

Reflexionen zu Adornos „Erziehung nach Auschwitz“

... ob die Bereitschaft zum Unsäglichen fortwest?

Johannes Vorlaufer

Zusammenfassung

Im Zentrum dieses Artikels steht *Adornos* Vortrag „Erziehung nach Auschwitz“ aus dem Jahr 1966. Darin verficht *Adorno* seine Forderung, dass Auschwitz sich nicht wiederhole, und setzt damit *Kants* Aufklärungspathos nach einer Emanzipation des Menschen aus seiner selbstverschuldeten Unmündigkeit, das heißt Autonomie, in einen neuen geschichtlichen Kontext. Dieser Möglichkeit wird im Hinblick auf Soziale Arbeit nachgedacht.

Abstract

The focus of this article is a lecture titled „Education after Auschwitz“ which was held by *Adorno* in the year 1966. In this speech *Adorno* advocated his demand that Auschwitz must never happen again and by establishing a relation to *Kant*’s pathos definition of enlightenment as humans’ emergence from their self-inflicted mental immaturity, that is, as intellectual autonomy, he placed *Kant*’s statement in a new historical context. The author reflects upon the possible implications for social work.

Schlüsselwörter

autonomes Verhalten – Erziehung – Nachkriegszeit – Humanismus – Philosophie – Adorno, Theodor – Kant, Immanuel

„Ihr nennt uns Menschen? Wartet noch damit!“
Jura Soyfer, Lied des einfachen Menschen

Vorbemerkung

Ist eine Bemerkung, die *Theodor W. Adorno* vor einem halben Jahrhundert im Herbst 1959 in seinem Radiovortrag „Was bedeutet: Aufarbeitung der Vergangenheit“ getätigt hat, vielleicht immer noch oder erneut von aktueller gesellschaftlicher und für die Sozialarbeit von relevanter Bedeutung? Es heißt dort: „Der Nationalsozialismus lebt nach, und bis heute wissen wir nicht, ob bloß als Gespenst dessen, was so monströs war, daß es am eigenen Tode noch nicht starb, oder ob es gar nicht erst zum Tode kam; ob die Bereitschaft zum Unsäglichen fortwest in den Menschen wie in den Verhältnissen, die sie umklammern“ (*Adorno* 1977c). Gelesen werden soll dieses Zitat hier nicht als eine simple feststellende Behauptung von etwas, was ist oder nicht ist aus einer verobjektivierenden Vogelperspektive, sondern

als eine Frage, deren Fragwürdigkeit noch offen ist und deren wissenschaftstheoretische Grundhaltung eine andere als die unbeteiligter Subjektivität sein muss – zumindest insofern, als der Fragende sich aus der angedeuteten „Umklammerung“ nicht einfach hin lösen kann, er somit selbst in seinem Fragen ein Moment dieses Prozesses ist.

Nicht ein Etwas ist es also, was hier als Fragwürdiges ans Licht kommt, sondern wir selbst. Und nicht der politikwissenschaftlich relevante und zu differenzierende Begriff des Nationalsozialismus¹ steht hier zur Diskussion, sondern die mögliche Bereitschaft zu jenem „Unsäglichen“, Unsagbaren, von der *Adorno* nicht einfach hin weiß, ob sie „fortwest“. Das Unsagbare, auch als „Unvorstellbares“ bezeichnet, soll zur Sprache gebracht, benannt werden mit- samt unserem Bezug, der selbst ein Teil des Unsagbaren ist. Doch gebietet nicht die wissenschaftliche Redlichkeit, diesen Widerspruch im Unsagbaren zu erkennen und – *Wittgenstein* folgend – zu schweigen², somit auch diese Vorüberlegungen abzubrechen? Wenn *Adorno* diesen Antagonismus erkennt, aber nicht als das Ende, sondern als den eigentümlichen Anspruch philosophischen Denkens begreift³, dem es adäquat nur in dialektischer Gedankenbewegung entsprechen kann, so supponiert er zumindest, dass das Unsagbare in seiner Unsagbarkeit sagbar sein muss, dass jedenfalls das „Un“ des Unsagbaren sich uns in einer Dringlichkeit zuspricht, dass aber Sprechen und Denken sich nicht in einem platten Abschildern des Gegebenen erschöpfen können.

Die bei *Adorno* synonym verwendete Bezeichnung des Unvorstellbaren deutet weiters darauf hin, dass eine bestimmte Form, nämlich vorstellendes Denken, überwunden werden muss, um das Gefragte erfragen und in seiner je immer größeren Unsagbarkeit zur Sprache bringen zu können. Geht es – wie vorwegnehmend angedeutet werden soll – *Adorno* darum, der Kälte zum Bewusstsein ihrer selbst zu verhelfen, so wird das angesprochene Problem deutlicher sichtbar als ein hermeneutischer Prozess, der etwas als etwas, und das heißt nicht von einem anderen her, sondern aus sich selbst verstehen will. Für die Methode kritischen Denkens bedeuten diese Überlegungen zusammengefasst: Das Unsagbare kann nicht direkt-gegenständlich gesagt und gedacht werden, sondern nur indirekt als das in gegenständlicher Erfahrung ungegenständlich (Mit)Erfahrene. Das meint: Um die Tiefenstruktur jener Barbarei und Entmenschlichung zu fassen, für die Auschwitz zu einem Symbolbegriff geworden ist, müssen wir – so die Eingangsthese – Denken und Erfahren vermit-

teln, Denken als vorstellendes Denken in ein Denken der Erfahrung und in diesem Sinn in ein erfahrendes Denken verwandeln.

Diese These ist zugleich das Erfragte der folgenden Zeilen: ob ein erfahrendes Denken dem entspricht, was *Adorno* Autonomie und Mündigkeit nennt, und ob dies ein Prinzip gegen Auschwitz sei. Weder ist eine adornoimmanente noch eine vollständige Interpretation von *Adornos* Thesen zu Auschwitz geplant, sondern reflektierende Anmerkungen im Ausgang und Rückbezug zu *Adorno*.

