

HEIKE PAUL, ASTRID SÉVILLE (HG.)

SEMANTIKEN DES VERZICHTS

KULTUR- UND SOZIAL-
WISSENSCHAFTLICHE PERSPEKTIVEN

[transcript] Edition Kulturwissenschaft

Heike Paul, Astrid Séville (Hg.)
Semantiken des Verzichts

Heike Paul (Prof. Dr.), geb. 1968, ist Lehrstuhlinhaberin für Amerikanistik an der Friedrich-Alexander-Universität Erlangen-Nürnberg. Forschungsaufenthalte und Gastprofessuren führten sie nach Cambridge (MA), Los Angeles (CA) und Hanover (NH). Sie ist u.a. Sprecherin des DFG-Graduiertenkollegs »Das Sentimentale in Literatur, Kultur und Politik« und erhielt 2018 den Leibniz-Preis.

Astrid Séville (Prof. Dr.), geb. 1984, ist Professorin für Politikwissenschaft, insbesondere Politische Theorie an der Leuphana Universität Lüneburg. Sie war an der Technischen Universität München, der Universität Wien und der Ludwig-Maximilians-Universität München tätig. 2016 erhielt sie den Deutschen Studienpreis.

Heike Paul, Astrid Séville (Hg.)

Semantiken des Verzichts

Kultur- und sozialwissenschaftliche Perspektiven

[transcript]

Gedruckt mit freundlicher Unterstützung der Bayerischen Akademie der Wissenschaften

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

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



Dieses Werk ist unter der Creative-Commons-Lizenz BY 4.0 lizenziert. Für die ausformulierten Lizenzbedingungen besuchen Sie bitte die URL <https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>.

Die Bedingungen der Creative-Commons-Lizenz gelten nur für Originalmaterial. Die Wiederverwendung von Material aus anderen Quellen (gekennzeichnet mit Quellenangabe) wie z.B. Schaubilder, Abbildungen, Fotos und Textauszüge erfordert ggf. weitere Nutzungsgenehmigungen durch den jeweiligen Rechteinhaber.

2026 © Heike Paul, Astrid Séville (Hg.)

transcript Verlag | Hermannstraße 26 | D-33602 Bielefeld | live@transcript-verlag.de

Die automatisierte Analyse des Werkes, um daraus Informationen insbesondere über Muster, Trends und Korrelationen gemäß § 44b UrhG (Text und Data Mining) zu gewinnen, ist ohne schriftliche Zustimmung der Rechteinhaber*innen untersagt.

Umschlaggestaltung: Kordula Röckenhaus

Lektorat: Susen Faulhaber

Korrektorat: Charleena Schweda

Druck: Elanders Waiblingen GmbH, Waiblingen

<https://doi.org/10.14361/9783839475232>

Print-ISBN: 978-3-8376-7523-8 | PDF-ISBN: 978-3-8394-7523-2

Buchreihen-ISSN: 2702-8968 | Buchreihen-eISSN: 2702-8976

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier mit chlorfrei gebleichtem Zellstoff.

Inhalt

Einleitung
Heike Paul und Astrid Séville 7

Sektion Eins: Historische und sozialwissenschaftliche Perspektiven

Techniken der Sichtbarkeit
Beitrag zu einer Kulturtheorie der asketischen Subjektivität
Antonio Lucci 23

Verzicht als Selbst- und Weltverhältnis
Astrid Séville 45

Verzicht als sozialpolitische Kategorie
Christian Lammert 63

Verzicht auf Zukunft?
Eine pädagogische Problematisierung von Autonomie und Intergenerationalität angesichts der planetaren Katastrophe
Hanno Su 79

Konsumverzicht als Übernahme politischer Verantwortung?
Theoretische Überlegungen im Anschluss an Iris Marion Young
Vincent Gewert 105

»Dem Volk Dienen?«

Selbstaufopferung im modernen China und die Abkehr davon in der Gegenwart

Marc Andre Matten 127

Sektion Zwei: Literatur- und kulturwissenschaftliche Perspektiven

Zwischen Utopie und Zynismus

Eine kurze Kritik des Verzichts

Catrin Gersdorf 147

Verzicht im kulturellen Imaginären der USA

Utopie, Dystopie, Retrotopie

Heike Paul 167

Ich verzichte!

