationalität, einer westlichen Episteme, die sich von einer Abwertung nicht-westlicher Weltauffassungen her versteht, bildet

terdrückenden oder zu entwickelnden Irrationalitäten als konstitutiven Bestandteil der westlichen Rationalität versteht, dann ist damit diese Rationalität selbst zu problematisieren. Das Problem nun, das sich hier für die postkoloniale Kritik ergibt, besteht darin, dass man dazu nicht einfach auf vormoderne Formen der Rationalität zurückgreifen kann, sondern dass man in der Kritik der westlichen Rationalität noch auf deren selbstreflexive Steigerung zurückgeworfen zu sein scheint. Das macht die Situation der postkolonialen Intellektuellen prekär.

Zum Zweiten wird man als Konsequenz der skizzierten Analyse festhalten müssen, dass auch die Adressaten einer solchen Kritik, die postkolonial Unterdrückten, kaum über Orientierungsmuster verfügen dürften, die ihre Situation der Prekarisierung und Ausbeutung anders denn als Verhinderung der Teilnahme an den Versprechungen des westlichen Lebensstils zu interpretieren erlauben.[5] Analog zur Geschichte der westlichen Arbeiterbewegung fehlt ihnen das, was man früher das ›Klassenbewusstsein‹ nannte – ein Bewusstsein ihrer ›objektiven Situation‹ und die Perspektive auf eine andere Form der Gesellschaft. Aus dieser Situation scheint weder der romantisierende Rückgriff auf eine fiktive kulturelle Identität vor der Kolonisierung zu helfen noch scheint es ein Widerstandspotential zu geben, das nicht selbst immer schon von den Verstrickungen in das Kritisierte (die westliche Rationalität und Lebensform) gekennzeichnet ist. Das macht nun die Position der postkolonialen Kritik zusätzlich problematisch: Nicht nur scheint diese selbst auf die reflexive Steigerungslogik der westlichen Rationalität verwiesen zu sein, sondern sie scheint auch kaum durch

---

seit Edward Saids bahnbrechender Studie über den Orientalismus, die zuerst 1978 erschien, ein wiederkehrendes Motiv postkolonialer Literatur. Untersucht werden dann koloniale oder rassistische Motive in der klassischen europäischen Literatur und Philosophie (vgl. auch Spivak 2014).

5 Diese Orientierung muss man nicht einfach als eine hin auf die materiellen Verbesserungen von Lebensbedingungen verstehen, auf eine verbesserte Infrastruktur und Konsumchancen. Als solche Versprechungen können auch etwa Anti-Diskriminierungsdiskurse oder die Betonung einer kulturellen Diversität gelten, in deren Licht man eigene Zukünfte und Befreiungsmöglichkeiten begreifen kann.

jene Gruppe autorisiert zu sein, für die sie zu sprechen beabsichtigt. Mehr noch: Jene Gruppe der Unterdrückten, die selbst kaum noch eine eigene Stimme zu haben scheint, wird diffus, wenn sie sich – mehr oder weniger: aber das wäre gerade kriterial zu bestimmen – selbst an westlichen Standards orientiert. Das Konzept der Subalternen, das Spivak im Anschluss an die ›South Asian Subaltern Studies Group‹ um Ranajit Guha einführt, bildet daher eher einen leeren Signifikanten (vgl. Laclau 2002), der mit dem Versprechen der Identifikation der wahrhaft und wirklich Unterdrückten einhergeht.[6]

Das Festhalten am Status eines Versprechens einer solchen Identifikation ist wichtig, wenn man nicht einfach mit einer objektivierenden wissenschaftlichen Rationalität vorgehen will, die ihre Konstruktionen mit der Wirklichkeit, gar der Wirklichkeit der untersuchten Gruppe verwechselt. Eine solche Strategie liegt nahe, wenn man das doppelte Repräsentationsproblem einer engagierten Theorie überwinden will: die Identifikation der Unterdrückten und die Autorisierung, in ihrem Namen sprechen zu können. Die ›South Asian Subaltern Studies‹ werden von Spivak kritisiert, weil ihre Untersuchungen historischer Widerstände gegen den Kolonialismus ein diesen Widerständen vorgängiges Bewusstsein der eigenen Unterdrückung unterstellen. Auf diese Weise wird eine untergründige Geschichte eines kritischen Bewusstseins der kolonial (und postkolonial) Unterdrückten postuliert, das die wissenschaftliche Analyse zu Tage fördert und das zugleich deren kritisches Engagement legitimiert. Spivak wendet sich nicht nur dagegen, dass hier die Differenz von theoretischer Konstruktion und ›wah-

6 Die folgenden Überlegungen zum Werk Gayatri Spivaks konzentrieren sich auf ihre Behandlung des Repräsentationsproblems in ihrem wohl bekanntesten Text: »Can the Subaltern speak?«. Weder geht es hier um Heterogenität ihrer theoretischen Zugänge (Marxismus, Dekonstruktion, Feminismus) und deren Relationierung im Sinne einer wechselseitigen Korrekturfunktion; noch spielt ihr methodisches Verfahren als Literaturwissenschaftlerin, für das die Katachrese im Zentrum steht, eine Rolle. Überblicke zum Werk Spivaks finden sich etwa bei Moore-Gilbert 1997, Beverley 1999, Morton 2007, Nandi 2009 und Castro Varela, Dhawan 2015, S. 151–218.

rem Leben‹ eingezogen wird (vgl. dies. 1998, S. 272). Als besonders problematisch erscheint ihr, dass solche Analysen auf die traditionelle Unterscheidung von Sein und Bewusstsein zurückgreifen und damit behaupten, dass es die Möglichkeit gibt, ein wahres von einem falschen Bewusstsein zu unterscheiden. Das setzt wiederum voraus, dass es Subjektpositionen gibt, die sich nicht als Effekte der sozialen Situierung begreifen lassen, sondern die sich als souveräne, als nicht entfremdete verstehen lassen (vgl. ebd. S. 278 ff.). Indem den Widerstandspraktiken ein ›adäquates Bewusstsein‹ unterlegt wird, gewinnt die theoretische Kritik sowohl eine Fundierung im Gegenstand wie auch die Legitimation ihres kritisch-engagierten Einsatzes.

Ein solches Unterlaufen der doppelten Repräsentationsproblematik und damit eine Entproblematisierung der Position der kritisch-engagierten Intellektuellen dadurch, dass Kritik und Engagement schon als wirklich gegebene Ausgangspunkte auf der ›Gegenstandsseite‹ verortet werden, findet Spivak auch noch dort, wo man sie nach der Wendung gegen das Subjektkonzept der westlichen Tradition nicht vermuten würde: in Textstellen eines 1971 geführten Gesprächs zwischen Foucault und Deleuze über ›Die Intellektuellen und die Macht‹, wo sich »hinter einem postrepräsentationalistischen Vokabular eine essentialistische Programmatik versteckt« (Spivak 2008, S. 51). In diesem Gespräch werde das Repräsentationsproblem dadurch unterlaufen, dass auf der einen Seite von Foucault ein unmittelbares Bewusstsein der eigenen Situation unterstellt werde und auf Seiten von Deleuze jenseits der Bewusstseinsproblematik eine Identität von Begehren und Interessen postuliert werde (vgl. ebd. S. 26f.).

Bedeutsam ist hier nicht die Frage, ob und inwieweit diese Kritik Spivaks zutrifft: Ihr katachretisches Vorgehen zielt neben der Kritik an den erwähnten Autoren vor allem auf einen strategischen Einsatz, der die Problematik der doppelten Repräsentation von Subalternen, die selbst keine nicht-entfremdete oder authentische Stimme haben, die also erst in der (unmöglichen) Repräsentation einen Ort finden, in den Mittelpunkt rückt. Wenn man den auf Antonio Gramsci zurückgehenden Begriff der Subalternen wählt, um die Unterdrückten und Ausgebeuteten, um je-

ne, die in der sozial und politisch akzeptierten Logik der Repräsentation keine Stimme haben (vgl. auch Rancière 2002), zu bezeichnen, dann ist für Spivak allerdings »darauf zu bestehen, dass das kolonisierte subalterne *Subjekt* unwiederbringlich heterogen ist« (ebd. S. 49). Subalternität zeichnet sich nicht nur durch unterschiedliche Merkmale aus, die auf eine Komplexität unterschiedlicher Lebenslagen verweisen, sondern auch durch unterschiedliche Selbstartikulationen, in denen das, was als Benachteiligung und Ungerechtigkeit aufgerufen wird, eine ganz unterschiedliche und nicht notwendig überhaupt eine Bedeutung hat. Die Einheit oder gar Identität eines subalternen Wir kann weder essentialistisch vorausgesetzt noch mit Hilfe einer notwendig deskriptiv und abstrakt bleibenden wissenschaftlichen Objektivierung erzeugt werden. Um von ihr sprechen, sie repräsentieren (im Sinne von darstellen) zu können, bedarf es einer rhetorischen Figuration, die sich auf unterschiedliche Tropen stützt. In einer solchen rhetorischen Figuration eines politischen Wir verschränken sich analytische Momente mit solchen einer kritischen, auf Transformation zielenden Adressierung. Die bloße Darstellung ist daher für Spivak immer zugleich mit einer anderen Rhetorik verbunden, die auf eine Überzeugung zielt. Die Überzeugungsstrategie richtet sich darauf, über die figurative Darstellung eines kollektiven Wir sich gleichzeitig als adäquate Vertretung dieses Wir, als Repräsentant des in der darstellenden Repräsentation Hervorgebrachten zu autorisieren (vgl. ebd. S. 31f.). Eine solche Überzeugungsarbeit zielt nicht nur auf die figurativ hervorgebrachten Repräsentierten, sondern – da sie für sich selbst keinen essentialistischen oder objektiven Geltungsanspruch mehr erheben kann – auch auf konkurrierende Repräsentationen. Spivak geht es dabei nicht um die Vorstellung einer rationalen Auseinandersetzung und Aufklärung, sondern um die Logik hegemonialer Auseinandersetzungen: um eine »Komplizität von *Vertreten* und *Darstellen*, ihre Identität-in-Differenz als Ort der Praxis« (ebd. S. 33). In dieser praktischen Logik geht es dann nicht mehr um die Übernahme einer wahren Repräsentation, sondern um »eine streitbare *Ersetzung* sowie eine *Aneignung* (eine *Supplementierung*) von etwas, das von Anfang an ›künstlich‹ ist« (ebd. S. 34).

Die Repräsentationsproblematik nicht durch externe Kriterien (wie eine Übereinstimmung mit der Objektivität der bestimmten Unterdrückung einer bestimmten Gruppe oder einen wissenschaftlich verbürgten Wahrheitsanspruch) zu entproblematisieren, sondern sie als Moment der praktischen Selbstorganisation umstritten bleibender politischer Prozesse zu begreifen – darin besteht die Verschränkung von Analyse und Engagement bei Spivak. Eine solche Perspektive, die das Verhältnis von Wahrheit und Wirklichkeit, von Theorie und Praxis konsequent performativ und antiessentialistisch begreift, setzt sich fast zwangsläufig einer doppelten Kritik aus. Auf der einen Seite wird man ihr vorwerfen und hat man ihr vorgeworfen, dass sie die wirkliche Unterdrückung, die kapitalistische Ausbeutung der Dritten Welt und damit unleugbare Herrschaftsverhältnisse nicht ernst genug nehme, dass sie diese in einer literaturwissenschaftlich-dekonstruktiven Attitüde ›idealistisch‹ nivelliere (vgl. Ahmad 1992; Parry 2004). In dieser ›materialistischen‹ Kritik rücken Wahrheit und Wirklichkeit so zusammen, dass richtige von falschen Wirklichkeitsauffassungen unterschieden und revolutionäre Subjekte und Praktiken identifiziert werden können. Die Eindeutigkeit und Wahrheit des (Post-)Kolonialismus bilden hier jenen leeren Signifikanten, der die innere Schließung der wahren (wenn auch vielleicht nicht real gegebenen) Opposition gegenüber dem Außen der möglichen Nivellierung dieser Wirklichkeit erlaubt. Auf der anderen Seite zeigt sich eine zweite Kritiklinie, die sich auf die Problematisierung des Vertretungsanspruchs im strategischen Einsatz Spivaks richtet: Als Inderin privilegierter Herkunft, die zudem eine akademische Karriere an amerikanischen Universitäten durchlaufen habe, könne sie kein authentisches Sprachrohr der von ihr behaupteten Unterdrückten sein.[7]

7 Es sind die beiden hier aufgerufenen Kritikperspektiven, die dekonstruktive Einsätze in der Diskussion um den Postkolonialismus in Frage stellen sollen: Der Rückgriff auf die Objektivität der wahren Wirklichkeit von Unterdrückungsverhältnisse, die zum Beurteilungsmaßstab subjektiver Positionierungen wird und der Vorwurf mangelnder Authentizität, der mit der sozialen Position der Kritiker*innen in Verbindung gebracht wird. Objektivismus und die Beanspruchung einer den Kritisierten gegenüber eigenen Authentizität bilden nun allerdings Ansprüche, die nur

Nun ist es allerdings Spivak selbst, die die ihr unterstellten Ansprüche thematisiert und grundsätzlich, also nicht nur für sich, zurückweist. Was hilft eine objektive Analyse, eine theoretische Konstruktion von Abhängigkeit und Unterdrückung, wenn die von ihr Adressierten diese weder theoretisch nachvollziehen noch praktisch für relevant halten? Zu berücksichtigen ist zudem die unauflösbare Differenz von Repräsentanten sowie ihrer figurativen und überzeugenden Rhetorik und den Repräsentierten, die immer eine Differenz der Lebenslagen impliziert. Eine feministische westliche Intellektuelle beispielsweise, die glaubt im Namen aller unterdrückten Frauen sprechen zu können, verkennt die Unterschiedlichkeit der Lebensbedingungen, die das vorausgesetzte weibliche Wir zu einer Fiktion machen. Auch eine Perspektive, die dieses Wir nicht einfach als gleichsam ontologische Voraussetzung des eigenen Engagements postuliert, sondern als eine performativ hervorzubringende Wirklichkeitsoption begreift, wird mit einer solchen Differenz arbeiten müssen: einer Differenz, die nicht zuletzt die von figurativer Repräsentation und problematischem Vertretungsanspruch ist.[8]

Nun ist es genau diese Differenz, in der die Problematik der Repräsentation auch im Versuch ihrer praktisch-performativen Einbindung bestehen bleibt, die allerdings auch den Ansatz Spivaks heimsucht. Ihre Anrufungen (wenn nicht manchmal Identifikationen) der Subalternen, die sie zugleich nicht begrifflich zu

---

die abstrakte Negation der beiden Seiten des Repräsentationsproblems wiedergeben.

8 Hannah Arendt hat in ihren kritischen Untersuchungen zur französischen Revolution darauf hingewiesen, dass ›Mitleiden‹ eine Kategorie darstellt, die sich über konkrete Widerfahrnisse in der näheren Umgebung einstellt. Demgegenüber sei ein Mitleiden mit abstrakten sozialen Kategorien wie Klasse, Volk oder Menschheit als eine gefährliche moralische Geste zu verstehen, die – noch diesseits ihrer religiösen Konnotationen – durch idealistische und hochtönende Phrasen gekennzeichnet sei (vgl. Arendt 2011, S. 108 f.). Die moralische Geste des ›gefühlsseligen Mitleids‹ (vgl. ebd. S. 112) produziere nicht nur ein Klima der Heuchelei, sondern stehe außerhalb des politischen Raums, in dem für Arendt Interessen aufeinandertreffen. Sie tendiere zu gewaltsamen Perspektiven, um die fiktive Einheit des abstrakten moralischen Wir konkrete Wirklichkeit werden zu lassen.

identifizieren versucht, um ihnen die Möglichkeit zur eigenen Artikulation zu geben, ebenso wie ihre Gegenwehr gegen essentialisierende Vertretungsansprüche eröffnen Frontlinien, die noch die eigene Verbindung von Analyse und Engagement unterminieren.[9] Der politische Raum, in dem die figurative Darstellung sich mit einem immer zugleich problematischen Vertretungsanspruch vereint, in dem Repräsentation und Aktion performativ wirken, ergibt sich nicht. Anders formuliert: Die akademische Akzeptanz der Theoretikerin Spivak führt nicht dazu, dass sich jener praktische politische Raum öffnet, in dem die repräsentierten Subalternen Indiens um ihre Emanzipation kämpfen. Spivak zieht daraus letztlich den Schluss einer doppelten Pädagogisierung: Auf der einen Seite geht es darum, westlichen Studierenden zu vermitteln, dass – wenn sie denn das Problem postkolonialer Unterdrückung wahrnehmen – sie sich nicht einfach mit unbefragten westlichen Rationalitäts- und Universalisierungsstandards dieser politischen Problematik nähern. Spivak plädiert für eine ästhetische Erziehung, die es erlaubt, gängige (theoretische und ethische) Gewissheiten zur Disposition zu stellen und sich dem Problem der Unbegründbarkeit und damit der Möglichkeit des eigenen Irrtums zu nähern. Auf der anderen Seite geht es um (ebenfalls kritisch reflektierte) Empowerment-Strategien für indische Frauen in abgelegenen Gebieten, für die sich Spivak auch praktisch engagiert (vgl. Spivak 2013).[10]

---

9 Es hilft hier – um auf die unterschiedlichen theoretischen Zugriffe Spivaks zurückzukommen – wenig, wenn auf der einen Seite marxistische und feministische Bestimmungsversuche unternommen werden, die in ihrem Geltungsanspruch dann dekonstruiert werden. Das sind Manöver, die die eigene theoretische Intervention zu problematisieren vermögen; zugleich aber vermögen sie nicht zu verdecken, dass das politisch-performative Feld, in dem man sich so positionieren möchte, so einfach nicht gegeben zu sein scheint. Die Reflexion auf die Paradoxien der eigenen Analyse und des eigenen Engagements und die Hervorbringung eines politischen Feldes, in dem Phänomene der Unterdrückung eine Rolle spielen und sich ein Widerstand der Subalternen ereignet, scheinen – wie in jeder politischen und pädagogischen Mobilisierungsbemühung zumindest in einem kontingenten Verhältnis zu stehen.

10 Spivak beruft sich in dieser Wende zu einer traditionell anmutenden Pädagogik auf die europäische Aufklärung. Dabei lehnt sie deren rationale (und sentimen-

In der hier vorgeschlagenen Lesart wäre es nun allerdings voreilig, diese traditionell pädagogische Aufgabenstellung nur als eine Konsequenz einer gescheiterten politischen Strategie zu verstehen. Vielmehr stellt genau diese politische Strategie, die die doppelte Repräsentationsproblematik von ›Darstellen‹ und ›Vertreten‹ performativ so zu gestalten versucht, dass das Verhältnis von Wahrheit und Wirklichkeit, von Theorie und Praxis in einer neuen Weise gefasst und transformiert werden kann, selbst immer schon eine Perspektive dar, die einerseits dem, der mit den Paradoxien der Pädagogik vertraut ist, nicht fremd erscheint. Andererseits enthält sie – als pädagogisch-politische – ein Potenzial, von dem her auch die Problematiken der pädagogischen Repräsentation vielleicht noch einmal anders thematisiert, wenn auch nicht gelöst werden könnten.

III.

Diese Problematiken einer pädagogisch-politischen Repräsentation – die identifizierende Hervorbringung eines Adressaten, die zugleich den Anspruch seiner Vertretung legitimieren soll – erfahren bei Spivak eine bestimmte, eine aktivistische Akzentuierung. Dieser Aktivismus impliziert, dass trotz der Unbegründbarkeit der Figuration einer Adressatengruppe und der Unbegründbarkeit des eigenen Vertretungsanspruchs dieser Gruppe, trotz des Ineinanderspielens von Analyse und Engagement doch so etwas wie eine Begründung, eine Wirklichkeitsreferenz vorausgesetzt werden muss. Wenn ein solcher Aktivismus nicht einfach als die bloße rhetorische Erzeugung von Ungerechtigkeit und als Überzeugungsbemühung der so konstruierten Adressaten erscheinen soll, dann muss ›irgendwie‹ davon ausgegangen werden, dass die figurierte Herr-

tale) Begründungsperspektiven ab und plädiert für eine von ihr wahrgenommene ästhetische Seite, in der das Aushalten von Unbegründbarkeit, von für die soziale Wirklichkeit kennzeichnenden double binds zum entscheidenden Bezugspunkt wird, der die praktisch wirksamen Erfolge einer rationalistischen Aufklärung in Frage zu stellen erlaubt (vgl. dies. 2013, S. 1 ff.).

schafts- und Unterdrückungssituation doch eine Realität enthält, die die Adressierten zumindest so erfahren *können*. Spivak reflektiert diese unmögliche Begründung und spricht von einem strategisch eingesetzten Essentialismus, der theoretisch nicht vertreten werden kann, praktisch aber doch bedeutsam sei – etwa um andere Essentialisierungen in Frage zu stellen (vgl. dies. 1993, S. 17). Die Annahme eines solchen strategischen Essentialismus aber führt nicht zuletzt deshalb in Schwierigkeiten, weil sie erneut eine Differenz zwischen jener theoretischen Intervention, die doch als Teil des praktischen Widerstands auf einen überlegenen Reflexions- und Leitungsanspruch verzichten sollte, und der performativen Logik praktischer Auseinandersetzungen einführt. Die theoretische Intervention nutzt einen strategischen Essentialismus, um die Lücke zwischen tropologischer und überzeugender Rhetorik zu schließen und damit zugleich ihren eigenen Vertretungsanspruch zu legitimieren – obwohl dieser theoretisch unbegründbar bleibt.

Man kann sich an dieser Stelle fragen, ob es nicht weiterführt, wenn man das Feld der politischen Auseinandersetzungen so konfiguriert, dass es immer schon umstritten ist, dass in ihm keine Unterdrückung ohne Widerstand – in welcher Form auch immer – geschieht. Die theoretische Intervention müsste in einem solchen Fall nicht davon ausgehen, dass sie Widerstandspotentiale erst adressieren und dann praktisch mit-hervorbringen muss. Sie könnte deren Einsatzpunkte und Funktionsweisen beschreiben und damit eine immer noch engagierte, aber dennoch stärker akzentuierte analytische Position einnehmen. Solche Beschreibungen situieren sich nicht jenseits der beschriebenen Herrschaftslogiken, aber sie konzentrieren sich auf deren notwendige Grenzen, die in ihrer praktischen Durchsetzung liegen. Als eine solche Herangehensweise wird hier der Ansatz von Homi Bhabha verstanden. Stärker noch als Spivak hat Bhabha eine Kritik erfahren, die sich auf seinen theoretischen Ansatz, seine Rezeption dekonstruktiver und psychoanalytischer Analyseinstrumente richtet: Mit der Betonung der Brüche in und der Widerstände gegen koloniale und postkoloniale Herrschaftspraktiken werde deren Gewaltsamkeit nivelliert und würden alltägliche (nicht systemrelevante) Widerstände romantisiert (vgl. etwa Moore-Gilbert 1997, S. 137 ff.). Und selbstverständlich

wird von kritischen Intellektuellen, die die Wahrheit der strukturell verankerten kapitalistischen Wirklichkeit eingesehen haben, gegen den Intellektuellen Bhabha argumentiert, dass sein Ansatz Ausdruck seiner privilegierten Position sei, dass er nicht – wie sie selbst – im Namen der wirklich Unterdrückten spreche. Ignoriert oder zurückgewiesen wird so das Problem, von dem der Postkolonialismus ausging: ein Vorherrschen kolonialer Herrschaftslogiken und Denkmuster, das auch noch die Gegenwehr heimsucht und deren Widerstand korrumpiert.

Die These, der ich im Folgenden nachgehen werde, besteht darin, dass Bhabha genau diese Interferenz von Herrschaft und Widerstand zu denken versucht und dass er dabei eine Matrix entwickelt, vor deren Hintergrund unterschiedliche (analytische) Wahrnehmungen und (engagierte) Widerstandspraktiken in konkreten Konstellationen vorstellbar werden. Eine solche Perspektive löst die aktivistisch postulierte Einheit von Analyse und Engagement – und damit die direkte Verstrickung in die (pädagogischen) Paradoxien auf, indem sie diese (auf eine nicht-rationalistische Weise) in die Logik politischer Auseinandersetzung selbst verlagert. Darin, dies aufzuzeigen, besteht ein primär analytisches Engagement des kritischen Theoretikers.

Auch wenn Bhabha die Analysen der politischen Ökonomie zur Gewaltförmigkeit des Kolonialismus, der Ausbeutung, der Zerstörung überkommener Lebensformen oder das militärische und brutale Niederschlagen von Aufständen für eine wichtige Perspektive hält, so stellt sich für ihn doch die Frage nach der Akzeptanz dieses Systems durch die von ihm Unterdrückten (vgl. Bhabha 2000, S. 31).[11] Zur Beantwortung dieser Frage reichen Zwang und Determinismus nicht aus: So ist etwa der Aufbau einer lokalen, weitgehend auch aus Einheimischen bestehenden Infrastruktur in den britischen Kolonien nicht einfach durch Zwang oder die Korruption

11 Ich stütze mich der folgenden groben Skizze weitgehend auf die 2000 auf deutsch erschienene Übersetzung der 1994 zuerst erschienenen Aufsatzsammlung ›The Location of Culture‹. Als Sekundärliteratur sei verwiesen auf Huddart 2007, die lesenswerte Einführung von Struve 2013 und den Überblick bei Castro Varela, Dhawan 2015, S. 219–284.

durch ein gutes Einkommen zustande gekommen.[12] Auch die Vorstellung einer einfachen Anpassung und Integration weist er zurück. Es ist die Performativität der kolonialen Situation, die Transformation abstrakter Oppositionen in konkrete Beziehungen, die nicht nur die Vorstellung einer ubiquitären gewaltförmigen Herrschaftsbeziehung in eine Aushandlungssituation nahelegt. Entscheidend ist dabei für Bhabha, dass diese Aushandlung nicht auf einem gemeinsamen Grund stattfindet, dass sie systematisch an eine Grenze stößt, die eine Gleichheit, die Hervorbringung einer gemeinsamen Identität ebenso unmöglich macht wie die Annahme einer einfachen Opposition, einer eindeutigen Entgegensetzung. Und doch liegt für Bhabha in dieser Unmöglichkeit zugleich die Bedingung der Möglichkeit, dass die Problematizität der Gleichheitsfrage auftaucht.[13]

Den Einsatzpunkt Bhabhas bildet nicht die figurative Suche nach den Subalternen – nicht jene Suche, die sich vor den Problemen der eigenen Bestimmungsansprüche nur durch die Betonung von deren letztlicher Nichtbestimmbarkeit zu schützen versucht. Ihm geht es nicht um eine symbolisch festgefügte Ordnung, in der alles seinen Platz und seine Identität hat und die gleichsam nur von ›außen‹ aufgespalten werden kann. Für ihn bilden symbolische Ordnungen, Symbole, die Ordnungen und Identitäten festlegen sol-

12 Das Konzept der ›Indirect Rule‹ gilt als ein Markenzeichen britischer Kolonialpolitik. Vorausgesetzt war die Herausbildung (und entsprechende Ausbildung) einer einheimischen Zwischenschicht, die in der Verwaltung und Infrastruktur eine Übersetzungsfunktion zwischen der Kolonialmacht und ihren einheimischen Adressaten herstellen sollte. Zitiert wird in diesem Zusammenhang meist die ›berüchtigte‹ (vgl. Spivak 2008, S. 44) Programmschrift von Thomas B. Macaulay von 1835: ›Minute on Indian Education‹, die die Erziehung von Indern forderte, die in Geschmack, Moral und Intellekt ›britisch‹ sein sollten.

13 Für Bhabha wie auch für Spivak (1997) bildet die Problematik der Übersetzung und die mit ihr gegebene Frage der unmöglichen Möglichkeit eines gemeinsamen Grundes der rhetorischen Artikulation einen bedeutsamen Bezugspunkt. Diese Frage betrifft nicht nur die Begegnungen von Kolonisierten und Kolonisierenden, sondern eher grundsätzlich auch das Problem einer ›kulturellen‹ Verständigung, mit dem nicht zuletzt auch die Relationierung lokaler und globaler Verständigungen und Artikulationen gemeint ist.

len, immer etwas, das in ihren notwendig performativen Realitätseffekten auf dem Spiel steht: Symbole können sich hier in Zeichen verwandeln, die unterschiedliche Verständnisse ermöglichen. Der Vereindeutigungseffekt des Symbols wird deplatziert zu einem Zeichen kultureller Differenz, zum Bezugspunkt kultureller Auseinandersetzungen um Bedeutungen. Es zeigt sich eine Hybridität, eine konstitutive Ambivalenz in der performativen Bedeutungskonstitution, die Bhabha – im Unterschied zu Derrida – immer sozial denkt: als Zwischenraum, als ›Dritten Raum‹, in dem durch Deplatzierungen, Verschiebungen, Verstreuungen, Wiederholungen, Verdoppelungen oder Verleugnungen Wirklichkeitsentwürfe hervorgebracht, verteidigt oder zurückgewiesen werden. Solche Aushandlungsprozesse lassen sich nicht auf vorgängige Identitäten der Beteiligten zurückführen und als rational nachvollziehbare Strategien auffassen. Obwohl hier eine *agency* unterstellt werden kann, ist dies weder einfach die eines intentionalen Subjekts noch die einer sozialen Kategorie, unter die dieses subsumierbar wäre. Bhabha spricht von einer Handlungsmacht, die aus dem Aporetischen und Ambivalenten erwächst (vgl. Bhabha 2000, S. 272). In die hervorgebrachten Bedeutungen schreiben sich von hier her einsehbare Vorgängigkeiten ein; in ihnen überlagern sich zeitliche, räumliche und soziale Narrative und Bedeutungsschichten[14]. ›Ver-

14 Bisher wurde die Unterscheidung von ›Herrschaft‹ und ›Widerstand‹ ohne Problematisierung mitgeführt, obwohl ihr Verständnis vor dem Hintergrund eines performativ-rhetorischen Verständnisses von Praktiken/Diskursen eher problematisch ist: Die Diskussion um die Möglichkeit einer Bestimmung von ›Herrschaft‹ vor dem Hintergrund eines produktiven Machtkonzepts (vgl. Foucault 1977) zeugt von diesem Problem. Die Verbindung einer eher allgemein gefassten Perspektive auf ein umstritten bleibendes ›Drittes‹ zwischen Artikulationen mit der kolonialen Herrschaftssituation bei Bhabha verweist auf ein ähnliches Problem der Bestimmung von Herrschaft/Widerstand. Dessen Lösung kann nicht darin bestehen, doch wieder auf eine mit ›objektivem Anspruch‹ auftretende Bestimmung der Wirklichkeit zurückzugreifen. Mein Vorschlag wäre, eben die hier aufgerufenen Verständigungsweisen, die mehr oder weniger geteilten Narrative über die eigene Geschichte und deren Einschätzung, über das Eigene und Andere sowie seine Überschneidungen, Entgegensetzungen oder auf verschiedenen Ebenen situierte Differenzen, über Fortschritt und Verlust, über sozial situierte Wünsche und Enttäuschungen

handlungen‹ im ›Dritten Raum‹ sind weder solche zwischen rationalen Subjekten noch geht es ihnen um die Festlegung einer eindeutigen Bedeutung oder Wahrheit.

Die Implikationen dieser dekonstruktiven Perspektive können hier nicht weiter ausgeführt werden. Für Bhabha ist es bedeutsam, dass es sich in solchen Verhandlungen um Prozesse der Identifizierung handelt. Bei diesen geht es (mit Verweis auf Frantz Fanon und die Psychoanalyse) um eine Figuration des Eigenen (der eigenen ›Identität‹), die immer nur in Abhängigkeit von der imaginierten Perspektive des Anderen möglich ist. ›Identifizieren‹ ist daher nicht zureichend als kognitiver Prozess zu verstehen, sondern verweist auf ein affektives Spannungsfeld, das sich zwischen der Angst vor der Zurückweisung durch den Anderen und dessen projektiver Idealisierung aufspannt, in deren Licht man sich selbst als jemand verstehen möchte. Bhabha schließt nun dieses eher allgemeine Modell mit der kolonialen Situation kurz, d.h. Identifizierungsprozesse, wie sie in den angedeuteten Aushandlungssituationen auf dem Spiel stehen, werden direkt auf die koloniale Herrschaftssituation bezogen.[15] Diese bildet nicht – das dürfte nach den bisherigen Ausführungen deutlich sein – den determinierenden Rahmen solcher Aushandlungsprozesse, sondern eher so etwas wie

---

usw. als rhetorische Bezugspunkte zu nehmen, die dann, wenn sie – was nicht notwendig, aber immer möglich ist – auf Fragen der Gleichheit und Gerechtigkeit (und damit moderne Probleme) bezogen werden, die Rede von Herrschaft und Widerstand mit Sinn aufladen. Diese Rekodierung oder die Akzeptanz bereits vorliegender Narrative, die sich um die Problematik von Gleichheit und Gerechtigkeit drehen und die jeweils eigene Perspektive zu stützen versuchen, eröffnet einen eigenen Raum der Auseinandersetzungen, in dem nicht zuletzt auch das Verhältnis von (produktiver) Macht und Herrschaft verhandelt wird.

15 Bhabha bezieht sich hier auf Fanon und dessen frühes Werk ›Schwarze Haut, weiße Masken‹ (2013). Man mag über diese Engführung von psychoanalytischer Identifizierungstheorie und kolonialer Herrschaftsrelation aus theoretisch-systematischen Gründen streiten können. Für Bhabha bildet sie die Basis einer theoretischen Intervention, die die Verstrickung von Kolonialisten und Kolonisierten verdeutlichen und gleichzeitig an der Herrschaftsrelation festhalten soll, ohne diese einfach in erstarrten Kategorien abbilden zu müssen, in deren Rahmen dann eine solche Verstrickung schon als ein Verharmlosung daherkommt.

ihre Grenze. Aber die Metapher der Grenze betrifft nicht einfach nur die Aufrechterhaltung des Herrschaftsverhältnisses als solches, sondern die Unmöglichkeit und Notwendigkeit, ihre beiden Seiten – Herren und Knechte – eindeutig und zweifelsfrei voneinander abzugrenzen und in sich zu stabilisieren.

Seit Said hat man immer wieder auf die Ambivalenz des kolonialen Othering verwiesen, in dem sich eine radikale Abwertung und Figuren der Attraktivität des Anderen mischen. Bhabha zeigt an Stereotypen, die die Differenz von Eigenem und Anderem zu einem definierten Gegensatz verfestigen sollen, wie sich diese in praktischen Situationen nicht durchhalten lassen, wie also etwa den Abgewerteten doch Anteile einer Gleichheit zugeschrieben werden müssen, die das Stereotyp in Frage stellen, auch wenn man daran festhält. Er zeigt die Gefahr des ›erzieherischen‹ Erfolgs, wenn sich die Kolonisierten mimetisch den Kolonisatoren anzuähneln versuchen: Sie werden zu einem bedrohlichen Spiegel, in dem sich die Kolonisierenden nur verzerrt wahrnehmen können, weil eine Gleichheit ihre Überlegenheit und damit die Herrschaftssituation in Frage stellen würde. Solche Praktiken bringen – ungewollt – eine Ironie hervor, die gleichsam von innen die koloniale Identitätsverteilung in Frage stellt. Zugleich ist immer davon auszugehen, dass man trotz aller Stereotype und organisatorischer Vorkehrungen des Anderen nicht sicher sein kann. Man befindet sich von beiden Seiten in einer strategischen Situation, die die möglichen Reaktionen der jeweils anderen Seite letztlich nicht ausrechnen kann. Gerüchte, die man weder überprüfen noch nachvollziehen kann, führen zu möglichen Aufständen und Unterwerfungsakten.

Es ist hier nicht möglich, Bhabhas Beispielanalysen im Detail nachzuvollziehen. Sie zielen auf die Demonstration hybrider Zwischenräume, in denen scheinbar vorab feststehende symbolische Herrschaftsordnungen und Identitäten ambivalent werden, Identifizierungen wieder in die kognitiv und affektiv ambivalente Abhängigkeit vom Anderen gestellt werden, in denen sich eine emergente Logik der Einigung entfaltet, die zugleich die Mechanismen der Herrschaft in Frage stellt und zur Befestigung aufruft. Diese Beispiele zeigen die permanente Herausforderung und die Strategien der Befestigung von Herrschaftsordnungen, Widerstand

und Herrschaftspraktiken, in ihrem Zusammenhang. Genau diesen Zusammenhang habe ich oben als eine Matrix genannt: Es ist die Annahme eines (post-kolonialen) Herrschaftszusammenhangs, der nicht nur die Konflikthaftigkeit performativer Praktiken und Identifizierungsprozesse zu denken erlaubt[16], sondern diese in der Differenz von Widerstand und Unterdrückung zu lesen gestattet. Die Differenz von Widerstand und Unterdrückung bzw. Herrschaft ist dabei nicht mehr einfach an vorgängige ›objektive Verhältnisse‹ gebunden, in deren Namen die Eingeweihten dann entscheiden können, was wahrer Widerstand ist und was nicht. Wenn Widerstand und Unterdrückung Momente der praktischen Verhandlung in (kolonialen) Herrschaftssituationen sind, dann heißt dies für Bhabha zunächst nur, dass das Ergebnis offen ist. ›Offen‹ bedeutet dabei nicht, dass etwa mimetische Prozesse das koloniale System umstürzen würden. Die Produktivität und damit Offenheit der Matrix, innerhalb derer Widerständigkeit und Herrschaftspraktiken aufeinandertreffen, ernst zu nehmen, bedeutet wohl eher, dass sich die von niemandem kontrollierbare Emergenz solcher Prozesse durchaus in andere – in gewaltsame Formen des Widerstands wie der Unterdrückung – transformieren kann, aber gerade auch nicht muss. Und vielleicht sind es Bhabhas Analyseinstrumente einer dekonstruktiven kulturwissenschaftlichen Bedeutungstheorie, einer um das Begehren kreisenden Theorie der Identifizierung und die Verzahnung von Widerstand und Unterdrückung in der performativen Re-Produktion von Herrschaft, die auch Phänomene wie jene der doppelten Repräsentationsproblematik zu erhellen vermögen – Phänomene also, die sich um eine organisatorisch relevante Differenz von Widerstand und Herrschaft bemühen, ohne sie mit Objektivitäts- oder Wahrheitsanspruch identifizieren zu können.

16 Dieter Mersch (2015), der ebenfalls ganz ähnliche Prozesse des Missverstehens, der Ambivalenz von Bedeutungen in ihren praktischen Bedeutungen für Interaktions- und Identifizierungsprozesse untersucht, hat von einer ›Tragödie im Ethischen‹ gesprochen. Genau diese – ebenfalls bedeutsame – Lesart wird in ihrem auf das Sittliche bezogenen Charakter von Bhabha hin auf eine koloniale Situation, auf eine Situation der Ungleichheit hin überschritten, ohne dass diese immer schon alles erklären würde.

Literatur

Ahmad, Aijaz (1992): In Theory. Classes, Nations, Literatures. Oxford: Oxford University Press.

Arendt, Hannah (2011): Über die Revolution. München: Piper.

Bernfeld, Siegfried (1973): Sisyphos oder die Grenzen der Erziehung. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Beverley, John (2004): Subalternity and Representation. Arguments in Cultural Theory. Durham & London: Duke University Press.

Bhabha, Homi K. (2000): Die Verortung der Kultur. Tübingen: Stauffenburg.

Castro Varela, Maria do Mar, Nikita Dhawan (2015): Postkoloniale Theorie. Eine kritische Einführung (2. Auflage). Bielefeld: Transcript.

Fanon, Frantz (2013): Schwarze Haut, weiße Masken. Wien: Turia + Kant.

Fiske, John (2003): Lesarten des Populären. Wien: Löcker.

Foucault, Michel (1973): Wahnsinn und Gesellschaft. Eine Geschichte des Wahns im Zeitalter der Vernunft. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Foucault, Michel (1977): Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Huddart, David (2007): Homi K. Bhabha. London & New York: Routledge.

Laclau, Ernesto (2002): Emanzipation und Differenz. Wien: Turia + Kant.

Lefort, Claude (1990): Die Frage der Demokratie. In: Ulrich Rödel (Hg.): Autonome Gesellschaft und libertäre Demokratie. Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 281–297.

Luxenir, Caixeta, Thomas Guthmann, Claus Melter, Rubia Salgado (2019): Dekoloniale Pädagogik, Bildung und Selbstorganisation. Ansätze aus den Migrationsgesellschaften Bolivien, Brasilien, Österreich und Deutschland. In: COMPA/Maiz (Hg.): Pädagogik im globalen postkolonialen Raum. Bildungspotentiale von Dekolonisierung und Emanzipation. Weinheim & Basel: Beltz, S. 10–29.

Mersch, Dieter (2015): Performativität und Gewalt. Tragödie im Ethischen. In: Gerhard Gamm, Andreas Hetzel (Hg.): Ethik – wozu und wie weiter? Bielefeld: Transcript, S. 185–204.

Moore-Gilbert, Bart (1997): Postcolonial Theory. Contexts, Practices, Politics. London/New York: Verso.

Morton, Stephen (2007): Gayatri Spivak: Ethics, Subalternity and the Critique of Postcolonial Reason. Cambridge: Polity.

Nandi, Miriam (2009): Gayatri Chakravorty Spivak. Eine interkulturelle Einführung. Bauz: Nordhausen.

Parry, Benita (2004): Postcolonial Studies. A Materialist Critique. London & New York: Routledge.

Rancière, Jacques (2002): Das Unvernehmen. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Said, Edward (1978): Orientalism. New York: Vintage.

Spivak, Gayatri Chakravorty (1993): Outside the Teaching Machine. New York & London: Routledge.

Spivak, Gayatri Chakravorty (1997): Die Politik der Übersetzung. In: Anselm Haverkamp (Hg.): Die Sprache der Anderen. Übersetzungspolitik zwischen den Kulturen. Frankfurt am Main: Fischer, S. 65–93.

Spivak, Gayatri Chakravorty (1998): In Other Worlds. Essays in Cultural Politics. London & New York: Routledge.

Spivak, Gayatri Chakravorty (2008): Can the Subaltern Speak? Postkolonialität und subalterne Artikulation. Wien: Turia + Kant.

Spivak, Gayatri Chakravorty (2013): An Aesthetic Education in the Era of Globalization. Cambridge: Harvard University Press.

Spivak, Gayatri Chakravorty (2014): Kritik der postkolonialen Vernunft. Hin zu einer Geschichte der verrinnenden Gegenwart. Stuttgart: Kohlhammer.

Struve, Karen (2013): Zur Aktualität von Homi K. Bhabha. Einleitung in sein Werk. Wiesbaden: Springer VS.

Willis, Paul (1979): Spaß am Widerstand. Gegenkultur in der Arbeiterschule. Frankfurt am Main: Syndikat.

Wimmer, Michael (2016): Dekonstruktion und Erziehung. Studien zum Paradoxieproblem in der Pädagogik (2. Auflage). Paderborn: Schöningh.

jan jagodzinski

Der kosmische Kunsthandwerker im Anthropozän
Praktiken für eine Neue Erde (falls ›wir‹ überleben)

Das Ereignis Anthropozän hat bereits stattgefunden, aber es scheint, dass ›wir‹ nur langsam erkennen, dass der durch die anthropogene Aktivität unserer Spezies vorangetriebene Erdzeitalterwechsel bereits die Parameter für ein mögliches Resultat gesetzt hat: das Aussterben unserer Spezies. Das rhetorische ›Wir‹ bezieht sich auf ein globales kapitalistisches System von Handelsabkommen, Börsenhandel und Finanztransaktionen, Regierungslobbyismus, Gier und Korruption, das einer dünnen elitären Schicht (in welchem Land auch immer) ein ›gutes Leben‹ in Gesundheit und Wohlstand sichert. Die Kluft zwischen Arm und Reich ist mittlerweile so groß, dass selbst sie zu konstatieren ein billiges Klischee geworden ist. Die Last der Verantwortung für den Stand der Dinge trägt keine alle einschließende ›Menschheit‹; vielmehr liegt die Schuld bei den wohlhabenden Nationen (vor allem den OECD-Ländern), die die meisten Ressourcen der Welt verbrauchen und dann andere Nationen als Deponien für ihren Elektroschrott, Plastik- und sonstigen Müll nutzen (vgl. Angus 2016, S. 224 ff.).

Der Aktienmarkt bleibt der kopflose Mechanismus des neoliberalen Fundamentalismus, der die Entwicklungen sozialen Lebens voraussagt und wieder abwickelt, indem er sie im Namen der Kontrolle in unvorhersehbare Kontingenzen einbezieht (vgl. Ramey 2016). Heute ist man in den Nationalstaaten von einer Paranoia getrieben, durch die sich autoritäre Figuren extrem linker wie extrem rechter Politik ohne Weiteres konsolidieren können; mit Grenzmauern werden politische Festungen errichtet, die Einwanderung nahezu unmöglich machen. Doch die Migrationsdynamik ist kein zu lösendes ›Problem‹, sondern unbestreit- und unvermeidbarer

Teil von einem Globalismus, der nicht nur durch militärische Konflikte geformt wird, die Städte in einer Art ›Kahlschlag‹ in Trümmer legen, sondern in wachsendem Ausmaß auch durch Migration verursacht aus unerträglichen Klimabedingungen, durch Feuer, Dürre, Küstenverwüstungen aufgrund steigender Meeresspiegel (siehe Malediven), Hurrikane und die unverblümte Plastikvermüllung der Ozeane.