„Erziehung nach Auschwitz“ – ein Vortrag und eine Wirkungsgeschichte

Diese Vermittlung von Denken und Erfahren scheint *Adorno* in einem Radiovortrag, den er am 18. April 1966, wenige Jahre vor seinem Tod, im Hessischen Rundfunk unter dem schlichten Titel „Erziehung nach Auschwitz“ hielt, in rezeptionsgeschichtlich eminenter Weise gelungen zu sein. An modernen Methoden verlegerischer Aktivitäten gemessen war die Vermarktung von Adornos Vortrag karg und es war wohl nicht eingeplant beziehungsweise vorhersehbar, welche Wirkungsgeschichte dieser im Vergleich zum Gesamtwerk *Adornos* marginale Text haben sollte. Dass der Text auch nach beinahe einem halben Jahrhundert immer noch in Fachkreisen rezipiert und kontrovers diskutiert wird, überrascht weniger als dass er gegenwärtig auch in zahlreiche Internet-Diskussionsforen beziehungsweise Blogs Eingang gefunden hat – wo man sich zwar nicht immer mit großer Fachkenntnis, dafür aber mit umso größerer Emotionalität äußert.⁴ Erstaunlich aber, dass der durch PISA und andere Forschungsaktivitäten zurechtgestutzte, reglementierte und standardisierte pädagogische Geist *Adornos* Text nicht nur als anachronistisch wahrzunehmen imstande ist.

Welche Bedeutung dieser Vortrag aber für die Gegenwart oder sogar für die Neuzeit beziehungsweise deren mögliches Ende hat, ob der Vergleich mit *Platons* Höhlengleichnis maßlos übertrieben oder angemessen ist, werden erst künftige Generationen beziehungsweise Epochen bewerten können. Doch auffallend ist nicht nur der gemeinsame Zugang über eine pädagogische Perspektive, sondern sind auch vergleichbare, zentrale philosophische Theoreme berührende Fragestellungen: nach dem Menschen, der Notwendigkeit einer Menschwerdung durch Erziehung, nach Rationalität, nach Sein und Schein, nach Wahrheit und Richtigkeit, Idealismen und Ethik etwa und nicht zuletzt die nach Aufklärung, Widerständigkeit und Emanzipation. Beginnt mit *Plato* ein sich dem damaligen Zeitgeist entgegengesetzendes

Aufklärungsdenken, so ist *Adornos* Versuch, Aufklärung voranzutreiben, bestimmt vom Ende der Aufklärung als dem Rückfall in das Gegenteil ihrer selbst, von der Barbarei des Nationalsozialismus, die, nach *Adornos* Verständnis, insofern Teil der Aufklärung ist, als diese das Antiaufklärerische in sich selbst produziert. Aufklärung über ihre Unaufgeklärtheit, ihr antizivilisatorisches Moment aufzuklären, wird spätestens Mitte der 1940er-Jahre mit der „Dialektik der Aufklärung“ zum Selbstverständnis einer Kritischen Theorie. Doch nirgends gerät sie bei *Adorno* so konkret wie in diesem Vortrag.

Obwohl er eindrucksvoll darlegt, wie das Grauen sich der subjektiven und objektiven Strukturen bemächtigt hat, und sein Versuch, das Unsägliche zu begreifen, sich wie pure Verzweiflung und Trotz eines Denkens ausnimmt, das zu begreifen sucht, weil und „wenn es nicht subjektiv dem Wahnsinn verfallen will, der objektiv herrscht“ (*Adorno* 1980, S. 115), ist *Adorno* optimistisch wie selten sonst. So schließt er seinen Vortrag mit fast überschießendem Optimismus: „... daß es Menschen gibt, die unten, eben als Knechte das tun, wodurch sie ihre eigene Knechtschaft verewigen und sich selbst entwürdigen; ... dagegen lässt sich doch durch Erziehung und Aufklärung ein Weniges unternehmen“ (*Adorno* 1977a, S. 690).

Kein Wunder also, dass die Rezeption dieses Textes in einem hohen Maß durch die Pädagogik erfolgt und geprägt ist. In selten schlichter und einprägsamer sprachlicher Gestalt formuliert *Adorno* seine Forderung, die seither unzählige Male zitiert und politischen Sonntagsreden ebenso wie philosophischer, pädagogischer oder sozialarbeitswissenschaftlicher Reflexion zugrunde gelegt wurde: „Die Forderung, dass Auschwitz nicht noch einmal sei, ist die allererste an Erziehung“ (*ebd.*, S. 674). Nicht erst *Adornos* konkrete Forderungen, schon allein dieses an den Anfang der Überlegungen gestellte Postulat hat seither Generationen von Pädagoginnen und Pädagogen in deren Handeln grundgelegt, wie Wolfgang Mesetz in seinem Artikel über die pädagogische Wirkungsgeschichte des Textes bemerkt: Die „Rezeptionsgeschichte des Vortrags zeigt, dass Adornos Forderung ... als moralisch unangreifbare Begründung für pädagogisches Handeln gewirkt hat, ohne dass ihre theoretischen Implikationen reflektiert worden wären“ (Mesetz 2001, S. 19). Sie wurde zum „normativen Bezugspunkt“ (*ebd.*).