Verzicht als individueller Freiheitskampf in Alan Sillitoes Erzählung

»The Loneliness of the Long-distance Runner«

Claudia Lillge 187

Verneinungskünste

Ästhetiken und Ökonomien des (Alkohol-)Verzichts in der Gegenwartsliteratur

Vanessa Höving und Livia Kleinwächter 199

Positively Negative

Straight Edge Hardcore Punks im Moshpit mit Adorno

Jörg Scheller 225

»Freiwilliger Verzicht« – ein Pleonasmus?

Beobachtungen zum öffentlichen Gebrauch des Verzichtsbegriffs

Timo Heimerdinger 243

Autor*innenverzeichnis 263

Einleitung

Heike Paul und Astrid Séville

Als seine zweite Amtszeit als erster amerikanischer Präsident zu Ende ging, verzichtete George Washington auf eine erneute Kandidatur, obwohl es damals noch keine Begrenzung auf zwei Amtszeiten gab und sein Rückzug aus der Politik viele Zeitgenossen verwunderte, gar schockierte. George Washington, damals 65 Jahre alt, übte Verzicht – er sei eben nicht wie der englische George III. ein König, der jahrzehntelang über sein Volk herrsche, sondern ein gewählter Mandatsträger, der dem Volk diene und der den friedlichen Machtwechsel über seine persönlichen Ambitionen stelle. Als »amerikanischer Cincinnatus« wird er daher gerne beschrieben und seine stille heroische Geste des Verzichts wurde hinlänglich mythisiert.¹ Letztere mag man aktuell auch im Kontrast zu den Verhaltensweisen des Führungspersonals in den USA und anderswo sehen, in denen Verzicht, noch dazu der Verzicht auf Macht, keine auffällige Rolle spielt.

Verzicht, wie paradigmatisch praktiziert von Washington am Ende des 18. Jahrhunderts, wird im Folgenden definiert als freiwillige Aufgabe eines Vorhabens oder eines Anspruches.² Häufig kann die Verzichtleistung als Opfer interpretiert werden, das nicht nur um seiner selbst willen, sondern für eine größere Sache erbracht wird. Je nach Kontext folgt eine Praxis des Verzichts un-

1 Vgl. hierzu George Washingtons »Farewell Address to the American People«. In dieser Abschiedsbotschaft an das amerikanische Volk erklärt er seine Beweggründe (die auch altersbedingt sind – Washington stirbt zwei Jahre später). Zur Verwendung der Cincinnatus-Geschichte in der Mythisierung Washingtons, siehe auch: Niggemann, Ulrich (2011): »Von einer Oppositionsfigur zum staatstragenden Modell. Cincinnatus in der anglo-amerikanischen Publizistik des 18. Jahrhunderts«, in: Ulrich Niggemann und Kai Ruffing (Hg.), *Antike als Modell in Nordamerika? Konstruktion und Verargumentierung, 1763–1809*, München: Oldenbourg, S. 249–73, insbesondere S. 268–70.

2 Vgl. z.B. Dudenredaktion (Hg.) (o.J.): »Verzicht«, in: Duden online, abgerufen von <https://www.duden.de/rechtschreibung/Verzicht> [Zugriff am 19.11.2025].

terschiedlichen kulturellen und politischen Logiken; verschiedene Verzichtsanforderungen können dabei durchaus in einem Spannungsverhältnis stehen. Dies zeigt, dass die Bedeutung von Verzicht zwar intuitiv klar und verständlich zu sein scheint, sich bei näherer Betrachtung jedoch als durchaus komplex erweist.

Der vorliegende Band fragt daher nach ›Verzicht‹ als einem Schlüsselbegriff für die Kultur- und Sozialwissenschaften. Die Konturierung des Begriffes ist eine notwendige Vorbedingung – sowohl hinsichtlich einer differenzierten Begriffsgeschichte (vgl. hierzu die Beiträge von Lucci und Séville) als auch in Abgrenzung des Terminus von anderen, ähnlich gelagerten bzw. benachbarten Begriffen, mit denen er bisweilen synonym verwendet wird. Solche verwandten Begrifflichkeiten sind etwa Zurückhaltung (Gronau/Lagaay 2010), Entsagung, Unterlassen (Lepénies 2022), Knappheit, insbesondere Umgang mit Knappheit (Grewe 2017; Tauschek/Grewe 2015), Minimalismus (Derwanz 2022), Sparsamkeit (Yates/Hunter 2011), Askese (Schlatter 1990) oder, in aktuellen Debatten, *Degrowth* (Schmelzer/Vetter 2021). Je nach Perspektive können die semantischen Unterschiede verschwimmen und die jeweiligen begrifflichen Grenzen unklar erscheinen. Was die genannten Begriffe primär mit ›Verzicht‹ verbindet, ist eine vorwiegend aktive, voluntaristisch gefasste Praxis, die fokussiert wird und die Handlungsfähigkeit (*agency*) des (autonomen) Subjekts und seine Möglichkeit der Affektkontrolle und Selbstdisziplin betont: In dieser Bestimmung gilt Verzicht stets als »vorsätzlicher Verzicht« (Liebsch 2000; vgl. auch die Beiträge von Gewert und Heimerdinger).