Das Anthropozän ist keine bevorstehende Katastrophe, die verhindert werden müsste. Das Holozän unendlich zu verlängern, wäre illusorisch; stattdessen präsentiert uns die Epoche bereits eine veränderte Ontologie, eine neue geologische und geopolitische Ära, eine Differenz der Art und nicht des Grades, die am prominentesten durch Verbrennung fossiler Brennstoffe markiert wird. Die aufeinander folgenden Klimakonferenzen, aus der die COP21 im Jahr 2015 mit dem Pariser Abkommen herausragt und auf die 2018 die COP24 im polnischen Kattowitz folgte, auf der die Vertragsziele operationalisiert werden sollten, sind weitgehend gescheitert. Die Erderwärmung bis Mitte des Jahrhunderts auf 1,5 bis 2 Grad Celsius zu begrenzen, scheint angesichts des Stadiums des Kapitalozäns, um Jason Moores (2016) Benennung zu folgen, unwahrscheinlich. Das Anthropozän als Kapitalozän zu behandeln, sollte auf zwei Ebenen durchdacht werden. Zuerst heißt es anzuerkennen, dass wir tatsächlich in eine neue geologische Epoche eingetreten sind; die Ergebnisse der Wissenschaft sind hier unbestreitbar. Als solches übersteigt das Anthropozän den Kapitalismus weit. Die Wissenschaft erforscht fundamentale Verschiebungen im Erdsystem weit jenseits des Holozäns und der menschlichen Einwirkung auf das System mithilfe verschiedener messbarer Indikatoren wie CO_2, künstlicher Stickstoff, Artensterben, Versauerung der Ozeane, Meeresspiegel, Ozonloch und – selten erwähnt – Bevölkerungswachstum, die jeweils eine kritische Grenze in Hinblick auf die Zukunftsfähigkeit unserer Spezies mit sich bringen. Zweitens heißt es übereinstimmend mit Moore anzuerkennen, dass: »The Capitalocene signifies capitalism as a way of organizing nature—as a multispecies, situated, capitalist world-ecology.« (Moore 2016, S. 6) Allerdings kann das Anthropozän nicht vollständig mit dem globalen Kapitalismus gleichgesetzt werden. Das Anthropozän, das die Geo-

logie unserer Spezies überschreitet, sollte auch nicht mit der Geologie des kapitalistischen Machtsystems gleichgesetzt werden, wie es Moore andernorts tut (vgl. Moore 2015). Obwohl sich die beiden Bedeutungen von Kapitalozän überlappen, sind sie nicht identisch. Die übergeordnete Frage, die ich im Folgenden aus kosmisch-kunsthandwerklichem Blickwinkel entwickeln möchte, lautet: Wie stört oder intensiviert die kapitalistische Ökonomie den Status des Erdsystems?

Fragen der Nachhaltigkeit und des Überlebens sind von großer Bedeutung. Nachhaltigkeit wurde in der unternehmerischen Welt bereits durch den ›grüner Kapitalismus‹ in Geiselhaft genommen (vgl. Parr 2009). Doch dies ist nur die Spitze des Eisbergs. Der Inbegriff dieser Entwicklung firmiert unter dem verführerischen Namen *Ökomodernismus*. Oft werden auch andere Bezeichnungen wie Ökokonstruktivismus, Ökopragmatismus oder Eco-environmentalism verwendet. Die Geiselnahme des Anthropozäns erfolgt durch die Affirmation einer extremen Form des Humanismus – daher der Name Öko*modernismus* –, die das Umweltnarrativ durch ›umweltfreundliche‹ Politiken auf Grundlage neuer Technologien und kapitalistischen Wachstums einfängt. Dabei geht es nicht um Leugnung des Klimawandels, sondern um die Frage, wie die Erde im Rahmen von Unternehmertum, Risikokapitalismus und Investment gemanagt werden soll. Das Anthropozän erhält seinen wörtlichen und wirtschaftlichen Ausdruck: das Zeitalter der Menschen. Das ›gute Anthropozän‹ versorgt die Menschen mit der Gelegenheit und der Fähigkeit, die Natur zu kontrollieren und Leben zu erschaffen. Natur existiert nicht mehr ›an sich‹ (›in-itself‹) als eine eigenständige Entität, sondern nur noch als Material, das erforscht wird, um seine Eigenschaften zu verstehen und sie als Welt-für-uns (world-for-us) verarbeitbar zu machen. Zwar gab es bereits Rufe nach einer »Ökologie ohne Natur«, insbesondere von Timothy Morton (2016), und viel früher die Erkenntnis eines »Endes der Natur« durch Bill McKibben (1989), doch verfolgten diese starken Proklamationen ganz andere Absichten: An erster Stelle stand die Erkenntnis, dass Natur|Kultur durchgängig und untrennbar verschränkt seien und dass ihre Verflechtung Spekulationen erfordere, da ›Realität‹ immer einen unbekannten Rest habe. Die zweite Ab-

sicht war klarzustellen, dass sich unsere Beziehung zur und unser Verständnis von Natur verändert haben, als globale Erwärmung und Abbau der Ozonschicht als Kräfte geologischen Wandels bekannt wurden. Ökomodernisten präsentieren in ihrem Manifest (www.ecomodernism.org) – wie Quentin Meillassoux (2014) es nennt – einen strikten »Korrelationismus«. In der Trennung von Subjekt und Objekt herrscht das neoliberale Subjekt. Natur ›existiert‹ paradoxerweise nicht mehr als etwas mysteriös Unbekanntes, da sie durch hochentwickelte KI und Gentechnologien einem immer größeren epistemologischen Know-how unterworfen wird. Kurz: Die Natur wird auf totale Transparenz und Repräsentation reduziert.

Ökomodernisten opponieren die Bemühungen, den Ausstoß von Treibhausgasen zu begrenzen. Der US-Ausschuss zum Klimawandel hat mit seinen Forderungen zur Entwicklung fossiler Brennstofftechnologien auf der COP24 viele in Rage gebracht (Russland, Saudia Arabien und Kuwait waren die anderen drei Länder, die die Ölförderung verteidigten). Ökomodernisten behaupten, dass Schiefergas und verbesserte Atomreaktoren (mit der Kernspaltung in greifbarer Nähe) die gesamte benötigte Energie produzieren würden. Konsumismus bleibt dann *business as usual*. Hinter diesem ›guten Anthropozän‹ stehen die konservativen Kräfte der kapitalistischen Think Tanks und das Finanzkapital: The Breakthrough Institute, The Long Foundation, The Nature Conservancy und The Gordon and Betty Moore Foundation. Das hilft zu erklären, warum Trump und seine Regierung keinen Nutzen darin sahen, sich an irgendeiner Form von Klimaabkommen oder an Emissionszielen zu beteiligen, und warum die US-Umweltschutzbehörde (EPA) so stark dereguliert und unwirksam gemacht wurde, dass die natürlichen Ressourcen weiter ausgebeutet werden können. Das Quintessenz ist, dass die kapitalistische Maschine den Planeten durch technologische Innovation tatsächlich ›geo-formen‹ wird. Wir haben eine glänzende Zukunft vor uns. Wie Alfred E. Neuman, Ikone des US-Satiremagazins *Mad,* sagt: »What – me worry?«.

Die Konstitution eines globalen Bewusstseins, das die Vorstellung mit sich bringt, alle würden an einem Strang ziehen können,

um grundlegende wirtschaftliche Veränderungen herbeizuführen, scheint eine ideologisch-utopische Fantasie zu sein. Der kantische und postkantische ›rationale Kosmopolitismus‹ erschien als passende Antwort: eine positive Kraft des Virtuellen, die den körperlich-materiellen Empirismus, der durch Konflikte, persönliche Interessen und Wünsche motiviert wird, überwindet und übertrifft. Durch die Ausweitung des rationalen Potenzials der Menschheit, die Beförderung der affektiven Bindungen der immateriellen Kommunikationsarbeit und der Leidenschaften der Liebe, Bewunderung und Hingabe kann in einem solchen ›Zivilisationsprozess‹ ein neues kollektives Wesen entstehen (vgl. Elias 1978). Ein solches Anliegen kann verschiedene Formen annehmen: Michael Hardts und Antonio Negris (2000) Konstitution eines neuen Gemeinwesens in einer Multitude des kollektiven und kreativen menschlichen Geistes; Jürgen Habermas' (1986) Vorschlag eines kommunikativen Konsenses; Etienne Balibars (1998) spinozistisch geprägte ›Transindividualität‹; Jacques Derridas (2001) ›Zufluchtsstadt‹, die dem absolut Anderen unendliche Gastfreundschaft gewährt und eine ›Gemeinschaft ohne Gemeinschaft‹ angestrebt, die nie erreicht wird. Solche Vorschläge sind von dem geprägt, was Gilles Deleuze als den Widerspruch einer bürgerlichen ›thermodynamischen‹ Ideologie identifiziert: Einerseits wird eine Neuerung der globalen Weltordnung frei von berechnenden ökonomischen Codes und Differenzen behauptet, andererseits befreit sich die (demokratische) Ausdehnung der Inklusivität (Gerechtigkeit, Rechte, Gastfreundschaft) zu keiner Zeit von globaler ökonomischer Disparität und Gewalt (vgl. Deleuze 1992, S. 277 f.). Das Ergebnis ist ein schizophren-paranoider Prozess, der sich in der kantischen Ästhetik wiederholt: Einerseits wird eine universelle transzendentale Ästhetik, durch *apriori* Formen von Raum und Zeit, welche – wie in der *Kritik der reinen Vernunft* (1781) ausgeführt – die Erfahrung und Erkenntnis bedingen, möglich, und andererseits besitzt eine Ästhetik des subjektiven Urteils, das – wie in der *Kritik der Urteilskraft* (1790) argumentiert wird – auf Gefühlen von Lust und Unlust beruht, keine unmittelbare universelle Gültigkeit. Der ›*Sensus communis aestheticus*‹ (aesthetic common sense) als universelles Prinzip des ästhetischen Urteils war die kantische Lösung für diesen Dua-

lismus und zugleich das, was Deleuze als ›dogmatisches Bild des Denkens‹ bezeichnet. Das Resultat ist die Problematik einer aufgeschobenen Handlungsform: die kompromittierte Aktualität des ›Noch nicht‹ (Derrida) oder die Futuralität des ›Kommenden‹ (Deleuze) (vgl. Colebrook 2013).

Im Grunde genommen sind dies *posthumanistische* oder – für manche, wie beispielsweise van den Akker et al. (2017) – metamodernistische Entwicklungen, die post- oder ahumanen Entwicklungen entgegenstehen. Solche Entwürfe sind von Anthropozentrismus und Anthropomorphismus durchdrungen. Tyson Lewis (2010) versucht zum Beispiel, Hardt und Negris übermäßig speziesistische und entschieden menschliche Multitude zu ›rekonfigurieren‹, indem er den Diskurs der Critical Animal Studies berücksichtigt. Der Mensch bleibt jedoch überdeterminiert, und selbst Derrida widmet sich der zoologischen Problematik erst spät. Es gibt kein Entrinnen aus solchen posthumanistischen Rahmenwerken, denn dafür ist eine Kosmologie erforderlich, die sowohl nichthumane (organische und anorganische Übergänge des Nicht-Lebendendigen und Lebendigen) als auch inhumane (intelligente und künstliche Technologien) Beiträge als unerlässliche agentiale energetische Kräfte einer Antwort auf die Anthropozän-Problematik anerkennt, um auf die Problematik des Anthropozän reagieren zu können.

Kosmologie

Vor diesem Hintergrund besteht die Notwendigkeit, die kosmischen Kunst-Handwerker*innen auf Höhe der Zeit zu denken. In *Tausend Plateaus* (vgl. Deleuze, Guattari 1992, im Folgenden *TP*) wurde die ›Begriffsperson‹ eingeführt. Dort wird von einer neuen Erde, einem ›kommenden Volk‹ und von der Alchemie der Metallurgie und dem maschinischen Phylum gesprochen, die inspirierende Wege anbieten können, um die (kürzlich erfolgte) Wende zum ›Neuen Materialismus‹, zu den objektorientierten Ontologien und zur Zukunft der Erde denken zu können. Deleuzes/Guattaris Begriff des Kosmos sollte nicht mit irgendwelchen harmonischen Vorstellungen von einem Universum verwechselt werden, wie sie

klassisch von den transzendenten Ansichten des Alten Testaments, Platon und Aristoteles entwickelt wurden, in denen die überirdischen Erzählungen von der Harmonie der himmlischen Sphären mit den Höhen vergeistigter Idealität gleichgesetzt werden. Der Begriff sollte auch nicht mit einer modernistisch wissenschaftlichen Kosmologie (Galileo und Kopernikus) verwechselt werden, in der über ethische und moralische Fragen geschwiegen wird – womöglich bis zum heutigen Zeitpunkt, an dem die Geodynamiken der Erde sich drohend vor den Wissenschaften auftürmen und die Astrophysik – vor dem Hintergrund, dass das Gerede von der Flucht von der Erde und der Kolonisierung des Mars einen Sci-Fi-Fantasy-Eskapismus verbreitet – immer dringlicher wird.

In Anlehnung an Nietzsche richten Deleuze und Guattari ihre Aufmerksamkeit auf die Fremdheit dieser Welt, auf eine Erde an sich (in-itself), um die Fremdartigkeit einer deterritorialisierenden Erde, einer Erde im ewigen Werden, untersuchen zu können. Ihre Kosmologie hat dadurch vielmehr Bezüge zur Quantenphysik, mit der sowohl ein unbekannter Kosmos (dunkle Energie und dunkle Materie und die rätselhafte schwache Gravitationskraft) als auch eine Ordnung von Kräften, die als Standardmodell der Quantenphysik bekannt und in der Lage ist, drei der vier bekannten fundamentalen Kräfte zu beschreiben, eröffnet werden: die elektromagnetische, schwache und starke Wechselwirkung im Universum, wobei die schwache Gravitationskraft weiterhin ein Bezugspunkt bleibt. Dies ermöglicht eine Klassifizierung der bekannten Elementarteilchen, einschließlich der kürzlich erfolgten ›empirischen‹ Entdeckung des fehlenden Boson-Teilchens. Das Standard-Quantenmodell kann nur bestimmte Dimensionen der Welt an sich (world-in-itself) fassen.

Deleuze präsentiert zusammen mit Guattari ein begriffliches Modell dieser quantenphysikalischen Realität, das sie Chaosmos oder Chaos-Rhythmus nennen: das symbiotische Kontinuum von Ordnung und Unordnung, Chaos und Kosmos in einer ewigen Wiederkehr von Differenz, Unähnlichkeit und Divergenz durch Wiederholung: die fortwährende Deterritorialisierung, Territorialisierung und Reterritorialisierung des Werdens. Das ›Gegebene als Gegebenes‹ (›given as given‹) dieser virtuellen Dimension wird oft

als das Außen bezeichnet (›ein Außen, das weiter entfernt ist als jede Exteriorität‹). Dies ist der Bereich der vollständigen Deterritorialisierung, der unfreiwilligen Begegnungen, der vitalen Intensitäten und der Wunschmaschinen. Für dasselbe Konzept des Wirklichen (oder Einen) verwendet François Laruelle den Begriff der ›radikalen Immanenz‹. Für Deleuze/Guattari ist dieser Bereich wie ein ›kosmisches Ei‹: »heftige und nicht geformte, nicht stratifizierte Materie« (TP, S. 211) vor ihrem ›Schlüpfen‹, die zu einer Schichtung (geologisch, biologisch, kulturell) führt. Das sind die virtuellen Kräfte des Chaos (dunkle Materie, dunkle Energie), die nicht repräsentational sind, keine Substanz haben, die ›reines‹ Chaos sind. Die Konzeptualisierung erfolgt über den Begriff der Differenzierung (*differenciation* mit einem ›c‹), um an die virtuellen Kräfte des Chaos an sich (in-themselves) anzuknüpfen, die fortwährend erscheinen und verschwinden. Die Immanenzebene wird der Begriff, der wie eine Membran für die Kräfte auf der virtuellen Ebene wirkt, die dann in Teilchen aktualisiert werden: Energie wird zu Materie transformiert ($E = mc^2$), wie es das Standardquantenmodell (SQM) in der Verschränkung zwischen Energie-Materie in (korpuskulare) Wellen- und Teilchenphänomenen zeigt. Deleuze nennt die Differentiation (*differentiation* mit einem ›t‹), in der eine Ordnung entsteht, Kosmos. Differenzierung | Differenziation befinden sich in ständiger Verschränkung auf der Immanenzebene und sind durch diese vermittelt. Das macht die Prozesse des Werdens, des Transversalen und der Veränderung schlechthin aus. Das Ereignis (als Aktualisierung) kann dann konterkariert werden, d. h. es kann empirisch revidiert, erforscht und neu gedacht werden – es ist ein Ritornell, das die Kräfte des Chaosmos einfängt; ein Ritornell ›konstituiert‹ das Territorium des Ereignisses, ein Milieu wird etabliert. Refrains fügen Milieus und Rhythmen zusammen. Denken (als Akt reiner Kreativität) ist die Auseinandersetzung mit dem Ungedachten des Außen, das durch Philosophie (Begriffe), Kunst (Affekte/Perzepte) und Wissenschaft (mathematische Formulierungen) Einblicke in die Welt an sich (world-as-it-is) bietet, die dadurch ›sichtbar‹ wird. Denken ist eine Form der Deterritorialisierung, die begleitet wird von Paradigmenwechseln des Wissens in diskursiven Ereignissen (Territorialisierung) und das in bestimmten Berei-

chen de-aktualisiert (reterritorialisiert) wird bzw. dem entgegengewirkt wird (was nicht bedeutet, dass die newtonsche Physik uns nicht mehr zum Mond bringen kann). Die neuesten Entwicklungen in Philosophie, Kunst und Wissenschaft ›zwingen uns zum Denken‹. Eine Avantgarde ist in diesem Sinne eine ›zukünftige Gegenwart‹, (erste Synthese der Zeit), während sich die Zukunft der Vergangenheit (zweite Synthese der Bindung) mit den Gegen-Aktualisierungen eines entstehenden Diskurses entwickelt. Die reine Form der Zeit (dritte Synthese der Zeit) ist das kosmische Ereignis selbst, eine Zäsur in der Zeit.

Die Kosmologie bietet – so kann vermutet werden – ein *Hologramm* des Universums an; anders ausgedrückt: Die virtuellen Kräfte des Chaos, die in bestimmten Bereichen (Territorien, Milieus) durch paradigmatische Entwicklungen von Begriffen, Perzepten/Affekten und Mathematik nutzbar gemacht werden, sind in Wirklichkeit Teile (als aktualisiertes Material), die das gesamte Universum enthalten, allerdings nur als Andeutungen des Ganzen (wie von verschiedenen Einheitstheorien und im Hinblick auf die Supersymmetrie in der Quantenphysik spekuliert wird). In der Quantenphysik werden ›Felder‹ synonym zu Milieus verwendet, obwohl Milieus im Französischen auch die Eigenschaft haben, ›Umgebung‹, ›Medium‹ (wie in der Wissenschaft) und ›Mitte‹ zu bezeichnen (vgl. Massumi 1987, S. xvii). Deleuze und Guattari weisen darauf hin, dass ein Milieu [die ›Felder‹ der Quanten] niemals ein festes Territorium ist; vielmehr ›organisiert‹ ein Territorium eine Mannigfaltigkeit von Milieus, die vorübergehend durch Grenzen *markiert* sind. Milieus werden daher als Territorien aktualisiert; sie sind jedoch keine Territorien, solange sie nicht als solche markiert sind. Territorien müssen aktiviert werden und in einer metastabilen Position bleiben, und wenn dies geschieht, erhält das Territorium einen Ausdruck. Es bilden sich qualitative Ausdrücke, die dieses bestimmte Territorium definieren. »[…] [E]rst die Markierung bildet das Territorium« (TP, S. 430). »Gerade der Begriff des Milieus ist nicht einheitlich: nicht nur das Lebendige geht ständig von einem Milieu ins andere über, sondern auch die Milieus gehen vom einen zum anderen über und sind ihrem Wesen nach kommunizierend« (TP, S. 427). Milieus sind eher so etwas wie

schwingende ›Mitten‹, ›Dimensionen‹ oder Bewegungsrichtungen, wie ein sich bewegender ›Block der Raumzeit‹ (entsprechend den unterschiedlichen Geschwindigkeiten und Langsamkeiten innerhalb eines physikalischen Systems). Sie sind metastabil (vgl. Simondon 2012) und transkodieren und transduzieren sich gegenseitig. Sie sind durch und durch relational. Es gibt keinen ›festen‹ Code, sondern nur arhythmische Codierungen im Austausch zwischen Milieus. Das Ergebnis ist Rhythmus: »Die Gemeinsamkeit von Chaos und Rhythmus ist der Zwischenraum, der Raum zwischen zwei Milieus, Chaos-Rhythmus oder Chaosmos« (TP, S. 427). »[D]er Rhythmus ist das Gegenmittel der Milieus gegen das Chaos« (ebd.). Der Rhythmus ist eine Figur, die an einem Ereignis der deterritorialisierenden Transformation zwischen heterogenen Körpern beteiligt ist; er ist nicht-metrisch, unbegrenzt und unfixiert und entzieht sich den Zumutungen regelmäßiger Pulsationen.

Die Kosmologie von Deleuze und Guattari ist in erster Linie ethisch; sie zielt auf Selbsttransformation ab, auf neue Wege, die Welt wahrzunehmen und mit den deterritorialisierenden irdischen Kräften zu experimentieren; Künstler*innen besitzen die Privilegien kosmologischer Fähigkeiten, eine ›neue Erde‹ zu entwerfen (vgl. TP, *Plateau 11*). Deleuze und Guattari greifen auf Gilbert Simondons Überlegungen der Ontogenese zurück, um die aristotelischen Formen des Hylomorphismus zu überwinden: Die Bewegung von Materie als Material unterscheidet sich deutlich vom Materie-Form Modell. Simondons paradigmatisches technologisches Beispiel der Herstellung eines ›Lehmziegels‹ als symbiotisches Zusammenkommen heterogener Substanzen ist für Deleuze/Guattaris Wespe-Orchidee Modell vielleicht ebenso bedeutsam. Materie ist durch die immanente Kraft der Morphogenese selbstorganisiert. In *Tausend Plateaus* berufen sie sich auf die alchemistische Tradition und die Schmiedekunst der Metallurgie, in der Form und Materie nicht voneinander getrennt sind, weil Metall fließt und geschmiedet wird. Handwerker*innen versuchen, die Materialkonditionen von innen heraus zu erkennen und intuitiv zu erahnen, wie es von einem Modus der Existenz in einen anderen überführt werden kann; ähnlich der Arbeit von Keramiker*innen oder Bäcker*innen, wo die richtigen Mengen und die richtige Konsistenz der Zutaten für den

Prozess zur Umwandlung von Ton in Keramik oder von Mehl und Wasser in Brot erforderlich sind. Energetische Materialitäten in Bewegung enthalten Singularitäten oder Haecceïtäten, die unterschiedlich intensive Affekte bergen und eine topologische Form haben. Es ist eine Betrachtungsweise, in der das Denken aus der Perspektive des Organismus und des organischen Lebens zu einer Perspektive des Kosmos und des anorganischen Lebens rekonfiguriert wird. Leben ist dann keine ›Form‹, sondern eine komplexe Beziehung zwischen differentiellen Geschwindigkeiten. Materie hat »drei Haupteigenschaften« (TP, S. 471): Materie ist molekularisiert und wird aufgrund ihrer Eigenschaften geschätzt, aufgrund der Kräfte, die sie birgt, aufgrund der Prozesse, die sie betreffen. Die Handwerker*innen ›dienen‹ dem Material und folgen ihm, wohin es sie führt, weil die Materie einen *nomos* besitzt oder wie Deleuze diesbezüglich festhält: Weil es überall, wohin man schaut, ›Mikrogehirne‹ gibt.

Die Kunst-Handwerker*innen zapfen ein kosmologisches Kontinuum materieller Kräfte an, aus dem sie eine »chaoide Empfindung« (WP, S. 244) extrahieren, die die üblichen Dichotomien durchschneidet: Natur|Kultur, Natur|Technologie, Mensch|Tier, unbelebt|belebt. Das maschinische Phylum (oder die »technologische Abstammungslinie«; TP, S. 406) besteht aus dem anorganischen ›Bewusstsein der Metallurgie‹; sein Materiefluss drückt sich im »Panmetallismus« aus (TP, S. 568). »Es gibt eine Koextensivität des Metalls mit jeder Materie und jeder Materie mit der Metallurgie. … Metall ist der Leiter der ganzen Materie« (ebd.). Die Tragweite des Ganzen zeigt sich in den heutigen High-Tech-Medien, wie Jussi Parikka hilfreich anhand der Verbindung zwischen der ›Tiefenzeit‹ des Planeten und den technologischen Entwicklungen aufgezeigt hat. Der Abbau (und die Plünderung) von (knappen) Mineralien ist entscheidend, um eine konstante Produktion und Aktualisierung der digitalisierten Medien zu gewährleisten. Er bezeichnet diese Entwicklung, in der die Allgegenwärtigkeit der Medien sichtbar wird und die das Ergebnis ökologischer Gewalt ist, als ›Anthrobscene‹ (Parikka 2014): E-Müll und nicht-nachhaltige Geopraktiken wie Fracking sind notwendig, um technologische und unternehmenskulturelle Netzwerke aufrechtzuerhalten, in de-

nen die Ausbeutung der Arbeiter wie in vergangenen Zeiten weitergeht. Eine alternative Mediengeschichte, erweitert um eine Geophysik der Medienkultur, wird möglich. Die ›Geologie der Medien‹ verlangt, dass die ›Zeitlichkeit‹ der Tech-Medienprodukte als ›Tiefenzeit‹ eines versteinerten E-Detritus neu gedacht werden muss (vgl. Parikka 2015), als giftiger Rückstand, dessen Zerfallszyklen länger dauern können als das Überleben unserer Spezies. Es sind Zyklen, die Timothy Morton als ›Hyperobjekte‹ bezeichnet (vgl. Morton 2013). Diese Geophysik erstreckt sich vom Interesse an Alchemisten über zeitgenössische Bergbaupraktiken zur Entdeckung neuer Mineralien sowie der Erfindung neuer Elemente bis hin zu den affektiven Materialitäten, die sich für die ›neuen Medien‹ anbieten. Parikka untersucht die Bedingungen einer ›Psychophysik‹, die die Psychogeographie als allzu menschliches Studium der Städte durch die Situationisten, die Walter Benjamins Flaneur aktualisieren, ergänzt, wenn nicht gar ersetzt. Der Wandel hat eine inhumane Ausrichtung inne: »a cartography of architecture of the technological that is embedded in the geophysical.« (Parikka 2015, S. 79)

Zeitgenössische *Cosmic Artisans*

Seit der inzwischen allgegenwärtigen Computerisierung und Digitalisierung (ca. Mitte des 20. Jahrhunderts) und seit Beginn des 21. Jahrhunderts, das als das Jahrhundert der Biotech-Gesellschaft bezeichnet wird (vgl. Rifkin 1999), in der die Biotechnik durch das Human Genome Project (1990 gestartet und 2003 abgeschlossen) beschleunigt wurde, haben praktisch alle ›neuen‹ Technologien im Großen und Ganzen das hylomorphe Paradigma der industriellen Produktion überwunden, das prägnant als ›Heat, Beat and Treat‹ Methode der Naturausbeutung bezeichnet wird. Mit Bezug auf Deleuze/Guattaris Erkundungen in den 1980er Jahren in *Tausend Plauteaus* wird mit Nachdruck festgehalten, dass Kunst und Design sich dem ›Kosmologischen‹ zugewandt haben. Was die technologische DIY Seite dieser Entwicklung betrifft, so können vor allem die so genannten Makerspaces hervorgehoben werden, allgemein defi-

niert als »community-oriented places in which an ethos of do-it-yourself (DIY) experimentation with new technologies and materials coalesces with the goals of sharing knowledge and collaboration« (Reider, Elam-Handloff 2018, ohne Seitenangaben). Es genügt womöglich sogar zu sagen, dass nach Deleuze und Guattari eine Zone der Ununterscheidbarkeit in Makerspaces geschaffen wird, in der humane und inhumane ›smarte‹ Technologien zusammenkommen und durch wechselseitige Nutzung, Modulation, Inkubation und Mutation ein Feld des Werdens erschaffen. Ein solches Handwerk entspricht ihrer Schilderung »*eine[r] handgemachte[n]* Atombombe« (TP, S. 471, Hervorhebung hinzugefügt). Die Kunsthandwerker*innen sind in der Tat die Helden in diesem Unterfangen, weil die Arbeit sicherlich nicht taylorisiert wird. Prozesse werden erfasst, geteilt, untersucht und es wird mit ihnen experimentiert. Fertigkeiten und Know-how werden weitergegeben, Handwerk, Kunst, Wissenschaft und Technologie sind nicht voneinander zu trennen. Sjoerd van Tuien versteht dies als eine manieristische Genealogie, die bis ins 16. Jahrhundert zurückverfolgt werden kann (vgl. von Tuien 2017). Die dem Unterfangen verpflichteten Künstler*innen und Kunsthandwerker*innen sind in erster Linie digitale Designer*innen, die sich mit Prozessen beschäftigen, die die neuesten Technologien nutzen, durch die codierte Algorithmen via Roboter oder 3D-Druckmaschine agentische Künstler*innen werden. Davide Quayolas *Captives* #B8-6-0 ›repliziert‹ Michelangelos *Captives* (unfertige Sklaven) durch den Einsatz einer großen, digital gesteuerten Fräsmaschine. Die Maschine ›befreit‹ die Sklaven aus den Polystyrolblöcken, was auf Video dokumentiert wird (Publikum gibt es keines). Dominique Moulon (2018) bietet in seinem Werk *Art Beyond Digital* eine Vielzahl weiterer Beispiele. Auch Recycling von Müll, Resten und Rückständen zur De-Kommodifizierung (z. B. die *arte povera* von Germano Celant) ist Teil einer ›neuen Alchemie‹, wie beispielsweise in Wilhelm Munds ›verpackter Atelierscheiße‹ in skulpturalen Steinen, die er als eine Art Aufzeichnung des ›Schrotts‹ bei der Arbeit in seinem Atelier zurücklässt; Schrott der neu verpackt und (wieder) re-kommodifiziert wird, paradoxerweise nur dadurch, dass diese ›Steine‹ ausgestellt und verkauft werden. Dann gibt es noch die ›umgekehrte Alchemie‹ (vgl. Feigel-

field, Parikka 2015), die elektronischen E-Müll (Scheiße) in Gold verwandelt; oder auch Wim Delvoye's *Cloaca* (2000–2007), der eine Reihe mechanischer Apparate, ausgestattet mit den neuesten Technologien, die ›Arbeit‹ des menschlichen Darms erledigen lässt: Sie scheißen. Die ausgehärteten ›Scheißhaufen‹ werden für 1000 Dollar pro Stück verkauft. Kot ist schließlich nach Freud Geld, und wie die vorhergehenden Beispiele zeigen, ist dies ein Alchimistentrick, um Scheiße in Gold zu verwandeln. Das Entstehen von Makerspaces in Gemeinden, Universitäten, Bibliotheken, Museen, Sekundarschulen kann als eine Maker-Bewegung verstanden werden, die sich gut in den unternehmerischen Geist der Kommerzialisierung einfügt, der mit dem Kapitalismus, dem Staat und den privaten Institutionen, von denen sie gegründet und unterstützt werden, verbunden ist. Zwar gibt es auch eine ›Hackerethik‹, die sich von den Marktkräften abgrenzt, doch bleiben ihre Reichweite und ihre Auswirkungen begrenzt (vgl. Kostakis et al. 2015). Die besten ›Hacker‹ werden gebeten, sich den Social Media Industrien anzuschließen.

An der Wende zum 21. Jahrhundert entstand eine Reihe wichtiger Bücher: Donna Haraways *Modest_Witness@Second_Millennium. FemaleMan©Meets_OncoMouse™*, Nancy Katherine Hayles' *How We Became Posthuman* und Jeremy Rifkins *Biotech Century*, um die Schlüsselautor*innen zu nennen, die begannen, Fragen zum Bioengineering aufzuwerfen. Die digitalen Makerspaces, die von der telematischen Kunst mit Schwerpunkt auf ›trockenen Medien‹ dominiert wurden, sind ergänzt worden, wenn nicht gar durch das ›Leben‹ selbst verdrängt, das mittlerweile durch Genmanipulation, Stammzellenforschung und transgene GVOs zu einem ›Spielball‹ geworden ist. Die Telematik wurde durch das Bioengineering erweitert, verdrängt und durchdrungen; eine Generation von ›exodarwinistischen Technologien‹ (vgl. Serres 2018) begann mit der Entwicklung von Nanotechnologien. Diese Entwicklungen ermöglichten modular grenzübergreifende synästhetische Empfindungen. Sie modifizieren, was ein Körper ›tun‹ kann, wie beispielsweise das ›Sehen‹ mit der Zunge. Deleuzes/Guattaris organloser Körper wurde erfolgreich von einer dritten Welle von Kybernetikern vereinnahmt. Der Weg für eine transhumanistische Zukunft ist geebnet (vgl. More, Vita-More 2013).

In diesen Entwicklungen scheinen die kosmischen Kunst-Handwerker*innen nun auf mehreren Ebenen, wo sich Kunst, Handwerk, Technologie und Wissenschaft begegnen, unter dem breiteren Dach der Biomimesis zusammenzutreffen (vgl. Benyus 1997). Es gibt einen bestimmten Bereich der Biokunst, der tief in den Handwerkstraditionen verwurzelt ist, die zum ›Spiel‹ mit lebenden Materialien und einer abfallfreien Umwelt beitragen und in denen der Produktionszyklus der Ware damit endet, dass sie vollständig biologisch abbaubar ist. Die am häufigsten verwendeten lebenden Materialien sind unterschiedliche Pilzarten. Wissenschaftler*innen und Künstler*innen arbeiten in verschiedenen von Unternehmen gesponserten und unternehmerisch geführten Start-up Laboren zusammen, in denen Pilze zur Entgiftung von Kunststoffen eingesetzt, Mikroorganismen wie Hefe zur Herstellung von Bioethanol verwendet und Lederprodukte durch Produkte aus Myzel, das auch als Bausteinmaterial dient, ersetzt werden. Hanf und Seetang sind weitere lebende Fasern, die sowohl für Kleidung als auch für das Design von Einwegschuhen untersucht werden. Es gibt eine ganze Industrie rund um Spinnenseide. Der 3D-Druck bestimmter Pilzarten ist bereits möglich. Es scheint, dass die Möglichkeiten hier grenzenlos sind. All diese Initiativen stehen mit der Idee von Gilbert Simondons (2012) Vorstellungen von Individuation, Transduktion und Disparation in Einklang. Der Signifikant der ›Endosymbiose‹ mit der Natur als Design ist angenommen worden (vgl. jagodzinski 2019a, b).

Das oben erwähnte Bio-Kunsthandwerk ist eine Untergruppe der Biomimikry, die um die Jahrhundertwende zur Speerspitze gehörte. Janine Beuyus' *Biomimicry: Innovation Inspired by Nature* erschien 1997 und versprach eine Revolution in der industriellen Produktion. Die Biomimese, die manchmal als ›synthetische Biologie‹ und ›synthetische Ästhetik‹ bezeichnet wird (vgl. Ginsberg 2014), ruft die Natur als Inspiration und Innovation auf, um Technik, Design und Biologie auf neuartige Weise zusammenzuführen, mit dem Ziel physikalische Apparate und Strukturen wachsen zu lassen (d. h. Zellen, von Grund auf und nicht Top-down). Im Mittelpunkt steht das ›Leben‹ und nicht das ›Gen‹, wobei beide offenkundig miteinander verschränkt sind. Die sorgfältige Untersu-

chung des Naturdesigns kann erweitert werden z.B. durch Forschungen zur Energieeinsparung am Flug von Vögeln, die ihre Flügelformen an unterschiedliche Flugbedingungen anpassen, was eine Übertragung des gewonnene Wissen auf die Flugzeugindustrie ermöglicht; auch Studien zu neuen Materialien, die aus Spinnenseide, Myzelziegeln und Termitenhügeln synthetisiert werden, sind seit Kurzem möglich. Rachel Armstrongs ›lebendige Architektur‹, in der Protozellen entwickelt, hergestellt und gezüchtet werden, um verrottendes Holz in Städten wie Venedig zu ersetzen, ist ein bemerkenswertes Beispiel für die Kraft solcher Technologien (vgl. Armstrong 2018).

Die Unternehmenswelt, insbesondere der Risikokapitalismus, investiert in hohem Maße in biomimetisches Design. Kurz, die Biomimesis ist zwar voller Versprechen, sie wird jedoch auch gründlich auf ihre Verwertbarkeit durch Industrie und Militär geprüft (vgl. Johnson 2010). Nicht-menschliches Leben wird in kapitalistischen Imaginationen verwertet und (anders als Rohmaterial) als geistiges Eigentum, das heißt als aktives Wissensprodukt (und nicht als passives Konsumprodukt), eingespannt. Was nicht-menschliche Entitäten durch ihre *physiologischen* Vermögen ›bewirken‹ können, was uns anleitet und ›lehrt‹, wie etwas zu handhaben ist (ausgehend von einer ›Weisheit‹ der Natur), wird als ›eingrenzbares‹ geistiges Eigentum (im Patent) identifiziert und nicht als nicht-menschliche Entität ›an sich‹ (›in-itself‹) (vgl. Goldstein, Johnson 2015). Die Prozesse der Natur, die für spezifische Bedürfnisse und Wirkungen nachgeahmt werden können, werden auf Produktivität hin ausgerichtet, während die Grenze zwischen Tier und Maschine verschwindet. Tatsächlich ist es die nicht-menschliche Erweiterung der ›Maker-Unternehmerkulturen‹, die sich in Universitäten und Industrie ausgebreitet hat. Jedes organische Lebewesen wird sorgfältig zerlegt, seziert, auf seine Leistungsfähigkeit hin untersucht und auf seinen *bio-value* hin bewertet. Es wird ein ›Vitalitätsindex‹ erstellt. Dieses Wissen liefert auch die Bausteine für die Konstruktion von ›wetware Maschinen‹, in denen Neurobiologie und Robotik aufeinander treffen, so dass die Biotech-Wissenschaft damit beginnen kann, Naturgeschöpfe nachzuahmen (z.B. Stigmergie-Navigation bei Ameisen und Gänsen, Fle-

dermaus-Sonar, Regeneration von Eidechsengliedern usw.). Die Bedingung dafür ist, dass nur diejenigen ausgewählt werden, deren Produktivität ausgebeutet werden kann. Der Taschenspielertrick, der den Vorwurf der Knechtschaft abwehren soll, der ohnehin unwirksam wäre, weil die Allgemeine Erklärung der Menschenrechte nicht auf den nicht-menschlichen Anderen anwendbar ist, besteht darin, zu behaupten, dass die Natur jetzt geehrt und respektiert wird für ihr Potential uns durch Kollaborationen ›den Weg zu weisen‹. Das nicht-menschliche Leben wird zu einer ›*terra economica*‹, einem Speicher grenzenloser Möglichkeiten, der sich kapitalisieren lässt (vgl. Goldstein, Johnson 2015, S. 76). Die wirtschaftliche Blaupause für eine solche Weltordnung wird vom »natürlichen Kapitalismus« zusammen mit den Ansprüchen auf eine »intentionale Biologie« präsentiert, was zu mehr und mehr Wissen und mithin zur vollständigen Kontrolle über die Natur führt (vgl. Hawken et al. 1999).

Ein Nebenprodukt der Biomimese ist die jüngste Entwicklung auf dem Gebiet der Biodatenerfassung (vgl. Johnson 2017). LimCo International hat ein LimCo BioSensor-System (LBS) entwickelt. Dieses in Deutschland ansässige Unternehmen verwendet unterschiedliche Arten von Ganzkörperorganismen, um Süß- und Meerwasserquellen auf Schadstoffe zu überwachen. Zwischen acht und 96 Sensorkammern beherbergen eine Reihe von Tierarten (Fische, Würmer, Krustentiere, Mollusken, Mikroorganismen), die sorgfältig auf ihre ›Lebensfunktionen‹ hin überwacht werden. Die ›Verhaltensfingerabdrücke‹ sind verschiedenen Ökosystemen ausgesetzt, in denen durch ihre Reaktionen auf das Schadensausmaß der gefährlichen anthropogenen Chemikalien, biologisch produzierten Toxine und Blaualgen Schlüsse gezogen werden können. Verschmutzung wird auf diese Weise ›messbar‹. Das *Bioanalytical Microsystems and Biosensors Laboratory* (BMB), das an der Cornell University angesiedelt ist, hat Liposomen synthetisiert, die in Kleinformatbauteilen verwendet werden, die das Vorhandensein von pathogenen Organismen und Toxinen in Lebensmitteln, Trinkwasser und in der Umwelt allgemein signalisieren können. Das *Wyss Institut* in Harvard rekonfiguriert Anlagen mit grün fluoreszierenden Proteinen, um Krankheitserreger identifizieren zu

können. Mikroorganismen werden zurzeit im Biomining und in der Biolaugung eingesetzt, um Mineralien aus Erzen auch außerhalb des Bergwerks zu extrahieren. Es stimmt zwar, dass Biodatenerfassung eine Sichtweise auf nicht-menschliches Leben ermöglicht, die das menschliche Sensorium erweitert und das Potenzial hat, die Perspektiven in der Umweltgesundheit (environmental health) zu verändern, doch es trifft ebenfalls zu, dass diese Branche eng mit der Profitindustrie in Verbindung steht. Hier wird ausgewählt, welches Merkmal in einer Pflanze, einem Tier oder einem Mikroorganismus nützlich ist. Dies gilt auch für die ›Hirn‹-Forschung an sogenannten ›künstlichen Tieren‹ – hybride Roboterkreaturen, die aus lebendigen Tieren, meist Ratten und Fischen, modifiziert werden. Thomas DeMarse entwickelt neuronale Schnittstellen, indem er Neuronen (Nervenzellen einer Ratte) züchtet, die auf Chips als Netzwerk integriert werden und so einen organischen Computer oder ›lebendigen Computer‹ schaffen, der in der Lage ist, den Autopiloten eines Düsenflugzeugs in einem Simulator zu steuern. Sanjiv Talwars Elektroden eines Ratbots (Robo-Ratte) werden in das mediale Vorderhirnbündel (medial forebrain bundle) und den sensomotorischen Kortex des Gehirns implantiert, so dass sie über ein Computerterminal ›ferngesteuert‹ werden, und dann gibt es Mussa-Ivaldis neurobiotische Untersuchungen am Neunauge, die dazu beitragen, verstehen zu können, wie Geruchssysteme und motorische Orientierungen funktionieren. Es war möglich, das gesamte Gehirn eines Aals zu entfernen und es in einem Nährmedium mit implantierten Elektroden funktionsfähig zu halten, die es diesem ›Gehirn‹-Prozessor ermöglichte, einen Wagen mit fotophilen Mitteln zu bewegen – er bewegt sich auf eine Lichtquelle zu, die ihn anstrahlt.

Sequel to Come

Der kosmische Handwerker wird letztlich vollständig vom Kapitalismus gefangen genommen. Diese jüngsten Entwicklungen der Handwerksbiokunst, der Biomimese und der Biodatenerfassung scheinen sich hervorragend in ein ›gutes Anthropozän‹ einzufü-

gen. Einige haben diese Entwicklungen als eine ›radikale Aufklärung‹ bezeichnet (vgl. Gare 2014), weil die Art und Weise, wie Kunst, Wissenschaft und Technologie zusammenkamen, eine Wende zu einer ›ökologischen Zivilisation‹ herbeiführen könnten; in ihrer jetzigen Form ist die zugrundeliegende Philosophie der Biomimese, Biosemiotik und Ökosemiotik jedoch anthropozentrisch, da sie letztlich eine Welt-für-uns (world-for-us) befördert und mehr und mehr Kontrolle über die Natur ausübt, während zeitgleich ihr symbiotisches ›Wirken‹ entdeckt wird. Es gibt auch eine ganz andere Seite dieser Geschichte von Künstler*innen, die sich den Entwicklungen aktiv entgegenstellen. Angesichts des ›Klimawandels‹, mit dem wir unmittelbar konfrontiert werden, scheinen jedoch die meisten Wetten auf die neuen Technologien zu setzen. Philosophen wie Eugene Thacker haben versucht, die Philosophie der Biologie als Biophilosophie neu zu denken, die das Leben als eine Mannigfaltigkeit betrachtet und die fundamentalen Aspekte des Todes mit einbringt, die zweifelsfrei zum Leben gehören (vgl. Thacker 2008). Es gibt Biokünstler*innen, wie Natalie Jeremijenko, die versuchen, das Ganze umzukehren, so dass wir von der Ökologie verschiedener Tiere lernen, und es gibt Biokünstler*innen, die als ›Hacker‹ versuchen, eine minoritäre Position zu vertreten und das Bioengineering zu neuen Organismen in Frage stellen (hier sind TC&A, CAE zu nennen, Kac bleiben starke Kritiker, vgl. jagodzinski 2019b).