Rainer Hirt setzt sich 2003 in seinem Aufsatz „Theodor W. Adornos „Erziehung nach Auschwitz“ heute: Kritik der Sozialen Arbeit mit rechtsextremen Jugend-

lichen“ aus sozialarbeiterischem Blickwinkel mit wesentlichen Lesarten dieses Textes auseinander, die seit den 1990er-Jahren in Deutschland praktiziert werden. Strukturalistische Rezeptionen wurden von ihm ebenso einer kritischen Analyse unterzogen wie solche einer allgemeinen gesellschaftlichen Aufklärung, einer politischen Bildung oder einer akzeptierenden Jugendarbeit, die sich jeweils auf einzelne Elemente aus Adornos Text berufen können. *Hirt* plädierte für eine andere Lesart, die auf eine Konfrontation mit dem Grauen abzielt: „Soziale Arbeit mit rechtsextremen Jugendlichen muss, anders als bisher, die Täter, die solche barbarischen Taten begehen, mit dem von ihnen verursachten Grauen konfrontieren, und zwar emotional wie auch kognitiv“ (*Hirt* 2003, S. 11). Die folgenden Überlegungen zum Begriff der Autonomie möchten eine solche „Konfrontation“ in ihrer Möglichkeit bedenken.

Autonomie – ein „Prinzip gegen Auschwitz“?

In Weiterführung des Gedankens von Wolfgang Mesetz kann nun gesagt werden, dass nicht nur die theoretischen Implikationen des Textes, sondern auch seine theoretischen Voraussetzungen keineswegs aus sich selbst verständlich sind. Ein angemessener Diskurs über Adornos Thesen muss diese als eingebunden in eine umfassendere Fragestellung vor allem auch einer Ethik (*Schweppenhäuser* 1993) nach Auschwitz verstehen und einbeziehen, dass er hier in mancherlei Hinsicht in der Tradition Kants und dessen Ideal einer aufgeklärten Mündigkeit steht (*Brose* 1989). Die Unfreiheit des kategorischen Imperativs, den Hitler ethischem Denken aufgezwungen hat, ist als Grundlage einer Ethik dieser nicht äußerlich: „Hitler hat den Menschen im Stande ihrer Unfreiheit einen neuen kategorischen Imperativ aufgezwungen: ihr Denken und Handeln so einzurichten, daß Auschwitz nicht sich wiederhole, nichts Ähnliches geschehe“ (Adorno 1976, S. 358).

Adornos kategorischer Imperativ ist als Forderung nach Menschlichkeit des Menschen aber nicht so neu, wie er es formuliert, aber neu, weil er aus dem totalitären Heteronomen, dem Zustand der äußersten Unfreiheit uns „aufgezwungen“ (sic!) wird. Dieser Imperativ, der immer als äußerste Gestalt menschlicher Freiheit und Selbstbestimmung gedacht war, ist in seinem Zwangscharakter ein Widerspruch in sich selbst. Er wird den Menschen weder von einem Philosophen noch von einem Gott aufgezwungen und erst recht nicht aus autonomer Selbstreflexion als freies Bedürfnis befreiter Selbstständigkeit, sondern gerade von Hitler als einem, der Unterwerfung als Prinzip gesellschaftlichen Seins durchgesetzt

hat. Aber es scheint, als leuchtete der Imperativ als nicht restlos ausgemerzte Autonomie, als verbliebene Möglichkeit durch das Heteronome hindurch. Und es scheint, als wäre die Unfreiheit nicht das Letzte, das heißt nicht als ein Prinzip zu qualifizieren, sondern die Unfreiheit als von Freiheit abhängig zu verstehen. Deutlich wird an dieser Textstelle somit, dass Adornos Forderungen weit über die Pädagogik im eigentlichen Sinne hinausgehen und Denken und Handeln, Theorie und Praxis neu zu begreifen intendieren, anders ausgedrückt: dass die herkömmliche Trennung von Denken und Handeln – selbst ein Produkt der Aufklärung – in einem tiefen Zusammenhang zu begreifen selbst ein Moment des Imperativs ist.

Geschichtstheoretisch gedacht ist dieser Imperativ ein geschichtlich bedingter, aber irreversibler: Das Auschwitz, das war, reicht irreversibel in die Gegenwart und in die Zukunft, wird auch zukünftig gegenwärtig sein – analog der universalen Bedrohung durch die Atombombe, die Adorno in den gleichen geschichtlichen Kontext stellt (Adorno 1977a, S. 675). Dass jede Ethik der Zukunft sich an Auschwitz wird messen müssen, ist aber nicht mit den herkömmlichen Fragen nach Schuld und Vergangenheitsbewältigung einzuholen. Mit der Verwirklichung einer Praxis der Entmenschlichung wurde eine geschichtliche Epoche „vollendet“: „... die vollends aufgeklärte Erde strahlt im Zeichen triumphalen Unheils“ (Adorno 1981, S. 19) – was nicht impliziert, dass diese Epoche damit auch geschichtlich zu ihrem Ende gekommen ist.

Das Unrecht, das Menschen durch Menschen angetan wurde, kann nicht rückgängig gemacht werden. Auch wenn die letzte Leiche ehemaliger Insassen von Konzentrationslagern verscharrt, der letzte Henker gerichtet, die Asche verstreut, das Knochenmehl verarbeitet, das Zahngold verwertet wurde: Die Vergangenheit ist gegenwärtig, die Hemmung zur Entmenschlichung ist gebrochen. Das Gespenst der Verdinglichung bleibt als Möglichkeit, die sich in der Geschichte verwirklicht hat, präsent, der Mensch in seinen Möglichkeiten gebunden an die geschichtlichen Entwürfe des Menschen, die er zwar verändert, nicht aber löschen kann. In der Terminologie Martin Heideggers könnte dieser Bann der Dialektik einer in der Unfreiheit gebundenen Freiheit mit dem Begriffspaar des geworfenen Entwurfs beziehungsweise der entwerfenden Geworfenheit gefasst werden.