Dagegen gerät das passive Erleiden im Sinne eines erzwungenen Verzichts nicht in den Blick, genauso wenig wie die damit verbundenen Lernerfahrungen sowie förderliche gesellschaftliche Rahmenbedingungen. Hier ist eine Leerstelle in der Forschung zu erkennen, die von einigen Beiträgen dieses Bandes aufgegriffen und bearbeitet wird (vgl. die Beiträge von Lammert und Su). Denn beim Umkreisen und Einkreisen des Begriffes ›Verzicht‹ ist es essenziell, die jeweils eigene (soziale, politische, ökonomische, rechtliche) Positionalität zu bestimmen und zu reflektieren. Das privilegierte weiße/westliche Subjekt, das im Sinne der Selbstoptimierung freiwilligen Verzicht leistet oder leisten kann (vgl. Levine 2007; McKeown 2014), ist zu unterscheiden von weit weniger ›komfortablen‹ Subjektpositionen, die von den Protagonist*innen gerade der marktgängigen Ratgeberliteratur implizit in der Vergangenheit oder in einem generischen geografischen ›Anderswo‹ verortet werden. Dass wir vielleicht überhaupt erst wieder lernen müssen, über Verzicht zu reden, so der Kulturwissenschaftler Thomas Macho, verdanken wir einer beispiellosen

Geschichtsvergessenheit im Verbund mit den Verdrängungsleistungen der Wohlstandsgesellschaft. Macho konstatiert: »Wir haben den Hunger vergessen« (Macho 2002: 141). Hier eröffnet sich insbesondere eine spezifische ethisch-religiöse Perspektive, die Macho (und andere) bei den sog. Wüstenreligionen (als »Hungerreligionen«, Macho 2002: 145) verorten, die aber auch im Rahmen einer »Verzichtsethik« (Stoeckle 1986) und für die Diskussion von Freiheit innerhalb demokratischer Strukturen bedeutsam ist, insbesondere für einen Aspekt, den Charles Taylor (1988) als »negative Freiheit« bezeichnet. Verzicht wird hier zur Grundlage des guten Zusammenlebens, das sich auf die Einhegung des Primats des Individualismus stützt. Negative Freiheit ist somit das krasse Gegenteil der »hässlichen Freiheit«, die Elisabeth Anker beschreibt: »Ugly freedom entails a dynamic in which practices of freedom produce harm, brutality, and subjugation as freedom« (2022: 9). Die vernachlässigte Seite des westlichen, voluntaristischen Verzichtsdiskurses, also das Anderswo des Verzichts und des erzwungenen Verzichtens etwa durch Armut, Marginalisierung, Ausschluss scheint in diesem Kontext bereits auf. In aktuellen Bezügen zwischen Neoliberalismus und Neokolonialismus auf der globalen Ebene lassen sich diese Ungleichheitskonstellationen für die Wohlstandsgesellschaften mit Stephan Lessenichs (2016) Begriff der »Externalisierungsgesellschaft« beschreiben, der insbesondere die asymmetrischen Interdependenzen zwischen dem »West and the Rest« (Stuart Hall [1992] 2018) auf das Eindrücklichste verdeutlicht. Doch sollte nicht vergessen werden, dass ein strukturell ähnliches Gefälle auch innerhalb der demokratischen Gesellschaften des Westens den Diskurs über Verzicht prägt (vgl. Schad 2017). Ein Anliegen dieses Bandes ist es daher, diese Divergenzen und Skalierungen von Mangel und Verzichtsoption exemplarisch diskursiv zu untersuchen (vgl. die Beiträge von Höving/Kleinwächter und Gersdorf).