In Bezug auf die Frage nach einem planetaren Bewusstsein, die ich zu Beginn dieses Kapitels aufgeworfen habe, sollten Rosi Braidottis nomadische Form des reflexiven Kosmopolitismus (vgl. Braidotti 2013) oder Ron Bogues ›chaosmopolitische‹ Imaginationen (vgl. Bogues 2012) in Bezug auf die anderen Vorschläge, wie Hardt und Negris Konzeption der ›commons‹, trotz ihrer Beschränkungen aufrechterhalten und weiter bearbeitet werden. Wir brauchen mehr fiktionale Projektionen wie die von Arran Gare, der eine radikale Aufklärung fordert, die die unmenschlichen und nichtmenschlichen Gefüge, die im Spiel sind, nicht aus den Augen verliert. Doch wenn das Aussterben unserer Spezies bevorsteht – mit der Konsequenz, dass das Verhältnis von Tod und Leben ständig neu überdacht werden muss, was die Biopolitik des Kapitalismus

schwächt –, dann sollte auch Ray Brassiers umstrittener ›transzendentaler Realismus‹ (vgl. Brassier 2007), der den Nihilismus als Sinnkrise thematisiert, nicht ignoriert werden. Wenn eine ›Neue Erde‹ entstehen soll, muss das Ungedachte bewahrt werden. Eine ›neue (große) Erzählung‹ ist dringend erforderlich, es muss aber eine sein, die die kapitalistischen Machenschaften umgeht und die kommende Dystopie abwendet.

Literatur

Angus, Ian (2016): Facing the Anthropocene. New York: Monthly Review Press

Armstrong, Rachel (2018): Soft Living Architecture: An Alternative View of Bio-Informed Practices. Sydney: Bloomsbury Visual Arts

Balibar, Étienne (1991): Spinoza and Politics. London and New York: Verso

Benyus, Janine (1997): Biomimicry: Innovation Inspired by Nature. New York: Harper Collins

Braidotti, Rosi (2013): Becoming-world. In: Rosi Braidotti, Patrick Hanafin, Bolette Blaagaard (Hg.): After Cosmopolitarianism. London and New York: Routledge, S. 8–27

Brassier, Ray (2007): Nihil Unbound: Enlightenment and Extinction. New York: Palgrave Macmillan

Bogue, Ronald (2012): Nature. Law and Chaosmopolitanism. In: Rosi Braidotti, Patricia Pisters (Hg.): Revisiting Normality with Deleuze. London and Oxford: Bloomsbury, S. 98–112.

Colebrook, Claire (2013): Destroying Cosmopolitanism for the Sake of the Cosmos. In: Rosi Braidotti, Patrick Hanafin, Bolette Blaagaard (Hg.): After Cosmopolitanism. New York and Oxon, S. 166–182.

Deleuze, Gilles (1992): Differenz und Wiederholung. München: Fink.

Deleuze, Gilles, Félix Guattari (1992): Tausend Plateaus. Kapitalismus und Schizophrenie. Berlin: Merve (im Text mit der Sigle TP).

Deleuze, Gilles, Félix Guattari (2000): Was ist Philosophie? Frankfurt am Main: Suhrkamp (im Text mit der Sigle WP).

Derrida, Jacques 2001: Cosmopolitanism and Forgiveness. London and New York: Routledge.

Elias, Norbert (1978 [1939]). The Civilizing Process. New York: Urizen Book.

Feigelfield, Paul (2015): Media Ecology out of Nature: An Interview with Jussi

Parrika. e-flux, No. 62, 2015, https://www.e-flux.com/journal/62/60965/media-archaeology-out-of-nature-an-interview-with-jussi-parikka (29.11.2020).

Gare, Arran (2014): Deep Ecology, the Radical Enlightenment, and Ecological Civilization. The Trumpeter 30, No. 2, 2014, S. 184–205.

Ginsberg, Daisy Alexandra (2014): Synthetic Aesthetics: Investigating Synthetic Biology's Designs on Nature. London & Cambridge, Mass.: The MIT Press.

Goldstein, Jesse; Johnson, Elizabeth (2014): Biomimicry: New Natures, New Enclosures. Theory, Culture & Society 32, No. 1, 2014, S. 61–81.

Habermas, Jürgen (1986): The Theory of Communicative Action. Reason and Rationalization of Society. Cambridge, UK: Polity Press.

Hardt, Michael, Toni Negri (2000): Empire: Die Neue Weltordnung. Frankfurt am Main: Campus Verlag.

Hawken, Paul, Amory Lovins, Hunter Lovins (1999): Natural Capitalism: Creating the Next Industrial Revolution. Boston: Little, Brown and Co.

jagodzinski, jan (2019a): Death after Life: The Ethico-Political Response of Artists Towards the Anthropocene. In: Carl-Peter Buschkuehle, Dennis Atkinson, John Baldacchino, Raphael Vella (Hg.): Art – Ethics – Education. Sense Publishers, S. 323–335.

jagodzinski, jan (2019b): Artistic Research in an Expanding Field: The Case of Bio-Art. In: Pualo de Assisi and Lucia D'Errico (Hg.): Artistic Research: Charting a Field In Expansion. Rowman & Littlefield, S. 81–97.

Johnson, Elizabeth R. (2010): Reinventing Biological Life, Reinventing the Human ephemera; Theory & Politics in Organization 10, No. 2, 2010, S. 177–193.

Johnson, Elizabeth R. (2017): At the Limits of Species Being: Sensing the Anthropocene. The South Atlantic Quarterly 116, No. 2, 2017, S. 275–292.

Kostakis, Vasilis, Vasilis Niaros, Christos Giotitsas (2015): Production and Governance in Hackerspaces: A Manifestation of Commons-based Perr Production in the physical Realm? International Journal of Cultural Studies 18, No. 5, 2015, S. 555–573.

Lewis, Tyson (2010): Swarm Intelligence: Rethinking the Multitude from within Transversal Commons. In: Culture, Theory and Critique 51, No. 3, 2010, S. 223–238.

Massumi, Brian (1987): Notes on the Translation and Acknowledgments. In: Gilles Deleuze, Félix Guattari: Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia, Vol. 2. Minneapolis, MN: Minnesota University Press, S. xvi–xix.

Meillassoux, Quentin (2014): Nach der Endlichkeit: Versuch über die Notwendigkeit der Kontingenz. Berlin: Diaphanes.

McKibben, Bill (2006): The End of Nature. New York: Random House.

More, Max and Natasha Vita-More (Hg.) (2013): The Transhumanist Reader. West Susex, UK: John Wiley & Sons, Inc.

Moore, Jason (2015): Capitalism in the Web of Life: Ecology and the Accumulation of Capital. London: Verso.

Moore, Jason (Hg.) (2016): Anthropocene or Capitalocene: Nature, History and the Crisis of Capitalism. Oakland, CA: PM Press.

Morton, Timothy (2013): Hyperobjects: Philosophy and Ecology After the End of the World. Minneapolis, MN: Minnesota University Press.

Morton, Timothy (2016): Ökologie ohne Natur: Eine neue Sicht der Umwelt. Berlin: Matthes & Seitz.

Moulon, Dominique (2018): Art Beyond the Digital. Brescia, Italy: LINK Editions.

Parikka, Jussi (2014): The Anthrobscene. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Parikka, Jussi (2015): A Geology of Media. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Parr, Adrian (2009): Hijacking Sustainability. Cambridge, Mass: MIT Press

Ramey, Joshua (2016): Politics of Divination: Neoliberal Engame and the Religion of Contingency. London and New York: Rowan & Littlefield.

Reider, M. David, Jessica Elam-Handloff (o. J.): Makerspaces. MLA Commons: Digital Pedagogy in the Humanities, Concepts, Models and Experiments, https://digitalpedagogy.mla.hcommons.org/keywords/makerspaces (29.11.2020).

Serres, Michel (2018): The Incandescent. London and Oxford: Bloomsbury Academic Translation.

Simondon, Gilbert (2012): Die Existenzweise technischer Objekte. Berlin: Diaphanes.

Thacker, Eugene (2008): Biophilosophy for the 21st Century. In: Marilouise Kroker, Arthur Kroker (Hg.): Critical Digital Studies: A Reader, Toronto: University of Toronto Press, S. 132–142.

van den Akker, Robin, Alison Gibbons, Timotheus Vermeulen (Hg.) (2017): Metamodernism: Historicity, Affect and Depth after Postmodernism. London and New York: Rowan & Littlefield International.

van Tuinen, Sjoerd (2017): The Cosmic Artisan: Mannerist Virtuosity and Contemporary Crafts. In: Robin van den Akker, Alison Gibbons and Timotheus Vermeulen (Hg.): Metamodernism: Historicity, Affect and Depth after Postmodernism, London and New York: Rowan & Littlefield International, S. 69–82.

Stefan Knauß

Naturschutzbegründungen im Anthropozän
Die Rechte der Natur in Ecuador, Neuseeland und Indien[1]

A. Zusammenfassung

In diesem Text untersuche ich die steigende Verwendung der Rechte der Natur zur rechtlichen Vertretung der Erde im Anthropozän. In der ecuadorianischen Verfassung von 2008 wird das indigene Konzept *Pachamama* eingeführt und Natur als ein Rechtssubjekt verstanden. Mit Hinblick auf die zwei Beispiele des *Whanganui Rivers* (Neuseeland) und der Gletscher *Gangotri* und *Yamunotri* (Indien) ist mein Hauptargument, dass die Sprache individueller Rechte zwar auf dem modernen Subjektivitätsgedanken, wie auch auf der Verfassung säkularer Nationalstaaten basiert, trotzdem aber als transkulturelles Mittel gesehen wird, um die menschliche Vertretung der Erde im Zeitalter des Anthropozäns zu rechtfertigen. Ich zeige, dass die neue Debatte über die Rechte der Natur eine direkte Rechtfertigung der Vertretung der Erde bietet und zwei Momente der Überwindung der europäischen Moderne beinhaltet. Der Ansatz der Rechte begründet Verpflichtungen gegenüber der Natur jenseits menschlichen Interesses und beruft sich auf indigenes Wissen als einer alternativen Argumentationsebene. Das Verhältnis dieses Unterfangens zum Anthropozän ist zweigestaltig: Die indigenen Weltsichten können als Rechte der Natur übersetzt werden, weil zwei Merkmale des Anthropozäns zunehmend Akzeptanz finden: Die Idee der Erde als ein System und die Nichtlinearität der Geschichte. Die wissenschaftliche Beschreibung des Systems Erde,

1 Ich danke Eric Hartmann für die Übersetzung des englischen Originals *Conceptualizing human stewardship in the Anthropocene: The rights of nature in Ecuador, New Zealand and India* (Knauß 2018).

die das Anthropozän bietet, unterstützt holistische Narrative der Rechte der Natur und erleichtert damit die Anerkennung nicht westlicher Weltsichten auf die Natur. Gleichzeitig helfen die Rechte der Natur die impliziten normativen Behauptungen des Anthropozäns herauszustellen, denn die Integrität natürlicher Wesen und Prozesse wird als der explizite Grund für einen sorgsamen menschlichen Vertretungsauftrag für die Erde dargestellt.

B. Einführung

> »Nicht wir haben unsere Weltsicht geändert, aber die Leute lernen, die Dinge auf unsere Art und Weise zu sehen.« – Adrian Rurahwe, Politiker der Māori[2]

Um die Welt in der wir leben zu beschreiben, stellt das Anthropozän einen weithin akzeptierten Rahmen dar. Das Anthropozän ist ein zentrales Paradigma zur Diskussion von Umweltfragen in der wissenschaftlichen, politischen und ethischen Debatte. Sein Beitrag besteht u.a. in einer wissenschaftlichen, folglich nicht normativen, Theorie der menschengemachten Erderwärmung. Die angenommene Verbundenheit von Mensch und Natur führt eine *systemische Weltsicht* ein. Es scheint so, als würde diese Hinwendung zu einem holistischen naturwissenschaftlichen Narrativ die Akzeptanz systemischer indigener Weltsichten erleichtern. Ich untersuche drei Beispiele in denen diese indigenen Weltsichten zur Rechtfertigung der Rechte der Natur verwendet werden. Meine Behauptung ist, dass die Rechte der Natur ein nützliches Werkzeug seien können, um die Naturschutzpflichten des Menschen im Anthropozän zum Ausdruck zu bringen. Die Zuschreibung von Rechten und die Anerkennung von Wesen als Träger von rechtlichen Ansprüchen ist eines der wichtigsten normativen Werkzeuge der westlichen Moderne.

Die Zuerkennung eigener Rechte ist die stärkste Form, die fundamentale Asymmetrie von Mensch und Natur zu hinterfragen. Ich

2 Zitiert nach Davison (2017).

argumentiere, dass die Rechte der Natur eine bestimmte Begründung des Naturschutzes darstellen, die der menschlichen Handlungsfreiheit explizite Grenzen setzt und ein Ethos der Partnerschaft mit dem Planeten ermöglicht, obwohl oder gerade weil der Mensch im Anthropozän das Schicksal der Erde in seinen Händen hält. Rechtliche Gleichheit ist die fundamentale Voraussetzung für eine symmetrische Konzeptualisierung der menschlichen Beziehung zum Planeten Erde. Die Folge eines rechtebasierten Ansatzes in der Agrar- und Umweltethik ist eine Fundamentalkritik kapitalistischer Handlungsweisen, die die Natur als Ressource verwenden. Bei der Betrachtung aktueller Beispiele wird deutlich, dass die Rechte der Natur auf den Bruch mit der *double internality* abzielen, der speziellen Beeinflussung mit der der Kapitalismus durch die Natur und die Natur durch den Kapitalismus funktioniert (Moore 2015).

Die Konzeption von Rechten ist immer mit der Menschheit verbunden, da sie die Anerkennung durch Menschen oder deren Beurteilung von Rechten und Verantwortungen benötigt. Nichtsdestotrotz können wir eine zunehmende Verwendung der Sprache von Rechten beobachten, um Nicht-Menschliches juridisch anzuerkennen. Der amerikanische Jurist Christopher Stones hat 1972 in seinem Essay »Should trees have standing?« (Stones 1972) bekanntermaßen vorgeschlagen, Bäumen, Tälern und anderen Naturwesen Rechte zuzuerkennen. Die Zuweisung subjektiver Recht kann als die höchste moralisch-juridische Anerkennung einer Entität im Rahmen der westlichen Moderne angesehen werden. In diesem Aufsatz untersuche ich, wie die Ausbreitung dieses Gedankens durch das Anthropozän verändert und vorangetrieben wird. Auch wenn die Konzepte einer ›juristischen Entität‹ oder einer ›moralischen Person‹ tief in der westlich-europäischen Tradition verwurzelt sind, werden sie tatsächlich gegenwärtig vor allem in nicht westlichen Traditionen verwendet, um das Mensch-Natur-Verhältnis normativ zu interpretieren. Teil meines Argumentes ist, dass diese überraschende Kollage aus der modernen Sprache der Rechte und indigenen Überzeugungen offenbar nicht als widersprüchlich, sondern als eine sehr produktive Verbindung angesehen wird. Sicherzustellen, ob *tatsächlich* kein Widerspruch besteht, geht über diesen Text hinaus.

Ich werde zeigen, dass die Sprache der Rechte in aktuellen Kodifizierungen und Urteilen verwendet wird, um sowohl lokale Probleme indigener Gemeinschaften, als auch als globale Aspekte des Anthropozäns zu verhandeln. Die nicht-utilitaristische Sprache der Rechte der Natur ist eine Möglichkeit, um normative Forderungen im Anthropozän zu explizieren, indem nicht-menschliche Naturwesen als Rechtssubjekte aufgefasst werden. Durch die Analyse der Beispiele der ecuadorianischen Verfassung (2008), des Whanganui Rivers in Neuseeland und der Gletscher Gangotri und Yamunotri in Indien (2017) wird deutlich, dass die Debatte über die Rechte der Natur nach 2000 inhaltliche Bezüge zum Anthropozän aufweist: Die holistischen indigenen Weltsichten ähneln der systemischen Sichtweise, die Naturwissenschaftler im Anthropozän auf die Erde haben.

Diese Übereinstimmung treibt womöglich die Debatte über die Rechte der Natur an, die längst von einer romantisch anmutenden Utopie zur einklagbaren Realität geworden sind. Das Anthropozän scheint die indigenen Rechtfertigungen für die Rechte der Natur zu stützen. Die Rechte der Natur begründen wiederum ein Konzept menschlicher Stellvertretung der Erde, das auf der stärksten normativen Sprache der westlichen Moderne fußt: Die Sprache individueller Rechte. Durch die Erweiterung der Betrachtung von der ecuadorianischen Verfassung (2008) auf Fälle aus Neuseeland und Indien (beide 2017) wird die »multiplicity of worlds« – »Vielfältigkeit der Welten« (Nancy 1996) und der Rechte der Natur deutlich (Nancy 2007). Es lässt sich eine *transkulturelle Anwendbarkeit* der Rechte der Natur nachweisen. Die Beziehung mit dem Anderen der europäischen Moderne findet auf zwei Ebenen statt, zwischen menschlichen Kulturen und zwischen Menschen und der Natur: Einerseits können unterschiedliche Kulturen an Umweltfragen unterschiedlich herangehen, abhängig von ihren eigenen Weltsichten, die trotzdem als kompatibel zur Sprache der Rechte gesehen werden. Andererseits erzeugt diese Pluralität an Annäherungen zur Umwelt auch leicht verschiedene Formen der Beziehung zum Planeten Erde. Das Beispiel Ecuadors zeigt einen sehr allgemeinen Ansatz der Natur als Gesamtheit – ausgedrückt durch die indigene Kategorie *Pachamama*. In Ecuador werden in Folge einer indigenen

Bewegung und dekolonialen Einflüssen Rechte der Natur auf Verfassungsebene gewährt. In Neuseeland werden Rechte eines Flusses als ein Ergebnis der Aushandlungen zwischen Angehörigen der Maori und der Regierung festgehalten. Die Rechte des Whanganui Flusses weisen unter den hier untersuchten Beispielen den stärksten Bezug zur lokalen Ebene auf, bei dem die internationalen Ebene kaum eine Rolle spielt. Implizit ist diesen Fällen die formale Anerkennung indigener Weltsichten – etwas, das für Jahrhunderte unmöglich gewesen war. Indien kann als eine Art Synthese zwischen Ecuador *und* Neuseeland gesehen werden, da man sich hier auf das Funktionieren eines Gletscherökosystems in seiner lokalen und globalen Bedeutung bezieht. Ebenfalls typisch für dieses Beispiel ist die Verbindung von spirituellen, indigenen Narrativen und Bezügen auf den internationalen Diskurs der Umweltgesetzgebung.

C. Das Anthropozän

In diesem Abschnitt gebe ich eine kurze Einführung zum Anthropozän. Der Bezugsrahmen des Anthropozäns ist sehr wichtig, um den semantischen Kontext der aktuellen Debatte der Rechte der Natur zu verstehen. Auch wenn die Teilnehmer sich nicht immer ausdrücklich auf das Anthropozän beziehen, so stellt dessen implizite holistische Weltsicht eine wichtige diskursive Grundlage für die Akzeptanz indigener Weltsichten innerhalb der juridischen Argumentation dar. Das Anthropozän gibt eine wissenschaftliche Erklärung der Verwobenheit von Mensch und Natur, die in vielen autochthonen Kulturen überall auf der Welt angetroffen werden kann. Diese Ähnlichkeit erlaubt verschiedene und hybride Rechtfertigungen der Rechte der Natur. Nach Vincent Blok »[ist] das Anthropozän eine neue geologische Epoche, in welcher der Mensch der einflussreichste ›terraforming factor‹ auf Erden geworden ist. Die Erderwärmung ist eine der Hauptcharakteristika des Anthropozäns.« (Blok 2017, S. 129) Der Begriff ›Anthropozän‹ wurde im Jahr 2000 von den Geologen Paul J, Crutzen und Eugene F. Stoermer eingeführt (Crutzen, Stoermer 2000). Die vorangegangene Definition des Holozäns, der »post-glazialen geologischen Epoche der vergangenen zehn- bis zwölftausend Jahre«,

wurde von Sir Charles Lyell 1833 vorgeschlagen und 1885 endgültig vom internationalen geologischen Kongress in Bologna angenommen. Crutzen und Stoermer argumentieren, dass »menschliche Aktivitäten allmählich zu einer signifikanten geologischen morphologischen Kraft angewachsen sind« (Crutzen, Stoermer 2000, S. 17). Die quantitative wie qualitative Ausbreitung der Menschheit im Hinblick auf Bevölkerungswachstum und Konsum hat bedeutende Spuren am System Erde hinterlassen. Insbesondere der menschengemachte Ausstoß von Kohlenstoffdioxid und seine Nebeneffekte auf das Weltklima haben verändert, was Crutzen »nature's behavior« der vergangenen zehn bis zwölf Jahrtausende nennt (Crutzen 2002, S. 23).

Mit Hinblick auf die »wachsenden Einflüsse menschlicher Aktivitäten auf die Erde und Atmosphäre«, scheint es Crutzen und Stoermer angemessen, »durch den Vorschlag der Bezeichnung ›Anthropozän‹ für die gegenwärtige geologische Epoche […] die zentrale Rolle der Menschheit in der Geologie und Ökologie zu betonen« (Crutzen, Stoermer 2000, S. 18). Auch wenn die Feststellung eines Startpunktes dafür »einigermaßen willkürlich« erscheint, schlagen Crutzen und Stoermer das Ende des 18. Jahrhunderts vor, was mit James Watts Erfindung der Dampfmaschine 1784 und der weltweiten Ausbreitung der Textilindustrie als einem der Schlüsselelemente der industriellen Revolution zusammenfällt (Crutzen, Stoermer 2000, S. 18).

Timothy Clark stellt bezüglich der Rezeption des Anthropozäns fest:

> »Der Begriff wurde schnell in die Humanwissenschaften übernommen, in einem Sinne jenseits des strikt geologischen. Seine Kraft liegt hauptsächlich in der vagen, griffigen Bezeichnung für all die neuen Kontexte und Anforderungen – kulturell, ethisch, ästhetisch, philosophisch und politisch – von Umweltproblemen, die wirklich der Größe des Planeten entsprechen, besonders Klimawandel, Versauerung der Meere, Effekte der Überbevölkerung, Entwaldung, Bodenerosion, Überfischung und der allgemeine und sich beschleunigende Verfall von Ökosystemen.« (Clark 2015, S. 2)

Abseits seines Pessimismus bezüglich des inflationären Gebrauchs des Begriffs, der »ungenau und nun in Gefahr über beansprucht zu werden« ist (Clark 2015, S. 1), sieht er einen konzeptionellen Wert

darin, eine kritische Grenze bezüglich der Effekte menschlicher Handlung auf den Planet Erde zu markieren. Nach Clark ist das Anthropozän ein »threshold concept« (»Schwellenwertekonzept«; Clark 2015, S. 2, 9, 15). Sobald Schwellwert feststeht, beinhaltet das Anthropozän für viele Forscher auch eine Handlungsaufforderung: »Einerseits zeigt es unsere Abhängigkeit von der Tragfähigkeit der Erde für unsere menschliche Existenz. Das ruft andererseits zum Übergang in eine nachhaltigere Zukunft auf« (Blok 2017). Die Diskussion des Anthropozäns beinhaltet sowohl die Akzeptanz des faktischen Einflusses menschlichen Handelns auf den Planeten als auch die Aufforderung, unsere Handlungsweisen und Techniken zu ändern, um weiteren Schaden von der Erde fern zu halten. Die Aufforderung zum Handeln, die trotz der beschreibenden Sprache der Geo-Wissenschaftler oft insinuiert ist, wird häufig als gegeben vorausgesetzt. Der Platzmangel hindert mich, mich hier mit der Frage zu beschäftigen, wie die Brücke vom *ist* zum *soll* im Rahmen des Anthropozäns geschlagen werden kann. Die Notwendigkeit, unser Verhältnis zum Planeten ändern zu müssen, vorausgesetzt: Wie sollten wir unser normatives Denken verändern, um dieser Aufforderung nachzukommen? Wie drücken wir unsere Verpflichtung aus, die Schwellenwerte des Erdsystems zu achten?

Ein Vorschlag ist die Einführung eines Ethos basierend »Nicht-Dualismus, Nicht-Anthropozentrismus und Öko-Zentrismus« (Blok 2014, S. 325). Das Konzept des Ethos bezeichnet eine spezifische Lebensform, die moralische Überzeugungen genauso wie gemeinsame Handlungsweisen einschließt. Da »Ethos« grammatikalisch nicht in den Plural gesetzt werden kann, benötigt es eine kollektiv geteilte Lebenswelt, die der Fragmentierung der Welt in der wir aktuell leben, teilweise entgegensteht. Die beobachtbare Vielfalt der Sinn- und Handlungszusammenhänge erfordert ein nicht-exklusives Dachkonzept um die Unterschiedlichkeit der Lebenswelten zu überwölben (Knauß 2020a). In den zu untersuchenden Fällen erweist sich das Konzept des Rechts als Dach, das verschiedene lokale Lebensformen beherbergt und eine universell geteilte Verantwortung für den Planeten abbildet. In dem nachfolgenden Abschnitt werde ich die Beispiele Ecuadors, Neuseelands und Indiens verwenden um zu zeigen, wie die Sprache der Rechte ein po-

tenziell universelles Konzept eines planetaren Vertretungsauftrags ausformuliert. Typisch für die untersuchten Fälle ist die auf den ersten Blick paradox anmutende Interpretation der indigenen Kategorien innerhalb modernen Rechts. Diese merkwürdige Entwicklung der Rechte der Natur ist m.E. mit dem Anthropozän verbunden: Die holistische Betrachtung der Erde als sozial-ökologisches System (1), genauso wie ein nicht-lineares Verständnis der Geschichte innerhalb derer menschliche, wie natürliche Agenten als Treiber zu betrachten sind (2), stellen zentrale Elemente der indigenen Weltanschauungen dar. Deren zunehmende Würdigung als Ontologien des Rechts lässt sich u.a. auf deren teilweise Konvergenz mit dem Anthropozän zurückführen.

Crutzen und Stoermer glauben, dass das Anthropozän von einigen Wissenschaftlern vorausgeahnt wurde, darunter G. P. Marshs Buch *Man and Nature,* im 20th Jahrhundert neu aufgelegt unter dem bedeutsamen Titel »The Earth as Modified by Human Action« (Marsh 1864). Als weitere Vorläufer des Anthropozäns werden die Ansichten des italienischen Geowissenschaftlers Antonio Stoppani (Stoppani 1873, 1887), des französischen Paläontologen und Anthropologen Pierre Teilhard de Chardin (1925) und des russischen Mineralogen und Geochemikers Vladimir Ivanovich Vernadsky (1924, 1929) betrachtet. Jeder dieser Autoren hat bereits den enormen Einfluss der Menschheit auf die natürliche Umwelt betont. Sie gingen jedoch weder von einer systemischen Verfassung der Erde, die manchmal als »Earth's metabolism« – »der Stoffwechsel der Erde« verstanden wird (Steffen 2000), noch von einer nicht-evolutionären Veränderung der Erde aus. Beide Perspektiven stellen das konzeptionelle Novum des Anthropozäns dar und brechen mit der modernen Konzeption einer zum Besseren fortschreitenden Entwicklung der Erdgeschichte (Hamilton, Grine-vald 2015).

D. Ecuadors Verfassung – Von der indigenen Bewegung zum Umweltverfassungsrecht

Ecuador hat sich 2008 eine neue Verfassung gegeben, die die Rechte der Natur beinhaltet. Unter Bezugnahme auf das indigene Konzept

Pachamama (»Mutter Erde«) ist dies die erste Interpretation der Natur als ein Rechtssubjekt innerhalb der Konstitution eines Nationalstaats. Es gibt fünf Artikel über die natürlichen Eigenrechte in Ecuadors Verfassung. In der Sektion »Ansprüche auf Rechte« heißt es: »Personen und Menschen sind die fundamentalen Rechte in dieser Verfassung und in den internationalen Menschenrechtsinstrumenten garantiert. Die Natur ist Subjekt der Rechte, welche durch diese Verfassung und dem Gesetz gegeben werden« (Ecuador 2008, Art. 10). In dem gesonderten Kapitel »Rechte für die Natur« ist zu lesen: »Die Natur oder Pachamama, wo sich das Leben reproduziert und realisiert, hat ein Recht darauf, dass ihre Existenz, sowie die Erhaltung und die Regeneration ihrer Lebenskreisläufe, ihre Struktur, Funktion und evolutionären Prozesse ganzheitlich respektiert werden« (Ecuador 2008, Art. 71)[3]. Die Verfassung ist Teil einer politischen Erneuerung, die Ecuador 2007 mit dem ersten indigenen Präsidenten Rafael Correa erfahren hat. Der starke Einfluss der indigenen Bewegung, die für die politisch und wirtschaftliche Anerkennung der Autochthonen kämpfte, stellte die Basis der innovativen Verfassung dar. Zu dieser Zeit wurde der Ausdruck *buen vivir* (oder *vivir bien*) geprägt, als eine alternative lateinamerikanische Konzeption des guten Lebens, gemäß den andinen Konzepten *sumaq kawsay* (Quechua) oder *summa qamaña* (Aymara). Die lateinamerikanische Forscherin Catherine Walsh schreibt *buen vivir* ein sehr hohes Potenzial zu, mit dem Wachstumsdenken zu brechen: »Es bietet wahrscheinlich die Möglichkeit, das Wachstums-Paradogma[4] der Vergangenheit und dessen koloniale, imperialistische und abhängigkeits-basierte Entwürfe und Aspirationen herauszufordern.« (Walsh 2010, S. 16) Das Konzept buen vivir bezieht sich bewusst auf die holistische Weltsicht der Andenbevölkerung und bricht mit dem modernen Menschen- und Naturverständnis: »Es gibt keine Unterscheidung zwischen menschli-

3 Eine ausführliche Darstellung und Kritik der umweltethischen Rechtfertigung der Rechte der Natur innerhalb der Verfassung von Ecuador findet sich in »Pachamama als Ökosystemintegrität–Die Rechte der Natur in der Verfassung von Ecuador und ihre umweltethische Rechtfertigung“ (Knauß 2020b).

4 Der Ausdruck »Paradogma« bezeichnet ein Paradigma, das im Grunde den Status eines Dogmas hat.

chem Leben und der Umwelt und menschliche Leben können nicht voneinander getrennt werden. Der Umwelt zu schaden heißt, dem eigenen Leben zu schaden und das Unvermögen Anderen zu ermöglichen in Würde zu leben heißt, sich selbst davon abzuhalten in Würde zu leben« (Deneulin 2012, S. 9).

Das Projekt *Yasuni-ITT* wurde 2007 von Rafael Correa angestoßen. Ecuador hat den Vereinten Nationen eine fortgesetzte Suspendierung der Ölförderung im Yasuni Nationapark »Ishpingo-Tambococha-Tiputini« (ITT) angeboten. Im Gegenzug haben die Aktivisten Zahlungen in Höhe von 3,6 Milliarden US-Dollar von der internationalen Gemeinschaft gefordert. Das Ziel der Initiative war der Übergang zu einer nachhaltigen Form des Wirtschaftens, um sowohl die Biodiversität als auch die Lebensumgebung der indigenen Einwohner der Region zu erhalten. Weiterhin war der Zweck, die CO_2-Emissionen in Höhe von mehr als 800 Millionen Barrel Rohöl zu vermeiden, was erheblich zur internationalen Klimapolitik beigetragen hätte. Die Initiative schlug 2013 schlussendlich fehl, als die Ecuadorianische Regierung entschied, das Öl zu fördern. Was übrigblieb war der starke Anstoß, an globale Klimapolitik und Ökonomie auf eine andere Art und Weise heranzugehen. Das Engagement für eine alternative Globalisierung hatte gleichermaßen zu der Verfassung mit einem bahnbrechenden Ansatz geführt. »Bei einem sich verändernden verfassungsmäßigen Bezugsrahmen wie dem Montecristis liegt die Aufgabe darin, sich demokratisch dem Kampf für das Leben zu stellen […]. Und gleichzeitig wird notwendigerweise eine internationale Strategie in Gang gesetzt werden müssen, um die avantgardistischen Prinzipien, die in der ecuadorianischen Verfassung enthalten sind, zu stärken und möglicherweise die Universelle Erklärung der Naturrechte anzutreiben« (Acosta 2010, S. 8f).

Aus der Diskussion der verfassungsgebenden Versammlung am 29. April 2008 wissen wir, dass das Argument einer möglichen Transformation hin zu einer weltweiten Erklärung der Rechte der Natur dazu führte, deren Skeptiker in Ecuador zu überzeugen (Asemblea Constituyente 2008). Das Mitglied Rafael Esteves argumentierte so: »Wir sollten stolz sein, einen echten Fortschritt im Verfassungsrecht zu erzeugen [... und] Lateinamerika zu zeigen,

dass wir hier, in diesem Anden-Land, wie sie uns nennen, in diesem kleinen Land, tatsächlich zur Entwicklung des internationalen Verfassungsrechts beitragen können« (Asemblea Constituyente 2008, S. 78). Da Lateinamerika während der gesamten kolonialen Vergangenheit mit seiner angenommenen Rückwärtsgewandtheit konfrontiert war, muss die Idee, ein *Norm-Entrepreneur* (Stuenkel 2013) zu sein, sehr überzeugend für die Mitglieder der verfassungsgebenden Versammlung gewesen sein. Dieser Linie folgend argumentierte Acosta Esteves weiter, dass die Verfassung von Ecuador eine Neuerung einführen könnte, die »nach 20 oder 30 Jahren […] üblich sein wird« (Asemblea Constituyente 2008, S. 78).[5]

Das Beispiel Ecuadors kann in einer umfangreicheren Diskussion unter Philosophen und Juristen über die Rechte der Natur eingeordnet werden. Innerhalb dieses Rahmens hat das Beispiel Ecuadors die Diskussion der Earth Jurisprudence auf die Bühne des globalen Umweltverfassungsrechts gebracht (Rühs, Jones 2016). Earth Jurisprudence wird definiert als »eine Philosophie des Rechts und des menschlichen Regierens, die auf der Idee basiert, dass Menschen nur ein Teil einer größeren Gemeinschaft von Daseinsformen sind und dass das Wohlergehen jedes einzelnen Mitglieds dieser Gemeinschaft von dem Wohlergehen der Erde als Ganzer abhängig ist« (Cullian 2011, S. 13). Die aktuelle Entwicklung des »globalen Umweltverfassungsrechts« wird als »eine neue Geisteshaltung im internationalen Recht und Regieren mit der Umwelt von allgemeinem Belang« gesehen (Rühs, Jones 2016, S. 174). Der deutsche Jurist Klaus Bosselman geht noch weiter, indem er für den Vorrang der Rechte der Natur argumentiert. Nach ihm ist »Eco Constitutionalism […] der Versuch, die Umwelt aus der Peripherie in das Zentrum der Verfassungen zu verschieben« (Bosselmann 2015, S. 185).

Bosselmann und Andere sprechen sich seit den 1980er Jahren für die rechtliche Anerkennung von der Natur im Verfassungsrecht aus. Das Beispiel Ecuadors hat 2008 gezeigt, dass diese Art der Gesetzgebung verwirklicht werden kann, wenn eine indigene Bewegung mit einem interessanten Appell an die internationale Klimapo-

5 Vgl. Tanasescu (2013), S. 8 f. und Tanasescu (2016), S. 96 f.

litik zusammentrifft, fundiert durch das Narrativ des Anthropozäns. In Reflexion über der historischen Dimension der Debatte über die Rechte der Natur nach 2000, äußert Judith Koons: »Earth Jurisprudence« ist ein aufstrebendes Feld des Rechts das uns aufruft innezuhalten, wo wir in das einundzwanzigste Jahrhundert übergehen, um den Boden unter unseren Füßen und die Lehren die vom Horizont her auf uns lasten zu bedenken.« (Koons 2008, S. 263). Sie definiert »Earth Jurisprudence« als eine: »Suche nach Weisheit, die nicht die kurzfristige ökonomische Bereicherung fördern würde, sondern die menschlichen Aktivitäten, um beidseitig vorteilhafte Beziehungen der Menschheit, nichtmenschlicher Spezies und den Prozessen der Erde zu unterstützen« (Koons 2012, S. 389).

Die im Diskurs der Rechte der Natur vorausgesetzte Verbundenheit von Mensch und Natur erinnert an die systemische Sichtweise der Erde, die wir im vorangegangenen Abschnitt besprochen haben: »Menschliche Wesen sind, genauso wie alle andere belebte und unbelebte Materie auf dem Planeten Erde, physikalisch aus denselben Elementen zusammengesetzt, die den ursprünglichen Sternenstaub dargestellt haben. Evolutionsbiologen und Quantenphysiker haben dokumentiert, dass nicht nur alles auf der Erde aus denselben Elementen zusammengesetzt ist, sondern auch, dass die Elemente in einem »Tanz der Interaktion« intim verbunden sind. Die Interaktionen bestehen nicht nur unter lebender Materie, sondern unter belebten und unbelebten Entitäten. In der Tat argumentieren viele Wissenschaftler so, dass Leben weniger eine Frage des Typus der Materie ist als vielmehr eine Frage des Prozesses« (Koons 2008, S. 288).

Hamilton und Grinevald (2015) folgend war es uns möglich, die systemische Sichtweise auf den Planeten herauszustellen, die das Anthropozän behauptet. Anhand der Diskussion der Earth Jurisprudence (Koons 2008, 2012) konnte ein vergleichbares holistisches Narrativ ebenfalls als Schlüsselelement der Debatte über die Rechte der Natur nach 2000 ausgewiesen werden. Die wissenschaftlichen Ansätze von Evolutionsbiologen und Quantenphysikern, die Koons erwähnt, zeigen eine strukturelle Ähnlichkeit zu der holistischen Sichtweise der *Pachamama*, die Ecuador in seiner Verfassung von

2008 eingeführt hat. Die Einführung eines metaphysischen Monismus, basierend auf einer Ontologie des Prozesses, die Koons metaphorisch als »Sternenstaub« in einem »Tanz der Interaktion« tritt als Neuheit in der Debatte über die Rechte der Natur nach 2000 auf. Es ist wichtig, das ecuadorianische Beispiel innerhalb dieses weiteren Kontextes der »Earth Jurisprudence« zu verstehen. Was auch immer über die pragmatische Dimension der Verfassung als Mittel der politischen Auseinandersetzung gesagt werden muss, so zeigt sie trotzdem zum ersten Mal in der Geschichte die Akzeptanz einer bestimmten Ontologie der Natur, um Pachamama auf der Verfassungsebene als Trägerin von subjektiven Rechte zu bestimmen. Die rechtsverbindliche Anerkennung der Schutzansprüche von Ökosystemen hat die Implementierung der Rechte der Natur forciert. Im folgenden Abschnitt widmen wir uns zwei weiteren Fällen der Rechte der Natur in Neuseeland und Indien. Eine Ähnlichkeit scheint darin zu bestehen, das lokalspezifische Naturbegriffe Eingang in Rechtstexte finden, um Umweltprobleme mit letztlich globaler Tragweite anzusprechen. Die hybride Verbindung von modernen Rechten und nicht-europäischen Weltsichten erscheint als eine spezifische Variante, Naturschutz im Anthropozän zu begründen und den menschlichen Vertretungsauftrag für sozial-ökologische Systeme jenseits des humanen Eigeninteresses zu rechtfertigen.

E. Der Whanganui River in Neuseeland

Im März 2017 wurde der Whanganui River in Neuseeland als ein Lebewesen anerkannt und ihm die vollständigen Menschenrechte gewährt. Der drittlängste Fluss des Landes wird traditionell mit dem *Iwi* (Stamm) der *Whanganui* in Verbindung gebracht und spielt eine wichtige Rolle für die Kultur der Maori. Die Verbindung der Gemeinschaften zu dem Fluss wird durch ihr Sprichwort ausgedrückt: »Der Fluss fließt, von den Bergen zum Meer, ich bin der Fluss, der Fluss bin ich« (Young 2017). Traditioneller Weise bezieht der Stamm der Maori sein Wohlergehen direkt auf das Wohlergehen des Flusses und behandelt ihn wie einen Ahnherren. Seit 2017 kann diese Kosmovision offiziell innerhalb der Rechtsprechung anerkannt werden.

Der Stamm der Maori hat 140 Jahre für die Anerkennung des Whanganui Rivers als Rechtsperson gekämpft.

Die Zuschreibung der Rechte der Natur steht in Neuseeland im Zusammenhang mit dem Vertrag von Waitangi vom 6. Februar 1840, der die Beziehung zwischen den Maori und den europäischen Siedlern regeln sollte. Bis heute gibt es divergierende Lesarten, ob es sich bei der vertraglichen Einigung um die gültige Abtretung der Souveränitätsrechte an die englische Krone handelt oder nicht. Jedenfalls nimmt der Einfluss der Maori auf die Politik des Landes seit einigen Jahrzehnten steig zu. Die Ureinwohner nennen das Land Aotearoa (Land der langen weißen Wolke) und beanspruchen die Akzeptanz ihrer Kosmovision. Dies schlägt sich auch in den Rechtszuschreibungen für Fluss *Whanganui* (Te Awa Tupua Act 2017) nieder. und untersucht.

Gerrard Albert, der Verhandlungsführer des Whanganui Iwi sagte: »Den Fluss als lebende Entität zu behandeln ist die richtige Weise sich ihm zu nähern, als ein unteilbares Ganzes, anstatt nach dem traditionellen Modell der letzten 100 Jahre ihn von einer Perspektive des Besitzens und der Verwaltung aus zu behandeln« (Roy 2017). Der Stamm der Maori betrachtet den Fluss als Teil seiner Gemeinschaft: Dem Fluss zu schaden bedeutet ihnen zu schaden. Dieser Ansatz spiegelt deutlich die Weltsicht des Stammes der Maori, der sich selbst als ein Teil des Universums betrachtet, eines mit und gleich den Bergen, Flüssen und Meeren. Diese Einstellung weist die Idee der Herrschaft über die natürliche Welt zurück und bietet eine integrale Sichtweise mit menschlichen Wesen als einem Teil der Natur. Der Minister für Verhandlungen des Vertrags von Waitangi Chris Finlayson sagte: »Ich kenne die anfängliche Neigung Einiger, die Leute werden sagen, dass es ziemlich seltsam ist, einer natürlichen Ressource eine Rechtspersönlichkeit zu geben. Aber es ist nicht seltsamer als Familienstiftungen oder Unternehmen oder Rechtsgesellschaften« (Davison 2017). Da Familienstiftungen, Unternehmen oder Rechtsgesellschaften künstliche Personen sind, benötigen sie Repräsentanten um ihre Rechtspersönlichkeit auszuüben. Dasselbe passiert mit dem Whanganui River: Ein Vertreter der Krone und ein Vertreter des Whanganui Iwi werden gemeinsam für seine Interessen eintreten.

In Neuseeland wurde einem Fluss zum ersten Mal derselbe rechtliche Status wie einer Person gegeben, aber es war nicht das erste Mal, dass eine natürliche Entität vom Gesetz akzeptiert wurde. Schon 2014 wurde der Nationalpark *Te Urewera* auf der Nordinsel als rechtliche Entität anerkannt. Te Urewera wurde 1954 zum Nationalpark erklärt und ist seit dem 27. Juli 2014 »eine rechtliche Entität« mit »all den Rechten, Ermächtigungen, Pflichten und Verantwortungen einer Rechtsperson« (Te Urewera Act 2014, S. 16). Der *Te Urewera Act* wird als »rechtlich revolutionär […] im globalen Maßstab« angesehen (Ruru 2014). Zusätzlich zu regulären Verwaltungsplänen hat der Nationalpark ein spezielles Gremium das verantwortlich ist, »für und im Namen von Te Urewera zu handeln« (Ruru 2014). Das Gremium ist mit Repräsentanten verschiedener Stämme besetzt und hat die Verantwortung auch deren Brauchtumswerte, Gewohnheitsrechte und Traditionen widerzuspiegeln. Da schon das Nationalparkgesetz von 1980 den intrinsischen Wert des Gebietes neben dem Nutz- und Erholungswert für die Öffentlichkeit anerkennt, ist die Erweiterung von 2014 vor allem kulturell und spirituell bedeutend für die Iwi. Der Te Urewera Act zeigt daher eine neue transkulturelle Art und Weise die Bedeutung des Nationalparks durch verschiedene Gründe auszudrücken.