Adornos Postulat steht deshalb auch aus geschichtlichen Gründen im Kontext des Desparaten und nicht

nur, weil seine „Wendung zum Subjekt“ von vornherein sich an solche richtet, die selber dem „Druck des Systems“ als dem eigentlichen Movens für Auschwitz ausgeliefert sind, wie *Adorno* festhält. Im Lauf seiner Überlegungen erweist sich diese Subjektivität als eine, die nicht nur vom Systemdruck abgeleitet ist, sondern in ihrer Destruiertheit selbst Bedingung des Systems des Grauens ist. An der Schnittstelle von Subjekt und System setzt *Adorno* das Bildwort der Kälte, deren Symbolik beides vermittelt: „Wäre sie nicht ein Grundzug der Anthropologie, also der Beschaffenheit der Menschen, wie sie in unserer Gesellschaft tatsächlich sind; wären sie also nicht zutiefst gleichgültig gegen das, was mit allen anderen geschieht außer den paar, mit denen sie eng und womöglich durch handgreifliche Interessen verbunden sind, so wäre Auschwitz nicht möglich gewesen, die Menschen hätten es dann nicht hingenommen“ (Adorno 1977a, S. 687).

Um den Symbolgehalt weiter zu entfalten: Kälte lässt erstarren, ist der anthropologischen Grunddimension einer Begegnung konträr, indem sie Menschen einander verschließt, daher Subjektivität und Personalität in ihrer Bedeutung als Sein mit- und durcheinander nicht erfahren lässt. Kälte im Kontext einer Dialektik der Aufklärung als „Prinzip bürgerlicher Subjektivität“ gedacht führt zwar zu einem „Sich-Zusammenrotten von Erkalteten, die die eigene Kälte nicht ertragen, aber auch nicht sie ändern können“ (ebd., S. 687) – also zu einem Nebeneinander, wo einer den anderen benötigt, nicht aber zur Erfahrung von Selbstsein als Mitsein.

Ist die Tiefenerfahrung von Subjektivität eine des Loslassens und des Sich-aufeinander-Einlassens, so liegt im Nebeneinander schon das Bedürfnis von Gruppenstärke als Kompensation fehlender Subjektivität und Identität, im Bild gesprochen: des konfrontierenden, das heißt frontbildenden Marschierens im martialischen Gehabe eines scheinbar stärkenden Wir-Gefühls. Wo aber der andere a priori entweder zum Gegner oder zum Mitkämpfer wird, kann die Andersheit des anderen nicht erfahren und zugelassen werden. Uniformen sind der Ausdruck dieser Uniformierung von Menschen, deren Verschlossenheit sie hindert, voneinander hören zu können und die Geschichte ihrer Verhärtung zu erzählen. Dass den Gleichgeschalteten Gewalt angetan wurde, dass sie so wurden, mithin dass ihre Geschichte die einer Schwächung ist, dies Not-Wendende zur Sprache zu bringen, verwehrt die Ideologie von Stärke. Deshalb darf die Angst vor der Selbstreflexion, der eigenen Abgründigkeit nicht erfahren und muss lautstark niedergebrüllt werden. Wenn *Adorno* nun festhält:

„Wer hart ist gegen sich, der erkauf sich das Recht, hart auch gegen andere zu sein, und rächt sich für den Schmerz, dessen Regungen er nicht zeigen durfte, die er verdrängen musste“ (ebd., S. 682), so spricht er nicht nur ein Grundmuster einer Genese zum Folterknecht an, sondern darin zeigen sich wegweisend auch Öffnungen, Brüche eines verhärteten Daseins, die zu Aufbrüchen werden könnten: Die verhärteten Narben der verdrängten Verletzungen verschließen nicht nur, sondern sind zugleich Bruchstellen, Orte einer Sehnsucht nach wahrhaftem Dasein, das heißt Emanzipation. Mit jeder Gewalt gegen andere wird die eigene Angst niedergeprügelt und die Angst als Angst nicht zugelassen, sondern verdrängt, die Gewalt gegen sich selbst prolongiert und der Schmerz erneut unterdrückt: Die Narben heilen nicht.

Die Verhärtung, die hier sichtbar wird, ist heute nicht mehr vorrangig die idealisierte Härte eines Erziehungsprinzips, sehr wohl aber die einer ausdauenden Männlichkeitsideologie. Die Symbolik von Härte und Kälte als Teil des Zivilisationsprozesses erinnert an das „Herz aus Stein“, das in der Geschichte des biblischen Judentums immer wieder einer prophetischen Kritik unterzogen wurde. Und sie ist nicht exklusiv mit Auschwitz verbunden, sondern ein meist unreflektiertes Element von Normalität: Angedeutet seien Fragen nach der gegenwärtigen Zeiterfahrung, der Zerstückelung von Lebenszeit, dem Zwang, Zeit zu sparen, und der Gleichsetzung von Zeit und Geld als fundamentale Verhärtungsprozesse, die tiefe Spuren hinterlassen und keineswegs ausreichend reflektiert werden.

Wenn *Adorno* dann davon spricht, dass „jeder Mensch heute, ohne jede Ausnahme, ... sich zuweinig geliebt [fühlt], weil jeder zuwenig lieben kann“ (ebd., S. 687) so wird die Symbolbegrifflichkeit noch weiter verschärft, weil es hier nicht nur um die Frage verstümmelter Gefühle, sondern darum geht, ob der Mensch heute noch in der Möglichkeit seiner Menschwerdung steht. Transformiert in die Sprache kritischer Philosophie kann *Adorno* diesen Prozess als Prozess der „Verdinglichung“ begreifen, der einen „manipulativen Charakter“ generiert: „Erst haben die Menschen, die so geartet sind, sich selber gewissermaßen den Dingen gleichgemacht. Dann machen sie, wenn es ihnen möglich ist, die anderen den Dingen gleich“ (ebd., S. 684). Ein „Typus“ von Mensch steht hier zur Diskussion, der „viel weiter verbreitet, als man denken könnte“ und sich keineswegs auf Nazi-Aktivisten beschränkt. Er „zeichnet sich aus durch Organisationswut, durch Unfähigkeit, überhaupt unmittelbare menschliche Erfahrungen

zu machen, durch eine gewisse Art von Emotionslosigkeit, durch überwertigen Realismus" (ebd., S 684).