Die Maori-Expertin und Rechtsgelehrte Jacinta Ruru schlussfolgert:

> »Das Gebiet des Nationalparks schließt die Heimatorte Indigener ein. Heutzutage spiegelt das Recht ein neues gesellschaftliches Ziel wieder, das Versöhnung mit den Indigenen für die Fehler der Vergangenheit sucht, ihnen ihre Ländereien abzunehmen und ihnen die Mittel zu verweigern sich selbst, ihren Ahnen und ihren Enkeln treu zu sein. Nationalparks können eine entscheidende Rolle bei der Festlegung auf diese Versöhnungsreise spielen. Nationalparks stehen symbolisch für unsere nationale Identität und unsere Zukunft und die Parks beinhalten staatliches Land und ermöglichen es so dem Staat mit einer neue Art des Denkens über Landbesitz und -verwaltung unter Einbezug der Nationalparks voranzugehen.« (Ruru 2014)

Der langanhaltende Kampf für die Rechte des Whanganui Rivers, der in den 1870ern begann, beinhaltete offensichtlich das Interesse

der Stammesangehörigen am Fluss zu siedeln und finanzielle Entschädigung für frühere Landnahme durch den Staat zu erhalten (Shuttleworth 2012). Der überraschende Teil an der Akzeptanz des Rechtsstatus ist nicht primär die Aushandlung von Gebietsansprüchen, sondern die rechtliche Anerkennung Kosmologie der Maori durch einen modernen Nationalstaat durch die Sprache des Personenstatus' und individueller Rechte. Die gegenwärtige Entwicklung ist ein Beispiel dafür »die Kosmologie zu schützen, die die Umwelt schützt« (Magallanes 2015), eine Doppelstrategie die Normenbegründungen im Umweltschutz durch die Anerkennung nicht westlicher Weltsichten erreicht. Besonders für das Beispiel Neuseelands ist die Fokussierung auf den Fluss. Der Fokus auf die »Ganzheit des Flusses« (Bosselmann 2017) unterscheidet sich von der verfassungsrechtlichen Sichtweise Ecuadors und stellt die konzeptuelle Frage nach dem intrinsischen Wert der einem Fluss zugeschrieben werden kann. Nach Bosselmann werden vier intrinsische Werte direkt aus der indigenen Literatur gezogen:

> »1. Der Fluss ist die Quelle spiritueller und physischer Erhaltung. 2. Der großartige Fluss fließt von den Bergen hin zum Meer. 3. Ich bin der Fluss und der Fluss bin ich. 4. Die kleinen und großen Ströme die ineinanderfließen und einen Fluss formen.« (Bosselmann 2017, S. 165)

Indem wir Ecuadors Verfassung und den Whanganui River in Neuseeland zusammennehmen, können wir lernen, dass indigene Interessensverbände, ihre Gebietsansprüche und ihr Streben nach politischer Repräsentation sehr viel zur juridischen Manifestierung der Rechte der Natur beigetragen haben. Weiterhin scheint es der Fall zu sein, dass die Debatte über die Rechte der Natur eine starke Verbindung mit lokalen Problemen aufweist, bei denen gewisse politische Konflikte entscheidend für die Umsetzung der Idee der Natur als rechtliche Entität sind. Selbst wenn wir auf diese Lesart der Rechte der Natur als Mittel politischer Auseinandersetzung vertrauen, verändert es die Struktur des menschlichen Vertretungsauftrags »die kosmologie zu schützen, die die Umwelt schützt«. Die holistische Struktur der Kosmovision der Maori behandelt den Fluss wie eine lebende Entität mit intrinsischen Werten, die im Sinne von Rechten anerkannt werden. Sobald diese lokalen indige-

nen Narrative in rechtlichen Texten akzeptiert werden, bieten sie eine nicht rein anthropozentrische Rechtfertigung der Vertretung von bestimmten Aspekte der natürlichen Umwelt.

Meine Leitfrage für den nächsten Abschnitt ist, ob diese lokale Umsetzung der Rechte der Natur mit globalen Problemen, wie dem Klimawandel und er Erderwärmung, in Verbindung gebracht werden kann. Die Frage, um die es geht, ist nichts weniger als die universelle Dimension der Debatte über die Rechte der Natur als ein möglicher normativer Ansatz für die durch das Anthropozän anerkannten Herausforderungen im Umweltschutz.

F. Die Gletscher Gangotri und Yamunotri in Indien

Nur wenige Tage nach dem die Rechte des Whanganui Rivers kodifiziert wurden, erklärte der oberste Gerichtshof von Uttarakhand die Gletscher Gangotri und Yamunotri in Indien zu lebenden Entitäten. Die beiden Gletscher werden in Hinduismus als heilig angesehen. Ihre Akzeptanz als rechtliche Entitäten beinhaltet weite Teile des Himalayas und die aus den beiden Gletschern fließenden Flüsse Ganges und Yamuna. Am 20. März 2017 erklärte das Gericht

> »die Gletscher, darunter Gangotri & Yamunotri, Flüsse, Ströme, Bäche, Seen, Luft, Weiden, Flusstäler, Dschungel, Auwälder, Wiesen, Quellen und Wasserfälle, zu rechtlichen Entitäten bzw. Rechtspersonen bzw. juristischen Personen bzw. juridischen Personen bzw. moralischen Personen bzw. künstlichen Personen, den Status einer Rechtsperson innehabend, mit allen dazugehörigen Rechten, Pflichten und Verantwortungen einer lebenden Person, um sie zu bewahren und zu erhalten. Ihnen werden die Rechte der Art fundamentaler Rechte bzw. Rechtsansprüche beigemessen.« (Margil 2017)

Ich möchte diese letzte Fallstudie von einem methodologischen Gesichtspunkt aus untersuchen, denn sie zeigt einige interessante Eigenheiten der Debatte über die Rechte der Natur. Ich werde erneut die pragmatische Dimension auf lokaler Ebene, wie auch die Verbindung zu Problemen des Klimawandels auf globaler Ebene umreißen. Ein weiterer Grund für die Beschäftigung mit diesem Beispiel ist das ausgeklügelte Argument über rechtliche Subjektivität,

das von den Richtern vorgebracht wird und ebenfalls ein Konzept von Vertretung beinhaltet.

1. Zwei herausragende Richter und der Klimawandel – Das Globale mit dem Lokalen verbinden

Der Hauptbeweggrund der Richter muss das Ziel gewesen sein, die bloße Existenz der Gletscher und der verbundenen Flüsse zu sichern, da diese die Erderwärmung und lokalen Formen der Umweltverschmutzung bedroht sind. Die meisten Flüsse in Indien sind trotz strenger Gesetze durch städtische Siedlungen, landwirtschaftliche Pestizide und ungehindert in das Wasser fließende Industrieabwässer verschmutzt. Die beiden Richter Rajiv Sharma und Alok Singh argumentieren so: »Die vorangegangenen Generationen haben uns ›Mutter Erde‹ in ihrem ganzen Glanz übergeben und wir sind moralisch verpflichtet die selbe Mutter Erde an die nächste Generation zu übergeben.« (Jagati 2017).

Auf Grund ihrer Biographien nennt der Journalist Anupam Trivedi der *Hindustan Times* die beiden Richter Rajiv Sharma und Alok Singh, die für die Ernennung des Ganges und des Yamuna zu lebenden Entitäten verantwortlich waren, »environment crusaders« »Umwelt-Kreuzritter« (Trivedi 2017). Beide Richter begannen ihren Werdegang 1982 und wir wissen von ihrer strikten Haltung zur Umwelt von 2016 an. Im November 2016 verordneten sie Gletscherabgaben für Touristen. Einen Tag vor der Ernennung der Gletscher als rechtliche Entitäten, legten sie beim *Uttarakhand Pollution Control Board* Beschwerde ein, um Hotels, Aschrams und Industrieanlagen der Verschmutzung des Ganges zu beschuldigen. Ich bin mir nicht sicher, ob »Umwelt-Kreuzritter« der richtige Ausdruck ist, um das Engagement der beiden Richter zu fassen. Sie schein jedenfalls dem Massentourismus kritisch gegenüberstehen. In einen anderen Fall vom November 2016 verboten sie Alkohol in drei Distrikten, um traditionelle Schreine vor Missbrauch zu schützen.

Es ist leicht zu argumentieren, dass es lediglich regionale Konflikte, wie es auch in den beiden vorherigen Beispielen von Ecuador und Neuseeland der Fall war und ambitionierte Richter benötigt, um die Rechte der Natur als Mittel individueller Interessendurchsetzung zu betrachten. Ich denke man kann diese strategi-

sche Dimension der Rechtezuschreibung nicht leugnen, aber zwei Aspekte sind für mein eigenes Argument von größerem Interesse. Einerseits kann die Anwendung der Sprache der Rechte der Natur strategisch motiviert sein, aber die Sprache selbst ist keine utilitaristische. Andererseits zeigen die Beispiele deutlich, dass die Rechte der Natur von einer Utopie zur Realität geworden sind. Sie werden weltweit von unterschiedlichen Rechtssystemen anerkannt.

Für den Rest des Textes wird mein Argument lauten, dass sowohl der nicht utilitaristische Charakter individueller Rechte als auch die Akzeptabilität einer solchen Sprache einen *normativen Mehrwert* erzeugen, um universellen Problemen wie der Erderwärmung und dem Klimawandel zu begegnen. Die Idee vom normativen Mehrwert drückt das Verständnis aus, dass Rechte ihre eigene konzeptuelle Sphäre der Normativität besitzen. Sobald sie anerkannt sind erzeugen sie Verpflichtungen und Freiräume, die nicht mehr mit den konkreten politischen oder ökonomischen Interessen übereinstimmen, die ihre Akzeptanz anfangs motiviert haben. Dieses Verständnis von Rechten ist ähnlich zu Ronald Dworkins Konzeption individueller Rechte als »politischer Trümpfe« (Dworkin 1977, XI).

Eine wichtige Quelle der Rechtfertigung für die Rechte der Gletscher ist ein Bericht, den das NASA Earth Observatory 2001 herausgegeben hat. Um die Schrumpfung des Gletschers Gangotri hervorzuheben, argumentierten die Wissenschaftler so: »Mit einer aktuellen Länge von 30,2 km und einer Breite zwischen 0,5 und 2,5 km ist der Gletscher Gangotri einer der größten im Himalaya. Der Gangotri ist seit 1780 zurückgegangen, Studien zeigen aber, dass sein Rückgang sich nach 1971 beschleunigt hat. […] Im Laufe der letzten 25 Jahre hat sich der Gletscher Gangotri um mehr als 850 m zurückgezogen mit einem Rückgang von 76 m allein zwischen 1996 und 1999« (NASA 2001).

Die NGO *Community Environmental Legal Defense Fund* (CELDF), welche Ecuador und mehr als 30 Gemeinschaften in den Vereinigten Staaten bei dem Voranbringen der Rechte Natur unterstützt hat, hält den Fall der indischen Gletscher für einen wichtigen Schritt der wachsenden Naturrechtsbewegung. Die Direktorin der Institution, Mari Margil behauptet: »Durch die Erklärung, dass

Ökosysteme Personen sind, erkennt das Obergericht an, dass die Natur Rechte haben kann. Dies ist ein entscheidender Schritt vorwärts, um das Rechtsverständnis der Natur von einem Besitztum zu einem Wesen zu verändern, das als gesundes, natürliches Ökosystem inhärente Rechte besitzt.« Die Rechte der Natur werden als notwendig angesehen, um Ökosystemen die Fähigkeit gesund zu bleiben und zu gedeihen zu sichern. Gemäß dieser Position sollten Ökosysteme nicht nur als verfügbare Ressourcen verstanden werden, sondern als lebende Entitäten mit inhärenten Rechten. Für Aktivistinnen wie Mari Margil sind »[d]er Kollaps von Ökosystemen und Spezies, wie auch die Beschleunigung des Klimawandels, […] klare Anzeichen dafür, dass ein fundamentaler Wandel in der Beziehung der Menschheit mit der natürlichen Welt notwendig ist« (Margil 2017). Das Argument für die Inhärenz von Rechten kann – wie wir schon anhand der Beispiele von Ecuador und Neuseeland gesehen haben – von einer indigenen Kosmovision abgeleitet werden. Die im Anthropozän vermehrt festgestellte Notwendigkeit, unser Verhältnis zur Natur zu ändern, ist eine andere Art sie zu rechtfertigen. Dieser zweite Typus der Argumentation kann am Deutlichsten am Beispiel Indiens beobachtet werden, mit dem wir uns gerade beschäftigen.

Zusätzlich zu dem starken Einfluss lokaler Umweltbewegungen, die natürliche Lebensräume auch verteidigen, um kulturelle Selbstbestimmung umzusetzen, steht der Fall der Gletscher Gangotri und Yamunotri eindeutig mit globalen Problemen, wie der Erderwärmung in Verbindung. Die Gletscher sind nicht nur wichtig für die Trinkwasserversorgung der indischen Bevölkerung und den Glauben des Hinduismus, sie werden auch als ein *Symbol* für globale Klimaprobleme insgesamt gesehen. Studien, wie die oben erwähnte der NASA Earth Observation, zeigen die Bedeutung der Gletscher als Indikatoren des Klimawandels und wichtige Faktoren lokaler, regionaler und globaler Ökosysteme. Der wissenschaftliche Diskurs über den Klimawandel und die Möglichkeiten, diesen zu Verlangsamung wird durch das Engagement transnationaler NGOs, wie CELDF, verstärkt. Sie betrachten den Rechtsstatus von Ökosystemen als ein wichtiges normatives Werkzeug um Umweltprobleme zu lösen.

2. Gemischte Motive und den Charakter der Rechte und des Vertretungsauftrags verstehen

Um unser Verständnis der Konzepte Vertretung, Rechte der Natur und dem Verhältnis beider Konzepte zu vertiefen, ist es notwendig die spezifische Argumentation der Richter zu behandeln. In der folgenden Passage werde ich die beiden wichtigsten Zeugnisse der Debatte analysieren. Der *High Court of Uttarakhand at Nainital* verhandelte die Klageschrift (PIL) No. 126 von 2014 am 20. März 2017 (High Court of Uttarakhand at Nainital 2017a) und die Klageschrift (PIL) No. 140 von 2015 am 30. März 2017 (High Court of Uttarakhand at Nainital 2017b). Beide Sitzungsprotokolle enthalten auf 78 Seiten ausführliche Bezüge auf internationales Umweltrecht, politische und ökonomische Probleme der Himalayaregionen, religiöse Einsichten der Hindus, sowie transkulturelle Bemerkungen zu politischen und Umweltinitiativen.

Das Wesen meiner Analyse ist ein diskursives, das sich auf die ethischen und wissenschaftlichen Narrative konzentriert, die von den Richtern für die Funktionsfähigkeit ihres juridischen Arguments benutzt werden. Ich bin weniger an den juridischen Details der Prozeduren als solchen interessiert. In der ersten Untersektion zeige ich, dass die Vielfalt der, in der Argumentation der Richter einbezogenen Quellen und Perspektiven als eine Art von Grenzdenken verstanden werden kann. In der zweiten Untersektion möchte ich das detailreiche Verständnis des Ausdrucks »juristische Person« und das vorgeschlagene Konzept der Vertretung analysieren.

Beide Fälle schöpfen ausdrücklich aus dem Hinduismus um den heiligen Status der Flüsse Ganges und Yamuna zu untermauern. Gleichzeitig ist die Bezeichnung »juristische Person« tief in der westlichen europäischen Moderne verwurzelt. Deshalb können die beiden analysierten Text »at the intersection of the sacred and the legal« – »am Schnittpunkt vom Heiligen und Rechtlichen« verortet werden, wie Erin O'Donnell, eine Spezialistin für Umweltrecht an der Universität Melbourne, behauptet hat. Nach dieser Einsicht sollten wir unser Augenmerk auf die Art und Weise richten, mit der die Kombination von indigenem Wissen und moderner Sprache der Rechte artikuliert wird, da von diesen Richtersprüchen gesagt

werden kann, sie »zeigen bedeutende Beispiele der steigenden Relevanz von auf Rechten ausgerichtetem Umweltschutz« (O'Donnell 2017, S. 137).

Am 20. März stellten die Richter fest:

> »Die Flüsse Ganges und Yamuna werden von den Hindus angebetet. Diese Flüsse sind sehr heilig und werden verehrt. Die Hindus haben eine tiefe spirituelle Verbundenheit mit den Flüssen Ganges und Yamuna. Nach dem Glauben der Hindus kann ein Eintauchen in den Fluss Ganges alle Sünden abwaschen. Der Ganges wird auch ›Ganga Maa‹ genannt. Er findet Erwähnung in alten hinduistischen Schriften, darunter ›Rigveda‹.« (High Court of Uttarakhand at Nainital 2017a, S. 4)

Es ist für diesen Fall typisch, dass traditionalistische Auffassungen mit statistischem und wissenschaftlichem Wissen verbunden werden. Die Richter beziehen sich auf die Daten der NASA, die wir im vorangegangenen Abschnitt zitiert haben:

> »Der Gletscher Gangotri ist im Distrikt Uttarakashi im Staat Uttarakhand befindlich. Er ist 330,2 [sic!] Kilometer lang und zwischen 0,5 und 2,0 km breit. Er ist einer der größten Gletscher im Himalayagebirge. Allerdings geht er seit 1780 zurück. Der Rückgang ist seit 1970 geschwind. Gemäß den Bildern der NASA aus den letzten 25 Jahren hat sich der Gletscher Gangotri mehr als 850 Meter zurückgezogen, bei einem Rückgang von 76 m allein zwischen 1996 und 1999. Der Fluss Ganges entstammt dem Gletscher Gangotri.« (High Court of Uttarakhand at Nainital 2017b, S. 5)

Die Textanalyse zeigt starke Evidenz, dass wissenschaftliche wie religiöse Argumente den Richtern gleichberechtigt erscheinen, da sie sich entscheiden die lokale religiöse Bedeutung der Flüsse und die Funktion dieses Gebiets für das Ökosystem des Planeten in einem einzigen Satz auszudrücken: »Beide Flüsse, Ganga und Yamuna, werden von den Hindus als Gottheiten verehrt. Gletschereis ist das größte Süßwasserreservoir auf Erden.« (High Court of Uttarakhand at Nainital 2017b, S. 6)

Ich möchte hier zwei Dinge feststellen: Erstens argumentieren die Richter in einem Zwischenraum, um ein hybrides Dokument herzustellen. Indem sie sich gleichzeitig auf rechtliche und religiöse Strukturen beziehen, zeigt ihre Narration eine Art des *Grenzden-*

kens (Anzaldúa 1987; Mignolo 2012) aus ganz unterschiedlichen Quellen schöpfend, die auf den ersten Blick unvereinbar oder gar widersprüchlich erscheinen mögen. Dies anerkennend können wir weiterhin beobachten, dass sie nicht nur die vermeintliche Grenze der Trennung von Wissenschaft und Religion überbrücken. Wir können mindestens noch die Dimensionen lokal gegen global, modern gegen traditionell und Holismus gegen Individualismus hinzufügen. Die Richter schreiben ihre Befunde einer breiten Menge an Autoren und Positionen zu. Sie erwähnen die Bedeutung der Bäume der indischen Mythologie und für das religiöse Leben Indigener aus verschiedenen Ländern. Ein weiteres Thema ist die Rolle der Globalisierung, die Position der armen Länder, wie auch die Kritik an Entwicklungshilfe als solcher.

Der Kenianische Umweltaktivist und Träger des alternativen Nobelpreises 2004, Sri Wangari Muta Maathai wird mit den folgenden Worten zitiert:

> »In einem großen Ausmaß, denke ich, ist die Globalisierung eine Bedrohung für die Umwelt in Ländern, die industriell nicht entwickelt sind, in Ländern die arm sind, denn diese Länder betrachten Globalisierung als eine Antwort und glauben, dass die Konzerne ihnen aus der Armut helfen. Sehr häufig machen diese Konzerne einfach Geschäfte, nehmen ihre Gewinne und gehen – ihre Probleme zurücklassend. Ich möchte ihnen sagen, wenn wir nicht anerkennen, dass der Planet sehr klein ist, ist es Teil des Problems, dass ihr denkt, ihr tut einer fernen Person in einem anderen Erdteil etwas an. Aber es wird schließlich zu euch zurückkommen. Wir müssen unser Konzept von Zuhause ausweiten, um sicher zu gehen, dass wir über unsere individuellen Länder hinausblicken. Die allerersten Astronauten erzählten uns, dass sie überwältigt waren durch die Tatsache, dass sie keine Begrenzungen sehen konnten und dass sie ein starkes Verlangen verspürten zurück nach Hause zu kommen. Zuhause war dieser kleine blaue Ball mit dem wir im Fernsehen vertraut worden sind, ein kleiner blauer Ball jenseits von Grenzlinien. Uns geht der gesamte Planet an, wo auch immer wir sind. Es sind die kleinen Dinge die wir in unserem Leben tun können, wir können zuhören, wir können weniger verbrauchen, denn dies ist das einzige Zuhause das wir haben und wir sollten es sauber und grün für zukünftige Generationen hinterlassen.« (High Court of Uttarakhand at Nainital 2017b, S. 7)

Das Gesamtbild wird durch Argumente zu Biodiversität und konkreten Erhaltungsstrategien für die alpine Zone des Himalayas vervollständigt. Die biologischen Äußerungen zum Ökosystem erwähnen sowohl die Rolle bestimmter Bestandteile und Spezies als auch deren zusammenwirken (High Court of Uttarakhand at Nainital 2017b, S. 11–17). Außerdem bezieht man sich auf Erklärungen des internationalen Umweltrechts, die ebenfalls Dokumente der Vereinten Nationen beinhalten. Diese Erklärungen werden ausführlich zitiert (High Court of Uttarakhand at Nainital 2017b, S. 17–26). Die *Erklärung der Stockholmer Umweltkonferenz* (United Nations 1972) stellt den Startpunkt der gemeinsamen globalisierten Umweltstrategie dar. Weitere wichtige Schritte sind die Resolution 37/7 der UN Generalversammlung von 1982, welche eine *Weltcharta für die Natur* enthält und natürlich die *Rio-Deklaration* von 1992.

Der Handel mit und die Ausbeutung von wildlebenden Arten von Fauna und Flora ist ein weiteres Thema, das von den Richtern behandelt wird. Insbesondere interessant ist die *Chipko-Bewegung* aus den 1970er Jahren. Die Bewegung aus Uttarakhand erreichte weltweite Bekanntheit als vorwiegend Frauen anfingen Bäume zu umarmen um die Entwaldung zu stoppen. Die gewaltlose Bewegung wurde unter anderem von Mahatma Gandhi inspiriert und erhielt ihren Namen von dem hinduistischen Wort »chipko«, was »etwas festhalten« oder »behalten« heißt. Die Rolle indigenen Wissens wie auch der Faktor des Startens sozialer Bewegungen zu weltweiter Sichtbarkeit zeigen eine offenkundige Ähnlichkeit zu den untersuchten Beispielen in Ecuador und Neuseeland.

Jenseits dieser Verbindung der Bewegung zu globalen Umweltschutzaktivitäten, enthält sie weiterhin eine sehr spezifische Bezugnahme auf den Hinduismus, von den Richtern als eine politische Gemeinschaft des Nicht-Menschlichen übersetzt: »Die Bäume in Indien werden als Inkarnationen der Göttin verehrt […]. Die Göttin des Waldes, Aranyi, hat einen ganzen Korpus an Texten inspiriert, bekannt als »Aranyi Sanskriti«. Das bedeutet »die Zivilisation des Waldes«. Der mit der religiösen Heiligung von Bäumen verbundene metaphorische politische Korpus wird dann in die Sprache der Rechte übersetzt: »Bäume und Wildtiere haben natür-

liche fundamentale Rechte selbstständig in ihrem eigenen natürlichen Lebensraum und einer gesunden Umgebung zu überleben« (High Court of Uttarakhand at Nainital 2017b, S. 41).

3. Juristische Person und Vertretungsauftrag

In der Äußerung vom 20. März 2017 sprechen sich die Richter für das aus, was wir die Kontingenz des juridischen Personenstatus nennen können: »Schon die Wörter »juristische Person« beinhalten die Anerkennung einer Entität vor dem Gesetzt eine Person zu sein, die sie sonst nicht ist. Anders ausgedrückt ist es nicht eine individuelle natürliche Person, sondern eine künstlich erschaffene Person die vom Gesetz als solche anerkannt werden muss.« (High Court of Uttarakhand at Nainital 2017a, S. 7) Sie fahren mit historischen Beispielen fort, um zu zeigen, dass der Ausdruck »Person« nicht notwendig mit menschlichem Wesen deckungsgleich ist, da zum Beispiel Sklaven im europäischen Altertum nicht den Personenstatus innehatten. Die Richter liefern einige historische Belege für diese Argumentation, beispielsweise die Unterscheidung von »natürlicher Person« und »Rechtsperson« im römischen Recht wie auch die Einführung von Unternehmen als »künstliche Personen« die nichtsdestotrotz als »Rechtspersonen« behandelt werden. Konsequenter Weise entscheiden sich die Richter für ein Konzept von Rechtspersönlichkeit, das sich nicht aus den ›natürlichen‹ Fähigkeiten ableitet, wie der Willensfreiheit, der Vernunftbegabung oder der Fähigkeit zu sprechen. Die Zurückweisung der *internalistischen Strategie*, subjektive Rechte an die die (menschlichen) Fähigkeiten des Rechtsträgers zu binden, wird durch eine *externalistische Strategie* komplettiert, die sich auf die rechtliche Struktur als Definitionsrahmen bezieht: »Wir dürfen daher für den Zweck der Rechtsprechung eine Person als Entität (nicht notwendigerweise ein menschliches Wesen) definieren, der man Rechte und Pflichten zusprechen kann« (High Court of Uttarakhand at Nainital 2017a, S. 9).

Zwei wichtige Aspekte für unsere Diskussion der Rechte der Natur ergeben sich für die Richter: Einerseits ist Stellvertretung eine sehr übliche Art mit den Rechten und Pflichten einer Rechtsperson umzugehen, die nicht für sich selbst einstehen kann. Kinder

und künstliche Personen sind die Standartbeispiele, um die Notwendigkeit einer rechtlichen Vertretung zu belegen. Andererseits machen die Richter eine utilitaristische und daher anthropozentrische Behauptung zu den Rechten der Natur:

> »Eine juristische Person kann jede nichtmenschliche Entität sein, der das Recht aus guten und hinreichenden Gründen eine Persönlichkeit zuschreibt. Juristische Personen sind arbiträre Schöpfungen des Rechtes, so wie viele Arten juristischer Personen erschaffen worden sind, wenn die Gesellschaft ihrer Entwicklung bedurfte.« (High Court of Uttarakhand at Nainital 2017a, S. 10 f.)

Was die Richter im Sinn haben ist ein *progressistisches Argument*, wonach die Zuschreibung von Rechten der Bedingung sozialer Evolution folgt. Nichtsdestoweniger verbleibt die Notwendigkeit »good and sufficient« – »gute und hinreichende« Gründe anzugeben, neue Rechtsträger in den rechtlichen Kontext einzuführen.

Konsequenter Weise werden die materiellen und immateriellen Bedeutungen der Flüsse für die Gesellschaft erneut durchgegangen. Da sie für die indische Bevölkerung wichtig sind, sollten sie geschützt werden. Interessanter Weise sehen die Richter keinen Widerspruch zwischen einem methodischen Anthropozentrismus und einem moralischen Ökozentrismus.[6] Um den gesellschaftlichen Interessen bestmöglich zu dienen, sollte den Flüssen ein umfassender Rechtsstatus zugeschrieben werden. Die menschliche Vertretung des Planeten zu rechtfertigen heißt nach den Richtern, Gründe im Interesse der Menschen anzuführen, indem menschliche Interessen nicht die Gründe der Rechtfertigung ausmachen. Anders gesagt: Die Natur oder bestimmte Aspekte von Ökosystemen als Rechtssubjekte zu verstehen, entzieht sie dem direkten Zugriff und der absoluten Verfügungsgewalt der Menschen, um gesamtgesell-

6 Die Präambel von Ecuadors Verfassung stellt auf ähnliche Weise fest, dass Menschen die Wesen sind, die Recht setzen, ohne das daraus jedoch folgen müsste, dass nur Menschen auch Träger von subjektiven Rechten sein können: »Wir Frauen und Männer, die souveränen Bürger Ecuadors, in ANERKENNUNG unserer uralten Wurzeln, gefertigt von Frauen und Männern verschiedener Nationalitäten, die Natur FEIERND, die Pacha Mama (Mutter Erde), von der wir Teil sind und die lebensnotwendig für unser Existenz ist […]« (Ecuador 2008).

schaftliche Ziele zu erreichen, die mit argumentativ gerechtfertigt werden können. Im Fall von Indien werden die Weltsicht der Hindus wie auch die ökologischen Argumente für das Funktionieren von Ökosystemen als »gute und hinreichende Gründe« angesehen.

G. Folgen

Nach der Betrachtung der Beispiele des Flusses Whanganui (Neuseeland) und der Gletscher Gangotri und Yamunotri (Indien) im Zusammenhang der Zuweisung von Rechten der Natur, möchte ich mit einem rechtsphilosophischen Ausblick schließen. Die Natur ein Rechtssubjekt zu nennen hat verschiedene Aspekte. Die Rechte der Natur liefern eine ›tiefer gehende‹ Rechtfertigung des Umweltschutzes mittels der stärksten normative Sprache der westlichen Moderne: der Sprache *subjektiver Rechte*. Die Sprache der Rechte hat den Vorteil, unsere normativen Behauptungen sanktionsbewehrt und transparent darzustellen (Kaufmann 2016). Von der obenstehenden Analyse können wir lernen, dass Rechte, wenn sie auch nie kontextfrei sind, keines bestimmten Kontextes bedürfen, um gültig zu sein. Wenn sie einmal durch politische Auseinandersetzung etabliert wurden, haben sie die Kraft verschiedene politische Handlungen zu rechtfertigen oder zu verhindern. Sie schaffen einen eigenen Raum der Normativität, der sich »normativer Überschuss« bezeichnen lässt. Ich lege eine Ähnlichkeit zu der Formulierung »Rechte als Trümpfe« von Ronald Dworking nahe, da Rechte politische Diskussionen übertrumpfen können, indem sie rechtliche Gründe für den Schutz bestimmter Wesen liefern. Innerhalb des Feldes rechtlicher Argumention benötigt der Status als Rechtsträger nach dessen Kodifizierung keine weitere außerrechtliche Begründung mehr. Rechte zuschreiben bedeutet folglich, heißt daher gezielt normative Begrenzungen politischer Auseinandersetzungen zu etablieren.

Die Beispiele von Ecuador, Indien und Neuseeland spiegeln auf je eigene Weise die Eignung der Rechtssprache in verschiedenen kulturellen Kontexten wider. Die transkulturelle Anwendbarkeit der Sprache des Rechts erscheint als besonders bemerkenswert,

wenn wir in Betracht ziehen, dass die Konzepte »rechtliche Entität« und »moralische Persönlichkeit« mit indigenen Weltsichten, traditionellen Überzeugungen und lokalen Gepflogenheiten in Verbindung gebracht werden.

Durch die Bezugnahme auf das Anthropozän konnte eine gegenwärtige Tendenz aufgezeigt werden, von der Erde als ein System zu sprechen und sich die Vergangenheit dieses Systems als einen nichtevolutionären und nichtlinearen Prozess vorzustellen (Hamilton/Grinevald 2015). Diese beiden theoretischen Perspektiven des Anthropozäns schlagen die Brücke zwischen moderner Wissenschaft und einigen spezifischen indigenen Weltsichten. Das Anthropozän beeinflusst die Debatte über die Rechte der Natur folgendermaßen: Durch die Einführung eines weithin akzeptierten wissenschaftlichen Narrativs planetarer Integrität, bietet es eine Möglichkeit menschliches Handeln als Teil planetarer Prozesse zu begreifen. Diese forschungsgetriebenen Konzepte der Geschlossenheit des planetarischen Systems oder bestimmter Ökosysteme werden zunehmend ins Recht übersetzt und mittels Metaphern wie »Pachamama« als Träger subjektiver Rechte in rechtliche Ordnungen integriert. Die Rechte der Natur vermögen es ihrerseits, die impliziten normativen Aspekte des Anthropozäns zu explizieren. Rechte sind letztlich eine Kurzform um unsere Überzeugung auszudrücken, dass eine Entität geschützt werden muss. In einigen Fällen benötigt es Stellvertreter um diese Schutzpflichten gerichtlich einzufordern. Wie den etablierten Rechtsträgern minderjähriger Menschen, Unternehmen und anderen künstlichen Personen trifft dies auch auf die Natur zu. Der Vorteil der Sprache der Rechte ist, dass sie die basale Struktur der Vertretung am deutlichsten auszudrücken: Im Interesse des Rechtsträgers zu argumentieren unterscheidet sich vom Argumentieren im eigenen Interesse. Diese Grammatik des nicht-anthropozentrischen Naturschutzes wird durch die Rechte der Natur am klarsten zum Ausdruck gebracht, indem das Interesse natürlicher Ökosysteme zum Grund menschlichen Handelns gemacht wird.

Unserer Analysen der Rechte der Natur in drei ihrer aktuellsten politischen Implementierungen haben gezeigt, dass sowohl säkulare europäisch westliche Gesellschaften, aber auch Länder wie Ecu-

ador, Indien und Neuseeland Gründe für die Einführung von Rechten der Natur haben. Die wachsende Akzeptanz des Anthropozäns schafft einerseits ein diskursives Umfeld, das der Akzeptanz nichtwestlicher holistischer Beschreibungen der Erde dienlich ist. Andererseits kann die juridische Manifestation der Rechte der Natur als eine Antwort auf den Mangel an normativen Prinzipien gesehen werden, den das Anthropozän aufweist. Aus dem Feld der beschreibenden Wissenschaft stammend, müssen die Theorien von planetaren Grenzen und Schwellwerten der Umwelt in die normative Sphäre von Recht und Moral übertragen werden, um Leitprinzipien für politisches Handeln zu formulieren.

Ecuador hat den Schritt von einer indigenen sozialen Bewegung hin zum Umweltverfassungsrecht gemacht. Die Rechte des Whanganui Rivers in Neuseeland als Ergebnis einer langwährenden Auseinandersetzung zwischen der Regierung und den Maori errungen. Für unseren Zusammenhang ist wichtig, dass diese Einigung erst im Jahre 2017 stattgefunden hat. Der Iwi Politiker Adrian Rurahwe aus Neuseeland hat das Argument derart festgehalten: »It's not that we've changed our worldview, but people are catching up to seeing things the way that we see them« – »Nicht wir haben unsere Weltsicht geändert, aber die Leute hohlen auf, die Dinge auf unsere Art und Weise zu sehen« (Davison 2017).

Die Rechte der Natur machen die Gründe für einen planetaren Vertretungsauftrag explizit, indem sie die systemische Perspektive Anthropozäns nachahmen bzw. Beschreibungen nichtwestlicher Kosmovisionen integrieren. Wenn die Neuinterpretation des normativen Status' der Natur auch das moderne Vokabular subjektiver Rechte verwendet, so stützt es sich doch auf biologische Konzepte wie »Ökosystem« und traditionelle spirituelle Konzepte der Einheit von Mensch und Natur. Der Kunsthistoriker und Kulturkritiker T. J. Demos bemerkt folglich »diese Rechtlichkeit hat tiefe Wurzeln in kulturellen und religiösen Traditionen Indigener« (Demos 2015, S. 8). So erklärte Pablo Solón Romero, der ehemalige Botschafter des plurinationalen Staates Bolivien 2011 vor den vereinten Nationen:

> »Über die Rechte von Mutter Erde zu sprechen stellt das gesamte rechtliche System in Frage, auf dem dieses kapitalistische System aufgebaut ist. Des-

halb bestehen wir darauf über Rechte zu sprechen. Wer einen anderen tötet kommt ins Gefängnis, aber wenn du einen Fluss verschmutzt passiert dir nichts. Wir müssen haftbar sein. Das Schlüsselproblem ist uns gegenüber unserem System Erde haftbar zu machen.« (Dawson 2011)

Auch wenn der Diskurs über die Rechte der Natur mit dem Projekt der *Entkolonialisierung der Natur* (Demos 2016) verbunden ist, der *normative Mehrwert* des Diskurses über die Rechte der Natur ist unsere Haftbarmachung gegenüber der Natur.

H. Schlussfolgerung

Das Ziel dieses Artikels war, die Verbindung zwischen den Rechten der Natur und dem Anthropozän zu erörtern. Meine Analyse kreist um drei Beispiele. Unbeachtet all ihrer Differenzen zeigen diese Beispiele eine Entwicklung und Verbreitung der Rechte der Natur. Ich zeige, dass die wachsende Akzeptanz der Rechte der Natur implizit durch das Anthropozän begünstigt wird. Durch das wissenschaftliche Definieren der Integrität und der Verwobenheit planetarer Prozesse, bietet das Anthropozän ein weithin akzeptiertes, areligiöses Verständnis – vereinfacht gesagt – der Verbindung von Mensch und Natur. Dies erleichtert die Globalisierung der Rechte der Natur, die teilweise mit einer Rehabilitierung unterschiedlicher indigener Weltsichten einhergeht. Der Vorzug der Debatte über die Rechte der Natur ist es, implizite normative Behauptungen des Anthropozäns zu explizieren und sie dadurch einer diskursiven Argumentation zugänglich zu machen. Gleichzeitig liefert die Debatte über die Rechte der Natur eine tiefere moralisch-juridische Rechtfertigung eines planetaren Vertretungsauftrags. Sie hilft, das Paradoxon des planetaren Vertretungsauftrags auszubuchstabieren, welches die Asymmetrie von Mensch und Natur anerkennt und anwendet. Das Vertretungsmodell, im indischen Fall am deutlichsten vorgeschlagen, bezieht sich auf das, was ich den Ansatz der *Rechte als Kurzform* nenne. Ich argumentiere, dass wir nicht notwendiger Weise metaphysische Qualitäten wie Persönlichkeit, freier Wille oder die Fähigkeit zu sprechen zuschreiben müssen, um

Rechte zu verstehen. Genauer gesagt bezieht sich der indische Fall auf die *Möglichkeit des juridischen Personenstatus*. Gemäß den Richtern sind Rechte Mittel zu sinnvollen gesellschaftlichen Zielen. Die Rechte der Natur werden der Natur als Ganzes sowie bestimmten Entitäten wie Flüssen oder glazialen Ökosystemen zugeschrieben. Pragmatisch können wir ein Recht als eine Chiffre für eine Menge von ernstzunehmenden Problemen verstehen, den Schutz einer Entität zu verbindliche zu gewährleisten. Die Rechte der Natur reduzieren dadurch die Komplexität von Problemszenarien und Lösungsstrategien, die durch das Anthropozän gestellt werden. Einer Entität Rechte zu geben, antwortet auf die Frage »Warum sollten wir uns um sie kümmern?«. Ein menschlicher Schutzauftrag für den Planeten wird durch die Rechte der Natur als notwendig und gerechtfertigt dargestellt, da deren Grammatik den Schutz einer Entität fordert, um die wir uns kümmern *sollten*.

Übersetzung aus dem Englischen von Eric Hartman

Knauß, S. (2018): Conceptualizing human stewardship in the Anthropocene: The rights of nature in Ecuador, New Zealand and India. Journal of Agricultural and Environmental Ethics, 31(6), 703–722. Das englische Original steht unter der Lizenz CC-BY-4.0.

Literatur

Acosta, A. (2010): Toward the universal declaration of rights of nature: Thoughts for action. In: AFESE Journal 24. 1.

Anzaldúa, G. (1987): Borderlands: La frontera (vol. 3). San Francisco: Aunt Lute.

Asamblea Constituyente (2008): ACTA 040 – Transcript Plenary Discussion of April 29th 2008.

Blok, V. (2014): Reconnecting with nature in the age of technology: The Heidegger and radical environmentalism debate revisited. In: Environmental philosophy. 11. S. 307–332.

Blok, V. (2017): Earthing technology: Toward an eco-centric concept of biomimetic technologies in the Anthropocene. Techné: Research in Philosophy and Technology. 21. S. 127–149.

Bosselmann, K. (2015): Global environmental constitutionalism: Mapping the terrain. Widener Law Review 2015. 21. S. 1–24.

Bosselmann, K. (2017): The principle of sustainability transforming law and governance. Routledge.

Clark, T. (2015): Ecocriticism on the edge: The Anthropocene as a threshold concept. London: Bloomsbury Publishing.

Crutzen, P. J. (2002). Geology of mankind. In: Nature 415. 6867. S. 23.

Crutzen, P. J./Stoermer, E. F. (2000): The «Anthropocene". In: Global Change Newsletter. 41. S. 17–18.

Cullinan, C. (2011): A history of wild law. In P. Burdon (Hg.): Exploring wild law: The philosophy of earth jurisprudence. Kent Town: Wakefield Press, S. 12–23.

Davison, I. (2017): Whanganui River given legal status of a person under unique Treaty of Waitangi

settlement. In: The New Zealand Herald, Onlineausgabe vom 15.3.2017 https://www.nzherald.co.nz/nz/news/article.cfm?c_id=1&objectid=11818858 (Abruf 2.3.2020).

Dawson, A. (2011): The rights of mother nature, Online https://ashleydawson.info/2011/04/21/the-rights-of-mother-nature/ (Abruf 2.3.2020).

de Chardin, P. T. (1925): L'Hominisation. Introduction à une étude scientifique du Phénomène humain. In: (1957): Oeuvres, t. 3, La Vision du Passé. Paris: Seuil, S. 75–111.

de Chardin, P. T. (1976): The Phenomenon of Man. Harper Perennial.☼

Demos, T. J. (2015): Rights of nature: The art and politics of earth jurisprudence. Santa Cruz: Santa Cruz University.

Demos, T. J. (2016): Decolonizing nature: Contemporary art and the politics of ecology. Berlin: Sternberg Press.

Deneulin, S. (2012): Justice and deliberation about the good life: The contribution of Latin American buen vivir social movements to the idea of justice. University of Bath Centre for Development Studies Working Paper No. 17, SSRN Online https://dx.doi.org/10.2139/ssrn.2401884 (Abruf 2.3.2020).

Dworkin, R. (1977): Taking rights seriously. Cambridge: Harvard University Press.

Ecuador (2008): Constitution.

Hamilton, C./Grinevald, J. (2015): Was the Anthropocene anticipated? In: The Anthropocene Review 2. 1. S. 59-72.

High Court of Uttarakhand at Nainital (2017a): Writ Petition (PIL) No. 126 of 2014 – Opinion March 2017.

High Court of Uttarakhand at Nainital (2017b): Writ Petition (PIL) No. 140 of 2015 – Opinion March 2017.

Jagati, K. (2017): Uttarakhand high court declares Gangotri, Yamunotri glaciers as living entities. In: Hindustan Times, Onlineausgabe vom 31.3.2017. https://www.hindustantimes.com/india-news//story-q1e7sjBnAGefEKT5cpezkO.html (Abgerufen am 2.3.2020).

Kaufmann, M. (2016): Recht. Berlin/Boston: de Gruyter.

Knauß, S. (2020a): Planetarische Integrität – Was Umweltethik und interkulturelle Philosophie voneinander lernen können. In: Kirloskar-Steinbach, M.; Diaconu, M. (Hg). (2020). Environmental Ethics: Cross-cultural Explorations, Karl Alber, Freiburg / München, S. 171-186.

Knauß, S. (2020b). Pachamama als Ökosystemintegrität–Die Rechte der Natur in der Verfassung von Ecuador und ihre umweltethische Rechtfertigung. Zeitschrift Für Praktische Philosophie, 7 (2).

Koons, J. E. (2008): Earth jurisprudence: The moral value of nature. Pace Environmental Law Review. 25. S. 263.

Koons, J. E. (2012): At the tipping point: Defining an earth jurisprudence for social and ecological justice. In: Loyola Law Review. 58. S. 349–390.

Magallanes, C. (2015): Māori cultural rights in aotearoa New Zealand: Protecting the cosmology that protects the environment. In: Widener Law Review 2015. 21. S. 273–328.

Margil, M. (2017): India court declares «Personhood" of glaciers and ecosystems, Online 3.4.2017. https://celdf.org/2017/04/pr-india-court-declares-personhood-glaciers-ecosystems (Abgerufen am 2.3.2020).

Marsh, G. P. (1864): Man and nature. Reprint: (1965) edited by David Lowenthal. Cambridge, Massachusetts.

Mignolo, W. D. (2012): Local histories/global designs: Coloniality, subaltern knowledges, and border thinking. Princeton: Princeton University Press.

Moore, J. (2015): Capitalism in the web of life. London: Verso Books.

Nancy, J. L. (1996): The muses. Palo Alto: Stanford University Press.

Nancy, J. L. (2007): The creation of the world, or globalization. New York: Suny Press.

NASA (2001): Earth observatory, Gangotri Glacier, Himalaya. Online https://earthobservatory.nasa.gov/IOTD/view.php?id=4594 (Abgerufen am 2.3.2020).

New Zealand (2014): Te Urewera Act.

New Zealand (2017). Te Awa Tupua Act.

O'Donnell, E. L. (2017): At the intersection of the sacred and the legal: Rights for nature in Uttarakhand, India. In: Journal of Environmental Law. 30. S. 135–144.

Roy, E. A. (2017): New Zealand river granted same legal rights as human being. The Guardian, Onlineausgabe 16.3.2017 https://www.theguardian.com/world/2017/mar/16/new-zealand-river-granted-same-legal-rights-as-human-being (Abgerufen am 2.3.2020).

Rühs, N., & Jones, A. (2016): The implementation of earth jurisprudence through substantive constitutional rights of nature. Sustainability 8. 2. S. 1–19.

Ruru, J. (2014): Tūhoe-Crown settlement – Te Urewera Act 2014. In: Māori Law Review, Onlineausgabe 10.2014 http://maorilawreview.co.nz/2014/10/tuhoe-crown-settlement-te-urewera-act-2014/ (Abruf 2.3.2020).

Shuttleworth, K. (2012): Agreement entitles Whanganui River to legal identity. In: New Zealand Herald, Onlineausgabe vom 30.8.2012 https://www.nzherald.co.nz/nz/news/article.cfm?c_id=1&objectid=10830586 (Abgerufen am 2.3.2020).

Steffen, W. (2000): An integrated approach to understanding Earth's metabolism. In: IGBP Newsletter. 41. S. 9–16.

Stone, C. D. (1972): Should trees have standing, toward legal rights for natural objects. In: Southern California Law Review. 45. 450–501.

Stoppani, A. (1873): Corso di Geologia, vol. II, Geologia stratigrafica. In: Bernardoni, G./Brigola, E. G. (Hg.): 72 The Anthropocene Review 2. 1.

Stoppani, A. (1887): Sulla Cosmogonia Mosaica. Triplice saggio di una esegesi della storia della creazione. Milan: LF Cogliati.

Stuenkel, O. (2013): Brazil as a norm entrepreneur: The responsibility while protecting. In: Hamann, E. P./Muggah, R. (Hg.): Implementing the responsibility to protect: New directions for international peace and security?. Igarapé Institute, S. 59–62.