Hyperaktivität und unreflektierter Vorrang einer Praxis dort, wo Zaudern und Reflexion nötig wären, sind in ihrem Überrealismus Fluchtversuche aus der Realität, die aber, an diese gefesselt, einem blinden Prozess unterworfen sind. Die Überhöhung der gesellschaftlich geforderten Unterwerfung lässt diese Praxis analog zu einer Identifikation mit dem Aggressor erscheinen: Was diesen Praktikerinnen und Praktikern angetan wurde, das tun sie selber. Früh schon hat etwa *Theodor Reik* (1983) gesehen, wie sozialer Sadismus und Masochismus komplementäre Verhaltensweisen sind.

Dieser Verdinglichungsprozess ist auch als Druck sichtbar, unter dem gegenwärtig alle stehen: die Selbsterfahrung als Kostenfaktor, als durch eine zu gewiesene Nummer identifizierter Teil des gesellschaftlichen Systems, als Kollektiv, dem sich zu integrieren unabdingbar erscheint, als Corporate Identity, dessen machtvolle Selbstdefinition Abweichung zu unterbinden weiß, als Unternehmensziel, dem bedingungslos gehorcht werden muss. Dieser Druck, sich als Ding wahrzunehmen, wäre heute noch stärker als vor wenigen Jahrzehnten zum Beispiel als Zeitdruck einer unbegrenzten Beschleunigung zu entziffern und in seiner Verrohung sichtbar zu machen: Beschleunigung „... macht einstweilen die Gesten präzis und roh und damit die Menschen. Sie treibt aus den Gebärden alles Zögern aus, allen Bedacht, alle Gesittung ... In den Bewegungen, welche die Maschinen von den sie Bedienenden verlangen, liegt schon das Gewaltsame, Zuschlagende, stoßweis Unaufhörliche der faschistischen Mißhandlungen“ (Adorno 1980, S. 44).

Wenn Adorno wiederholt bemerkt: „Menschen, die blind in Kollektive sich einordnen, machen sich selber schon zu etwas wie Material, löschen sich als selbstbestimmte Wesen aus. Dazu paßt die Bereitschaft, andere als amorphe Masse zu behandeln“ (Adorno 1977a, S. 683), so ist in dieser Wahrnehmung mitgesagt, dass dem zu entrinnen ist: Blindheit, Reflexionslosigkeit, Unaufgeklärtheit mögen zwar im Reproduktionsprozess der Gegenwart mitproduziert werden – etwa in Gestalt eines kulturindustriell vorgefertigten Amusements –, doch Aufklärung kann über ihre Unaufgeklärtheit aufgeklärt, das Rationale in seiner Irrationalität reflektiert werden.

Ist Heteronomie ein entscheidendes Prinzip, das – auf subjektiver Seite – Auschwitz hervorbringen konnte, so sieht Adorno in der Autonomie „... die einzige

wahrhafte Kraft gegen das Prinzip von Auschwitz“ (ebd., S. 679). Wenn er Autonomie – oder, im Anschluss an Kant, Mündigkeit – als Prinzip betrachtet, so ist dies nichts Abgeleitetes, sondern ein Erstes, jene Möglichkeit, die uns als Menschen in unserem Selbstsein konstituiert. Daher ist dieses Prinzip das einzige „wahrhafte“, es bringt den Menschen als den, der er ist, ans Licht, lässt ihn in seiner „Wahrheit“ erscheinen.

Zur Dialektik von Denken und Erfahrung: Autonomie im Heteronomem

Im Hinblick auf die Problematik einer Sozialen Arbeit – sofern sie mit Menschen, die sich dem Geist des Nationalsozialismus verschrieben haben, arbeitet, also zumindest ins Gespräch zu kommen sucht – soll nun Adornos Wahrnehmung aufgegriffen werden, dass „jene manipulativen Menschen, die zu Erfahrungen eigentlich nicht fähig sind, eben deshalb Züge von Unansprechbarkeit aufweisen, die sie mit gewissen Geisteskranken oder psychotischen Charakteren, den Schizoiden, verbinden“ (ebd., S. 684). Vorweg kann unterstellt werden: Jene Menschen, die unfähig sind, Erfahrungen zu machen, und deshalb auch unansprechbar sind, sind nicht nur eine kleine, eng definierte Gruppe im gesellschaftlichen Ganzen, sondern der Druck des Systems verstärkt die Tendenz zur Besinnungslosigkeit aller (Gruen 1987).

Besinnung, Selbstreflexion, Denken der Erfahrung sind nur möglich im und als Widerstand gegen jenen Druck, der – jeder Selbstreflexion vorgängig – das Besondere im Allgemeinen aufzuheben trachtet. Wenn Friedrich Nietzsche 1888, lange bevor dieser Druck die Massen überrannte, in einem seiner überlieferten Fragmente schrieb: „Ich wollte, man finge damit an, sich selbst zu achten: Alles Andere folgt daraus. Freilich hört man eben damit für die Anderen auf: denn das gerade verzeihen sie am letzten. Wie? Ein Mensch der sich selbst achtet?“ (Nietzsche 1980, S. 387). So geht es in seinem Plädoyer der Selbstachtung um jene Grundbewegung von menschlicher Achtsamkeit, durch die überhaupt erst offenbar wird, was uns Menschen grundlegend konstituiert, unsere Selbsterfahrung als Erfahrung eines Gegründet-Seins im Offenen unseres In-der-Welt-Seins als eines apriorischen Seins mit anderen. Eine Achtsamkeit, deren Bezug zum Miteinandersein Nietzsche wohl bemerkte: Er hört „damit für die Anderen auf“, entzieht sich einem zusammengepressten Wir und entzieht sich durch ein Denken der Erfahrung auch dem Druck des Allgemeinen, das diesen Weg zur Selbstständigkeit durch Isolation rächt. Das herrschende Allgemeine lässt zwar ein

„Denken“ zu, das sich dem Gegebenen unterwirft und im positivistischen Abschildern des Allgemeinen dieses – entgegen seinen antimetaphysischen und antiidealistischen Intentionen – wissenschaftstheoretisch legitimiert verdoppelt und damit verabsolutiert, nicht aber ein Denken, das sich selbst zu begreifen sucht, indem es den Weg seiner Selbsterfahrung reflexiv beschreitet.