Tanasescu, M. (2013): The rights of nature in Ecuador: The making of an idea. In: International Journal of Environmental Studies 70. 6. S. 846–861.

Tanasescu, M. (2016): Environment, political representation and the challenge of rights: Speaking for Nature. New York: Springer.

Trivedi, A. (2017): Meet the Uttarakhand high court judges who made Ganga, Yamuna living entities. In: Hindustan Times,Onlineausgabe vom 3.4.2017 https://www.hindustantimes.com///story-6QhkGfhcMTxbtdManbmEKN.html (Abgerufen am 2.3.2020).

United Nations (1972): Declaration of the United Nations conference on the human environment.

Vernadsky, W. I. (1924): La Géochimie. Paris: Librairie Félix Alcan.

Vernadsky, W. I. (1929): La Biosphère. Paris: Librairie Félix Alcan.

Walsh, C. (2010): Development as Buen Vivir Institutional arrangements and (de) colonial entanglements. In: Development 53. 1. 15–21.

Young, D. (2017): Whanganui tribes – Ancestors. In: Te Ara – the Encyclopedia of New Zealand. Online https://teara.govt.nz/en/whanganui-tribes/page-1 (Abgerufen am 27.4.2017).

Olaf Sanders

1973, 1972, 1971 ... Über alte Warnungen und das Unheimliche, das kommt

Ein weiterer Revitalisierungsversuch ästhetischer Bildung

Als ich den Beitragstitel erwog, dachte ich bei 1973 an den Film *Soylent Green* (USA 1973), bei 1972 an das Buch *The Limits to Growth* (Meadows et al. 1972), das als Bericht des sich im April 1968 recht informell formierenden Club of Rome in vielen Sprachen und heute unvorstellbar hohen Auflagen über die Grenzen des Wachstums informierte und auch für *Soylent Green* von Bedeutung war. Zu 1971 fiel mir die Streitschrift *Deschooling Society* von Ivan Illich ein. *Die Entschulung der Gesellschaft* (1972) und André Gorz' *Wege ins Paradies* (1983) waren im Sommersemester 1987 die Lektüregrundlage meines ersten Pädagogik-Seminars. Der starke erste Satz des Buches von Gorz lautet: »Krisenzeiten sind Zeiten großer Freiheit.« Ich vermute, diesen Satz würde heute kaum noch jemand formulieren – und diese Vermutung erklärt den sentimentalen Grundton meines Beitrags.

Die Jahreszahlen lassen sich selbstverständlich auch anders belegen, 1973 z.B. mit der ersten Ölkrise, die in der alten Bundesrepublik im Spätherbst zu autofreien Sonntagen führte. 1972 erschien *Anti-Ödipus* von Gilles Deleuze und Félix Guattari und 1971 *The Last Whole Earth Catalog*. Stewart Brand, der später den Begriff Personal Computer prägen sollte, hatte den ersten *Whole Earth Catalog* 1968 publiziert. Der erste Katalog umfasste 64 Seiten, der letzte, der nicht der letzte bleiben sollte, schon 452. Der Katalog funktionierte wie eine Datenbank und als Finde-Maschine. Steve Jobs, der Mitbegründer von Apple, verglich den Katalog 2005 in seiner Commencement Address in Stanford mit Google:

»When I was young, there was an amazing publication called *The Whole Earth Catalog*, which was one of the bibles of my generation. […] It was sort of like Google in paperback form.« (Jobs 2005)

Der Umschlagrückseite von *The Whole Earth Epilog* (1974, vgl. Abb. 1) entnahm er dann seine Farewell-Botschaft, die seither eher ihm selbst zugeschrieben wird: »Stay hungry, stay foolish.«

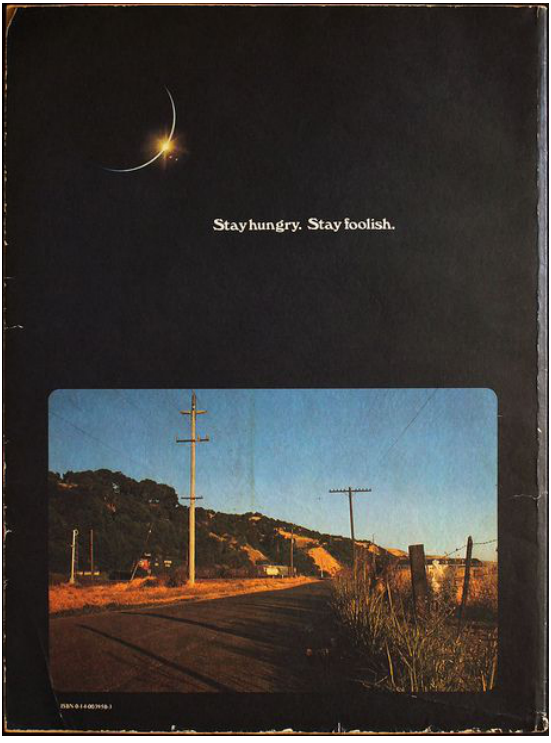

Abb. 1

David Foster Wallace (2018, S. 1038) kommt im selben Jahr im Kenyon College zu einem anderen Schluss. »Das hier ist Wasser.« Der Satz soll die Absolventinnen und Absolventen daran erinnern, dass sich das Wahre und Wesentliche zumeist vor unser aller Au-

gen verberge. Jobs und Wallace sind inzwischen tot, letzter erhängte sich in seiner Garage.

Dass die Zahlen in meinem Titel rückwärts laufen, spielt an auf einen weiteren Film an, nämlich auf Wong Kar-Wais *2046* (VRC 2004), den letzten Teil seiner so genannten 60er-Jahre-Trilogie (vgl. Sanders 2015), der auch von melancholischen Androiden mit verzögerten Reaktionen handelt, die als Zugbegleiterinnen im Zug nach 2046 arbeiten, von woher, wie wir im Film aus dem Off erfahren, bisher noch niemand zurückgekehrt sei. Das ist unheimlich. Aber, »das Unheimliche, das kommt«, verweist auf Mark Fisher, dessen Arbeiten mein Beitrag viel verdankt und mit denen er enden wird.

Als ich begann, über den Beitrag nachzudenken, stand Greta Thunberg freitags noch ziemlich allein vor dem schwedischen Reichstagsgebäude. Inzwischen hat die Fridays for Future-Bewegung Fahrt aufgenommen und die Extinction Rebellion öffentlichkeitswirksam in London Autoverkehrsknotenpunkte besetzt und so zumindest für lokale Autofreiheit gesorgt.

Im Folgenden geht es mir darum, die bereits aufgenommenen Fäden weiterzuspinnen und sie mit einigen weiteren zu verfilzen.

Damit ist auch entschieden, worum es in diesem Beitrag nicht geht, nämlich um die vier verknoteten Bildungsgründe Globalisierung, Anthropozän, Big Data und Posthumanismus, die ich des Öfteren schon zur Sprache gebracht habe und die uns nötigen, die traditionell sprachaffine Bildungstheorie durch eine bewegungsbildbasierte zu ergänzen und die Mathematik sowie die mathematikgetriebenen Natur- und Ingenieurwissenschaften stärker bildungsphilosophisch zu bedenken (vgl. Sanders 2020a). Mathematik ist schließlich neben der Philosophie die zweite, längst viel wirkungsmächtigere Art, vor aller Erfahrung zu denken und somit geeignet in die und auf die Zukunft zu spekulieren und diese auch zu gestalten.

Egal ob als Kurzgeschichte, Roman, Film oder Serie, Science Fiction ist das Genre, das Zukunftsspekulationen ästhetisch erfahrbar macht. Und damit zurück zu *Soylent Green* (USA 1973): Richard Fleischers Film kommt 1973 in die US-amerikanischen Kinos; deutsche Zuschauerinnen und Zuschauer müssen sich noch ein Jahr ge-

dulden. Die deutsche Fassung trägt dann den viel blöderen Titel *Jahr 2022 … die überleben wollen*. Der einzige Vorteil dieses Titels besteht darin, dass er uns verdeutlicht, dass wir die erzählte Zeit inzwischen eingeholt haben. Die erzählte Zeit des Films *Blade Runner* (USA) aus dem Jahr 1982 ist mittlerweile Geschichte: Er führt uns im November 2019 nach Los Angeles. Auch wenn *Blade Runner 2049* (USA 2017), seinem viel stärker auf dem Philip K. Dick-Roman *Do Androids Dream of Electric Sheep?* (1968) basierenden Prequel wieder Zeit verschafft, geht dem klassischen Science Fiction die Zeit aus – und das seit einer Weile schon.

Wenn wir die Filme heute wiedersehen, sehen wir, dass es nicht so schlimm gekommen ist, wie die Filme und ihre Romanvorlagen vor 40, 50 Jahren die Zukunft ausgemalt haben.

Weder jagen Blade Runner, die selbst nicht sicher sein können, keine Replikanten, also künstliche Menschen zu sein, künstliche Menschen noch regnet es die ganze Zeit, als stünde die nächste Sintflut bevor. Hierzulande regnet es seit nunmehr einigen Jahren eher zu wenig und wenn, dann oft zu stark. Weder Los Angeles, noch New York sind wie befürchtet gewachsen. *Make Room! Make Room!* (1966), die Romanvorlage zu *Soylent Green* von Harry Harrison aus dem Jahr 1966 mit dem deutschen Titel *New York 1999* (1999) gibt für New York City 35 und für die USA 544 Millionen Einwohner an gegen real 7,5 und 279 Millionen. Harrison vermutet im Prolog seines Romans, dass die USA zur Jahrtausendwende die kompletten Erdrohstoffe verbraucht haben würden. Aufgrund dieser Annahme setzt sich der Roman stärker mit dem Problem des Bevölkerungswachstums, das Harrison noch als »Überbevölkerung« thematisiert, und den damit verbundenen Ressourcenverbrauch auseinander und spart das berühmte Kannibalismus-Motiv des Films aus. Harrison äußert sogar, dass es vom eigentlichen Problem ablenke. Soylent Green ist der Name eines von der Firma Soylent – *soy* für Soja und *lent* wahrscheinlich für fasten, denn es herrscht Lebensmittelknappheit – produzierten, besonders nahrhaften grünen Kekses, der angeblich aus Algen bestehen soll, aber – wie der Detective Robert Thorn (Charlton Heston) herausfindet – »made of people« ist. Um Rohstoffe zu gewinnen, gibt es Sterbezentren, in denen man sich, wenn einem das Leben zur Last

geworden ist, zu *light classic,* das sind Ausschnitte aus Griegs 1. Peer Gynt Suite, dem Allegro aus Beethovens 6. Symphonie »Pastorale« oder dem Adagio von Tschaikowskis 6. Symphonie »Pathétique«, und zu Bewegungsbildern schöner Landschaften und von anmutigen Tieren, die längst zerstört oder ausgestorben sind, beim Sterben helfen lassen kann.

Diesen Weg geht auch der Jude Sol – kurz für Solomon – Roth, der mit Thorn zusammenwohnt und als *book,* also Rechercheur, für ihn arbeitet. Sol Roth heißt die ästhetische Figur, die der schon schwer krebskranke Edward G. Robinson als letzte Rolle spielte. Er starb noch vor der Premiere von *Soylent Green*. Robinson feierte seien Durchbruch schon als und in *Little Caesar* (USA 1931), einem Mafiafilm, als Gegenspieler von Douglas Fairbanks. Robinson war, was oft weniger bekannt ist, ein ziemlich politischer Schauspieler, der 1946 in Orson Welles' *The Stranger* (dt. *Der Fremde,* USA 1946) einen Nazi-Jäger spielt, der Filme zeigt, die bei der Befreiung von Konzentrationslagern aufgenommen wurden, und das von Welles gespielte Mastermind des Holocaust mit folgender Folgerung in Neuengland auf die Schliche kommt: »Who but a Nazi would deny that Karl Marx was German, because he was a Jew.« In der antikommunistischen McCarthy-Ära durfte der Superstar Robinson dann eine Weile nicht in A-Filmen spielen. Robinson soll es nach der Veröffentlichung von *The Limits to Growth* ein großes Anliegen gewesen sein, das Ende der Dreharbeiten von *Soylent Green* noch zu erleben, um die Botschaft des Reports über den Film noch breiter zu streuen.

Schon die Opening-Sequenz, die auch wie eine Kurzfassung des 80er-Jahre Kultfilms *Koyaanisqatsi* (USA 1982) wirkt – nur ohne Hopi-Weisheiten und Philip Glass-Musik –, setzt ein starkes Statement.

The Limits to Growth (1972) fasst den Versuch einer Gruppe von Wissenschaftler*innen und Nicht-Wissenschaftler*innen unter Federführung der Umweltwissenschaftlerin Donella H. Meadows, ihres früheren Ehemanns, des Ökonomen Dennis L. Meadows, und des norwegischen Zukunftsforschers Jörgen Randers, die Anfang der 1970er Jahre am MIT tätig waren, zusammen, um die komplexen und miteinander verwobenen Probleme der Menschheit zu lö-

sen oder zumindest angemessen zu beschreiben, darunter Armut, Umweltzerstörung, Vertrauensverlust in Institutionen, unkontrolliertes Wachstum von Städten, Arbeitsplatzunsicherheit, Entfremdung der Jugend, Zurückweisung traditioneller Werte und ökonomische Störungen (disruptions, vgl. ebd., S. 10). Der Club of Rome war ein informeller Kreis, der zuerst in Rom und später auch andernorts zusammenkam. Die Treffen dauerten bis zu zwei Wochen. Offenbar hatte man in der Wissenschaft in den späten 1960er und frühen 1970er Jahren noch viel mehr Zeit als heute.

Der Bericht beginnt mit einem längeren Zitat von U Thant, der von 1961 bis 1971 UN-Generalsekretär war, als Motto. U Thant äußerte 1969, dass er nicht überdramatisieren wolle, er aber aus den Informationen, die ihm vorlägen, nur schließen könne, dass den Mitgliedsstaaten der UN vielleicht nur noch zehn Jahre blieben, ihre alten Zerwürfnisse (quarrels) hintan zu stellen und eine globale Partnerschaft ins Leben zu rufen, um das Wettrüsten zu bremsen, die menschliche Umwelt zu sanieren, die Bevölkerungsexplosion abzuwenden und die nötigen Entwicklungsanstrengungen schwungvoll anzugehen. Andernfalls würden die genannten Probleme zu schwankenden Verhältnissen führen, die sich mit unseren Kontrollfähigkeiten nicht mehr beherrschen ließen.

Seinerzeit wurde angenommen, dass das Wachstum exponentiell erfolge. Das Autorenkollektiv von *The Limits to Growth* (1972, S. 23 f.) formuliert vorsichtiger als U Thant, wenn es prognostiziert, dass die Grenzen des Wachstums irgendwann in den kommenden 100 Jahren erreicht sein würden, also bis ungefähr 2070, sofern sich die seinerzeit wahrnehmbaren Trends zur Bevölkerungsentwicklung, Industrialisierung, Umweltverschmutzung, Nahrungsmittelproduktion und Rohstoffraubbau verstärkten. Zugleich zeigt der Club of Rome-Bericht, dass der Paradigmenwechsel von Wachstum zu einem weltweiten Gleichgewicht (global equilibrium) möglich sei und die Erfolgschancen stiegen, je früher mit dem ökologischen Umbau begonnen werde. Erfolgreich verliefe dieser Prozess, wenn er die basalen materiellen Bedürfnisse aller Menschen befriedigte und jedem Menschen die gleichen Chancen einräumte, sein individuelles Potential zu realisieren. Das klingt zugleich nach Humboldt (1960a) und Adorno (1997), nach höchster und proporti-

onierlichster Bildung aller einzelmenschlichen Kräfte und Bildung als besserer Einrichtung der menschlichen Dinge.

Nun ist es eine alte Gorz'sche Einsicht, dass sich sättigende Märkte zur Erfindung des Marketings geführt haben; und Michel Serres weist in *Der Naturvertrag* (1994, S. 60 ff.), durch den er den Rousseau'schen Gesellschaftsvertrag gerahmt sehen will, darauf hin, dass die Rede von der Umwelt, den Menschen noch immer in den Mittelpunkt stelle, obwohl er doch ein Parasit sei, der zum solidarischen Symbionten werden müsse. Das Umweltproblem stellt sich jeder Phänomenologie.

Von der Dezentrierung des Subjektes zu schreiben ist das Eine, den Menschen wirklich aus *der* Zentralposition zu verdrängen etwas Anderes, das eine andere Art der Akzeleration erfordert, nämlich die Vervielfältigung von Zentralpositionen, die zur Erosion der einen führt, und den Wechsel der leitenden Topologie. Rhizomatische Mannigfaltigkeiten bestehen nur aus Mitten (vgl. Sanders 2020b). In ihnen zu leben, muss aber wohl erst noch gelernt werden.

Dabei kann Deleuze und Guattaris *Anti-Ödipus* helfen. Das Buch erschien im selben Jahr wie der Bericht *Die Grenzen des Wachstums*. Für Deleuze und Guattari sind Menschen Maschinen unter Maschinen, die in einem maschinischen Strom, den sie Phylum nennen, dahintreibendende oder auch wirbelnde natürlich-technisch-gesellschaftliche Maschinen mit Wunsch- und Kriegsmaschinen bevölkern. Interessanterweise verweisen sie im Zusammenhang dieser Erwägungen am Ende von *Anti-Ödipus* (1977, S. 513) auf Ivan Illich.

Bevor ich zu Illich komme, noch ein paar Worte zum *Whole Earth Catalog:* Der erste *Whole Earth Catalog* aus dem Jahr 1968 zeigt die Welt auf eine Weise, wie sie seinerzeit noch nicht oft zu sehen war. Die Welt steht im Mittelpunkt des Covers und es gibt keinen Horizont. Obwohl es schon seit den 1940er Jahren Fotos von der Erde aus dem Weltraum als Nebenprodukt von Raketenversuchen gab – in einem Spiegel-Artikel aus dem Jahr 2006 findet sich die lapidare Zwischenüberschrift: Nazi-Deutschland war nicht interessiert an Weltraumfotos – und auch mit Richard Hamiltons kleiner, die Pop-Art mitbegründende Collage *Just what is it that*

makes today's homes so different, so appealing? (1956), die eine außerirdische im Time Magazine publizierte Aufnahme als Zimmerdecke nutzt, wächst das Interesse an aus dem Weltraum aufgenommenen Erd-Bildern erst mit den Apollo-Missionen signifikant. Menschen scheinen erst selbst und mit eigenen Augen gesehen haben zu müssen.

Auf Seite 3 gibt der *Whole Earth Catalog*, der von der Machart her an eine Schülerzeitung oder Fanzine aus meiner Jugend erinnert und im weltweiten Netz eingesehen werden kann, Auskunft über seinen Zweck, seine Funktion und seinen Gebrauch. Unter »Zweck« ist dort zu finden, dass der Katalog antritt, gegen die – wie man heute wohl sagen würde – subjektivierenden Wirkungen von Regierungen, Konzernen (big business), formaler Bildung und Kirchen, die Macht des Individuums sich selbst zu bilden (to conduct his own education) zu stärken.

Zu diesem Zweck listet der Katalog Einträge auf von Dingen, die als brauchbares Werkzeug, wichtig für unabhängige Bildung (independent education), qualitativ hochwertig bei gutem Preis-Leistungsverhältnis, noch nicht als Allgemeingut oder -wissen bekannt sowie einfach per Post zu bestellen sind. Diese Aufzählung erinnert ein bisschen an die von Foucault (1974) eingangs der *Ordnung der Dinge* zitierte Klassifikation chinesischer Hunde von Borges (1992, S. 115 f.). Schließlich warnt der Katalog, dass man verrückt werde, wenn man seinen Informationen folge. Hier könnte sich das Verrückt-Werden lohnen.

Unter den vielen Einträgen des Katalogs finden sich kurze Rezensionen von Büchern wie Richard Buckminster Fullers *Education Automation,* das den etwas irreführenden deutschen Titel *Erziehungsindustrie* (1970) trägt, und von Arbeiten des Musikers und Komponisten John Cage, der sich auch immer wieder und auch mit Bezug auf Buckminster Fuller zu Erziehungsfragen geäußert hat. Ganz im Sinne Ivan Illichs erinnert uns Cage: »Die Universität ist kein Fernsehgerät.« (Cage 1989, S. 186) Die Revolution wird ja bekanntlich – oder auch laut Gil Scott-Heron – ebenfalls nicht im Fernsehen übertragen (1969/70).

Für Diedrich Diederichsen und Anselm Franke (2013) speist sich der *Whole Earth Catalog* aus der kalifonischen Gegenkultur, der

naturnahen Hippiebewegung, und überträgt deren Energie gleichsam auf das Silicon Valley, in dem die am Pazifik zum Stehen gekommene Frontier in den Cyberspace verschoben wird. Zwischen dem ersten und dem letzten *Whole Earth Catalog* geht das ARPANET (= Advanced Reseacht Projekt Agency Network) als militärische Vorform des Internet in Betrieb.

Die Umschlagrückseite des *Last Whole Earth Catalog* äußert sich anti-konstruktivistisch; und die Umschlagrückseite des *Next Whole Earth Catalogs* wirbt für James Lovelocks (2008) Gaia-Hypothese, die in den letzten Jahren durch Bruno Latour wieder popularisiert wurde. Latour weist in *Kampf um Gaia* (2017) darauf hin, dass die Erde zwar wie eine »blaue Murmel« aussehe, Gaia aber eher grün sei, eine schmale lebendige Schicht oder Sphäre wie sie auf Caspar David Friedrichs Gemälde *Das große Gehege bei Dresden* (1832) zu sehen ist.

Die Bilder bewegen uns also zuerst heraus aus der Zentralposition und dann zurück in eine Mannigfaltigkeit von Mitten, die nicht mehr als Zentralpositionen verkannt werden dürfen.

Um andere Topologien geht es auch Buckminster Fuller, der in seiner *Bedienungsanleitung für das Raumschiff Erde* (2010, S. 43) davon ausgeht, dass wir alle Astronauten seien, uns aber eine Bedienungsanleitung für das Raumschiff fehle (ebd., S. 49). Buckminster Fuller (ebd., S. 20) spitzt die Kritik U Thants zu, wenn er feststellt, dass wir noch 1969 »trotz unserer neuentwickelten kommunikativen Intimität und des allgemeinen Bewusstseins von der Erde als Ganzheit«, noch immer viel zu lokal dächten und national in einer »völlig veralteten souveränen Separatheit politisch organisiert« seien. Er prognostiziert, dass der Menschheit entweder im 21. Jahrhundert klar werde, dass Fragen wie »Wer oder was bist du?« oder Fragen nach Herkunft, Nationalität, Religion und Rasse vollkommen sinnlos, absurd und anti-evolutionär seien, oder die Menschen von der Erde verschwänden. Buckminster Fuller meint »aussterben« – und nicht etwa mit einem Rettungsschiff fortmigrieren, wie es vor einigen Jahren Christopher Nolans sehr sehenswerter Film *Interstellar* (USA 2014) gedankenexperimentell durchgespielt hat. Wenn der Mensch aussterben sollte, dann geschieht dies für Buckminster Fuller aus dem nicht spezifisch menschlichen Grund

der »Überspezialisierung«, der er das »komprehensive Denken« entgegensetzt, das er zu stärken gedenkt. Auch dieses Motiv findet sich schon bei Humboldt – und zwar in dem mit *Theorie der Bildung* (1960b, S. 234) überschriebenen Bruchstück:

> »Es wäre ein großes und treffliches Werk zu liefern, wenn jemand die eigenthümlichen Fähigkeiten zu schildern unternähme, welche die verschiedenen Fächer der menschlichen Erkenntniss zu ihrer glücklichen Erweiterung voraussetzen; den ächten Geist, in dem sie einzeln bearbeitet, und die Verbindung, in der sie alle mit einander gesetzt werden müssen, um die Ausbildung der Menschheit als ein Ganzes, zu vollenden.«

Hegel hat dies versucht, enzyklopädisch, umfassend und im Vertrauen auf die Bindekräfte der Geschichte, aber gebunden an den dialektischen Prozesswalzer und den auch als Weltgeist noch menschlichen Geist.

Buckminster Fuller setzt auf eine »allgemeine Systemtheorie« oder eben auch allgemeinere Systemtheorie, die das Universum und das Leben als synergetisch zu verstehen helfen soll. Das Tolle am Raumschiff Erde ist ja, dass es von Sonne und Mond vorerst dauerhaft mit einer so großen Menge von Energie versorgt wird, dass die vom Club of Rome in Aussicht gestellten lebenswerten Lebensverhältnisse für alle mit Hilfe der Kybernetik, die für ihn die Synergetik und die allgemeine Systemtheorie ergänzt, im globalen Gleichgewicht realisierbar wären. Es geht Buckminster Fuller (2010, S. 78) aber – wie oben ausgeführt – nicht nur um menschliches Leben, sondern um das Leben insgesamt:

> »Es ist vollkommen klar, dass der reale Reichtum des Lebens an Bord unseres Planeten ein vorwärts-operatives, metabolisches und intellektuell regenerierendes System ist. […] Wenn wir unsere potentielle Fähigkeit zur fortwährenden Erhaltung allen Lebens nicht umfassend begreifen und Gebrauch von ihr machen, dann sind wir moralisch bankrott.«

Um diesen Bankrott abzuwenden, setzt Buckminster Fuller auf Automatisierung des Erziehungswesens, die nicht das Ergebnis eines Reformprozesses ist. Reformprozesse gewichten das Bestehende zu stark. Buckminster Fuller setzt – in dieser Hinsicht ganz moderner Architekt – auf Neu-Form. Zu Beginn seines Buches *Erziehungsin-*

dustrie nutzt er seine geodätischen Dimaxion-Weltkarten, die die Kugeloberfläche auf einen Ikosaeder aus 20 gleichseitigen Dreiecken projizieren und diesen dann aufklappen, als Beispiel für eine weltbildverändernde Neu-Form gegenüber den Mercator Projektionen, an die wir gewöhnt sind. Auf seinen im Hinblick auf Winkel und Größenverhältnissen stimmigeren Weltkarten erscheinen einmal sämtliche Kontinente als eine nur minimal durchbrochene Insel und das andere Mal alle Ozeane als das eine große Meer (vgl. Abb. 2 und 3). Interessant finde ich in diesem Zusammenhang, dass Buckminster Fuller wie Michel Serres an einer Marine-Akademie studiert hat.

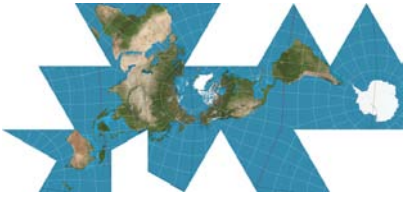

Abb. 2

Abb. 3

Neu-Form-Prozesse seien revolutionäre Prozesse, schreibt Buckminster Fuller (1970, S. 63) in *Erziehungsindustrie,* wo er sich selbst einen »Komprehensivdesigner« (ebd., S. 42) nennt:

> »Ich glaube, dass eines der wichtigsten Ereignisse der Revolution des Erziehungswesens in der Erkenntnis liegt, dass das Kind komprehensiv kompetent und koordiniert geboren wird und von Anfang an mit großen Mengen von Daten und Variablen umzugehen weiß.«

Die Aufgabe des nachrevolutionären Erziehungswesens besteht folglich vor allem darin, den Lernenden oder Sich-Bildenden Werkzeuge zu geben, *tools,* wie sie auch die *Whole Earth*-Kataloge auflisten, um »einen allgemeinen Mangel an integrierendem Denken« zu beheben und aufzuhören, »eine Klasse von Dummen« zu reproduzieren. Das klingt schon sehr nach »allgemeinem Unterricht« im Sinne von Jacques Rancière (2007) und Joseph Jacotot, nur dass Buckminster Fuller ganz auf eine technische Entwicklung setzt, konkret auf individualisiertes Zwei-Wege-Fernsehen, was mir eine frühe Vision des größtenteils gescheiterten Web 2.0 zu sein scheint, das Wissen in seinen lehrreichsten Formen zur Verfügung stellt und individualisierte und individuelle Weisen des Lernens ermöglicht. Zu »Vision« assoziiert man an der Helmut-Schmidt-Universität, an der ich arbeite, leicht das von seinem Verwendungszusammenhang befreite, gegen Willy Brandt gerichtete, Bonmot ihres Namensgebers: »Wer Visionen hat, soll zum Arzt gehen.« Die Universität muss eine Rückzugsort für den Wahn bleiben (vgl. Pazzini 2005). Diesen gilt es zu sichern, nicht nur Territorien.

Meines Erachtens unterschätzt Buckminster Fuller die Bedeutung von Präsenz für Lehr- und Lernprozesse, die noch über den willensstärkenden Einsatz unwissender Lehrmeister hinausreicht. George Steiner hat das Ziel von Meisterlehre in *Der Meister und seine Schüler* (2003, S. 118) so treffend wie paradox formuliert:

> »Groß zu lehren heißt, im Schüler Zweifel zu wecken, ihn zum Andersdenken auszubilden. […] Ein richtiger Meister sollte zum Schluss allein sein.«

Einen großen Teil der Reproduktion von Wissen kann man also getrost automatisieren oder durch *skill training* organisieren.

Und damit komme ich zu Ivan Illich, für den das Gesundheits- und das Bildungswesen breitenwirksame Entfemdungsagenturen waren. Die Entfremdung zeigt sich darin, dass Dienstleistung (service) und Behandlung (treatment) die Selbsttätigkeit an Wert überflügeln und eine neue Logik akzeptiert wird. Deren Grundannahmen sind, dass mehr Behandlung oder Dienstleistung zu besseren Ergebnissen führe und Eskalation generell zu Erfolg. Als Nebenwirkungen dieser Institutionalisierung von Werten nennt Illich Um-

weltverschmutzung (physical pollution), soziale Polarisierung und psychologische Impotenz als die drei Dimensionen des globalen Niedergangs und der bloß modernisierten Misere.

Obwohl Schülerinnen und Schüler im strengen Sinn nicht streiken können, weil durch ihren Streik zumindest kurzfristig kein wirtschaftlicher Schaden entsteht, macht es schon deshalb Sinn, Schulen zu bestreiken, weil streikende Schülerinnen und Schüler nicht dem heimlichen Lehrplan ausgesetzt sind und aus der passiven Konsumhaltung, die Gil Scott-Heron in *The Revolution Will Not Be Televised* noch mit dem Fernsehsessel verband, in den *driver's seat* wechseln, um zukünftig ganz im Sinn der *Whole Earth*-Kataloge ihren Bildungsprozess wieder stärker selbst zu steuern und ihre Zukunft mitzugestalten. Da liegt womöglich wirklich seit langem mal wieder »ein kommender Generationenbruch in der Luft«, wie Georg Seeßlen in der *Jungle World* (#18/2019, S. 4) vermutete. Dass derartige Bildungsprozesse noch immer in den meisten Fällen nicht voraussetzungslos gelingen, lehren die Schulschließungen im Corona-Lockdown.

Illich plädiert in *Die Entschulung der Gesellschaft* für die Einführung einer »Edu-credit card«, mit deren Hilfe die oder der Einzelne den eigenen Bildungsgang nach eigenen Bedürfnissen selbst gestalten kann. Die *credits,* die wir seit der Bologna-Reform an Universitäten als Punkte vergeben sind das genaue Gegenteil von Illichs Modell. Wir belasten die Studentinnen und Studenten zu Beginn ihres Studiums mit einem Kredit, den sie auf gebahnten Wegen Modul um Modul abzahlen, um sich die Schuldenfreiheit abschließend zertifizieren zu lassen. Dass das Zertifikat dann wichtiger genommen wird als der Kompetenzerwerb oder gar ein universitärer Bildungsprozess, braucht niemanden zu verwundern. Für Illich (1972, S. 63) steht fest:

> »Nur eine Generation, die ohne Schulpflicht aufwächst, wird imstande sein, die Universität neu zu erschaffen.«

Auch wenn ein Generationenbruch in Aussicht steht, von einer Mondays-to-Fridays-for-Future-Bewegung scheinen wir noch recht weit entfernt zu sein. Auch diesen Eindruck verstärken die Schulschließungen im Lockdown, der allerdings auch erprobte Protest-

versammlungen verunmöglichte. Im Rückblick auf die langen 1960er Jahre wird noch der letzte Android traurig.

Die schon in *Die Grenzen des Wachstums* thematisierte Schwierigkeit, dass die Lösung komplexer Probleme, deren Lösung langfristige Strategien, neue Denkansätze und Konzentration erfordert, in der Regel aufgeschoben werden, hat genau zu diesem Aufschub geführt. Weil aber in der Zwischenzeit viele kleinere Probleme kurzfristiger gelöst wurden, hat sich die Lebensqualität weltweit dennoch eher verbessert als verschlechtert. Die vor einem halben Jahrhundert mit großer Dringlichkeit formulierten Niedergangsprognosen aus Wissenschaft, Politik und Science Fiction-Literatur haben sich nicht erfüllt. Damals wurde sehr deutlich gesehen und auch artikuliert, dass das Haus schon brenne, um eine Formulierung Greta Thunbergs zu verwenden. Nun waren die Prognosen zwar falsch, die Symptome aber richtig diagnostiziert, so dass wir inzwischen in doppelter Hinsicht in post-apokalyptischen Zeiten leben. Einerseits ist eine erfahrbare Katastrophe bisher ausgeblieben, weshalb auch der apokalyptische Ton nach und nach aus der Mode kam. Wie bewegend wirkte noch das Waldsterben. Andererseits hat die Katastrophe längst mehr oder weniger unbemerkt stattgefunden, weil sich viele Wachstumsfolgen wie der Klimawandel oder das Artensterben nicht mehr abwenden lassen. Diese Situation ist unheimlich und die Zukunft, die in Aussicht steht, auch. Die seltsame Lähmung unserer Einbildungskraft, mit der wir auf das Unheimliche reagieren, das ja zugleich offensichtlich ist und auch in diesem Sinn un-heimlich, kommt mir gespenstisch vor.

Wie konnte es dazu kommen, dass mit der Zukunft auch ein großer Teil des Gestaltungswillens und der Kritik verschwand? Eine Antwort gibt Mark Fisher, der sein Buch *Capitalist Realism. Is there No Alternative?* (2009) auch mit der Diskussion eines Science Fiction-Films beginnt, nämlich von *Children of Men* (2006), der das *Soylent Green*-Problem umkehrt. Es werden aufgrund von Umweltverschmutzung keine Kinder mehr geboren, und ohne zukünftige Generationen bleiben auch die Innovationen aus. Das Setting ähnelt dem der Serie *The Handmaid's Tale* (Hulu 2017–), wo es zu einer konservativen Revolution führt (vgl. Sanders 2022). Fisher fragt im

Hinblick auf *Children of Men* konsequent, wie lange wir ohne das Neue überleben können ohne zu zombifizieren.

Fisher übernimmt den Begriff »kapitalistischer Realismus« von den Malern Manfred Kuttner und Gerhard Richter, die in Dresden gemeinsam studiert hatten, sowie Sigmar Polke und Konrad Lueg, die sie an der Kunstakademie Düsseldorf trafen. Die Künstler nutzten den Begriff 1963 als Titel für eine gemeinsame Ausstellung: *Leben mit Pop – eine Demonstration für den kapitalistischen Realismus*. Kapitalistischer Realismus fungiert hier schon als Gegenbegriff zum sozialistischen Realismus, auch um darauf zu insistieren, dass beide Realismen eine wahrnehmungslenkende, wenn nicht zensierende Funktion ausüben. Zu Fishers Zeiten gibt es den sozialistischen Realismus nur noch als historisches Phänomen.

Mark Fisher war ein linker Pop-Kritiker. Sein populärer Blog K-Punk, der ihm ermöglichte nach der Promotion mit geringerem Belegdruck zu schreiben, erschien posthum als Buch. Fisher nahm sich 2017 das Leben. Wie Wallace oder Mike Kelley, ein pop- und bildungstheoretisch interessanter Künstler (vgl. Sanders 2014), litt er unter Depression. In *Kapitalistischer Realismus* thematisiert er auch die immer raschere Zunahme psychischer Erkrankungen, deren Politisierung er für nötig hielt. Stress, Depression, ADHS, Schizophrenie und bi-polare Störungen sind die Pathologien des Spätkapitalismus.

Die wohl wichtigste Referenz für Fishers Denken ist Fredric Jamesons *Postmodernism or The Cultural Logic of Late Capitalism* (1991). Mit Jameson und Žižek wundert er sich dann auch darüber, dass der Kapitalismus von den allermeisten Menschen als das einzig lebensfähige (viable) ökonomische und politische System angesehen wird. Verwundert stellt er fest, dass es gegenwärtig, also vor nunmehr über zehn Jahren, sogar unmöglich gewesen sei, eine kohärente Alternative zu imaginieren. Dieser Mangel an Einbildungskraft steht für Fisher in starkem Kontrast zu der klassischen Science Fiction, die immer auch von Emergenz anderer Lebensweisen erzählt oder diese auch gezeigt haben.

Die Zombifizierung beginnt mit der schon von Illich kritisierten Figur des Konsumenten-Zuschauers (consumer-spectator), der durch seine Passivität Entwicklungen ermöglicht, die er nicht wirklich wol-

len kann, und dadurch für Fischer in Komplizenschaft gerät mit den planetaren Unterdrückungsnetzwerken (oppression). Die von Illich diagnostizierte »psychische Impotenz« steigert sich bei Fischer zu kultureller und politischer Sterilität. Schließlich besetzt der Kapitalismus alle Denkhorizonte, indem er alle Alternativen und alles Unabhängige vereinnahmt. Seine neoliberale Spielart hat zudem versucht, die Kategorie des Werts im ethischen Sinn zu eliminieren. Moralität wurde durch ein Gefühl oder – treffender noch – ein feeling ersetzt. Flankiert wird dieser Versucht durch eine immer weiterwachsende Bürokratie, die der Neoliberalismus eigentlich reduzieren wollte und die auch dringend reduziert werden sollte.

Inzwischen sei – so Fischer – eine ganze Generation – gemeint sind die unter 40jährigen – in eine seichte »ahistorische, antimnemonische (oder erinnerungsfeindliche) Blip-Kultur« hineingewachsen. Als Gegengift empfiehlt er »retrospective confabulations«, also rückblickendes Zusammenfabulieren. Genau dazu möchte auch dieser Beitrag einladen. Gegen jede Art von Generationenbashing findet sich übrigens in *Soylent Green* auch ein kurzer Wortwechsel. Auf Thorns Feststellung, »when you were young people were better«, entgegnet Sol: »Ah, nuts, people were always rotten. But the world was beautiful.«

Abb. 4

Fishers Buch *Kapitalistischer Realismus* (2013) endet durchaus hoffnungsfroh: »Das kleinste Ereignis kann ein Loch in den grauen Vorhang der Reaktion reißen, der die Horizonte des Möglichen im kapitalistischen Realismus verbirgt« (S. 81), so dass plötzlich alles wieder möglich ist. Gorz' famoser Eingangssatz lässt sich so vielleicht doch noch in die Gegenwart retten, auch wenn die Krise nicht mehr die Ausnahme ist, sondern das sie unterbrechende Ereignis.

Fischer bezeichnet sich in *Gespenster meines Lebens* als einen Hauntologen, der sich an den Heimsuchungen der Gegenwart abarbeitet. Damit stellt er sich in die Tradition der Hantologie (vgl. Fisher 2015, S. 253), die Jacques Derrida in *Marx' Gespenster* (1995) in Abgrenzung zur Ontologie andenkt. Gespenster sind weder präsent, noch absent, weder lebendig, noch tot. Das Gespenst ist ein paradoxes Zwischen-Phänomen/Ding/Wesen. Derrida rät in *Marx' Gespenster*, das *Manifest der kommunistischen Partei* wiederzulesen. Bei der Relektüre stellt sich zwangsläufig die Frage: Wer ist zukünftig das Proletariat als Geschichte machende Partei im Klassenkampf? Das »Lumpenproletariat« bildet bei Marx den Bodensatz, bei Kelley bildet es Klumpen (vgl. Abb. 4). Was verbirgt sich unter dem Teppich, als könnte es jederzeit unter ihm hervorkommen oder durch ihn hindurchbrechen? Kelleys Teppich wirkt selbst wie ein Modell oder eine Karte.

Kehren wir noch einmal zum Unheimlichen zurück, das Freud in *Das Unheimliche* (1919) »zur alten Auffassung des Animismus zurückführt« (Freud 2000, S. 263), der sich dem Realismus gegenüber durch eine für Freud nicht akzeptable Verwischung der »Grenze zwischen Phantasie und Wirklichkeit« (S. 267) auszeichnet. Genau auf diese Grenze zielt nun auch »rückblickendes Zusammenfabulieren«. Andere Ontologien können sich bei der Revitalisierung der Einbildungskraft als hilfreich erweisen.

Mark Fisher sucht in *The Weird and the Eerie* (2016), seinem letzten zu Lebzeiten veröffentlichtem Buch, jenseits des Unheimlichen nach dem Seltsamen, *the weird*, und dem Gespenstischen, *the eerie*. Für Fisher (2016, S. 61) sind das Seltsame und das Gespenstische besondere Arten ästhetischer Erfahrung. Gespenstisch nennt er, wenn etwas an einem Ort erscheint, wo nichts sein sollte, wie die Klumpen unter dem Teppich, oder umgekehrt dort, wo etwas

sein sollte, nichts wahrgenommen werden kann. Als seltsam bezeichnet er die Erfahrung einer bisweilen exorbitanten Präsenz von etwas, das nicht dazu oder dorthin gehört. Seltsam wäre es, wenn sich Kelleys Abfallstofftiere unter dem Teppich befänden, die auf die »critters down below« weiterverwiesen, von denen Johnny Cash (in dem Song *Sam Hall*, 1965) singt, und die Donna Haraway (2018) in der wunderbaren Übersetzung von Karin Harrasser in *Unruhig bleiben* auch auf deutsch als Kritter in die Theorie-Sphäre einspeist, mit denen wir zukünftig solidarisch sein und neue Allianzen und Verwandtschaften erproben sollten, um den symbiontischen Planeten, dessen Evolution die von Haraway so genannte »wunderbare« Lynn Margulis (1998) beschreibt, wieder in ein sehr dynamisches Gleichgewicht zu bringen (vgl. Sanders 2021). Zu berücksichtigen wären bei der Einrichtung der nicht mehr nur menschlichen Dinge mit dem Philosophen Emanuele Coccia (2018) auch die Welt der Pflanzen und mit der Anthropologin Anna Lowenhaupt Tsing (2018) sogar die Pilze, die auf den Ruinen des Kapitalismus triumphieren wie die Pflanzen in der verlassenen Stadt Prypjat, unweit des Atomkraftwerks Tschernobyl. Bilder dazu sind im Netz leicht zu finden. Irgendwie *weird,* aber gut.

Gut gefällt mir auch die Perspektive, die Fisher (2018, S. 753 ff.) in *Acid Communism (Unfinished Introduction)* eröffnet, dass wir uns nämlich in die kollektive Sphäre aus Sorge und Genuss schlagen sollten, in der Klassen- und psychedelisches Bewusstsein zu einer neuen Mannigfaltigkeit verschmilzt. Nach der fünften Vorlesung, in der Fisher (2021) dieses Konzept weiter entfalten wollte, brachte er sich um. Das ist traurig und zeigt, dass der Weg in die Freiheit beschwerlich bleibt. Durch die Schönheit, ein korrumpierter Begriff, braucht niemand mehr zu wandern, es gibt andere Wege und sollte wirklich keine miserablen Montagmorgende mehr geben.

Literatur

Adorno, Theodor W. (1997): Theorie der Halbbildung. In: Ders. Soziologische Schriften I, Gesammelte Schriften, Bd. 8. Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 93–121.

Borges, Jorge Luis (1992): Die analytische Sprache von John Wilkins. In: Ders. Inquisitionen. Essays. Frankfurt am Main: Fischer, S. 113–117.

Cage, John (1989): Im Gespräch zu Musik, Kunst und geistigen Fragen unserer Zeit (mit Richard Kostalanetz). Köln: DuMont.

Coccia Emanuele (2018). Die Wurzeln der Welt. Eine Philosophie der Pflanzen. München: Hanser.

Gorz, André (1983): Wege ins Paradies. Berlin: Rotbuch.

Deleuze, Gilles und Félix Guattari (1977): Anti-Ödipus. Kapitalismus und Schizophrenie I. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Derrida, Jacques (1995): Marx' Gespenster. Frankfurt am Main: Fischer.

Diederichsen, Diedrich, und Anselm Franke (2013): The Whole Earth. Kalifornien und das Verschwinden des Außen. Berlin: Sternberg Press.

Fisher, Mark (2009): Capitalist Realism. Is There No Alternative? Winchester · Washington: Zero Books.

Fisher, Mark (2013): Kapitalistischer Realimus ohne Alternative? Hamburg: VSA.

Fisher, Mark (2015): Gespenster meines Lebens. Depression, Hauntologie und die verlorene Zukunft. Berlin: Edition Tiamat.

Fisher, Mark (2016): The Weird and the Eerie. London: Repeater Books.

Fisher, Mark (2018): K-Punk. The Collected and Unpublished Writings (2004–2016). London: Repeater Books.

Fisher, Mark (2021): Postcapitalist Desire. The Final Lectures. London: Repeater Books.

Foucault, Michel (1974): Die Ordnung der Dinge. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Freud, Sigmund (2000): Das Unheimliche (1919). In: Ders. Studienausgabe, Bd. IV: Psychologische Schriften. Frankfurt am Main: Fischer, S. 241–274.

Fuller, Richard Buckminster (1970): Erziehungsindustrie. Prospekt universaler Planung und Instruktion. Projekte und Modelle 4. Berlin: Edition Voltaire.

Fuller, Richard Buckminster (2010): Bedienungsanleitung für das Raumschiff Erde und andere Schriften. Hamburg: Philo Fine Arts.

Haraway, Donna J. (2018): Unruhig bleiben. Die Verwandtschaft der Arten im Chthuluzän. Frankfurt am Main u.a.: Campus.

Harrisson, Harry (1999): New York 1999. München: Heyne.

Humboldt, Wilhelm von (1960a): Ideen zu einem Versuch, die Gränzen der Wirksamkeit des Staats zu bestimmen. In: Ders. Werke in fünf Bänden, Bd. 1: Schriften zur Anthropologie und Geschichte. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, S. 56–233.

Humboldt, Wilhelm von (1960b): Theorie der Bildung des Menschen. In Ders. Wer-

ke in fünf Bänden, Bd. 1: Schriften zur Anthropologie und Geschichte. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, S. 234–240.
Illich, Ivan (2002 [zuerst 1971]): Deschooling Society. London: Marion Boyars.
Illich, Ivan (1972): Entschulung der Gesellschaft. München: Kösel.
Jameson, Fredric (1991): Postmodernism or The Cultural Logic of Late Capitalism. London: Verso.
Jobs, Steve (2005): Stanford Commencement Address: news.stanford.edu/2005/06/14/jobs-061505/ (26.4.2021).
Latour, Bruno (2017): Kampf um Gaia. Acht Vorträge über das neue Klimaregime. Berlin: Suhrkamp.
Lovelock, James (2008) Gaias Rache. Warum die Erde sich wehrt. Berlin: Ullstein.
Margulis, Lynn (2017): Der symbiontische Planet. Oder: Wie die Evolution wirklich verlief. Frankfurt am Main: Westend.
Meadows, Donella H., Dennis L. Meadows, Jörgen Randers und William W. Behrens (1972): The Limits to Growth. A Report for the Club of Rome's Project on the Predicament of Mankind. New York: Universe Books.
Pazzini, Karl-Josef (2005): Die Universität als Schutz für den Wahn. In: Andrea Liesner und Olaf Sanders (Hg.): Bildung der Universität. Beiträge zum Reformdiskurs. Bielefeld: Transcript, S. 137–158.
Rancière, Jacques (2007): Der unwissende Lehrmeister. Fünf Lektionen über die intellektuelle Emanzipation. Wien: Passagen.
Sanders, Olaf (2014): Die Empirie des Schulhausmeisterkindes Mike Kelley. Zu Risiken und Dringlichkeit minderer Wissenschaft. In: Alfred Schäfer und Christiane Thompson (Hg.): Arbeit am Begriff der Empirie. Open Access Online-Publikation der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg 2014. S. 125–155, s. https://wittenberger-gespraeche.de/base.php?page=4&id=12 (26.4.2021).
Sanders, Olaf (2015): Frau-Werden in Hongkong zwischen 1960 und 2046. Über drei Filme Wong Kar-Wais. In: Ders.: Greatest Misses. Über Bildung, Deleuze, Film, neuere Medien etc. Hamburg: Katzenberg, S. 94–116.
Sanders, Olaf (2020a): Bildungsgründe. Zwei Antrittsvorlesungen. Dresden 2015 / Hamburg 2017. Hamburg: Katzenberg.
Sanders, Olaf (2020b): Deleuzes Pädagogiken. Die Philosophie Deleuzes und Deleuze/Guattaris nach 1975. Hamburg: Katzenberg.
Sanders, Olaf (2021): Tiere, Pflanzen, Pilze. Andere Bildungsgeschichten der untreuen Töchter Virginia Woolfs. In: Laura Böckmann, Sebastian Engelmann, Philipp Reichrath und Anne Rohstock (Hg.): Creativity – Courage – Chances. Tübingen: Tübingen University Press (Open Access), S. 191–206.

Sanders, Olaf (2022): Bildung nach fundamentalistischen Revolutionen. The Handmaid's Tale als Rhizom und Ritornell. In: Anja Besand, Mark Arenhövel und Stefan Schönfelder (Hg.): Bildung nach reaktionären Revolutionen. The Handmaid's Tale als dystopisches Reflexionsangebot. Wiesbaden: Springer VS, S. 143–159.

Serres, Michel (1994): Der Naturvertrag. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Seeßlen, Georg (2019): Der Traum vom Kinderglück. Greta Thunberg und die Macht der Unschuld. In: Jungle World, #18/2019, S. 4–5.

Steiner, George (2003): Der Meister und seine Schüler (Lessons oft he Masters). München: Hanser.

Tsing, Anna Lowenhaupt (2018): Der Pilz am Ende der Welt. Berlin: Matthes und Seitz.

Wallace, David Foster (2018): Der Spaß an der Sache. Alle Essays. Köln: Kiepenheuer und Witsch.

Abbildungsverzeichnis

Abb. 1: Umschlagrückseite von *The Whole Earth Epilog* (1974): Stay hungry. Stay foolish. – Siehe: https://en.wikipedia.org/wiki/Whole_Earth_Catalog#cite_ref-4

Abb. 2: Dymaxion-Karte von der Erd-Insel. – Public Domain, Justin Kunimune. Siehe: https://en.wikipedia.org/wiki/Dymaxion_map#/media/File:Dymaxion_projection.png

Abb. 3: Dymaxion-Karte vom Mittel-Ozean. – CC BY 2.5. Siehe: https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Dymaxion_map_ocean2.png

Abb. 4: Mike Kelley, *Lumpenprole* und *Ageistpop* (im Anschnitt), 1991. – Fotografiert im Stedelijk Museum Amsterdam, 2013.

Roger Behrens

Der futurologische Kongress

Für Hans-Christian Dany

»Im Ganzen habe ich jedenfalls erreicht, was ich erreichen wollte. Man sage nicht, es wäre der Mühe nicht wert gewesen. Im übrigen will ich keines Menschen Urteil, ich will nur Kenntnisse verbreiten, ich berichte nur, auch Ihnen, hohe Herren von der Akademie, habe ich nur berichtet.« – Franz Kafka, ›Ein Bericht für eine Akademie‹ (in: ›Der Jude‹, Jg. 2, Heft 8, Berlin & Wien 1917, S. 565)

In der Hoffnung auf Einwände[1]

Aus dem Traumreich der Notwendigkeit …

»Vor ein paar Monaten trat ich im Traum auf der Stelle und verspätete mich, bis es zu einem Drama kam. Ich träumte buchstäblich: Wer zu spät kommt, den bestraft das Leben. Am Tag zuvor hatte ich in der Zeitung gelesen, der Schlaf sei das letzte verbliebene nicht besetzte Gebiet, der Rest des Seins, der noch nicht von der Allgegenwart der Verwertung erfasst sei. Was da über die Freiheit im Schlaf neben einer Anzeige für teure Uhren stand, kam mir seltsam vor. In meinen Träumen treten oft Leute

1 Den schönen Satz finde ich bei Rudolf Lüscher, ›Henry und die Krümelmonster. Versuch über den fordistischen Sozialcharakter‹, Tübingen [1988], S. 14, wo Johann A Makowsky ihn in seiner ›Editorischen Notiz‹ erwähnt: Lüscher ließ »1982 eine Rohfassung [seiner] Arbeit unter Freunden zirkulieren mit dem Vermerk: In der Hoffnung auf Einwände.«

> auf, die meine Fehler mit roter Tinte markieren und mich darauf hinweisen, wie tief ich in ihrer Schuld stünde. Im Wachzustand kann ich Abstand halten, entdecke Schlupflöcher, im Schlaf liegt mein Leben aber oft in ihren Händen.« – Hans-Christian Dany, ›Schneller als die Sonne‹ (Hamburg 2015, S. 8)

In Nounas, der Hauptstadt Costricanas, findet in einem »Hilton«-Riesenhotel, einem über einhundert Stockwerke hohen Wolkenkratzer, der »Achte Futurologische Weltkongress« statt – gleichzeitig mit einer Nudisten-Tagung im selben Gebäude. Ebenfalls gleichzeitig gibt es in dem kleinen Land einen Aufstand gegen die dort herrschende Diktatur. Astronaut Ijon Tichy nimmt an dem Kongress teil. – Um die Revolutionäre zu befrieden, wird das Trinkwasser mit psychoaktiven Drogen versetzt, die beruhigend wirken, aber zugleich auch für allerhand Halluzinationen sorgen. Die führen Tichy, der von dem Wasser trinkt, in eine zukünftige Welt, in der alles irgendwie besser ist, aber irgendwie auch nicht. Ob man träumt oder wach ist, und was an den erlebten Träumen und am Erwachen überhaupt real ist oder nicht, kann nicht mehr unterschieden werden. – Das Thema vom »Achten Futurologischen Weltkongress« ist die Überbevölkerung und der nicht nur deshalb drohende ökologische Kollaps. – Stanisław Lem ist mit seinem Sciencefiction-Roman nicht weit von der Gegenwart entfernt.

Das ist im November 1970. Zwei Jahrzehnte später findet im September 1990 in Hamburg der »15. Deutsche Kongress für Philosophie« statt, Thema: »Philosophie der Gegenwart – Gegenwart der Philosophie«. – Die Achtziger sind vorbei, das Ende des realsozialistischen Experiments, das im Schatten des Ersten Weltkriegs 1917 begann, ist, ohnehin schon seit Jahrzehnten im Terror brutal gescheitert und bürokratisch zersetzt, nicht einmal eine zeithistorische Zäsur; mit dem Pyrrhussieg des Kapitalismus als nunmehr vollends global sich behauptendes Weltsystem erschien jeder Rest kommunistischer, libertärer Utopie einer freien, menschlichen Gesellschaft (als Gesellschaft freier Menschen) nicht nur politisch diskreditiert, sondern auch als bloße Idee völlig abwegig, ja nachgerade absurd und weltfremd. Als radikaler Linker gab man sich der

Lächerlichkeit preis, und umso leichter war der verzweifelte Aktionismus der »Restlinken« zu kriminalisieren.[2]

Das Zeitalter der Extreme war zu Ende (und man ahnte noch nicht, dass und inwiefern ein neues, anderes Zeitalter der Extreme begonnen hatte …). Der Philosophiekongress beschränkte sich auf Philosophie. »Gegenwart« meinte einen Zustand der Endgültigkeit,

2 Während sich gleichzeitig der Faschismus als Neonazismus gesellschaftlich verfestigte; die Kriminalisierung der »Restlinken« war vor allem auch: Kriminalisierung des Antifaschismus … Es ist ebenso auffällig wie beschämend, dass bis heute innerhalb der (Allgemeinen) Erziehungswissenschaft, also »fachintern«, obwohl sonst auch alles Mögliche fachintern verhandelt wird, zum »Faschismus«-Komplex nichts Nennenswertes, geschweige denn für einen gesellschaftskritischen »Einsatz« Relevantes geschrieben, diskutiert, entfaltet, eingebracht und ausgedacht, und meinetwegen auch disputiert wurde (abgesehen von den wichtigen wie fulminanten Arbeiten von u. a. Rosa Fava, Julia Bernstein oder Samuel Salzborn zu den Elementen des Antisemitismus, des Nationalismus und des Rassismus im bundesdeutschen Bildungswesen, die aber auch nicht weiter und breiter rezipiert werden). – Im Call zu den »Hamburger Disputen« war als ein »Zukunftsthema der Bildungsphilosophie« benannt: »Totalitarismus und Gefährdungen der Demokratie«; dazu gab es keinen einzigen Beitrag; auch im vorliegenden Band findet sich zu diesem »Thema« nichts (ebenso bleibt das Thema auch ausgespart im ›Jahrbuch für Pädagogik 2021: Zukunft – Stand jetzt‹, hg. von Bünger et al.; erwartet hatte ich, wenigstens in der Einleitung zum Jahrbuch und den Beiträgen von Ruth Sonderegger oder David Salomon dazu etwas lesen zu können …). Faschismus und Faschisierung – von Paul Mason klar und deutlich als treibende Kräfte der globalen Katastrophe analysiert – bleiben im erziehungswissenschaftlichen Diskurs Spezialthemen für Expertinnen und Experten, in Stichworten isoliert wie Antisemitismus, Rechtsextremismus (was in diesem Zusammenhang profilierten Fachkolleginnen und -kollegen zu Adornos ›Erziehung nach Auschwitz‹ einfällt, ist mitunter peinlich und blamabel, umso mehr solche Beiträge wahrscheinlich als kritisches Engagement verbucht werden und werden wollen). Dass das Thema in seiner gesellschaftlichen wie auch fachlichen Bedeutung schichtweg ignoriert wird, wirft ein schlechtes Licht auf Bildungsphilosophie und Bildungstheorie wie auf Pädagogik und Erziehungswissenschaft überhaupt. Dass »wir« auch hier Lagebewusstsein verloren haben oder zumindest gleichgültig geworden sind, zeigt sich auch daran, dass kaum noch von Herrschaft die Rede ist, kaum noch vom Widerspruch von Bildung *und* Herrschaft, und eigentlich nie von den Selbstverhärtungen, die dieser Widerspruch als Narben der eigenen Bildungsprozesse hinterlässt (und zwar auch oder gerade dort und dann, wo und wenn sie *nicht* scheitern).

des Bleibenden;[3] als zeithistorische Signatur wurde sie fragwürdig (nicht nur im postmodernen Sinne), weil sie durch ihre *Kolonialisierung der Vergangenheit und Zukunft* (die sich vor allem über eine Kulturindustrialisierung vollzog) so sehr in die vergangenen und zukünftigen Zeitzonen sich ausweitete, dass sie gleichsam »überdehnte«: Die »Gegenwart« repräsentierte nunmehr immer schon die Zukunft, die eigentlich erst noch Zukunft werden sollte … Das allgemeine zeithistorische Bewusstsein registrierte das wiederum nicht als Aus- oder eben Überdehnung, sondern als Konzentration des Zeitgefüges (Stichwort »rasender Stillstand«, Virilio usw.); Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft erschienen damit nicht mehr unterscheidbar … Aber das *erschien* eben nur so.

Im Nachhinein lässt sich sagen, dass 1990 ein Thema wie »Philosophie der Gegenwart – Gegenwart der Philosophie« auch eine Thematisierungsvermeidung bedeutete, eine »Entnennung«.[4] – Philosophie war nun endgültig nicht mehr »Königin der Wissenschaften«, keine *prima philosophia* mehr.[5] (Nicht nur wurde die kritische Theorie innerhalb der Sozialphilosophie eliminiert oder suspendiert; die Sozialphilosophie selbst wurde entweder positivistisch absorbiert oder szientifisch kompromittiert durch die verschiedenen Wendun-

---

3 Alexander Kluge schrieb über und verfilmte Mitte der 1980er den ›Angriff der Gegenwart auf die übrige Zeit‹, Frankfurt am Main 1985. Kluges These u. a., S. 10: »Wir werden mit Städten, die so ähnlich sind wie die, die wir vor Augen haben, ins 21. Jahrhundert eintreten.« Dass kann auch allgemein gedeutet werden (im Sinne von: *Wir werden mit einer Gegenwart, die so ähnlich ist wie die heute, ins 21. Jahrhundert eintreten* … Siehe dazu auch Kluge et al., ›Industrialisierung des Bewusstseins. Eine kritische Auseinandersetzung mit den »neuen« Medien‹, München und Zürich 1985).

4 Das Wort habe ich von Jan Rehmann; ich verstehe darunter eine Art diskursiven Etikettenschwindel akademischer Theorieproduktion: Begriffe benennen nichts mehr, werden zu Spielmarken; das Benannte wird im Begriff »versteckt«, begrifflich unkenntlich. Horkheimer nannte das »Ticketdenken«. – Sachverhalte werden so banalisiert, Theorien werden folgenlos.

5 Mein Lehrer und Freund Heinz Paetzold hielt trotzdem an der Idee und am Begriff einer *prima philosophia* fest: nicht nur, weil er eine Erste Philosophie verteidigte und für eine Zeitschrift schrieb, die ›prima philosophia‹ hieß, sondern auch, weil es schließlich um eine *prima Philosophie* geht!

gen und Windungen der analytischen Philosophie.[6] Kritische Theorie richtete sich im Wissenschaftsbetrieb häuslich ein,[7] wurde domestiziert oder domestizierte sich selbst.[8])

Jedenfalls haben wir damals Jürgen Habermas aus dem Mantel geholfen: ein beigefarbener Trenchcoat, der mehr an den von Monsieur Hulot als an den von Columbo erinnerte. Warum, das weiß ich nicht mehr. Ist aber auch egal. Die Szene an der Garderobe muss etwas Komisches gehabt haben. Wenn man als Student den Professoren noch nicht argumentativ das Wasser reichen kann, dann hilft man ihnen wenigstens aus dem Mantel. Strategien des kommunikativen Handelns. Beamte im Dienst. Der ganze Kongress hatte das Flair einer Jahreshauptversammlung von einer großen Versicherungsgesellschaft. Philosophie als Behörde, verwaltete Welt.

---

6 Was die so genannte »Continental Philosophy« mitunter postmodern durch einige Neoidealismen konterte, die aber letztendlich auch – über Linguistik, Komparatistik und »Diskurstheorie« – weitgehend allesamt in die analytische Philosophie eingepasst werden könnten (die Philosophie der Postmoderne bezog sich in ihrem philosophischen »Kern« ja paradox anmutender Weise gerade auf zwei sehr moderne »Denker«, nämlich Wittgenstein und vor allem Heidegger). Materialistische Sozialphilosophie verdünnisierte sich in teils außeruniversitäre (linkspolitische Theoriezirkel), teils universitäre (und dabei fachlich neu orientierte) Enklaven, während eine von jeder kritisch-theoretischen »Altlast« befreite und sowohl (neo-) pragmatistisch, als auch (post-) strukturalistisch renovierte Sozialphilosophie akademisch adjustiert wiederhergestellt wurde. Um 1989 jedenfalls waren sämtliche Stimmen einer zehn Jahre zuvor noch recht deutlich hörbaren kritischen Sozialphilosophie (oder allgemein kritischen Sozialforschung) entweder verstummt oder »umgestimmt« und es gab in einer »breiteren, allgemeineren Öffentlichkeit« (um die es ohnehin auch schlecht bestellt war – und ist) keine Positionierungen zum (Neo-) Faschismus, Zusammenbruch des so genannten Realsozialismus / (Post-) Stalinismus, Nationalismus, Rassismus etc.

7 Russell Jacoby hat hier von »Velvet Prisons«, also »samtenen Gefängnissen« gesprochen. Einher ging das mit einer »sozialen Amnesie« der Geistes- und Sozialwissenschaften; vgl. Jacoby, ›Soziale Amnesie. Eine Kritik der konformistischen Psychologie von Adler bis Laing‹, Frankfurt am Main 1978; siehe auch: Russell Jacoby, ›Die Verdrängung der Psychoanalyse oder Der Triumph des Konformismus‹, Frankfurt am Main 1985.

8 Diese plakative These findet sich bündig ausgeführt bei: Michael J. Thompson, ›The Domestication of Critical Theory‹, Lanham 2016.

Bereits in den 1950er Jahren sprachen Adorno und Horkheimer von der »verwalteten Welt«. »Verwaltete Welt« meint: Aus der Politik wird das Politische abgezogen; es entsteht das, was seit Mitte der 1990er von Colin Crouch und anderen mit dem Befund der Postdemokratie noch einmal in harmloser Weise halbaffirmativ bezeichnet wird: Es herrscht ein Konsens, der aber als solcher nicht infrage steht (es ist nämlich der Konsens darüber, dass die Politik selbst nicht infrage steht, was gerade den immer wieder als »Politik« deklarierten Diskurs am Laufen zu halten scheint …). Verdeckt werden die Herrschaft und die Widersprüche, die aus ihr hervorgehen.[9] – Das Politische, das aus der Politik abgezogen wird, wird an anderer Stelle wieder eingesetzt, verwandelt: Der Konsens der Herrschaft wird zu einer Herrschaft durch Konsens; Einverständnis bestimmt die Politik. Technokratische Herrschaft erscheint demokratisch liberalisiert. Der Konsens wird inszeniert, zum *fiktiven* Image – und zwar eben als das Politische, das *faktisch* abgezogen, stillgestellt wurde. Die Grenzen zwischen Fakt und Fiktion verschwinden; Adorno hatte das in seiner – leider bisher nur wenig beachteten – Studie über Horoskope herausgearbeitet (›The Stars Down to Earth‹, 1957); heute wird dieser Umstand kurzerhand als *postfaktisch* bezeichnet. – Was sich hierbei unter demokratischen respektive eben postdemokratischen Bedingungen verlängert, ist das, was Walter Benjamin für den Faschismus diagnostizierte: eine »Ästhetisierung der Politik«. – Die Ästhetisierung der Politik kanalisiert rationale Urteile zu Geschmacksurteilen; die Antinomie des Geschmacks wird allerdings nivelliert: Man kann disputieren, aber der Disput bleibt ohne Konsequenz, folgenlos – zumindest was seinen Gegenstand angeht und das soziale Verhältnis der Disputierenden zu diesem.[10]

Zeitsprung.

---

9 Die Widersprüche wären halb so wild, wenn sie nicht Elend und Not bedingen würden. Das tun sie aber. Es gehört indes auch zur verwalteten Welt, dass Elendszustände und Notlagen nur noch als Verwaltungsproblem erscheinen, gleichsam als »Funktionsstörung«. Beispiel: sämtliche Formen der sozialsystemischen Verwaltung von Menschen, die aus dem »Sozialsystem« durch dieses »Sozialsystem« rausgeflogen sind oder drohen rauszufliegen (Hartz IV).

10 Wie es um die so genannte Streitkultur bestellt ist, hatte Hauke Brunkhorst

»Um die Kongresstage auszufüllen, werden Vorträge gehalten, die sich mit der Welt und ihren Einrichtungen befassen. Von den Anfängen der Welt bis zum Redner; ein anderer Gegenstand wäre nicht würdig. Wenigstens kündigen sie es an, aber es ist zu viel vorher zu erledigen. […] Über dieser Frage vergessen die Redner die Welt mit ihren Einrichtungen […]. Inzwischen rollt die Welt draußen unerkannt weiter; sie könnte verloren gehen. Bei dem nächsten Kongress soll sie dann bestimmt erkannt werden, die Redner versprechen es.« – Siegfried Kracauer, ›Der Kongreß‹ (in: Werke Bd. 5.2, S. 280–282)[11]

»Radikale gesellschaftskritische Theorie ist heute durchaus auch in Deutschland – an den Rändern des Feuilletons, an den Kunsthochschulen und manchmal sogar im Kanon des akademischen Betriebs – präsent. Doch die mancherorts intensiv geführten Diskussionen über das Verhältnis von Poststrukturalismus und Demokratietheorie, Feminismus und Lacan, Marx und Postkolonialismus […[bleiben seltsam abgetrennt von der politischen Praxis. Theoriezirkel und Theatermacher kritisieren

---

bereits Ende der 1980er diagnostiziert in seinen beiden Büchern: ›Der Intellektuelle im Land der Mandarine‹, Frankfurt am Main 1987; und ›Der entzauberte Intellektuelle. Über die neue Beliebigkeit des Denkens‹, Hamburg 1990. – Vorher schon, in den 1970ern, finden sich dies antizipierende Diagnosen in Negt und Kluge, ›Öffentlichkeit und Erfahrung‹ (ausgehend von Habermas' ›Strukturwandel der Öffentlichkeit‹), Enzensberger, ›Bewusstseins-Industrie‹ oder Peter Gorsen, ›Transformierte Alltäglichkeit oder Transzendenz der Kunst‹ …

11 Das Kracauer-Zitat habe ich gefunden bei Ansgar Martins' Veranstaltungsbericht ›Der Kongreß-Skeptiker‹ über die »Internationale Siegfried Kracauer-Konferenz«, die im Mai 2022 in Frankfurt tagte. – www.soziopolis.de/der-kongress-skeptiker.html

> die gesellschaftlichen Verhältnisse auf höchstem Niveau, die über den Kapitalismus hinausreichende Perspektive kann fast schon als gesetzt gelten. Doch selten hat diese Radikalität etwas mit dem zu tun, was Initiativen, organisierte Linke und Bewegungen in ihrer Praxis machen. Selbst für diejenigen, die sich mit Theorie beschäftigen *und* politisch aktiv sind, fallen die beiden Bereiche oft weit auseinander.« – Raul Zelik, ›Im Multiversum des Kapitals‹ (Hamburg 2016, S. 7)

Ein Disput soll mehr sein als ein Gespräch, nämlich ein *Streitgespräch*, wörtlich *eine Auseinandersetzung*, ein *wissenschaftlicher Redestreit*. – Die Universitäten, in denen Wissenschaft längst zum Betrieb geworden ist, sind kaum mehr geeignete Orte für Dispute. Mittlerweile ist das ein Gemeinplatz, und zwar einer der Gemeinplätze, die gemeinhin nicht ernst genommen werden: Alle Beteiligten wissen das, manche sagen das auch – aber niemanden interessiert es *wirklich* (d. i. niemand steht auf und sagt: »Leute, was soll denn das?« Oder: »Wollen wir nicht lieber woanders hingehen, wo's netter ist – und wir unsere wichtigen Themen auch besser diskutieren können?« Niemand. Ich auch nicht. Früher gab es welche, die kamen hereingerannt, haben die Tagungsordnung gestört, haben sich auf das Podium gesetzt, andere haben das Podium verlassen, auch Genossen wurden mit Tomaten beworfen etc.)[12]

---

12 Helke Sander, 13. September 1968: »Wir stellen fest, dass der SDS innerhalb seiner Organisation ein Spiegelbild gesamtgesellschaftlicher Verhältnisse ist. Dabei macht man alle Anstrengungen, alles zu vermeiden, was zur Artikulierung dieses Konfliktes zwischen Anspruch und Wirklichkeit beitragen könnte, da dies eine Neuorientierung der SDS-Politik zur Folge haben müsste bzw. eine klare Strategie erzwingen würde. Diese Artikulierung wird auf eine einfache Weise vermieden, nämlich dadurch, dass man einen bestimmten Bereich des Lebens vom gesellschaftlichen Leben abtrennt, ihn tabuisiert, indem man ihm den Namen Privatleben gibt. In dieser Tabuisierung unterscheidet sich der SDS in nichts von den Gewerkschaften und den bestehenden Parteien. Diese Tabuisierung hat zur Folge, dass das spezifische Ausbeutungsverhältnis, unter dem die Frauen stehen, verdrängt wird, wodurch gewährleistet ist, dass die Männer ihre alte, durch das Patri-

De gustibus non est disputandum, manchmal wird das »non« auch weggelassen. Über Geschmack lässt sich nicht streiten, über Geschmack lässt sich streiten. Nach Kants Ausführungen in seiner ›Kritik der Urteilskraft‹ sind ein Streit und ein Disput unterschiedliche Angelegenheiten; für die Ästhetik und auf diese bezogene Geschmacksurteile differenziert er: »*Über den Geschmack lässt sich streiten* (obgleich nicht disputieren).«[13] – Eben das bezeichnet nun die berühmte »Antinomie des Geschmacks«, die Kant als Widerstreit darlegt.[14] – Kant erläutert:

---

archat gewonnene Identität noch nicht aufgeben müssen. Man gewährt zwar den Frauen Redefreiheit, ergründet aber nicht die Ursachen, warum sie sich so schlecht bewähren, warum sie passiv sind, warum sie zwar in der Lage sind, die Verbandspolitik mit zu vollziehen, aber nicht dazu in der Lage sind, sie auch mit zu bestimmen. (Gestern hat eine Frau geredet, heute hat eine Frau einen Antrag formuliert.) Die Verdrängung wird komplett, wenn man auf diejenigen Frauen verweist, die innerhalb des Verbandes eine bestimmte Position erworben haben, in der sie aktiv tätig sein können. Es wird nicht danach gefragt, welche Versagungen ihnen das möglich gemacht haben, es wird übersehen, dass dies nur möglich ist durch Anpassung an ein Leistungsprinzip, unter dem ja gerade auch die Männer leiden und dessen Abschaffung das Ziel ihrer Tätigkeit ist. Die so verstandene Emanzipation erstrebt nur eine Gleichheit in der Ungerechtigkeit und zwar mit den von uns abgelehnten Mitteln des Konkurrenzkampfes und des Leistungsprinzips.« – Personen, die sich dem sozialen Geschlecht »Frau« zuordnen, waren auf der ›Dispute‹-Tagung in der deutlichen Minderheit. Warum eigentlich?

13 Kant, ›Kritik der Urteilskraft‹, Werke Bd. 10, S. 279.

14 Jean-François Lyotard greift das Konzept in seinem Hauptwerk ›Der Widerstreit‹ Ende der 1980er, also fast zweihundert Jahre nach Kants ›Kritik der Urteilskraft‹ – die Lyotard ausführlich diskutiert – wieder auf, indem er den Widerstreit als Problem inkompatibler Idiome exemplarisch an der »Faurisson-Affäre« zu aktualisieren versucht. (Robert Faurisson war ein Holocaustleugner und schaffte es Ende der 1970er, seine verächtlichen Behauptungen, dass es etwa in Auschwitz keine Gaskammern gegeben habe, in den öffentlichen Diskurs zu bringen, so dass sich zeitweise mit seinen »Argumenten« und seinem »Argumentieren« ernsthaft beschäftigt wurde, wie es ja auch Lyotard in ›Der Widerstreit‹ macht; eine umfassende Darstellung dieser »Debatten« legte Deborah Lipstadt 1993 mit ihrem Buch ›Leugnen des Holocaust‹ vor. – Siehe zu diesem Komplex ferner: Mirjam Wenzel, ›Lyotard im Widerstreit mit Adornos Weigerung. Reflexionen über Auschwitz und juridische Verfahren zur »Aufarbeitung der Vergangenheit«‹, in: Sarah Speck und

»… *über den Geschmack lässt sich nicht disputieren*. Das heißt so viel, als: der Bestimmungsgrund eines Geschmacksurteils mag zwar auch objektiv sein, aber er lässt sich nicht auf bestimmte Begriffe bringen; mithin kann über das Urteil selbst durch Beweise nichts *entschieden* werden, obgleich darüber gar wohl und mit Recht *gestritten* werden kann. Denn *Streiten* und *Disputieren* sind zwar darin einerlei, dass sie durch wechselseitigen Widerstand der Urteile Einhelligkeit derselben hervorzubringen suchen, darin aber verschieden, dass das letztere dieses nach bestimmten Begriffen als Beweisgründen zu bewirken hofft, mithin *objektive Begriffe* als Gründe des Urteils annimmt. Wo dieses aber als untunlich betrachtet wird, da wird das Disputieren eben sowohl als untunlich beurteilt.«[15]

Ob es sich beim Geschmack um etwas handelt, worüber sich disputieren lässt, ist heutzutage ziemlich egal (und selbst kunsttheoretisch irrelevant). Die Zeiten, in denen für das Bürgertum der Streit um das Schöne noch – soziale, mitunter politische – Bedeutung hatte, dass es zu einem Gegenstand der Urteilskraft wurde, sind längst vorüber (so wie die Zeiten des Bürgertums überhaupt vorüber sind); die ästhetische Ideologie hat sich als Ideologie durchgesetzt, und nicht als Kritik der Ästhetik.[16] Und Kant selbst hatte der Frage nach Sinn und Zweck einer Disputation ja auch nur eine sehr beiläufige Bedeutung eingeräumt und allein im Zusammenhang mit dem ästhetischen Geschmacksurteil diskutiert: Auch wenn ihm das Schöne zwar als das Symbol des sittlich Guten galt, stand etwa bei der Sittlichkeit selbst die Disputationsnotwendigkeit nicht zur Debatte.

Volker Weiß (Hg.), ›Herrschaftsverhältnisse und Herrschaftsdiskurse? Essays zur dekonstruktivistischen Herausforderung kritischer Gesellschaftstheorie‹, Münster 2007, S. 50–72. Sowie den bündigen Bericht von Bettina Kaps, ›Frankreich: Erstmals »Auschwitz-Lüge« bestraft‹, in: ›taz.am Wochenende‹, 20. April 1991, S. 9. – Mit Verwunderung stelle ich fest, dass dieser »Sachverhalt« in der Erziehungswissenschaft (auch bei denen, die sich explizit auf Lyotard beziehen) nicht vorkommt.

15 Kant, ›Kritik der Urteilskraft‹, a.a.O., S. 279.

16 Vgl. freilich dazu: Terry Eagleton, ›Ästhetik. Die Geschichte ihrer Ideologie‹, Stuttgart und Weimar 1994. – Im Übrigen: Dass diese Ideologie wiederum weitgehend über Ästhetisierung stabilisiert wird, wäre gesondert darzustellen; vgl. dazu meinen Beitrag ›Die Ästhetik des Widerstands. Anmerkungen zu Peter Weiss‹, in: Körner et al. (Hg.), ›Der Widerspruch der Kunst‹, Berlin 2016, S. 281 ff.

Insofern wäre doch nachzuhaken: Was versprechen »wir« uns eigentlich von einem »Disput«? Nämlich: Was versprechen »wir« uns von einem »Disput« im Kontext von Zukunftsthemen der Bildungsphilosophie? Expliziter: Was versprechen »wir« uns von einer Tagung, die als Disput ausgeschrieben ist, obwohl doch klar ist oder sein sollte, dass es keinen Disput geben wird? Ging es grundsätzlich darum, zu disputieren, oder sollte speziell und explizit über Zukunftsthemen (der Bildungsphilosophie) disputiert werden? Also: ein Disput als Wunschvorstellung – was wäre denn zu erwarten gewesen, was haben »wir« erwartet? Was wäre passiert (»herausgekommen«), wenn es einen Disput gegeben hätte? Wie hätte das ausgesehen? Will sagen: Vielleicht hat es ja einen Disput gegeben, den nur niemand bemerkt hat (weil er so selbstverständlich war – oder weil er so belanglos war?). Schließlich: Hat das Ausbleiben des Disputs denn dazu geführt, das »Tagungsziel« zu verfehlen?

Anders gefragt: Hätte sich denn thematisch, also jetzt konkret bei den »Zukunftsthemen der Bildungsphilosophie« überhaupt ein Disput gelohnt? Noch einmal: Was waren hier die Erwartungen? (Und von wem?) Hat jetzt einfach nur der Disput nicht stattgefunden, oder blieb die Tagung ergebnislos beziehungsweise fehlen Ergebnisse, die nur ein Disput zutage gefördert hätte? Was wären denn die Resultate, die »wir« jetzt, wo vermeintlich der Disput gar nicht stattfand, nicht haben und ja eigentlich irgendwie »vermissen« müssten?

Noch einmal: Welche wären das? – Also: Gibt es zu den dringlichen, wichtigen Zukunftsthemen (der Bildungsphilosophie) »Resultate«, von denen »wir« nichts wissen (weil eben nicht disputiert wurde), oder sind eigentlich alle möglichen »Resultate« schon im Vorwege bekannt gewesen, nur dass eben nicht über diese disputiert wurde? Beziehungsweise, was ja auch möglich ist: Haben sich vielleicht »Resultate« der Tagung auch ganz ohne Disput ergeben? (Brauchten »wir« den Disput eigentlich gar nicht?) – Finden sich hier jetzt in diesem Band »Resultate« zur Frage nach Zukunftsthemen der Bildungsphilosophie, auch ohne oder nicht bemerkten, unauffälligen Disput? Oder dokumentieren die Beiträge in diesem Band die Ergebnislosigkeit der Tagung? Oder, oder, oder …

Simulative Wissenschaft

> Endstation, Bus hält an. Alle steigen aus, der Busfahrer sagt: »Flushing Meadows – Corona Park, World's Fair! Don't forget your valuables and enjoy the future!« – ›Tomorrowland‹ (Regie: Brad Bird, USA 2015)

> »Wer die menschlichen Dinge nicht an dem misst, was sie selbst bedeuten wollen, der sieht sie nicht bloß oberflächlich sondern falsch.« – Adorno und Horkheimer, ›Soziologische Exkurse‹ (Hamburg 1991, S. 18)

… oder ist die Sache mit dem Disput ein Scheinproblem, das ein viel bedenklicheres Problem überlagert, nämlich die Frage, ob es überhaupt Sinn macht, Zukunftsthemen der Bildungsphilosophie zu verhandeln (oder Zukunftsthemen, die in den Bereich bildungsphilosophischer Erwägungen fallen); überdies ein Problem, das sich womöglich auch als Scheinproblem herausstellen kann. Anders gesagt: ob man es mit dem zu tun hat, was seit einigen Jahren als *simulative Wissenschaft* bezeichnet wird …

So herum gefragt: Was ist eigentlich das Problem? Gibt es überhaupt ein Problem? Im Sinne von: Wir wissen, dass es ein Problem gibt, haben aber noch keine Lösung (»Verdammt, wir haben herausgefunden, was eines der wichtigen Zukunftsthemen ist, aber noch keine Bildungsphilosophie, die geeignet wäre, dieses Zukunftsthema anzugehen!« Oder: »Wie blöd, wir haben zwar einiges an Bildungsphilosophie in petto, aber noch kein Zukunftsthema, das dazu passen würde!«).

Und was ist die Situation? Ist es die Tagung, oder allgemeiner: »unser« akademisches Milieu: die Erziehungswissenschaft, die Bildungstheorie? Oder ist es die soziale Lage, die Weltlage, also das Problem der Zukunft an sich, das sich als Zukunftsthema sowieso aufdrängt? Nimmt man die Zukunftsthemen ernst, oder macht man sie zum persönlichen Steckenpferd, zum Gegenstand der Expertise (als konkurrenzfähiges Alleinstellungsmerkmal zum Beispiel innerhalb einer Kommission, eines Fachbereichs, einer Sektion o. ä.)?

Auch möglich, dass die Situation irgendwo *da draußen* ist, im Sinne von:

»Mist, wir hängen hier schon eine ganze Zeit an dem Problem, kommen aber nicht weiter!«

»Ja, wir brauchen unbedingt jemanden, der sich mit Bildungsphilosophie auskennt!«

Oder auch *fachintern* im Sinne von:

»Im Prinzip haben wir alles an Bildungsphilosophie geklärt, nur die Zukunftsthemen der Bildungsphilosophie zu klären ist noch offen!«

»Und ich verstehe übrigens nicht, wieso bisher nirgendwo bei unserer ganzen bildungsphilosophischen Forschung das Thema ›Zukunft‹ aufploppte!«

Wie gesagt: womöglich auch ein Scheinproblem, weil sich das alles als schlechterdings banal herausstellen kann. Denn:

Kann es nicht auch sein, dass das Thema nur zufällig Thema ist – oder hat es sich *wirklich* zwangsläufig ergeben, weil es *wirklich* so dringlich war? Oder ist es trotz seiner Dringlichkeit für »uns« Erziehungswissenschaftler*innen nur zufällig?[17]

Und gerade wenn das Thema der Sache nach »zufällig« sein könnte: Was versprechen »wir« uns von einem Disput, was versprechen »wir« uns überhaupt von einer Tagung? Sind es »kollektive«, gemeinsame Erwartungen an Tagungen als Orte der Debatte (oder eben: des Disputes), um mehr oder weniger dringliche Themen zu diskutieren? (»›Wir‹ müssen unbedingt eine Tagung machen!« Genauer: »›Wir‹ müssen unbedingt eine Tagung zu ›Zukunftsthemen der Bildungsphilosophie‹ machen!«) – Oder sind es »persönliche«, individuelle Erwartungen an Tagungen als Gelegenheiten, um sich zu profilieren, um durch die Teilnahme »gesehen« zu werden, bekannt zu werden, für die weitere Karriere »ins Gespräch zu kommen«, auch: weil man sich seiner Sache formal

17 Das vermute ich. Mehr noch: Meine Vermutung im Sinne kritischer Theorie: Dass *gerade* die allgemein anerkannte Dringlichkeit zu tun hat mit dem »Zufall«, sich nach allerhand Belanglosthemen oder Themen, die in ihrer Bearbeitung belanglos gemacht wurden, mit so einem *jetzt aber mal wirklich wichtigen Problem wie »Zukunftsthemen der Bildungsphilosophie« zu beschäftigen.*

wie inhaltlich sicher ist – um zu diskutieren, um zu argumentieren, um (falsche) Positionen zu kritisieren und (richtige) Positionen zu verteidigen? (»Was ich zu dem Thema herausbekommen habe, also meine Forschungsergebnisse, kann ich den Kolleginnen und Kollegen nicht vorenthalten – ich muss zu dieser Tagung!« – »Wenn ich nicht zu dieser Tagung gehe, wird niemand da sein, der die Position XY einbringt!«) – Oder ist das doch alles viel banaler, beiläufiger, arbiträrer? (»Das Thema der Tagung finde ich jetzt nicht wirklich wichtig, und es wäre auch nicht schlimm, wenn ich nicht dabei bin, aber schaden tut's ja auch nicht. Ich könnte einfach für einen Vortrag das noch einmal verbraten, was ich neulich schon für einen anderen Vortrag gemacht hatte!«)

So oder so, weiter (nicht nur) zu den Zukunftsthemen der Bildungsphilosophie nachgefragt:

Auf welche Theorien kann zurückgegriffen werden? Welche Theorien haben »wir« parat, welche Begriffe sind im Theorie-Werkzeugkasten? Und ist es ein gemeinsamer Werkzeugkasten? Welche Theorien sind »uns« eigentlich bekannt, die wir einbringen können? (Und welche Theorien ignorieren »wir« eigentlich mehr oder weniger systematisch?) Mit welchen Theorie-Werkzeugen können »wir« umgehen, mit welchen nicht (und: mit welchen Theorie-Werkzeugen können wir gut umgehen – Expertise! Exzellenz! –, mit welchen nur so lala)? (»Hab' ich selbst gemacht!« – »Ja, das sieht man!«) – Auch: Wird das Rad »bildungsphilosophisch« noch einmal erfunden – oder wird das »bildungsphilosophische« Rad noch einmal erfunden?

Gleichwohl: Sehr wahrscheinlich ist ja die Annahme bereits eine unzulässige Verkürzung, wonach wir hier alle an einem Strang ziehen (und womöglich auch schon gewissermaßen auf demselben Level das Feld »Zukunftsthemen« bearbeiten). Tagungen haben primär den Zweck, dass sich Erziehungswissenschaftler*innen, Fachkolleginnen und -kollegen mit ihren »Forschungen« profilieren (fraglos in netter Atmosphäre mit Kaffeepausen und eventuell abends noch ein Bierchen).[18] – (Aufgeschnappt: »Hey, die Frau, die

18 Kaffeepause: »Wir haben uns ja lange nicht gesehen! Wie geht's?« – »Ach, eigentlich ganz gut, ich habe ja jetzt die Vertretungsprofessur in dieser Stadt, wo ich

den Keynote-Vortrag gehalten hat, kommt die eigentlich von uns? Das war ja super-spannend, was die gesagt hat!« – »Ja, fand ich auch. Aber nee, die kommt glaube ich eher so aus'm Kunstbereich oder KuWi.« Oder: »Boa, Hammer der Typ, aber ich habe nichts verstanden!« – »Ich fand's aber voll wichtig, dass er das mit der Politizitäts-Anrufung gesagt hat!«)[19]

Des Weiteren: Woher nehmen »wir« eigentlich die Sicherheit, dass »wir« von Entfremdungen, Verdinglichungen, auch sonstigen Verfehlungen[20] etc. nicht eingenommen oder »betroffen« sind?[21] –

---

mein Lebtag nicht hinwollte.« – »Super, aber wie machst Du das mit Deinen Kindern?« – »Weißt Du das noch nicht? Meine Frau und ich haben uns doch getrennt. Und die Kinder sind bei ihr.« – »Toll, dann kannst Du Dich ja jetzt voll auf Deine Forschung zu frühkindlicher Sozialisation konzentrieren.« – »Ja, ich muss mir nur noch für einen DFG-Antrag irgendwas zu den Methoden, die ich verwende, zurechtbasteln, obwohl ich davon ja echt keine Ahnung habe. Und Du?« – »Ach, ich mach immer noch mein schnödes Zeugs zu Foucault und Adorno.«

19 Auch eine Möglichkeit für eine Selbstdarstellung, die mir aber abwegig scheint für einen bzw. in einem aufgeklärten, demokratischen Wissenschaftsbetrieb: »Ich bin mehr oder weniger zufällig in einem Forschungsprojekt gelandet, wo wir uns mit Theorie & Methode XY beschäftigen. Seit einigen Jahren versuche ich nun, von Tagung zu Tagung zu tingeln und die dort verhandelten Themen ABC mit ›meiner‹ XY-Theorie-Methode zusammen- und unterzubringen. Natürlich finde ich die XY-Theorie auch irgendwie spannend, interessant, wichtig …« Wenn das so wäre, wäre es schlimm: Und zwar deshalb, weil es unglaubwürdig, unseriös, beschämend wäre, auf dieser Grundlage der eigenen Forschung zu behaupten, man sei ernsthaft an kritischer Forschung interessiert, wie etwa im Rahmen der Erziehungswissenschaft an den »Zukunftsthemen der Bildungsphilosophie« … Ach, ist gar nicht abwegig?