Suchen wir skizzenhaft in wenigen Zeilen das Erfahren der Erfahrung, wie es im 20. Jahrhundert vor allem in der Phänomenologie *Martin Heideggers* reflektiert wurde (*Vorläufer* 1994, S. 21-54), begrifflich einzuholen. Das Erfahrbare ist ihm als das Erfahrene der Erfahrung die Sache des Denkens. In den drei Vorträgen „Das Wesen der Sprache“ versucht *Heidegger*, dem Sinn des Wortes Erfahrung nachzugehen. Es heißt: „eundo assequi: im Gehen, unterwegs etwas erlangen, es durch den Gang auf einem Weg erreichen“ (*Heidegger* 1979, S. 159). Weil wir vorgängig in einem „Geheiß“ stehen, können wir eine Erfahrung „machen“. Dies „machen“ aber heißt, dass es „uns trifft, über uns kommt, uns umwirft und verwandelt“ (*ebd.*). Diese Erfahrung, die wir selber machen, aber nicht selber machen, bewerkstelligen oder herstellen können, ist immer Erfahrung mit etwas, das uns begegnet und in dieser Begegnung sich widerfahrend zu erfahren gibt. Erfahren wir etwas als es selbst, so erfahren wir auch und gerade uns selbst und Welt immer schon mit, und somit erfahren wir nur in einer steten Verwandlung. Das heißt: Das Erfahrene ist nur, indem wir diese Verwandlung zulassen, welche ihrerseits nicht bloß als Veränderung, sondern nur als Identität im Werden der einen Erfahrung verstanden werden kann. Der Sinn solcher Erfahrung kann dann auch nicht ihre Aufhebung in ein Wissen als die Gewissheit des Erfahrenen sein, sondern nur jenes Loslassen unseres Selbstseins in diesen Bezug hinein, aus dem wir gerade unser Wesen empfangen und bewahren.

Die Charakteristik dieser Erfahrung als Widerfahrung und Betroffenheit unseres Selbstseins, somit als Ereignis der Unverfügbarkeit, meint daher eine Erfahrung, in der wir unausweichlich selber als die Erfahrenden sind, so dass das Machen der Erfahrung selber schon sich als ein Entsprechen vollzieht – dem darin Erfahrenen Raum einräumend. *Heidegger* meint eine ursprüngliche Erfahrung und ein Erfahren, das uns je als Da-Sein möglich und als solches auch „Kriterium“ des Wissens und Denkens ist, und dies gerade auch dadurch, dass die Erfahrung als Erfahrung des Ursprungs in ihrer Ursprünglichkeit nicht feststellbar, kategorial ansprechbar und objektivierbar, somit nicht verfügbar und beherrschbar ist, son-

dern nur als geschichtliche, das heißt uns bewegende sie selbst ist. Als ursprüngliche Erfahrung kann sie nicht abgeleitet, von etwas außerhalb ihrer verstanden und gedeutet werden, denn in der Erfahrung der Unverfügbarkeit des Erfahrenen wird die Unverfügbarkeit ihrer selbst miterfahren.

Diese Erfahrung und ihr Erfahrenes sind daher – weil die Betroffenheit durch sie nur in der denkenden Aneignung und Verwandlung sich ereignet – kein unmittelbar und vermittlungslos vorhandenes Ereignis, sondern meint ein Sich-zu-eigen-Sein und -Werden in und aus einem Selbst-, Welt- und Geschichtsbezug. Der Weg der Erfahrung ist so als Geschichte selbst Geschichte der Erfahrung dessen, wer wir je selbst sind: Die Einmaligkeit unseres personalen Seins gründet in dieser geschichtlichen Erfahrung, darin, dass etwas sich uns so gibt, dass dessen Gabe-Sein für uns An-Spruch ist, das heißt: eine Welt eröffnet. Solche Erfahrung ist für uns immer erfahrende Begegnung mit anderen. Der Versuch und die Notwendigkeit, das Erfahrene der Erfahrung zur Sprache zu bringen, somit denkend zu verstehen und die Erfahrung so allererst sie selbst sein und werden zu lassen, ist als sprachliches Geschehen zugleich und notwendig ein Rückgang in den Möglichkeitsgrund der Erfahrung selber.

Ein solches Denken der Erfahrung kann sich als gewährte Autonomie einholen, das heißt die Möglichkeit, selber zu denken, wird erfahren als vermittelt durch eine vorgängige Begegnung mit anderen, als Selbst-Sein im Durcheinander. Solche von anderen gewährte Autonomie ist immer Autonomie im Heteronomen, das andere des gesellschaftlichen Drucks. Stimmt *Adornos* Vermutung, dass wir in unserer Erfahrungsmöglichkeit verstümmelt sind, dass wir – in Anlehnung an *Heidegger* gedacht – zwar grundlegend in der Möglichkeit stehen, uns in das Da unseres Daseins zurückrufen zu lassen, dass wir in unserer existentialen Struktur aufgerufen sind, unser Sein zu sein, das „Antlitz des Anderen“ (*Emmanuel Lévinas*) als Anspruch zu begreifen, aber doch in der Faktizität unseres geschichtlich-gesellschaftlichen Seins unsere Möglichkeiten nicht leben, so wird von hier aus die Frage, ob die Bereitschaft zum Unsäglichen fortwest, auf ein zureichendes Niveau gehoben. Denn der Nationalsozialismus zeigt sich nun als System, dem Erinnerung an und Erfahrung der Subjektivität in ihrer Tiefenstruktur fehlt: Mitsein als Geschenk, Freiheit, Selbstbestimmung sind ihm jenseits seines Erfahrungshorizontes. Nationalsozialistische Propaganda übertönt dies in eine Ideologie, die als Flucht aus einer schlechten Realität durch Überhöhung dieser Realität betrachtet wer-

den kann. Und eine Gesellschaftsstruktur, die ein Selbstsein produziert, das der Psychoanalytiker *Arno Gruen* als ein „leeres“ identifiziert mitsamt seinem Bedürfnis nach Kompensation durch Macht, nährt jene Ideologie.