20 Was sind »sonstige Verfehlungen«? Zum Beispiel: (Wissenschaftliche) Geltungsansprüche (i.e. Wahrheit, Wahrhaftigkeit, Richtigkeit) nicht einzulösen oder einlösen zu können, das aber mit irgendwelchen »Einsätzen« zu kaschieren, und dann so zu tun, als wäre damit in besonders eloquenter Weise (wissenschaftlichen) Geltungsansprüchen genüge getan; besonders gut geht das mit Phrasen und Floskeln aus dem Poststrukturalismus zugeordneten Theorien (»Diskurs«, »Diskursanalyse«, »Biomacht«, »Dispositiv«, »Politizität«, »Historizität«, »Mannigfaltigkeit«, »Ontologien«, »Selbst-Sorge« etc.); wer hier methodisch bzw. methodologisch gewitzt sein möchte, kann sich auch gut im Fundus wissenssoziologischer Theoreme bedienen …

Das betrifft nun auch, wie »wir« mit Selbstverhärtungen, Aggressionsverdrängung, Leistungsabwehr, Ängsten und dem alltäglichen Wahnsinn umgehen, umgehen wollen oder umgehen sollten (wobei diesbezüglich ja die Annahme, die »eigene« Scientific Community wäre eventuell ein von solchen Zumutungen weitestgehend freies Rückzugsreservat, schon ziemlich absonderlich ist).

Schließlich: Wie hat sich gerade mit der Herausbildung einer poststrukturalistisch *informierten* Epistemologie, die sich den akademischen Standards entsprechend selbstredend für gesellschaftskritisch *informiert* hält, eine Wissenschaftskritik als materialistische Kritik verschoben?[22] Welche Bedeutung kommt dem Materialismus[23] noch zu (der ja als Geschichtsmaterialismus auf das praktisch-kritische Subjekt emanzipatorischer Selbstfreigabe des Menschen zum Menschen verpflichtet bleibt)?[24] Spielt die Reflexion auf

---

21 Explizit hat eine kritische Erziehungswissenschaft Bildung immer als Aufgabe verstanden, Strukturen der Verdinglichung aufzubrechen (Heydorn, dann auch Sünker, nämlich zum Beispiel ›Bildung, Alltag und Subjektivität‹, Weinheim 1989, S. 49 ff.; instruktiv hier der Beitrag von Dominik Novkovic, ›»Der konkrete Ansatz einer Befreiungspädagogik …«‹, in: Stederoth et al., ›Die Befähigung des Menschen zum Menschen‹, Wiesbaden 2020, S. 61–75.); offen bleibt für mich durchaus der alte Verdacht der Aporie, wie Habermas es bei Adorno und Horkheimer inkriminierte: Sind die Kritikerinnen und Kritiker der Verdinglichung selbst von der Verdinglichung in ihrer Kritik und überhaupt »frei«? Und mehr noch: Mit welchem Trick haben es jene »kritisch« sich verstehenden erziehungswissenschaftlichen An- und Einsätze geschafft, der eigenen Verdinglichung zu entkommen, wenn sie sich zugleich der kritischen Reflexionsmöglichkeit der Verdinglichung theoretisch entledigt haben? (Oder ist das der Trick?) – Nebenfrage: Wenn 1968 Habermas über »Technik und Wissenschaft als Ideologie« schreibt, ist das 2022 passé? Wenn ja, warum nochmal? Ach so, vergessen: Es gilt ja als Konsens, dass Ideologiekritik irgendwie überholt ist. Und wie ist es mit dem Befund einer »entfremdeten Wissenschaft« (Titel eines Suhrkamp-Bandes 1979)? Oder Hans Kilians 1971 vorgelegte Studie zum ›Enteigneten Bewusstsein‹ (jetzt: Gesammelte Schriften Bd. 2, Gießen 2017)?

22 Die ja, wie Habermas in ›Erkenntnis und Interesse‹ gleich zum Einstieg anmerkt, bereits als Wissenschaftskritik eine Reduktion von kritischer Erkenntnistheorie ist; aber sei's drum …

23 Beliebt: »Materialismus« sagen und Ontologie meinen, aber doch nicht mehr als billigen Talmi-Idealismus machen …

24 … kurzum einer kritischen Theorie verpflichtet bleibt, die an Reflexionsbegrif-

Wissenschaft als soziales Verhältnis, also etwa als Produktivkraft und Produktionsmittel noch eine Rolle; wird ein Zusammenhang zwischen *Wissenschaft und Krise* in Betracht gezogen?

Was passiert, wenn sich herausstellt, dass Begriffe – wie zum Beispiel der Krisenbegriff – völlig unzureichend spezifiziert sind (i.e. nicht begriffen sind)? Auf welche Begriffe – und auf welche mit diesen Begriffen verbundenen Theorien kann man verzichten? – Und warum? Mögliche Antworten: Weil sie überholt sind, weil sie falsch sind, weil sie veraltet sind, weil sie unbrauchbar sind, weil sie unspezifisch sind, weil sie widerlegt wurden, weil sie wissenschaftlich widerlegt wurden, weil sie unwissenschaftlich sind, weil sie unwissenschaftlich widerlegt wurden, weil ihr akademisches Haltbarkeitsdatum abgelaufen ist, weil sie unmodern geworden sind, weil sie keine Distinktionsgewinne mehr einbringen, weil sie nicht mehr Konsens sind, weil sie noch nie Konsens waren, weil sie zu kompliziert sind, weil ich zu kompliziert bin, weil die Realität zu kompliziert ist, weil sie scheinbar Ockhams Rasiermesser widersprechen, weil sie demokratischen Grundsätzen widersprechen, weil sie meinen Ansichten über Gott und die Welt widersprechen, weil sie Quatsch sind, weil sie menschenverachtend sind, weil ich noch keine Gelegenheit hatte, mich mit ihnen zu beschäftigen, weil andere sich damit besser auskennen und ich dabei eh nicht mitreden kann, weil sie zu voraussetzungsreich sind, weil andere Begriffe und Theorien besser sind, weil sie nicht plausibel sind, weil sie mit mir nichts zu tun haben, weil ich die Begriffe und die damit verbundenen Theorien gar nicht kenne, weil das Material zu diesen Begriffen und Theorien (also Bücher und dergleichen) zu teuer ist und/oder eine Beschäftigung damit zu zeitaufwändig (im Sinne von: »Sorry, ich muss gerade zusehen, wie ich meine Miete zusammenbekomme

---

fen wie »Subjekt« oder »Mensch« festhält, deren Suspendierung maßgeblich durch Michel Foucault begründet sein soll, einem bei nicht wenigen der sich mitunter auch als »kritisch« etikettierenden Erziehungswissenschaftler*innen beliebten Denker, der sich an der patriarchal-päderastischen Herrschaftsphilosophie der Antike orientierte und sich für die so genannte Islamische Revolution begeisterte und damit das faschistische Mullah-Regime goutierte.

und kann jetzt meine Zeit nicht mit Herumphilosophieren verbringen!«) etc.[25]

Solche Fragen stelle ich auch und vor allem an mich selbst gerichtet, quasi zur Überprüfung meiner eigenen Sicherheiten und Verbindlichkeiten (oder präziser: Unsicherheiten und Unverbindlichkeiten), nämlich in Hinblick auf die »Krisenhaftigkeit sozialwissenschaftlicher Lernprozesse«,[26] und das heißt insbesondere in Hinblick auf die *lähmende* Einsicht, dass die Probleme, mit denen Mensch und Menschheit heute konfrontiert sind, nicht mehr alleine bewältigt, geschweige denn gelöst werden können. – Und »lähmend«, weil man im akademischen Betrieb – *wie überhaupt in sämtlichen biografisch entscheidenden Bildungsinstitutionen* – ja nachgerade gesetzlich in seinen Handlungsmöglichkeiten (wenn man so will: in der Bildungspraxis) strukturell beschränkt ist, Lehr- und Lernprozesse alleine durchzumachen (Kollektivität gibt es hier nur als Zwangsverhältnis der Leistungskonkurrenz. Sobald nach Noten bewertet wird, lernen Kinder *non scholae sed vitae* den Leistungsvergleich mit, zu und von anderen; im akademischen Betrieb ist das soweit operationalisiert, dass Noten längst entbehrlich sind.)[27]

Mir scheint: Meine oder »unsere« Handlungsfähigkeit steht einem Handlungsfähigkeitsentzug gegenüber. »Handlungsfähigkeit« meint dabei alleine schon: in welchem Raum stehen mir oder »uns«

---

25 Meine, zynisch gesagt: Lieblingsantwort, weil sie so deprimierend ist: »Och, zu dem Thema hatte ich schon meine Masterarbeit geschrieben und dann auch angefangen zu promovieren. Fand ich voll gut und voll spannend, hat mir richtig Spaß gemacht. Und ich hätte mich auch gerne weiter damit beschäftigt. Naja, ich hab' dann aus irgendwelchen Gründen was ganz anderes gemacht, nichts mehr mit Uni, Wissenschaft und Theorie oder so. Die Bücher sind jetzt im Keller.«

26 Johann August Schülein, ›Selbstbetroffenheit‹, Frankfurt am Main 1977, S. 85.

27 Hans-Christian Dany, ›Morgen werde ich Idiot‹, Hamburg 2013, S. 56: »Die Agenten der Unternehmen tasten die Varianz des Rauschens ab, und der Regler, das Management der Unternehmen, passt sich den entstehenden Zuständen an. Die Energien des Störenden werden verwertet und die Grundanordnung mit allen Mitteln aufrechterhalten. Dieser Priorität werden alle anderen Bestimmungen nachgeordnet. Das System erhält sich selbst und ist ansonsten fast vollständig von jeder Bedeutung entleert.«

Handlungsmöglichkeiten zur Verfügung und wie sind diese Handlungsmöglichkeiten dann – durch welche vorhandenen oder noch zu beschaffenden bzw. noch herzustellenden Mittel – in Handlungsfähigkeit (oder sogar Handlungsfähigkeiten, als Plural durchaus auch im Sinne von Skills) übersetzbar? Wenn dieser Raum eine Institution ist (zum Beispiel eine Bildungsinstitution), dann kommt es zum Handlungsfähigkeitsentzug, vorstellbar als Interferenz oder Irritation der Handlungsfähigkeit(en), denn die Institutionen scheinen Handlungsfähigkeitsentzug zu betreiben.[28]

Was tun?

> »Nach ein paar Jahrzehnten Unterricht in Poststrukturalismus, Dekonstruktion und Systemtheorie zeigt sich langsam, was alles dadurch verloren ging. Wir sind jetzt alle aufgeklärt über die Paradoxien des Subjekts, der Macht, der Verantwortung, der Vernunft, des Willens, des Rechts und der Gerechtigkeit. Es dämmert uns aber, was der Preis dafür ist. […] Es fehlt uns immer mehr, und immer deutlicher, an einem einenden politischen Projekt des progressiven Lagers. […] Wir haben es versäumt, an einer gemeinsamen Sache zu arbeiten – an einem gemeinsamen Projekt für eine bessere Welt. Wir haben uns von den bestehenden Mächten in entsolidarisierende Kämpfe und Pseudogegensätze, in unfruchtbare Differenzierungen und Fragmentierungen hineintreiben lassen und haben fasziniert dem Schauspiel der eigenen Verwicklung und Komplizenschaft mit der Macht zugeschaut.«
> – Michael Hirsch, ›Richtig falsch‹ (Hamburg 2019, S. 128 f.)

28 Vgl. dazu Rudolf Lüscher, ›Henry und die Krümelmonster‹, Tübingen 1988, S. 18.

> »Also, die alte Frage: Was tun? Das ist eine politische Frage, die sich allerdings nicht mehr politisch beantworten lässt. Sie ist durch den ästhetischen Schematismus verstellt. Was bedeutet das? Wo und wie die Veränderung anzufangen sei, ist eine Frage, die Praxis zu begreifen versucht und also nach dem Begriff der Praxis fragt. Doch bereits die Vorstellung, die sich davon gemacht wird, wo und wie die Veränderung anzufangen sei, setzt Bilder der Veränderung, die den Begriff kontaminieren.
>
> Alles, was jetzt noch kommt, ist Regression. Es gibt keinen Fortschritt mehr. Die Welt, die es noch immer zu gewinnen gibt und gilt, ist eine verlorene Welt. Bis auf Weiteres.« – R.B., ›Konterrevolution und Revolte‹ (Hamburg 2017, S. 11 f.)

Was tun! Ja, aber was?[29] – Also was tun, wenn gleichzeitig, inmitten bestehender Ungleichzeitigkeiten, völlig klar ist oder zumindest klar sein sollte, dass *die Probleme, denen sich die Menschheit gegenübersieht, individuell nicht gelöst werden können?* Man ist ja doch allein, man bleibt allein (nicht nur, weil man in Konkurrenzsituationen feststeckt, weil in institutionalisierten Bereichen Emanzipationsversuche zumeist nur innerhalb der Institutionen und als Institutionalisierungen durchgesetzt werden dürfen und damit partiell

29 »Tuwat« hieß einer der bewegungspolitisch wichtigen Kongresse der radikalen Linken in Westberlin 1981; ihm ging der »Tunix«-Kongress im Januar 1978 voraus, ebenfalls in Westberlin: unter der Motto-Überschrift »Treffen in Tunix« fand sich hier ca. 15.000 undogmatische Linke der Sponti-Szene zusammen und gründeten verschiedene gegenkulturelle Projekte und Initiativen (u.a. die ›taz‹, die Grünen, den Chaos Computer Club); auf mehreren Foren und Panels wurde dabei auch über »Alternative Bildungsmodelle« oder »Probleme, Widerstands- und Überlebensmöglichkeiten an den Erziehungsschulen« diskutiert; über den Merve-Verlag waren Félix Guattari und Michel Foucault eingeladen (die, soweit für mich ermittelbar, nicht am Kongress teilnahmen); Peter Brückner war da. Siehe den retrospektiven Bericht von Jakob Hayner, ›Von wegen die tun nix‹, in: ›Jungle World‹, Nr. 48, 29. November 2018. – jungle.world/artikel/2018/48/von-wegen-die-tun-nix

immer unvollständig, unverwirklicht, unabgegolten, schließlich *absurd* bleiben – und scheitern … Siehe oben: Handlungsfähigkeitsentzug).

Was tun, wenn – nun *für* die kritische Erziehungswissenschaft gesprochen – ihre Rettungsversuche in den letzten fünfzig Jahren vor allem Adjustierungen waren, die zu einer – offenbar strukturell zwangsläufigen – Entradikalisierung führten und noch immer führen, die aber bei den Forschenden, sobald sie in ihre Forschungsprozesse »eintauchen«,[30] nicht mehr bemerkt wird und auch gar nicht mehr bemerkt werden kann?[31]

Wenn es also eine Art perfide Dialektik gibt, die sich darin bemerkbar macht – nein, vielmehr darin unbemerkbar bleibt, *dass Versuche, Demokratie als Lebensform zu etablieren,*[32] *gleichzeitig zu Entdemokratisierungen führen, zu Verstellungen, Verzerrungen, ja Verhinderungen des Demokratischen, es also gerade im Versuch, eigene Lebensprozesse, eigene Lebenserfahrungen gleichsam zu demokratisieren, zu Verdinglichungen kommt* – – – **was dann?**

Was weiß ich über meine Selbstthematisierungen, die scheitern, und meine Selbstverfehlungen, die – oft paradox – doch wenigstens etwas Klarheit verschaffen? Welche Sicherheiten habe ich in Bezug auf eigene transformatorische Bildungsprozesse (auf die ich ja vertrauen können muss, wenn ich mich etwa mit der Theorie transformatorischer Bildungsprozesse beschäftige)? (Mit Ernst Bloch und Psychoanalyse gefragt: Gibt es nicht auch hier ein Dunkel des gelebten Augenblicks, das womöglich für mich dunkel *bleibt*, und zwar: dunkel bleiben muss, gerade um mich weiter in der vermeintlichen Sicherheit bewegen zu können, dass ich – gewährleistet mit

30 »Eintauchen« meint: sobald »wir« mitmachen im akademischen Wettbewerbs- und Konkurrenzbetrieb.

31 … und nicht mehr bemerkt werden sollte, im eigenen Interesse. An den Widersprüchen kann man tödlich scheitern. Mir fallen auf Anhieb fünf, sechs Leute ein, die sich aufgrund der nicht aushaltbaren Widrigkeiten im Wissenschaftsbetrieb das Leben genommen haben.

32 Vgl. Oskar Negt, ›Der politische Mensch. Demokratie als Lebensform‹, Schriften Bd. 4, Göttingen 2010. Und: Sebastian Engelmann, ›Lebensformen des Demokratischen. Pädagogische Impulse‹, Weinheim 2021. Dass Engelmann allerdings in seinem engagierten Bericht auf Negt nicht eingeht, verstehe ich nicht.

genügend Verdrängungs- und Verdunklungsarbeit – auch weiterhin transformatorische Bildungsprozesse durchlaufe?)[33]

Für den *Widerspruch von Bildung und Herrschaft* ist entscheidend, dass es ein Widerspruch ist. Es geht dabei nicht einfach darum, dass Bildung irgendwie mit Herrschaft verkoppelt ist, sondern dass es eine *bestimmte Logik* ist, nach der Bildung und Herrschaft je schon ins Verhältnis gesetzt sind, *nämlich eine Logik des Widerspruchs*. (Diese bestimmte Logik ist auch als Logik des Widerspruchs darin bestimmt, logisch die Widersprüche in bestimmter Negation zu bewältigen – zumindest versuchsweise.) – Bildung ist immer auch Herrschaft, zumal Selbstbeherrschung, und Herrschaft kann auch Bildung sein. Aber was bedeutet das? Was bedeutet das vor allem *für mich*, wo ich doch, wenn an diesem Widerspruch von Bildung und Herrschaft etwas dran ist, davon selbst »betroffen« bin, weil dieser Widerspruch ja meine Subjektivierung und Entsubjektivierung, meine Individuation und Pseudoindividualisierung gleichermaßen bestimmt – oder sogar konstituiert im Sinne von »*Das bin ich!*«?[34]

---

33 Eigentlich ist »Bildung« etwas sehr Allgemeines; man kann nicht »nicht gebildet« sein, selbst wenn man nach ideologischen Standards des (post-) bürgerlichen Weltverständnisses als ungebildet (= nicht schlau, geringe Schulbildung, fehlende Allgemeinbildung etc.) erscheint. Bildungstheoretisch wird der Bildungsbegriff lebensweltlich »spezialisiert«, indem Bildung »gelingen« und »scheitern« kann. Die Dialektik, dass Bildung passiert bzw. Bildungsprozesse stattfinden, aber trotzdem Bildung bzw. Bildungsprozesse scheitern können, hat Heydorn – ausgehend von Hegel – als Widerspruch von Bildung und Herrschaft gefasst (ebenso wie Adorno und Horkheimer Aufklärung in ihrer Dialektik gefasst haben). Wenn die Dialektik – aus welchen Gründen auch immer (einer wäre beispielsweise ein teils heimlicher, teils offensiver positivistischer Konsens im akademischen Denken) – annulliert wird, kann das Verhältnis von Allgemeinheit und Besonderheit der Bildung nicht mehr begriffen, ja nicht einmal mehr dargestellt werden. Der Spezialfall von Bildung (als etwas, was gelingen oder scheitern kann) verdinglicht; Bildung selbst verdinglicht, wie auch ihr Begriff. In der transformatorischen Bildungsprozesstheorie ist »Bildung« bloß noch der Spezialfall; Lebendigkeit geht verloren, das Allgemeine bleibt in je schon unterstellten – gleichsam ontologisiert mechanistischen – *transformatorischen Prozessen* hängen.

34 Ludwig A. Pongratz und Carsten Bünger, ›Bildung‹, in: Faulstich-Wieland und

(An welcher *Stelle* reflektiere ich mögliches Scheitern. Beziehungsweise woher nehme ich die Sicherheit, nicht zu scheitern oder dass das Scheitern mich nicht aus der Bahn bringt – Stichwort Resilienz? Woher nehmen andere diese Sicherheit? Oder woher haben andere allein die Sicherheit ihrer Skills, mögliche Unsicherheit – nicht nur – in Hinblick auf das Scheitern überspielen zu können? Kann man das lernen? Ratgeberliteratur sagt »ja«, übrigens auch pädagogische …)[35]

Wieland (Hg.), ›Erziehungswissenschaft. Ein Grundkurs‹, Reinbek bei Hamburg 2008, S. 115 f.: Für – kritische, gelingende – Bildung »braucht es Menschen, die um ihre Stärken wissen und sie gebrauchen können, Menschen, die über den Tag und die begrenzten Umstände hinausblicken können. ›Das Ich muss geschichtlich erstarkt sein, um über die Unmittelbarkeit des Realitätsprinzips hinaus die Idee dessen zu konzipieren, was mehr ist als das Seiende‹ (Adorno, ›Negative Dialektik‹, S. 389) Um dieses ›Mehr‹ geht es, die Möglichkeit eines Lebens, das in den Herrschaftsprozeduren der bürgerlichen Welt nicht aufgeht. In der unversöhnlichen Kritik am Bestehenden bewahrt kritische Bildungstheorie die Idee eines besseren, eines versöhnten Weltzustands in dem jede und jeder ›ohne Status und Übervorteilung‹ (Adorno, ›Theorie der Halbbildung‹, S. 70) verschieden sein könnte.« – Was ist, wenn das aber ein – womöglich sogar für die Bildungsprozesse *notwendiger – Schein* ist? Woher weiß ich, dass ich zu denen gehöre, die ihre Stärken haben und gebrauchen können? (Und woher wissen das eigentlich die Autoren dieser zitierten Zeilen *für sich*?) Ich habe jedenfalls hier keine theoretischen Sicherheiten, kann auf keine empirischen Verbindlichkeiten zurückgreifen. Auf der Suche nach meinen Stärken stoße ich immer wieder auf meine Schwächen. Einer der letzten Texte von Adorno heißt nicht ›Remmidemmi‹, sondern ›Resignation‹.

35 Vermutlich liegt hier der Unterschied zwischen pädagogischer Ratgeberliteratur und erziehungswissenschaftlicher Fachliteratur: Pädagogische Ratgeberliteratur versucht die *subjektive* Verunsicherung von Eltern o. ä. *subjektivistisch* zu stabilisieren (mit allerhand zu Wissen und Weisheit aufgebrezelten Befindlichkeitsidiotismus, nämlich Banalitäten, Quatsch, Esoterik, Pseudotheorie und dergleichen); Fachliteratur – ich meine aus immanenten, »ideologischen« Gründen insbesondere die erziehungswissenschaftliche Fachliteratur – übergeht jedwede *subjektive* Verunsicherung (der Lesenden, der Studierenden, ggf. auch der Eltern o. ä.) und setzt die fachwissenschaftlich erklärten, ausgeführten und dargestellten Sachverhalte *abstrakt-objektiv* (nämlich von jedweder *subjektiven* Verunsicherung entkoppelt), wodurch Verunsicherung eben auch *abstrakt-objektivistisch* stabilisiert wird. (Anders gesagt: Man kann bei keiner Erziehungswissenschaftle-

Was wäre, wenn quasi in der Situation unmöglicher (oder zumindest nicht-möglicher) emanzipatorischer Bildungsprozesse[36] die nach allen Geltungsansprüchen korrekte, »authentische« Rede über emanzipatorische Bildungsprozesse *reine Ideologie* wäre – im Sinne von notwendig falschem Bewusstsein in seiner metamodernen Form, als repressive Toleranz?[37] Anders gefragt: Hat sich eventuell – nicht nur innerhalb der Erziehungswissenschaft – »ein harmonistisches Verständnis von Demokratie und ›Einheitlichkeit‹«, das Paffrath 1987 noch als eine von mehreren »Ursachen [der] geradezu allergische[n] Reaktion gegenüber Kritik, Widerstand und Konflikt« gedeutet hat,[38] vielleicht *gerade im aka-*

---

rin und bei keinem Erziehungswissenschaftler aufgrund ihrer akademischen Fachexpertise Rückschlüsse auf ihre »pädagogische Kompetenz« als zum Beispiel Eltern ziehen; sicher: das kann man *verbindlich* bei Leuten, die pädagogische Ratgeberliteratur lesen oder schreiben, auch nicht (sondern nur mutmaßend) – hier ist es aber insgesamt durch die »pädagogische Ideologie« selbst begründet, die bekanntlich Bernfeld bündig als Grenzen der Erziehung beschrieben hat. Bei der Erziehungswissenschaft liegt es paradox daran, dass die *Ideologie der Wissenschaft* diese »pädagogische Ideologie« nachgerade verschleiert. Noch einmal anders gesagt: Es geht um das verquere Verhältnis von einerseits Theorie und Praxis, andererseits »privat« und »politisch« – wie so oft auch hier: zwei Seiten derselben Medaille; bekannte Beispiele dazu: Jean-Jacques Rousseau, Bruno Bettelheim, neuerdings auch Hartmut von Hentig und seine Freunde. – Man kann sich die »menschliche« Wärme beim besten Willen nicht *einbilden*, wenn in den sozialen Verhältnissen die Kälte dominiert; vgl. Andreas Gruschka, ›Bürgerliche Kälte und Pädagogik‹, Wetzlar 1994.)

36 Ebenso betrifft das: emanzipatorische unmögliche oder zumindest nicht mögliche Bildungsprozesse … Kritische Theorie sollte damit »rechnen«.

37 Vgl. Herbert Marcuse, ›Repressive Toleranz‹ (1965), in: Schriften Band 8, Springe 2004, S. 136–166. – Warum wird das, was Marcuse mit dem Begriff der repressiven Toleranz zu fassen versuchte, eigentlich nicht mehr diskutiert? Hat sich das erledigt? Ist das – sei's empirisch, sei's theoretisch – widerlegt worden? – Übrigens: Robert Paul Wolff, Barrington Moore und Herbert Marcuse diskutieren das, was ich hier andeute als Zusammenhang von »reiner Ideologie« und »repressiver Toleranz«, als ›Kritik der reinen Toleranz‹ …

38 F. Hartmut Paffrath, ›Einleitung‹, in: Ders. (Hg.), ›Kritische Theorie und Pädagogik der Gegenwart. Aspekte und Perspektiven der Auseinandersetzung‹, Weinheim 1987, S. 11.

demischen Milieu der Geistes- und Sozialwissenschaften als demokratisches Lagebewusstsein harmonistisch vereinheitlicht (und damit die praktische Folgenlosigkeit akademischer Theorie auf ganzer Linie befördert)?[39]

Dazu gehört, dass in von den (eigenen) konkreten Lebensverhältnissen entkoppelten akademischen Diskursen zum Beispiel ohne weiteres »systemkritische« Theorien »angerufen« werden können und eine vermeintlich kritische Auseinandersetzung mit dem Kapitalismus gerade in offenkundigen Krisenzeiten einer zur Stabilisierung der akademischen Karriere hinreichenden Aufmerksamkeit bringt (Buzzwords reichen oft schon: bitte mindestens »Anthropozän« sagen, besser aber »Kapitalozän«; die Rede von der Transformation, oder besser: der Großen Transformation aufzugreifen, kann auch nicht schaden …). Die Diskurse gelten dabei gerade als Beleg für eine demokratisch-offene Wissenschaftskultur, die durch den akademischen Betrieb ebenso gewährleistet sein soll wie sie diesen Betrieb scheinbar gewährleistet.

Allerdings, und das ist entscheidend: der »Einsatz« von als »kritisch« geltenden Theorien und Theoremen bleibt für den Betrieb wie für die eigenen Lebensverhältnisse folgenlos. – Mehr noch: Paradox bedeutet eine solche harmonistische Vereinheitlichung gewissermaßen die Disharmonisierung und Zergliederung der eigenen Lebensverhältnisse.[40]

---

39 Siehe noch einmal zum Stichwort Folgenlosigkeit: Alfred Schäfer, ›Erziehungsphilosophie‹, in: Bernhard, Rothermel (Hg.), ›Handbuch kritische Pädagogik‹, Weinheim 1997, S. 127. – Bildungsphilosophisch ist das – nicht zuletzt auch durch die akademische Profession bildungsbiografisch verdichtete – Folgenlos-Werden der Bildungsphilosophie von Bildungsphilosophinnen und -philosophien ein noch nicht näher erforschter Sachverhalt; umso interessanter dürfte eine Untersuchung hier sein, da ja einige der amtierenden Bildungsphilosoph*innen lebensgeschichtlich an das gekoppelt sind oder sein wollen – und sich gleichwohl womöglich dann auch bewusst wieder entkoppelt haben –, was in der (zumal bundesdeutschen) Geschichtsschreibung mit dem Jahr 1968 als weitreichende Protestbewegung kanonisiert ist.

40 Um mit Kapitalismuskritik »beruflich« zu punkten, muss ich auf eine *Kapitalismuskritik meiner eigenen Lebensverhältnisse* verzichten. Wichtig ist, dass die innerhalb des akademischen Diskurses als folgenreich angekündigte Theorie für

Der einfachste und naheliegende Schritt, das zu unterbrechen oder wenigstens zu irritieren, wäre *theoretisch*, die Diskurse als Elemente von Produktionsverhältnissen zu deuten, was jedoch verstellt ist. Jürgen Habermas hatte 1968 derart Mechanismen beschrieben, die in solchen »Rationalisierungen« begründet scheinen, die wiederum an den Produktionsverhältnissen und ihrer scheinbaren Funktionalität gemessen werden; aber, so Habermas:

> »Der Gedanke, dass die Produktionsverhältnisse als Potenzial der entfalteten Produktivkräfte gemessen werden könnten, wird dadurch abgeschnitten, dass sich die bestehenden Produktionsverhältnisse als die *technisch notwendige* Organisationsform einer rationalisierten Gesellschaft *präsentieren.*«[41]

Und:

> »Deshalb ist die ›Rationalisierung‹ von Lebensverhältnissen nach Maßgabe dieser Rationalisierung gleichbedeutend mit der Institutionalisierung einer Herrschaft, die als politische unkenntlich wird: die technische Vernunft eines gesellschaftlichen Systems gibt ihren politischen Inhalt nicht preis.«[42]

Das hieße einmal mehr, dass Universitäten denkbar schlechte Orte für Diskussion, Kritik, Eingriff und Engagement sind.[43]

---

mich selbst (»existenziell«) folgenlos bleibt (allein schon, um am Diskurs weiterhin teilnehmen zu können). Akademische Kapitalismuskritik: Man sollte selbstverständlich nicht an dem Ast sägen, auf dem man sitzt; es ist ja an sich ein guter Beobachtungsposten – von hier aus kann man gut sehen, welche Äste an anderen Bäumen, womöglich auch in ganz anderen Wäldern, gesägt werden müssten. Das kann und darf man mit unkritischer Theorie gerne auch kritisch tun (cf. Luhmann, der Beobachter im Krähennest …).

41 Jürgen Habermas, ›Technik und Wissenschaft als »Ideologie«‹, Frankfurt am Main 1968, S. 51.

42 Ebd., S. 49.

43 Wissenschaftsgeschichtlich und überhaupt epistemologisch kann hier der »Bruch« ausgemacht werden, der sich in den 1970er Jahren nachgerade paradigmatisch abzeichnet: als Erfahrungsverlust von – nicht nur – kritischer Theorie (und eben auch – nicht nur – kritischer Praxis; siehe vor allem Edward P. Thompson, ›Das Elend der Theorie‹, Frankfurt am Main und New York 1980). Nachhaltig hat das auch die akademische Entwicklung der Erziehungswissenschaft geprägt: Sie hat die kommunikationstheoretische Wende mitvollzogen

Allerdings: »Es gibt immer Orte zu finden, die leer von Macht sind«, schreibt Peter Brückner in ›Abseits als sicherer Ort‹. Denn: »Die institutionelle Umklammerung des Lebens ist zu Anteilen Schein.«[44]

---

und sich von der kritischen Theorie, wie sie Horkheimer und Marcuse 1937 programmatisch gefasst hatten, vollständig gelöst (gerade in Form der sich Anfang der 1970er erst konsolidierenden *kritischen* Erziehungswissenschaft); was nebenher als kritische Theorie weiterbestand (in der BRD: Kassel, Lüneburger Schule etc., auch der Argument-Zusammenhang und später dann InkriT bzw. das Projekt des HKWM), hatte keine nennenswerte Ein- und Anbindung an die sich in dieser Zeit mehr und mehr fachspezifisch-akademisch spezialisierende Erziehungswissenschaft. – »Vollständig gelöst« heißt zum Beispiel, dass die gesellschaftskritische Theorie-Praxis der 1970er ff. in die akademische Erziehungswissenschaft keinen systematischen Eingang gefunden hat (kein Illich, kein Freire, aber auch zu dem Zeitpunkt keine Cultural Studies, keine *systematische* Auseinandersetzung mit Psychoanalyse oder Feminismus einerseits, Antisemitismus, Faschisierung, Kolonialismus andererseits in der Erziehungswissenschaft …). Wissenschaftliche Probleme, die sich nun mit der Grundlegung der Erziehungswissenschaft durch die Theorie des kommunikativen Handelns (und meinethalben auch Systemtheorie) ergaben, konnten nur »wissenschaftlich«, i. e. akademisch behandelt und gelöst werden: Statt sich in den 1980er, 1990er ff. Jahren mit Schülerinnenbewegung, Studierendenprotesten, Antirassismus oder Antifaschismus wenigstens zu beschäftigen, kaprizierte sich der erziehungswissenschaftliche Diskurs auf den szientifischen Diskurs selbst und fing an, Foucault, Deleuze, Lyotard, also postmoderne und poststrukturalistische Theorien zu adaptieren und zu implementieren, ohne jeden Realitätsbezug zur konkreten (politischen) Praxis. Heute verfügt die (sich kritisch nennende) Erziehungswissenschaft über einen fachpublizistisch großräumig erschlossenen Begriffsapparat, der nachgerade grotesker Weise für den *praktischen* Einsatz völlig unbrauchbar ist, obwohl man die letzten Jahrzehnte damit verbrachte, alles Mögliche theoretisch nach dem »Einsatz« zu befragen. – Erziehungswissenschaft im Allgemeinen und Bildungsphilosophie im Besonderen haben zu Faschismus, den Neoliberalismus genannten gegenwärtigen Kapitalismus, zu Digitalisierungsprozessen in Bezug auf gesellschaftliche Produktions- und Reproduktionsverhältnisse, zu Krieg, ökologischen Katastrophen oder Corona etc. *nichts Gehaltvolles beizutragen*. (Ausnahmen bestätigen die Regel und finden sich meistens vom allgemeinen Betrieb marginalisiert oder bei den Theorien der Sozialen Arbeit und in der Sozialpädagogik …)

44 Brückner, ›Das Abseits als sicherer Ort‹, Berlin 1980, S. 16 f.

Insofern ist die Frage »Was tun?« auch die Frage nach dem Ort: *Wo ist das zu tun, was zu tun ist?* – Wohin gehe ich, wenn ich etwas ändern will?[45] Und was ist an welchem Ort meine Position?[46]

---

45 Schülerinnen und Schüler wollen etwas tun, um den Klimawandel abzuwenden, zu stoppen und – eine Konsequenzen der politischen Praxis bedenkende Radikalisierung findet ja bei einigen statt – zu verhindern. – Zukunftsthemen der Bildung, Fridays for Future: Wenn die Schülerinnen und Schüler aktiv werden für die Zukunft, verlassen sie die Schule und gegen auf die Straße, um zu demonstrieren. Die Schule ist für das Engagement gegen den Klimawandel nicht der prädestinierte Ort …

46 In den poststrukturalistischen Richtungen der Geistes- und Sozialwissenschaften – wozu weite Teile der auf zum Beispiel Foucault, Deleuze oder Butler fixierten Erziehungswissenschaft gehören (oft ja nur »zufällig«, weil mit diesen Namen Modetheorien verbunden sind, auf die das akademische Ticketdenken leicht und zudem erfolgreich abfährt) –, die sich mit allerhand epistemologischen Phantasmen auf »Diskursanalyse« kaprizieren, geht die für jede kritische, emanzipatorische Theorie-Praxis entscheidende Differenz zwischen »sozialer« Position und Sprecher*innen-Position verloren (und kann durch ein behelfsmäßig-schematisch eingefügtes Hegemonie-Theorem bestenfalls bloß pseudo-konkret wieder »aufgemacht« bzw. benannt werden): In dieser ›Perspektive‹ wird der »Diskurs« in einer fast schon – allerdings für neoidealistisches »Theoretisieren« nicht unüblichen – *sprachfetischistischen* Überhöhung von seiner materiellen Substanz entkoppelt, indem sämtliche konkreten, wirklichen, »intersubjektiven«, »körperlichen«, »lebendigen« Beziehungen der Menschen (Akteurinnen und Akteure, Subjekte, Individuen, Leute – wie man's auch immer bezeichnen will) abgespalten werden, so dass sie vollständig aus dem akademisch-wissenschaftlichen Blickfeld geraten. Das betrifft vor allem auch die *eigene* »soziale« Position (in ihrer Differenz zur *eigenen* Sprecher*innen-Position).

Anders gesagt: Wir reden – fast – nie über uns als konkrete, lebendige (oder wenigstens vitale) Individuen (oder wenigstens Pseudoindividuen), sondern – fast – ausschließlich in der Rolle, die wir akademisch repräsentieren (und ab einem bestimmten Qualifizierungsgrad auch präsentieren, einschließlich der selbst- oder fachdisziplinären Modellierung der dazugehörigen Statuskonsistenz bzw. -kongruenz).

Durchaus ist die »berufliche« Rolle ja rückgekoppelt mit der »privaten« Position, im akademischen Kontext etwa in Hinblick auf Intellektualität. Nur kurz dazu: In der (kritischen) Erziehungswissenschaft ist Michel Foucault mittlerweile der theoretische Hauptbezugspunkt (Macht, Machtanalyse, Biopolitik, Dispositive der Macht, Gouvernementalität etc. pp.; ›Die Ordnung des Wissens‹, ›Überwachen und Stra-

Unter Berücksichtigung der Einsicht, dass die Probleme, denen die Menschen heute gegenüberstehen, nicht mehr allein bewältigt werden können, nehme ich mir vor bzw. rede ich mir ein:

- Ich gehe dahin, wo die anderen sind, Gleichgesinnte (Freundinnen und Freunde, früher sagte man: Genossinnen und Genossen).
- Ich gehe dahin, wo ich Hilfe finde – oder wo ich selber helfen kann.

(Gerade in Hinblick auf »Zukunftsthemen«, hat diese Frage nach dem Ort eine explizite Verbindung zu der Frage, wie ich's meinen Kindern sage; mich beschäftigt das spätestens seit dem G20 in Hamburg 2017: Die einfache, aber gewiss nicht leichte pädagogische Aufgabe, etwas zu erklären, bekam damals eine Unmittelbarkeit, mit der wir »vor der Haustür« konfrontiert waren.)[47]

Wo gehe ich hin? Wo gehen wir hin? Am Ende?

Nirgendwo hin. Alles bleibt, wie es ist.

Nur: so wie es ist, wird es eben nicht bleiben …

Nachbemerkung

> »… – wenn wir dann auf die Vergangenheit zurückblicken, werden wir erstaunt sein, wie lange wir das Leben, welches wir jetzt führen, ertragen haben.« – William Morris, ›Wie wir leben und wie wir leben könnten‹ (1884)

Zukunftsthemen der Bildungsphilosophie. – Ich mache ein Seminar, Frühjahrstrimester 2022, Titel: »Wie wir leben wollen (Pop und Bildung)«. Der Zusatz »Pop und Bildung« betrifft eine mich seit einiger Zeit beschäftigende Frage, nach und mit Adorno: Wenn Bil-

---

fen‹, ›Sexualität und Wahrheit‹ usw.). Bemerkenswert, aber vielleicht täusche ich mich: Foucaults Intervention als spezifischer bzw. spezieller Intellektueller (gegen Sartre als »universellen Intellektuellen«) spielt kaum eine oder gar keine Rolle (abgesehen von der libertären Pädagogik oder Erich Ribolits).

47 Vgl. meinen kleinen Text ›Konterrevolution und Revolte. Aufruhr – Vorbild und Modell‹, Hamburg 2017.

dung »nichts anderes als Kultur nach der Seite ihrer subjektiven Zueignung« sein soll,[48] ist dann Halbbildung Kulturindustrie nach ihrer subjektiven Zueignung? Die Thesen dazu: Erstens – ja, so ist es. Zweitens: gerade unter Bedingungen einer gesellschaftlichen (beziehungsweise als Gesellschaft) ubiquitären Kulturindustrie wird aus der subjektiven Zueignung eine – scheinbar – objektive. Dritte These: Der Schein dieser »Objektivierung« ist ein ästhetischer – im Sinne der Ästhetisierung der Politik (Benjamin), der Ästhetischen Ideologie (Eagleton), auch der Warenästhetik (W. F. Haug).[49] Vierte These: Seit den 1950er, 1960er Jahren, also mit der »Kulturalisierung« spätkapitalistischer Gesellschaften durch »Pop«, sedimentiert, verschiebt und entfaltet sich Kulturindustrie zur Popkulturindustrie: Mit der darüber »institutionalisierten Halbbildung« (Adorno) wird »Bildung« schlechterdings zur Ideologie (dazu gehört auch die gerade in der Erziehungswissenschaft weit verbreitete These, dass es in vermeintlich postideologischen Zeiten so etwas wie »Ideologie« gar nicht mehr gibt … »Ideologie? Was soll das denn sein?«, fragen die kritisch informierten Leute …).

Nun, egal oder nicht egal. »Wie wir leben wollen« – der Seminartitel ist eine Anspielung auf bzw. ein Zitat von:

- Ein Album von Tocotronic (erschienen 2013; ›Wie wir leben wollen‹ ist auch ein Song auf dem Album, unmittelbar passend zum Thema ist ebenso der Song ›Die Verbesserung der Erde‹).
- Diverse Bücher bzw. Buchtitel, angefangen mit William Morris' ›Wie wir leben und wie wir leben könnten‹ (1884) über die 1966 erschienene Anthologie ›Weil wir überleben wollen‹ (herausgegeben von Anthony de Reuck und Julie Knight, mit Beiträgen u.a. von Ruth Glass, auf die ja, das nur nebenbei, der Begriff der Gentrifizierung zurückgeht …), bis zu den vielen, neueren Publikationen zu teils alarmistischen, teils versachlich-

48 Adorno, ›Theorie der Halbbildung‹, in: GS Bd. 8, S. 94.

49 Quasi als Nebenthese: Der Schein der »Objektivierung« ist ideologischer Schein; was als »objektive« Zueignung erscheint (im Sinne von »das ist normal«, »so isses eben«, »das machen alle so« etc.), ist weiterhin *subjektivistisch*. Die Nebenthese: Diese ästhetische Ideologie besteht darin, dass die »Entsubjektivierung« (Ritsert) – eben paradox – *gerade* als Subjektivität erscheint.

ten Zukunftsdiagnosen, und schließlich auch Kinder- und Jugendbücher, etwa den ›Was ist Was‹-Band 140 zu ›Zukunft. Alles im Wandel‹ von Bernd Flessner oder die nach vielen Jahren mit einem Band wieder aufgenommene Serie ›Das Neue Universum‹, Thema ›Zukunft. Forschung. Abenteuer‹ (herausgegeben von Christoph Thomas Link). Da sind viele Bilder drin, das könnte interessant sein, dachte ich mir.

- Werbekampagnen (für alles Mögliche, mitunter auch redlich: für eine bessere Welt …).

Der Ankündigungstext für das Seminar:

Mit der emanzipatorischen, radikalen Idee des Humanismus war einmal die konkrete Utopie verbunden, dass es anders, besser sein könnte; die Vision, dass eine menschliche Gesellschaft möglich ist, hat bis ins zwanzigste Jahrhundert hinein Kultur und Bildung bestimmt, war im Fahrplan der Dialektik der Aufklärung noch vorgesehen. Die brutale Wirklichkeit von Krieg, Vernichtung und Terror hat diese Utopie blamiert. Gleichwohl hat gerade die Erziehungswissenschaft nach 1945 an dieser humanistischen Orientierung auf Zukunft festgehalten, nicht zuletzt durch theoretische wie praktische Versuche, den Bildungsbegriff dafür zu aktualisieren; dies gelang nur zu dem Preis des Rückschritts, die radikale Utopie auf den Realismus des liberalen Sachzwangs zu reduzieren. In der als Kultur bezeichneten Sphäre hat das seine Parallele in der Umwandlung von sozialer Phantasie der Zukunft in Sciencefiction – eines der Vorzeichen, unter dem sich das »Kulturelle« mehr und mehr zu dem verschob, was heute als »Pop« etikettiert wird. Teils kitschig, meistens (sozial-) technologisch überhöht erlebt im und als Pop auch die humanistische Utopie ihre Renaissance, wenn auch nur als unterhaltsames Spektakel. Mit dem 21. Jahrhundert zeichnet sich wiederum ein Bruch ab: Zukunft ist längst nicht mehr die humanistische Utopie einer anderen Gesellschaft, sondern bestenfalls die Wiederherstellung eines idealisierten Status Quo. Was bleibt, ist eine »schöne Kunst des Untergangs«, die Otto Karl Werckmeister schon für die 1980er bündig als ›Zitadellenkultur‹ beschrieben hatte: in ihr hat sich mittlerweile auch der bildungsphilosophische Diskurs eingerichtet. Vom Humanismus sind nur noch Varianten des so genannten Posthumanismus übrig. Was das bedeutet, soll in rekonstruktiven Exkursen zum Verhältnis von Pop und Bildung unter-

sucht werden: Wie wir leben wollen ist dann Leitfrage für den Entwurf einer Pädagogik der Zukunft bzw. Zukunft der Pädagogik …

Meine Idee: die Studierenden bei Themen, Fragen, Problemen »abzuholen«, die sie wahrscheinlich ohnehin bewegen, beschäftigen, interessieren (dachte ich also; und ich wollte das Seminar auch nutzen, um endlich mit meinen Beiträgen für die ›Hamburger Dispute‹ fertig zu werden; außerdem: Ukraine-Krieg).