Abschließende Anmerkungen in Hinblick auf die Praxis der Sozialarbeit

Eingangs stellten wir mit *Adorno* die Frage, ob die Bereitschaft zum Unsäglichen fortwest. Sie konnte nicht so beantwortet werden, dass die Frage ihre bedrängende Kraft verloren, sich in Fraglosigkeit aufgehoben hätte. So bleibt nun zwar auch das Desparate, und doch hat sich dieses, indem die Reflexion dem Unsagbaren die Kraft der Negation entgegengesetzt, es nicht in seiner Unsagbarkeit belässt, in einen Raum des Denkens verwandelt, der sich dem anderen öffnet. Spiegelt sich im Nationalsozialismus und dem, was von ihm in die Gegenwart fortwest, der Geist geistloser Zustände, so muss die von *Hirt* postulierte Konfrontation auch die Konfrontation mit gesellschaftlichen Verhältnissen beinhalten. Denn seine Beobachtung, dass rechtsradikale Jugendliche „überwiegend emotional und kognitiv aufklärungsresistent“ (*Hirt* 2003, S. 6) sind, gilt nicht nur für diese, sondern auch für deren „Umwelt“. Und Konfrontation könnte auch meinen: Konfrontation mit der Möglichkeit von Autonomie, welche sowohl Widerstand seitens der Klientinnen und Klienten wie der Gesellschaft impliziert. Für die Praxis der Sozialarbeit, welche der Möglichkeit von Selbstständigkeit und damit von Widerständigkeit Raum geben will, könnte der Titel des Buches von *Eric Mührel* „Achten und Verstehen“ (2008) zum Programm und zur theoretischen Grundlage werden. Denn erst die Hermeneutik einer Tiefenerfahrung kann sich dem Anpassungsdruck und dem Kompensationsdruck der Leere des modernen normalen Selbst widersetzen. Notwendend wäre nicht nur eine wohlmeintende Einfühlung, sondern kritisch-emanzipatorische Empathie, die dem anderen zum Bewusstsein seiner selbst zu verhelfen trachtet: Kritik hieße die Fähigkeit des Unterscheidens, Emanzipation die Kraft, sich aus versklavender Ideologie zu lösen.

Konfrontation als kritisch-emanzipatorische Empathie könnte sich methodisch zunutze machen, dass das Totalitäre des Nationalsozialismus wesentlich Gewalt der Gewalttägigen gegen sich selbst impliziert, Selbstunterdrückung ein nicht aufzuhebender Akt, das verstümmelte Selbst in seiner illusionären Allmacht daher in sich brüchig ist: Zwar meint der Prozess des Verhärtens ein Sich-Verschließen, doch: Kann es nicht sein, dass die Verhärteten sich einen Rest an Bedürfnis nach Offenheit bewahrt haben?

Dass auch die Härtesten ihre Angst als Angst zulassen dürfen wollen? Zwar ist die Ideologie des Nationalsozialismus in weiten Bereichen motiviert durch Rache der Zukurzgekommenen, doch: Kann es nicht sein, dass das Repressive der Sklavenmoral aufbricht, Rache als selbstzerstörerisch erkannt wird? Zwar kann ein monströses Wir-Ich Ich-Schwäche und Leere des Einzelnen imposant verdrängen, doch: Gibt es nicht auch im Monströsen ein Bedürfnis nach einem anderen Mitsein, nach Erfahrung von Subjektivität und Personalität – will nicht auch der Destruktivste in seiner Negativität verstanden, also bejaht werden? Zwar ist der Verdinglichungsprozess, das heißt Gewalt gegen sich selbst, in unseren Gesellschaften seit Langem eingeübt und wird als normal empfunden, doch: Kann es nicht aus den Resten personaler Erfahrung einen zarten Protest geben, ein Bedürfnis nach einem qualitativ anderen? Oder sind die Dimensionen lebendigen Fühlens wirklich nicht nur beschädigt, sondern völlig ausgemerzt?

Nicht vergessen soll aber *Pierre Paolo Pasolini* werden, wenn er in den „Freibeterschriften“ den fixierenden Blick von den sich dem Faschismus verschreibenden Jugendlichen abwendet und sich an die Mehrheit der Normalen richtet: „Und zum Schluß will ich noch eins sagen: Sollte die schweigende Mehrheit erneut eine Form von archaischem Faschismus hervorbringen, so könnte sie dies nur aufgrund der wahnwitzigen Entscheidung, die diese schweigende Mehrheit treffen würde (und tatsächlich bereits trifft) zwischen der Heiligkeit des Lebens und den Gefühlen einerseits und dem Vermögen und dem Privateigentum andererseits: zugunsten der letzten Alternative des Dilemmas“ (*Pasolini* 1988, S. 66). In diesem Blick auf die Normalität der Mehrheit wandelt sich die dialektische Reflexion auf das Subjekt zur Reflexion auf den Druck des herrschenden Allgemeinen. Ihm enthüllt sich die mögliche Bereitschaft der Wenigen als die verborgene uneingestandene Sehnsucht der Vielen.

Anmerkungen

1 Adorno verwendet die Begriffe Nationalsozialismus und Faschismus meist identisch.

2 Wittgenstein allerdings einen alltäglichen Begriff des Schweigens im Sinne des bloßen Verstummens zu unterstellen, wäre eine sprachphilosophisch unzureichende Interpretation.