Das Seminar beginnt. Was passiert? Zunächst, was eigentlich immer in Seminaren (bei mir) der Fall ist: niemand hat den Seminarankündigungstext gelesen, die wenigsten sitzen im Seminar, weil sie das Thema interessiert (hier im Sinne von zum Beispiel irgendwelchen Assoziationen zum Titel, »klingt spannend« oder so), die meisten sitzen im Seminar, weil sie über das System auf- und zugeteilt wurden. Ich lese den Seminarankündigungstext vor, keine Reaktion. »Haben Sie Fragen?« – Niemand meldet sich. Okay, ich erzähle, was mich umtreibt, was meine Interessen sind, was das Thema meines Erachtens mit Erziehungswissenschaft im Allgemeinen und Bildungsphilosophie im Besonderen zu tun hat oder zu tun haben könnte. Zwischenfrage von mir an die Gruppe: »Was ist eigentlich Erziehungswissenschaft?« Ich hatte bei Studierenden im Master – mal wieder zu vorschnell – vorausgesetzt, dass wenigstens aufs Studium bezogene Grundlagenkenntnisse (»Basiswissen«) vorhanden sind; doch auch mal wieder: Niemand kann irgendetwas Gehaltvolles zu dieser Frage sagen. »Kennen Sie denn irgendwelche Namen, Begriffe, Theoreme, haben Sie eigene Ideen? Worauf haben Sie denn bei Ihrer Bachelorarbeit zurückgegriffen? Warum studieren Sie Erziehungswissenschaft?« Es kommen spärliche Antworten, nämlich Verweise auf Maslows Motivationstheorie und die Bedürfnispyramide, gepaart mit einigen Einsichten dazu, wie Menschen an und für sich so sind (egoistisch), vor allem Männer an sich und Frauen an sich. Einer sagt, er erwartet im Studium etwas über Erwachsenenbildung zu erfahren, weil er ja Erwachsenenbildung studiert. Zweierlei dazu: Erstens studiert er nicht Erwachsenenbildung, zweitens hat er nach zwei Jahren Studium (also quasi nach zwei Jahren eigener »Erwachsenenbildung«) noch nicht selbstständig den Versuch unternommen, sich »schlau« zu machen und etwa reinzulesen in Texte zu Theorien der Sozialen Arbeit

oder dergleichen … Auf meine Frage, was eigentlich Bildung sei, sagt eine Studierende, mehr oder weniger wörtlich: »Die Menschen da draußen sind ungebildet, bildungsfern, das ist die Mehrheit, und wir gehören zu den Gebildeten, wir sind die Elite.«

Ich komme zum Seminarthema zurück: Wie wir leben wollen. Meine Frage in die Runde: »Wie wollen Sie denn leben?« – Die Probleme sind benannt: Klimawandel, Naturzerstörung, Artensterben, Armut und Globalisierung, Krieg, Terror, »Rechtspopulismus«[50] und Faschismus etc. Die Antwort: Ja, irgendwie gibt es Probleme, aber man will eben so leben wie man lebt. Okay, sage ich, wenn das so ist, scheint es doch angesichts der Weltlage sehr wahrscheinlich, dass man sein bisheriges Leben (allein schon im Sinne von Lebensstandard) nicht so wird weiterleben können. Zustimmung, und dennoch: Gleichgültigkeit.

Ich lasse den Seminarankündigungstext noch einmal lesen, schicke ihn per Mail an alle. Hausaufgabe: »Sammeln Sie Fragen zum Text, vor allem auch Verständnisfragen!« In den nächsten Sitzungen, wo der Text, das Seminarthema in seiner Titelfrage (Wie wir leben wollen) immer wieder angesprochen wird (natürlich – es ist ja das Seminarthema!), verdichtet sich ein grundsätzliches Unverständnis: Die Studierenden haben keine Ahnung, was ich überhaupt will, was ich von ihnen will, was ich meine, was sie meinen sollen; ihnen fällt nichts ein. Das nehme ich ernst oder versuche zumindest, es ernst zu nehmen, indem ich alles, was ich zunächst als bekannt, interessant, selbstverständlich, also Grundlagenwissen etc., vorausgesetzt hatte, wieder zurücknehme.[51] Mir gelingt das nicht. Ich stelle wieder Fragen: »Was ist für Sie ›Gesellschaft‹? Was sind – sozialwissenschaftliche, soziologische – Theorien, mit denen Sie sich bisher beschäftigt haben, auch für Ihre ›Forschung‹ (Hausarbeiten, Referate, Seminar- und Studienthemen etc.)?« – Antwort:

---

50 Ich gehe davon aus, dass es zwischen Rechtspopulismus und Linkspopulismus keinen strukturellen Unterschied gibt; Heinz Steinert hatte vor Jahren in einem schönen Kurzessay gezeigt, dass es ohnehin wenig Sinn macht, den Populismus als Populismus zu inkriminieren.

51 Alles unter dem Vorbehalt, dass diese didaktischen Schieflagen, also Unverständnis, Irritation, Ratlosigkeit etc. freilich auch an mir liegen könnten …

Keine. »Um die Soziologie haben wir immer einen großen Bogen gemacht.« – Es kommt heraus: es gibt keine »Forschung«, auf die die Studierenden zurückgreifen könnten. Themen wurden nie als Themen fürs Studium angegangen, sondern als Pflicht, als Ärgernis, als Hürde. Einer sagt: »Gelernt haben wir, wie man in zwei Tagen eine Hausarbeit schreibt!« Alle stimmen zu. Ich sage: »Man kann keine Hausarbeit in zwei Tagen schreiben!« – Ich empfehle, auch fürs weitere Studium, sich wenigstens eine der zahlreichen, guten, mindestens brauchbaren (weil eben thematisch im Fach Orientierung bietenden, aber auch, weil diskutablen) Einführungen in die Erziehungswissenschaft zuzulegen *und zu lesen*.[52]

Zum Beispiel, schon älter: ›Erziehungswissenschaft. Ein Grundkurs‹, herausgegeben von Hannelore Faulstich-Wieland und Peter Wieland. Hier schreiben Ludwig A. Pongratz und Carsten Bünger über ›Bildung‹. Lesen kann man da: »Die Geschichte der Bildung ist somit nicht zu trennen von der Geschichte gesellschaftlicher Herrschaft.«[53]

Insofern wäre die Aufgabe einer – kritischen – Bildungstheorie (lese ich jetzt auch im Sinne von »Zukunftsthemen der Bildungsphilosophie«),

> »die widersprüchliche, mehrdeutige Realität der Bildung selbst zu analysieren. Sie zielt darauf ab, die in modernen Bildungsinstitutionen sich etablierenden Zwänge bewusst zu machen und so aufzubereiten, dass diese wiederum zum Gegenstand von Bildungsprozessen werden können. Blendet Bildungstheorie hingegen den gesellschaftlichen Kontext aus, in dem Bildung relevant und zum Problem wird, dann läuft sie Gefahr, gegenwärtige Macht- und Herrschaftsformen zu bestätigen und so die Möglichkeiten der Bildung zu unterlaufen.«[54]

Was heißt das aber *konkret*, also für konkrete Subjekte in konkreten Situationen, die zum Beispiel über Bildung – *theoretisch* – in

---

52 Man müsste mal eine erziehungswissenschaftliche Einführung in Einführungen in die Erziehungswissenschaft schreiben …

53 Ludwig A. Pongratz und Carsten Bünger, ›Bildung‹, in: Hannelore Faulstich-Wieland und Peter Wieland (Hg.), ›Erziehungswissenschaft. Ein Grundkurs‹, Reinbek bei Hamburg 2008, S. 123.

54 Pongratz und Bünger, ›Bildung‹, a.a.O., S. 125.

den Bildungsinstitutionen (etwa Universitätsseminaren) *praktisch* verhandeln, also auch dabei sind, sich zu bilden? Nämlich, was heißt das *konkret*, wenn diese Bildungsprozesse so aussehen, wie hier skizziert (wenn sie also scheitern)?

Noch einmal Pongratz und Bünger:

> »Bildung heißt also, den gesellschaftlichen Widerspruch von eingeforderter Selbständigkeit und aufgeherrschtem Zwang aufzunehmen und auszutragen, um einer Aussicht habhaft zu werden, die über die jeweils vorfindliche Realität hinausführt.«[55]

Aber: Wenn da nichts aufgenommen und ausgetragen wird, wenn Widersprüche als Widersprüche überhaupt nicht erfahren oder erlebt werden (was ja selbst schon den Widerspruch charakterisiert) – findet dann »Bildung« in diesem Sinne gar nicht statt?

Schlussendlich:

> »In diesem Sinn wird Bildung zum Anstoß zu einem Leben und Denken, das sich der modernen Erfahrung der Vorläufigkeit und Überholbarkeit aussetzt. Bildung als Überschreitung bedeutet, sich nicht in den Ruinen der eigenen Vergangenheit einzurichten, sich nicht im Identitätspanzer eines festgefügten Selbst zu verschließen.«[56]

Was ist, wenn am Widerspruch zwischen Bildung und Herrschaft nicht die »Bildung« das Problem ist (im Sinne von – auch kritischer – Erziehungswissenschaft und Bildungsphilosophie), sondern »Herrschaft« (im Sinne einer kritischen Theorie der Gesellschaft als Subjektkritik, als Herrschaftskritik)?

Die Ruinen der eigenen Vergangenheit sind ja keine Räume, die »einfach« betreten werden können (oder sollten?).[57] Es sind die verschlossenen Bauten der eigenen – verhohlenen – Lebensgeschichte. Ergebnisse von Bildung ist nicht Bildung, sondern Ent-

---

55 Pongratz und Bünger, ›Bildung‹, a.a.O., S. 117.

56 Pongratz und Bünger, ›Bildung‹, a.a.O., S. S. 117.

57 Zur Erinnerung – Sigmund Freud in seinen ›Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse‹ 1917: »Das Ich ist nicht Herr im eigenen Haus.« (Studienausgabe Bd. 1, S. 283 f.) Womöglich gilt das erst recht, wenn dieses Haus in Trümmern liegt.

fremdung und bestenfalls die Selbsterkenntnis dieser Entfremdung. Die eigene Selbstverhärtung wiegt schwer. »Alle Verdinglichung ist ein Vergessen.«[58] Allein, der Horizont der Geschichte ist noch offen. Auch der der eigenen Geschichte.[59]

---

58 Adorno und Horkheimer, ›Dialektik der Aufklärung‹, GS Bd. 3, S. 263.

59 Vgl. Marcuse, ›Die Permanenz der Kunst‹, in: Schriften Bd. 9, S. 241. – Und wie ging es mit dem Seminar weiter? In den letzten beiden Sitzungen kam Bewegung ins Seminar: Für die unter den Studierenden verbreitete allgemeine Ansicht »*Kann man so sehen, kann man aber auch ganz anders sehen*« fand einer den *wissenschaftlichen Beleg*, nämlich ein Physik-erklärt-in-zehn-Minuten-Videoclip auf Youtube über den so genannten modellabhängigen Realismus, den Stephen Hawking und Leonard Mlodinow vertreten, und mit dem die beiden behaupten, ein Goldfisch im Goldfischglas könne aus seiner Sicht ein ganz anderes, in sich aber trotzdem stimmiges, kohärentes, also wissenschaftlich korrektes System unseres Sonnensystems entwerfen, wo die Sonne nicht im Zentrum wäre und die Planeten auf völlig anderen Bahnen herumkreisten. Dieser auf zehn Minuten zusammengedampfte Unfug wurde emphatisch verteidigt; auf einmal ging es um etwas. Gleichwohl: Unzulässig war scheinbar mein eigentlich ja recht naheliegender Einwand, warum allerdings ein Goldfisch in einem Goldfischglas sich ein komplexes, systematisches Theoriegebäude über den bestirnten Himmel über ihn ausdenken sollte; der Einwand wurde schlichtweg ignoriert. Den Bogen zum Abschluss des Seminars auf das Thema »Wie wir leben wollen« mit Hawking zurückzuschlagen, gelang mir nicht: Obwohl Hawking es war, der (2006 auf Yahoo) die Frage stellte, die als eine der seminarthematischen Leitfragen von mir im Verlauf des Trimesters immer wieder mal eingebracht wurde: Was die Menschheit tun müsste, um das 21. Jahrhundert zu überleben … Schnitt … Bertrand Russell (der ja bekanntlich auch bzw. sehr prominent einen Realismus verteidigt) schreibt in einem Brief im März 1962: »Ich finde es bedauerlich, dass Erziehung von den meisten Schuloffiziellen noch immer mehr als Indoktrination denn als Aufklärung begriffen wird. Ich selbst bin überzeugt, dass Erziehung subversiv sein muss, wenn sie einen Sinn haben soll. Ich meine damit, sie muss alle die Dinge in Frage stellen, die wir für wahr halten, alle akzeptierten Postulate einer Prüfung unterziehen, sich in jedes Tabu einmischen und ein Bedürfnis nach Fragen und Zweifeln wecken. Ohne das ist die Anleitung, vorwiegend Daten zu memorieren, eine Sache ohne Inhalt. Der Versuch, den Jungen eine konventionelle Mittelmäßigkeit aufzuzwingen, ist verbrecherisch.« Als Motto zitiert in: Bertrand Russell, ›Freiheit ohne Furcht‹, Reinbek bei Hamburg 1975, S. 8.

Literatur

Die Zitate sind allesamt (behutsam) der neuen Rechtschreibung angepasst. Ausnahmen sind historische oder individuell eigenwillige Schreibweisen, bei denen eine Anpassung eine inhaltliche Sinnveränderung bedeutet hätte; in solchen Fällen sind die zitierten Passagen in ihrer ursprünglichen Orthografie belassen.

Theodor W. Adorno, ›Minima Moralia‹, Gesammelte Schriften Band 4, hg. von Rolf Tiedemann, Frankfurt am Main 1997.

Theodor W. Adorno und Max Horkheimer, ›Soziologische Exkurse‹, hg. vom Institut für Sozialforschung, Hamburg 1991 (1956).

Theodor W. Adorno, ›The Stars Down to Earth: The Los Angeles Times Astrology Column. A Study in Secondary Superstition‹ (1957), in: Gesammelte Schriften Band 9·2, hg. von Rolf Tiedemann, Frankfurt am Main 1997, S. 7–120.

Theodor W. Adorno, ›Theorie der Halbbildung‹ (1959), in: Gesammelte Schriften Band 8, hg. von Rolf Tiedemann, Frankfurt am Main 1997, S. 93–121.

Theodor W. Adorno, ›Jene zwanziger Jahre‹ (1962), in: Gesammelte Schriften Band 10·2, hg. von Rolf Tiedemann, Frankfurt am Main 1997, S. 499–506.

Theodor W. Adorno, ›Negative Dialektik‹, Gesammelte Schriften Band 6, hg. von Rolf Tiedemann, Frankfurt am Main 1997 (1966).

Theodor W. Adorno, ›Anmerkungen zum sozialen Konflikt heute‹ (1968), in: Gesammelte Schriften Band 6, hg. von Rolf Tiedemann, Frankfurt am Main 1997, S. 177–195.

Theodor W. Adorno, ›Spätkapitalismus oder Industriegesellschaft?‹ (1968), in: Gesammelte Schriften Band 8, hg. von Rolf Tiedemann, Frankfurt am Main 1997, S. 354–370.

Roger Behrens, ›Kulturindustrie‹, Bielefeld 2004.

Roger Behrens, ›Das Jahrzehnt der Gleichgültigkeit‹, in: ›Jungle World‹, Nr. 49, 9. Dezember 2010. – jungle.world/artikel/2010/49/das-jahrzehnt-der-gleichgueltigkeit

Roger Behrens, ›Die Ästhetik des Widerstands. Anmerkungen zu Peter Weiss‹, in: Alex Körner et al. (Hg.), ›Der Widerspruch der Kunst. Beiträge zum Verhältnis von Kunst und Gesellschaftskritik‹, Berlin 2016, S. 281–319.

Roger Behrens, ›Konterrevolution und Revolte. Aufruhr – Vorbild und Modell‹, Hamburg 2017.

Seyla Benhabib, ›Kritik des »postmodernen Wissens« – eine Auseinandersetzung mit Jean-François Lyotard‹, in: Andreas Huyssen und Klaus R. Scherpe (Hg.),

›Postmoderne. Zeichen eines kulturellen Wandels‹, Reinbek bei Hamburg 1986, S. 103–127.

Walter Benjamin, ›Erfahrung und Armut‹, in: Gesammelte Schriften Band II·1, hg. von Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser, Frankfurt am Main 1991, S. 213–219.

Armin Bernhard, Lutz Rothermel (Hg.), ›Handbuch kritische Pädagogik. Eine Einführung in die Erziehungs- und Bildungswissenschaft‹, Weinheim 1997.

Armin Bernhard, ›Emanzipative Erziehungswissenschaft – Ein Zukunftsprojekt. Über bleibende und über veränderte Aufgaben einer kritischen Theorie der Bildung und Erziehung‹, in: ›Pädagogik‹, Heft 12 (1999), S. 48–52.

Armin Bernhard, Lutz Rothermel und Manuel Rühle, ›Einleitung‹, in: Dies. (Hg.), ›Handbuch kritische Pädagogik. Eine Einführung in die Erziehungs- und Bildungswissenschaft. Neuausgabe‹, Weinheim 2018, S. 11–23.

Armin Bernhard, Lutz Rothermel und Manuel Rühle (Hg.), ›Handbuch kritische Pädagogik. Eine Einführung in die Erziehungs- und Bildungswissenschaft. Neuausgabe‹, Weinheim 2018.

Armin Bernhard, Lukas Eble, Simon Kunert (Hg.), ›Unser Marx. Potenziale und Perspektiven seiner Theorie für die Pädagogik‹, Weinheim 2018.

Klaus von Bismarck, Günter Gaus, Alexander Kluge und Ferdinand Sieger, ›Industrialisierung des Bewusstseins. Eine kritische Auseinandersetzung mit den »neuen« Medien‹, München und Zürich 1985.

Herwig Blankertz, ›Die Geschichte der Pädagogik. Von der Aufklärung bis zur Gegenwart‹, Wetzlar 1982.

Ingolfur Blühdorn, ›Simulative Demokratie. Neue Politik nach der postdemokratischen Wende‹, Berlin 2013.

Gernot Böhme und Michael von Engelhardt (Hg.), ›Entfremdete Wissenschaft‹, Frankfurt am Main 1979.

Susan Buck-Morss, ›Dialektik des Sehens. Walter Benjamin und das Passagen-Werk‹, Frankfurt am Main 1993.

Carsten Bünger, ›Bildungsphilosophie‹, in: Armin Bernhard, Lutz Rothermel und Manuel Rühle (Hg.), ›Handbuch kritische Pädagogik. Eine Einführung in die Erziehungs- und Bildungswissenschaft. Neuausgabe‹, Weinheim 2018, S. 229–244.

Carsten Bünger, Agnieszka Czejkowska, Ingrid Lohmann, Gerd Steffens (Hg.), ›Jahrbuch für Pädagogik 2021: Zukunft – Stand jetzt‹, Weinheim 2022.

Gerhard Breidenstein, ›Unser Haus brennt. Arbeitsbuch zum Verständnis der Gesellschaft in der Bundesrepublik‹, Reinbek bei Hamburg 1982.

Peter Brückner, ›Das Abseits als sicherer Ort. Kindheit und Jugend zwischen 1933 und 1945‹, Berlin 1980.

Peter Brückner, ›Überlegungen zu Geschichte und »Posthistoire«‹, in: ›Psychologie und Geschichte‹, Berlin 1982, S. 259–267.

Martin Buber, ›Ich und Du‹, Stuttgart 1995 (1923).

Hans-Christian Dany, ›Morgen werde ich Idiot. Kybernetik und Kontrollgesellschaft‹, Hamburg 2013.

Hans-Christian Dany, ›Schneller als die Sonne. Aus dem rasenden Stillstand in eine unbekannte Zukunft‹, Hamburg 2015.

Guy Debord, ›Die Gesellschaft des Spektakels [Kommentare zur Gesellschaft des Spektakels. Vorwort zur vierten italienischen Ausgabe von ›Die Gesellschaft des Spektakels‹]‹, aus dem Französischen von Jean-Jacques Raspaud und Wolfgang Kukulies, Berlin 1996.

Alex Demirović, ›Der nonkonformistische Intellektuelle. Die Entwicklung der Kritischen Theorie zur Frankfurter Schule‹, Frankfurt am Main 1999.

Alex Demirović, ›Wissenschaft oder Dummheit? Über die Zerstörung der Rationalität in den Bildungsinstitutionen‹, Hamburg 2015.

Alex Demirović, Sebastian Klauke, Etienne Schneider (Hg.), ›Was ist der »Stand des Marxismus«? Soziale und epistemologische Bedingungen‹, Münster 2015.

Terry Eagleton, ›Ästhetik. Die Geschichte ihrer Ideologie‹, aus dem Englischen von Klaus Laermann, Stuttgart und Weimar 1994 (1990).

Sebastian Engelmann, ›Lebensformen des Demokratischen. Pädagogische Impulse‹, Weinheim 2021.

Mario Erdheim, ›Die gesellschaftliche Produktion von Unbewußtheit. Eine Einführung in den ethnopsychoanalytischen Prozeß‹, Frankfurt am Main 1984.

Mario Erdheim, ›Psychoanalyse und Unbewußtheit in der Kultur. Aufsätze 1980–1987‹, Frankfurt am Main 1988.

Mark Fisher, ›Kapitalistischer Realismus ohne Alternative?‹, aus dem Englischen von Christian Werthschulte, Peter Scheiffele und Johannes Springer, Hamburg 2013.

Mark Fisher, ›Gespenster meines Lebens. Depression, Hauntology und die verlorene Zukunft‹, aus dem Englischen von Thomas Atzert, Berlin 2015.

Bernd Flessner, ›Was ist Was: Zukunft. Alles im Wandel‹, Nr. 140, Nürnberg 2016.

Michel Foucault, ›Was ist Kritik?‹, übersetzt von Walter Seitter, Berlin 1992 (1978).

Sigmund Freud, ›Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse‹ (1917), in: Studienausgabe Band 1, Frankfurt am Main 2000, S. 33–445.

Tatjana Freytag, ›Differenz-Bildung‹, in: Marcus Hawel und Stefan Kalmring (Hg.), ›Bildung mit links! Gesellschaftskritik und emanzipatorische Lernprozesse im flexibilisierten Kapitalismus‹, Hamburg 2014, S. 86–97.

Hans-Jochen Gamm, ›Das Elend der spätbürgerlichen Pädagogik‹, München 1972.

Hans-Jochen Gamm, ›Materialistisches Denken und pädagogisches Handeln‹, Frankfurt am Main und New York 1983.

Stephan Geuenich, Daniel Krenz-Dewe, Janek Niggemann, Robert Pfützner, Kathrin Witek (Hg.), ›Wozu brauchen wir das? Bildungsphilosophie und pädagogische Praxis‹, Münster 2016.

Peter Gorsen, ›Transformierte Alltäglichkeit oder Transzendenz der Kunst. Reflexionen zur Entästhetisierung‹, Frankfurt am Main 1981.

André Gorz (Hg.), ›Schule und Fabrik‹, Berlin 1972.

David Graeber, ›Direkte Aktion. Ein Handbuch‹, aus dem Englischen von Sophia Deeg, Hamburg 2013.

David Graeber, ›Anarchie – oder was?‹, Gespräche mit Mehdi Belhaj Kacem, Nika Dubrovsky und Assia Turquier-Zauberman, aus dem Englischen von Sabine Schulz, Zürich 2020.

Andreas Gruschka, ›Bürgerliche Kälte und Pädagogik. Moral in Gesellschaft und Erziehung‹, Wetzlar 1994.

Andreas Gruschka, ›Negative Pädagogik. Einführung in die Pädagogik mit kritischer Theorie‹, Wetzlar 1998.

Jürgen Habermas, ›Technik und Wissenschaft als »Ideologie«‹, Frankfurt am Main 1968.

Jürgen Habermas, ›Erkenntnis und Interesse‹, Frankfurt am Main 1968.

Jürgen Habermas, ›Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus‹, Frankfurt am Main 1973.

Jakob Hayner, ›Von wegen die tun nix‹, in: ›Jungle World‹, Nr. 48, 29. November 2018. – jungle.world/artikel/2018/48/von-wegen-die-tun-nix

Georg Wilhelm Friedrich Hegel, ›Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie‹, in: Werke Band 12, Redaktion Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel, Frankfurt am Main 1970.

Heinz Joachim Heydorn, ›Über den Widerspruch von Bildung und Herrschaft‹, Werke Band 3, Vaduz (Liechtenstein) 1995 (1970).

Michael Hirsch, ›Richtig falsch. Es gibt ein richtiges Leben im Falschen‹, Hamburg 2019.

Eric J. Hobsbawm, ›Das Zeitalter der Extreme. Weltgeschichte des 20. Jahrhunderts‹, aus dem Englischen von Yvonne Badal, München 1998 (1994).

Max Horkheimer, ›Bemerkungen zur philosophischen Anthropologie‹ (1935), in: Gesammelte Schriften Bd. 3, Frankfurt am Main 1988, S. 249–276.

Andreas Huyssen und Klaus R. Scherpe (Hg.), ›Postmoderne. Zeichen eines kulturellen Wandels‹, Reinbek bei Hamburg 1986.

Russell Jacoby, ›Soziale Amnesie. Eine Kritik der konformistischen Psychologie von Adler bis Laing‹, aus dem Amerikanischen übersetzt von Christel Beier, Frankfurt am Main 1978 (1975).

Russell Jacoby, ›Die Verdrängung der Psychoanalyse oder Der Triumph des Konformismus‹, aus dem Amerikanischen von Klaus Laermann, Frankfurt am Main 1985 (1983).

Fredric Jameson, ›Postmoderne – zur Logik der Kultur im Spätkapitalismus‹, in: Andreas Huyssen und Klaus R. Scherpe (Hg.), ›Postmoderne. Zeichen eines kulturellen Wandels‹, Reinbek bei Hamburg 1986, S. 45–102.

Fredric Jameson, ›Postmodernism, or, The Cultural Logic of Late Capitalism‹, Durham (North Carolina) 1991.

Franz Kafka, ›Ein Bericht für eine Akademie‹, in: ›Der Jude. Eine Monatsschrift‹, Jg. 2, Heft 8, hg. von Martin Buber, Berlin und Wien 1917.

Hans Kilian, ›Das enteignete Bewusstsein. Zur dialektischen Sozialpsychologie‹, Gesammelte Schriften Bd. 2, hg. von Jürgen Straub und Pradeep Chakkarath, Gießen 2017 (1971).

Wolfgang Klafki et al., ›Funk-Kolleg: Erziehungswissenschaft 1, 2, 3. Eine Einführung‹, drei Bände, Frankfurt am Main 1970, 1971.

Alexander Kluge, ›Der Angriff der Gegenwart auf die übrige Zeit. Das Drehbuch zum Film‹, Frankfurt am Main 1985.

Siegfried Kracauer, ›Der Kongreß‹ (1925), in: Werke Bd. 5.2, hg. von Inka Mülder-Bach, Berlin 2011, S. 280–282.

Stanisław Lem, ›Der futurologische Kongress. Aus Ijon Tichys Erinnerungen‹, aus dem Polmischen von Irmtraud Zimmermann-Göllheim, Phantastische Bibliothek Band 29, Frankfurt am Main 1979 (1971).

Wolfgang Lempert, ›Leistungsprinzip und Emanzipation‹, Frankfurt am Main 1971.

Deborah Lipstadt, ›Leugnen des Holocaust. Rechtsextremismus mit Methode‹, mit einer Einführung von Micha Brumlik, Reinbek bei Hamburg 1996 (1993).

Christoph Thomas Link (Hg.), ›Das Neue Universum‹, Nr. 120: ›Zukunft. Forschung. Abenteuer‹, München 2020.

Rudolf Lüscher, ›Henry und die Krümelmonster. Versuch über den fordistischen Sozialcharakter‹, Tübingen [1988].

Jordi Maiso, ›Zur gesellschaftlichen Produktion von Kälte‹, in: Theodora Becker,

Andreas Franze, Jakob Hayner, Arne Kellermann (Hg.), ›Grenzsteine. Beiträge zur Kritik der Gewalt‹, München 2016, S. 71–85.

Herbert Marcuse, ›Repressive Toleranz‹ (1965), in: Schriften Band 8, Springe 2004, S. 136–166.

Herbert Marcuse, ›Das Ende der Utopie. Vorträge und Diskussionen in Berlin 1967‹, Frankfurt am Main 1980 (1967).

Herbert Marcuse, ›Die Permanenz der Kunst. Wider eine bestimmte marxistische Ästhetik‹ (1977), in: Schriften Band 9, Springe 2004, S. 191–241.

Susanne Martin und Christine Resch (Hg.), ›Kulturindustrie und Sozialwissenschaften‹, Münster 2014.

Susanne Martin und Tilman Reitz, ›Geistige Produktion auf beschränkten Märkten. Die Intellektuellen der Kulturindustrie‹, in: Gerhard Schweppenhäuser und Martin Niederauer (Hg.), ›»Kulturindustrie«. Theoretische und empirische Annäherungen an einen populären Begriff‹, Wiesbaden 2017, S. 239–258.

Ansgar Martins, ›Der Kongreß-Skeptiker. Bericht von der »Internationalen Siegfried Kracauer-Konferenz« vom 19. bis 21. Mai 2022 in Frankfurt‹, auf: Soziopolis, 10. Juni 2022. – www.soziopolis.de/der-kongress-skeptiker.html

Karl Marx, [›Ökonomisch-philosophische Manuskripte‹] (1844), in: MEW Ergänzungsband 1. Teil, Berlin 1968, S. 465–588.

Karl Marx, ›[Thesen über Feuerbach]‹ (1845), in: MEW Bd. 3, Berlin 1969, S. 5–7.

Karl Marx und Friedrich Engels, ›Die deutsche Ideologie‹ (1845/46), in: MEW Bd. 3, Berlin 1969, S. 9–530.

Karl Marx und Friedrich Engels, ›Manifest der Kommunistischen Partei‹ (1847/48), in: MEW Bd. 4, Berlin 1972, S. 459–493.

Karl Marx, ›Der achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte‹ (1851/52), in: MEW Bd. 8, Berlin 1972, S. 115–123.

Paul Mason, ›Faschismus. Und wie man ihn stoppt‹, Berlin 2022.

Marshall McLuhan, Quentin Fiore, ›Das Medium ist die Massage. Ein Inventar medialer Effekte‹, übersetzt von Martin Baltes und Rainer Höltschl, Stuttgart 2012 (1967).

Jan Masschelein, Jörg Ruhloff und Alfred Schäfer (Hg.), ›Erziehungsphilosophie im Umbruch. Beiträge zur Neufassung des Erziehungsbegriffs‹, Weinheim 2000.

Maurice Merleau-Ponty, ›Humanismus und Terror‹, zwei Bände, aus dem Französischen von Eva Moldenhauer, Frankfurt am Main 1966 (1947).

William Morris, ›Wie wir leben und wie wir leben könnten‹, mit einer Einführung versehen, übersetzt und herausgegen von Hans-Christian Kirsch, Köln 1983 (1884).

Wolf-Dieter Narr, ›»Die anarchistische Konzeption nimmt das Gegenüber ernst.« Ein Gespräch mit dem Politikwissenschaftler Wolf-Dieter Narr‹, in: Bernd Drücke (Hg.), ›Anarchismus Hoch 2. Soziale Bewegung, Utopie, Realität, Zukunft‹, Berlin 2014, S. 160–172.

Oskar Negt, ›Der politische Mensch. Demokratie als Lebensform‹, Schriften Bd. 4, Göttingen 2010.

Dominik Novkovic, ›»Der konkrete Ansatz einer Befreiungspädagogik …« Heinz-Joachim Heydorns Konzept einer Befreiungspädagogik und die Konturen einer praxisphilosophischen Bildungs- und Erziehungsarbeit‹, in: Dirk Stederoth et al., ›Die Befähigung des Menschen zum Menschen‹, Wiesbaden 2020, S. 61–75.

Heinz Paetzold, ›Profile der Ästhetik. Der Status von Kunst und Architektur in der Postmoderne‹, Wien 1990.

Heinz Paetzold, ›Die Realität der symbolischen Formen. Die Kulturphilosophie Ernst Cassirers im Kontext‹, Darmstadt 1994.

F. Hartmut Paffrath, ›Einleitung‹, in: Ders. (Hg.), ›Kritische Theorie und Pädagogik der Gegenwart. Aspekte und Perspektiven der Auseinandersetzung‹, Weinheim 1987, S. 7–20.

Ludwig A. Pongratz und Carsten Bünger, ›Bildung‹, in: Hannelore Faulstich-Wieland und Peter Wieland (Hg.), ›Erziehungswissenschaft. Ein Grundkurs‹, Reinbek bei Hamburg 2008, S. 110–129.

Gerhard Portele, ›Autonomie, Macht, Liebe‹, Frankfurt am Main 1989.

Neil Postman, ›Das Verschwinden der Kindheit‹, aus dem Amerikanischen von Reinhard Kaiser, Frankfurt am Main 1983 (1982).

Neil Postman, ›Keine Götter mehr. Das Ende der Erziehung‹, aus dem Amerikanischen von Angelika Friedrich, München 1995.

Gérard Raulet, ›Gehemmte Zukunft. Zur gegenwärtigen Krise der Emanzipation‹, Darmstadt und Neuwied 1986.

Christine Resch, ›Die schönen Guten Waren. Die Kunstwelt und ihre Selbstdarsteller‹, Münster 1999.

Christine Resch und Heinz Steinert, ›Kritik: Vom Schimpfen am Stammtisch über technokratische Verbesserungsvorschläge zur reflexiven Herrschaftsanalyse‹, in: ›Zeitschrift für kritische Theorie‹, Heft 32/33, 17. Jg., 2011, S. 111–135.

Anthony de Reuck und Julie Knight, ›Weil wir überleben wollen. Der Mensch zwischen Aggression und Versöhnung‹, München 1970 (1966).

Simon Reynolds, ›Retromania. Warum Pop nicht von seiner Vergangenheit lassen kann‹, aus dem Englischen von Chris Wilpert, Mainz 2012 (2011).

Hartmut Rosa, ›Weltbeziehungen im Zeitalter der Beschleunigung. Umrisse einer neuen Gesellschaftskritik‹, Berlin 2012.

Bertrand Russell, ›Freiheit ohne Furcht. Erziehung für eine neue Gesellschaft‹, hg. und eingeleitet von Achim v. Borries, Reinbek bei Hamburg 1975.

Olaf Sanders, ›Bildungsgründe. Zwei Antrittsvorlesungen. Dresden 2015 / Hamburg 2017‹, Hamburg 2020.

Alfred Schäfer, ›Erziehungsphilosophie‹, in: Armin Bernhard, Lutz Rothermel (Hg.), ›Handbuch kritische Pädagogik. Eine Einführung in die Erziehungs- und Bildungswissenschaft‹, Weinheim 1997, S. 120–131.

Alfred Schäfer, ›Erziehungsphilosophie‹, in: Armin Bernhard, Lutz Rothermel und Manuel Rühle (Hg.), ›Handbuch kritische Pädagogik. Eine Einführung in die Erziehungs- und Bildungswissenschaft. Neuausgabe‹, Weinheim 2018, S. 213–228.

Wolfdietrich Schmied-Kowarzik, ›Pädagogik als gesellschaftskritische Wissenschaft‹, in: Armin Bernhard, Lutz Rothermel und Manuel Rühle (Hg.), ›Handbuch kritische Pädagogik. Eine Einführung in die Erziehungs- und Bildungswissenschaft. Neuausgabe‹, Weinheim 2018, S. 44–64.

Falko Schmieder, ›Zur Kritik der zweiten Natur. Die Stellung der kritischen Theorie zwischen historischem Materialismus und Philosophischer Anthropologie‹, in: ›Zeitschrift für kritische Theorie‹, Heft 50/51, 26. Jg., 2020, S. 192–296.

Burghart Schmidt, ›Postmoderne – Strategien des Vergessens. Ein kritischer Bericht‹, vierte überarbeitete Neuauflage mit umfangreicher Nachschrift, Frankfurt am Main 1994.

Herbert Schnädelbach und Geert Keil (Hg.), ›Philosophie der Gegenwart – Gegenwart der Philosophie‹, Hamburg 1993.

Johann August Schülein, ›Selbstbetroffenheit. Über Aneignung und Vermittlung sozialwissenschaftlicher Kompetenz‹, Frankfurt am Main 1977.

Dietrich Schwanitz, ›Bildung. Alles was man wissen muss‹, München 2002 (1999).

Gerhard Stapelfeldt, ›Theorie der Gesellschaft und empirische Sozialforschung. Zur Logik der Aufklärung des Unbewussten‹, Freiburg 2004.

Dirk Stederoth, Dominik Novkovic, Werner Thole (Hg.), ›Die Befähigung des Menschen zum Menschen. Heinz-Joachim Heydorns kritische Bildungstheorie‹, Wiesbaden 2020.

Heinz Steinert, ›Kulturindustrie‹, Münster 1998.

Horst Stowasser, ›Anarchie! Idee – Geschichte – Perspektiven‹, Hamburg 2006.

Heinz Sünker, ›Bildung, Alltag und Subjektivität. Elemente zu einer Theorie der Sozialpädagogik‹, Weinheim 1989.

Michael Theunissen, ›Negative Theologie der Zeit‹, Frankfurt am Main 1991.

Christiane Thompson und Sabrina Schenk, ›Zur Geschichte und Aktualität kritischer Bildungstheorie. Frankfurter Symposium anlässlich des 100. Geburtstags von Heinz-Joachim Heydorn‹, in: ›Pädagogische Korrespondenz‹, 2017, Nr. 55, S. 6–16.

Edward Palmer Thompson, ›Das Elend der Theorie. Zur Produktion geschichtlicher Erfahrung‹, Frankfurt am Main und New York 1980 (1978).

Michael J. Thompson, ›The Domestication of Critical Theory‹, Lanham (Maryland) 2016.

Enzo Traverso, ›Linke Melancholie. Über die Stärke einer verborgenen Tradition‹, aus dem Französischen von Elfriede Müller, Münster 2019.

Robin van den Akker und Timotheus Vermeulen, ›Anmerkungen zur Metamoderne‹, übersetzt von Elias Wagner, Hamburg 2015 (2009).

McKenzie Wark, ›Molekulares Rot. Theorie für das Anthropozän‹, aus dem Amerikanischen von Dirk Höfer, Berlin 2017.

Mirjam Wenzel, ›Lyotard im Widerstreit mit Adornos Weigerung. Reflexionen über Auschwitz und juridische Verfahren zur »Aufarbeitung der Vergangenheit«‹, in: Sarah Speck und Volker Weiß (Hg.), ›Herrschaftsverhältnisse und Herrschaftsdiskurse? Essays zur dekonstruktivistischen Herausforderung kritischer Gesellschaftstheorie‹, Münster 2007, S. 50–72.

Otto Karl Werckmeister, ›Zitadellenkultur. Die schöne Kunst des Untergangs in der Kultur der achtziger Jahre‹, München 1989.

Otto Karl Werckmeister, ›Der Medusa-Effekt – Politische Bildstrategien seit dem 11. September 2001‹, Berlin 2005.

Robert Paul Wolff, Barrington Moore und Herbert Marcuse, ›Kritik der reinen Toleranz‹, Frankfurt am Main 1968 (1965).

Christoph Wulf (Hg.), ›Wörterbuch der Erziehung‹, München 1989 (1974).

Christoph Wulf und Hans-Josef Wagner, ›Lebendige Erfahrung und Nicht-Identität. Die Aktualität Adornos für eine kritische Erziehungswissenschaft‹, in: F. Hartmut Paffrath (Hg.), ›Kritische Theorie und Pädagogik der Gegenwart. Aspekte und Perspektiven der Auseinandersetzung‹, Weinheim 1987, S. 21–39.

Raul Zelik, ›Im Multiversum des Kapitals. Wer herrscht wie, wer protestiert, wer nicht und warum nicht?‹, Hamburg 2016.

Über die Autor*innen

Roger Behrens (Dr.) ist wissenschaftlicher Mitarbeiter an der Professur für Erziehungswissenschaft, insbesondere Bildungs- und Erziehungsphilosophie sowie philosophische Grundlagen an der Helmut-Schmidt-Universität / Universität der Bundeswehr Hamburg.

Frank Beiler (Dr. phil.) war wissenschaftlicher Mitarbeiter an der Professur für Erziehungswissenschaft, insbesondere Bildungs- und Erziehungsphilosophie sowie philosophische Grundlagen an der Helmut-Schmidt-Universität / Universität der Bundeswehr Hamburg und wird nun Lehrer in Stade.

Karin Harrasser (Prof. Dr.) ist Kulturwissenschaftlerin und forscht zu Körper-, Selbst- und Medientechniken, Theorien des Subjekts / der Objekte und Science-Fiction. In den letzten Jahren hat sich ihre Forschung auf Fragen der (kulturellen) Gewalt als Element von transatlantischen Beziehungen verlagert, die sie in Kolumbien und Bolivien untersucht. Sie hat Donna Haraway ins Deutsche übersetzt und war an verschiedenen künstlerischen und kuratorischen Projekten beteiligt. Sie lebt in Linz, wo sie eine Professur für Kulturwissenschaft an der Kunstuniversität innehat, außerdem ist Harrasser Kodirektorin des Internationalen Forschungszentrums Kulturwissenschaften (ifk) in Wien.

jan jagodzinksi ist Professor emeritus für Kunst-und Medienpädagogik an der University of Alberta, Edmonton, Alberta, Canada. Seine jüngsten Publikationen umfassen: jagodzinski (Hg.), *Interrogating the Anthropocene: Ecology, Aesthetics, Pedagogy, and the Future in Question* (Palgrave, 2018); *Schizoanalytic Ventures at the End of the World: Film, Video, Art and Pedagogical Challenges* (Palgrave-

Springer, 2019); *Pedagogical Explorations in a Posthuman Age: Essays on Designer Capitalism, Eco-Aestheticism, Visual and Popular Culture as West-East Meet* (Palgrave-Springer, 2020); Jessie Beier & jan jagodzinski (Hg.), *Ahuman Pedagogy: Multidisciplinary Perspectives for Education in the Anthropocene* (Palgrave-Springer, 2022); Michael Paulsen, jan jagodzinski & Shé Hawke (Hg.), *Pedagogy in the Anthropocene: Re-Wilding Education for a New Earth* (Palgrave-Springer, 2022); *Pedagogical Encounters and the Post-Future Anthropocene* (Routledge, 2023 [im Erscheinen]). Er ist Herausgeber der Buchreihe ›Educational Futures‹ (Palgrave). Seine Arbeit ist darauf ausgerichtet, Konzepte von Bildung angesichts der sich immer mehr ausbreitenden technologischen Schnittstellen neu zu konzipieren und damit eine neue Grundlage für visuelle Kunst und Medienerziehung innerhalb der Problematik der Anthropozäns zu schaffen.

Stefan Knauß (Dr.), geb. 1983, ist wissenschaftlicher Mitarbeiter am Institut für Geowissenschaften und Geographie (Abt. Nachhaltige Landschaftsentwicklung) der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg. Nach dem Studium der Politikwissenschaft, Medien- und Kommunikationswissenschaft und Philosophie in Halle, Catania und Parma promovierte er in Philosophie und führte das DFG-Forschungsprojekt ›Eine physiozentrische Grundlegung des Rechts – Mit dem lateinamerikanischen Buen Vivir auf dem Weg zu einer Allgemeinen Erklärung der Rechte der Natur?‹ an der Universität Erfurt durch.

Karl-Josef Pazzini (Prof. em. Dr. phil., *1950), Psychoanalytiker, Supervisor, Berater; bis 2014 Professor für Bildungstheorie und Bildende Kunst an der Universität Hamburg; Herausgeber des *RISS. Zeitschrift für Psychoanalyse*, Mitbegründer der Psychoanalytischen Bibliothek Berlin; Mitglied der Freud-Lacan-Gesellschaft Berlin. Arbeitet zu Übertragung, Pornographie, Laienanalyse, Film als Analytiker, Boullées Konzept »Museum« als Utopie der bürgerlichen Gesellschaft.

Olaf Sanders (*1967, Dr. phil.) hat die Professur für Erziehungswissenschaft, insbesondere Bildungs- und Erziehungstheorien sowie philosophische Grundlagen an der Helmut-Schmidt-Universität / Universität der Bundeswehr Hamburg inne. Seine Forschungsschwerpunkte sind Theorie und Philosophie der Bildung, der populären Kultur und ihrer Medien, insbesondere Film und Fernsehserien, sowie kritische Erziehungswissenschaft im Kontext von Globalisierung, Anthropozän, Posthumanismus und Big Data.

Alfred Schäfer (Prof. Dr.) vertrat von 1993 bis 2017 den Bereich der Systematischen Erziehungswissenschaft an der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg. Arbeitsschwerpunkte: Fragen der Konstitution von Erziehungs- und Bildungstheorien; poststrukturalistische und radikaldemokratische Herausforderungen der pädagogischen Selbstverständigung; ein diskursanalytischer Zugang zu pädagogischen Möglichkeitsräumen; Bildungsethnologie. Aktuelle Veröffentlichung: *Vermittlung als Entzweiung. Eine bildungstheoretische Lektüre der Philosophie Gerhard Gamms* (2021).