3 Vergleiche zum Beispiel Adorno (1975, S. 336): „Philosophie ließe, wenn irgend, sich definieren als Anstrengung, zu sagen, wovon man nicht sprechen kann; dem Nichtidentischen zum Ausdruck zu helfen, während der Ausdruck es immer doch identifiziert.“

4 Dazu <http://blog.freihheitsfabrik.de>, <http://silberstreif.wordpress.com/2008/01/27/zu-adorno-erziehung-nach-auschwitz/>, <http://effekt-nrw.de/blog/2008/05/06/33/> oder <http://philtalk.de/msg/1010137372.htm>.

Literatur

- Adorno**, Theodor W.: Metakritik der Erkenntnistheorie. Drei Studien zu Hegel. Gesammelte Schriften Band 5. Frankfurt am Main 1975
- Adorno**, Theodor W.: Erziehung nach Auschwitz. Gesammelte Schriften Band 10.2. Frankfurt am Main 1977a, S. 674-690
- Adorno**, Theodor W.: Negative Dialektik. Jargon der Eigentlichkeit. Gesammelte Schriften Band 6. Frankfurt am Main 1977b
- Adorno**, Theodor W.: Was bedeutet: Aufarbeitung der Vergangenheit. Gesammelte Schriften Band 10.2. Frankfurt am Main 1977c, S. 555-572
- Adorno**, Theodor W.: *Minima Moralia*. Reflexionen aus dem beschädigten Leben. Gesammelte Schriften Band 4. Frankfurt am Main 1980
- Adorno**, Theodor W.: Dialektik der Aufklärung. Gesammelte Schriften Band 3. Frankfurt am Main 1981
- Brose**, Karl: Erziehung zu Frieden und Mündigkeit. Ein Beitrag zu Kant und Adorno. In: Wissenschaft und Frieden 2/1989
- Gruen**, Arno: Der Wahnsinn der Normalität. Realismus als Krankheit. München 1987
- Heidegger**, Martin: Unterwegs zur Sprache. Pfullingen 1979
- Hirt**, Rainer: Theodor W. Adornos „Erziehung nach Auschwitz“ heute: Kritik der Sozialen Arbeit mit rechtsextremen Jugendlichen. Internet: www.sw.fh-jena.de/fbsw/profs/rainer.hirt/aufsaetze/pdf/kritik_der_sozialen_arbeit.pdf 2003
- Mesetz**, Wolfgang: Theodor W. Adornos „Erziehung nach Auschwitz“. Ein pädagogisches Programm und seine Wirkung. In: Fechner, Bernd u.a. (Hrsg.): „Erziehung nach Auschwitz“ in der multikulturellen Gesellschaft. Pädagogische und soziologische Annäherungen. Weinheim 2001, S. 19-30
- Mührel**, Eric: Achten und Verstehen. Philosophische Reflexionen zur professionellen Haltung in der Sozialen Arbeit. Essen 2008
- Nietzsche**, Friedrich: Nachgelassene Fragmente. In: Ders.: KSA Band 13. München 1980
- Pasolini**, Pier Paolo: Freibutorschriften. Die Zerstörung der Kultur des Einzelnen durch die Konsumgesellschaft. Berlin 1988
- Reik**, Theodor: Aus Leiden Freuden. Masochismus und Gesellschaft. Frankfurt am Main 1983
- Schweppenhäuser**, Gerhard: Ethik nach Auschwitz. Adornos negative Moralphilosophie. Hamburg 1993
- Vorlaufer**, Johannes: Das Sein-lassen als Grundvollzug des Daseins. Eine Annäherung an Heideggers Begriff der Gelassenheit. Wien 1994
- Vorlaufer**, Johannes: Im Durcheinander der Begegnung. Reflexionen zu einem Grundvollzug Sozialer Arbeit. In: Soziale Arbeit 7/2009

Beziehung als Methode in der Sozialen Arbeit

Ein Widerspruch in sich?

Harald Ansen

Zusammenfassung

In dem Beitrag werden die Möglichkeiten erörtert, Beziehungen zur Klientel der Sozialarbeit methodisch reflektiert zu gestalten. Hierbei muss eine Gratwanderung zwischen einer naturwüchsigen Beziehung und dem methodischen Vorgehen bewältigt werden. Hinweise für den Aufbau einer beruflichen Beziehung in der Sozialarbeit werden dem Pädagogischen Bezug nach *Herman Nohl*, ausgewählten Klassikern der Sozialen Einzelhilfe wie *Felix Biestek*, *Helen H. Perlman* und *Ruth Bang* sowie der aktuellen Methodenliteratur entnommen. Die Zusammenführung dieser unterschiedlichen Ansätze unterstützt den professionellen Prozess des Beziehungsaufbaus in der beruflichen Praxis.

Abstract

This article discusses the ways in which relationships with social work clients can be shaped in a methodically deliberate way. It is important in this process to find a balance between a spontaneous relationship and a methodical approach. Suggestions for establishing a social work relationship are taken from *Herman Nohl*'s conception of pedagogical relationship, from selected traditional authors on social case work like *Felix Biestek*, *Helen H. Perlman* and *Ruth Bang* and from new methodical literature. The combination of these different approaches supports the professional process of building relationships in social work practice.

Schlüsselwörter

Klient-Beziehung – Methode – Soziale Arbeit – Beziehung – Einzelfallhilfe – Pädagogik – Nohl, Herman

Einführung

Zu den zentralen subjektbezogenen Arbeitsansätzen in der Sozialen Arbeit zählen erziehende, bildende und beratende Tätigkeiten. Diesen Tätigkeiten ist gemeinsam, dass sie auf einer professionell verantworteten Beziehung basieren. Die Beziehung in der Sozialen Arbeit ist ein entscheidendes Medium für den Unterstützungsprozess, unabhängig davon, ob es um die Entwicklung personaler Potenziale, die Vermittlung von Wissen und Können oder die Lösung akuter Probleme geht. Allerdings ist die Beziehung in der Sozialen Arbeit mehr als ein Mittel zum Zweck, sie stellt auch eine eigenständige Hilfeform dar. Verbreitet ist die Annahme, bei einer Beziehung han-