Des Weiteren ist eine Binnendifferenzierung des Begriffs und seiner Diskursivierungen notwendig: Verzicht ist nicht gleich Verzicht. In multidisziplinärer Betrachtung eröffnen sich im Folgenden Perspektiven auf epochen-, system- und kulturspezifische Formen des Verzichts und divergierende Verzichtserzählungen (vgl. den Beitrag von Paul). Die Ausprägungen und Auswirkungen von Verzicht sowie die jeweiligen Konzeptualisierungen und Narrative werden in verschiedenen gesellschaftlichen Funktionsbereichen näher untersucht. Verzicht kann religiös, ethisch oder politisch motiviert bzw. fundiert sein; er kann rituell überformt oder individualistisch angelegt sein; er kann demonstrativ im Sinne eines politischen Aktivismus und zivilgesellschaftlichem Engagement sein oder stille Praxis der Lebensführung, um nur einige Aspekte

anzusprechen. Nicht zuletzt ist Verzicht freilich auch ein Ausdruck von Lifestyle und Identitätsbricolage einerseits und Produkt individueller und kollektiver Normierungspraxen andererseits (vgl. hierzu Scheller im vorliegenden Band). Die Erarbeitung adäquater Verzichtstypologien ist ein Anliegen, das sich wie ein roter Faden durch die Beiträge dieses Bandes zieht. Dies beinhaltet auch eine Differenzierung ›westlicher‹ Diskursregime und ihrer Genese von ›nicht-westlichen‹ Verzichtssemantiken (vgl. den Beitrag von Marc Matten).

Die Beiträge des Bandes können grob in zwei Sektionen unterteilt werden. Im ersten Teil stehen ideengeschichtliche Genealogien und gesellschaftliche Selbstverständigungsprozesse im Mittelpunkt; die hier vertretenen Disziplinen umfassen Geschichte, Pädagogik, Philosophie, Politikwissenschaft. Die Beiträge thematisieren das Verhältnis von Verzicht und Gemeinschaft bzw. Gesellschaft. Betrachtet man Verzicht als »integrierenden Teil jeder menschlichen Kultur« (Durkheim 1981: 466), so ist er als Kulturtechnik für das Zusammenleben essenziell. Verzicht kann Solidarität ausdrücken und Regeln für ein gutes Zusammenleben prägen bzw. definieren. Gleichzeitig erleben wir allerdings, wie eine kontroverse Diskussion über das Thema Verzicht und Verzichtsvermeidung auch zur Spaltung der Gesellschaft führen kann.³ Über die Beschäftigung mit Verzicht lässt sich somit den aktuellen Fragen über gesellschaftliche Polarisierung im Kontext einer größeren Krise liberaler Demokratien eine neue und wichtige Dimension hinzufügen. Wenn die Diskussion über Verzicht und »Verzichtsrhetorik« (Leggewie/Welzer 2010) potenziell Zentrifugalkräfte entwickelt hat, so ist auch danach zu fragen, inwiefern Verzicht als gemeinsame gesellschaftliche Aufgabe unter bestimmten Umständen und Gegebenheiten auch zentripetale Wirkung entfalten kann.

Literatur- und kulturwissenschaftliche Analysen von Szenarien des Verzichts stehen im Zentrum des zweiten Teils. Literatur gilt, trotz aller marktlogischen Erwägungen und Konditionen, als Ort der Imagination und des sanktionsfreien Probehandelns. In literarischen Texten (und partiell auch in populärkulturellen Formaten) lassen sich Verzichtserzählungen ebenso finden wie solche Narrative, die die Konsequenzen eines Nicht-Verzichtsens vorführen. Untersucht werden hier sowohl literarische, d. h. formal-ästhetische Aspekte einer Verzichtsliteratur, als auch die Adressierung gesellschaftlicher Probleme

3 Siehe Mau, Steffen/Lux, Thomas/Westheuser, Linus (2023): Triggerpunkte. Konsens und Konflikt in der Gegenwartsgesellschaft, Berlin: Suhrkamp. und Kumkar, Nils C. (2025): Polarisierung. Über die Ordnung der Politik, Berlin: Suhrkamp.

und Widersprüche. Mit Jameson (1981) lässt sich vom »politischen Unbewussten« der Literatur sprechen, die gleichsam wie ein Traum operiere. Doch nicht nur Literatur im engeren Sinne findet hier kritische Aufmerksamkeit. Populäre Kunst (Musik, Film) werden ebenso behandelt wie spezifische Textgenres (Autobiografie, Songtexte) und ermöglichen Erkenntnisse zu einer Ästhetik/Poetik des Verzichts. Das Wissen der Literatur und der Kunst ist ein spezifisches, denn sie entwirft in einer Sprache, die nicht alltagsweltlich verständlich sein muss, alternative Welten, die affizieren und zu lebensweltlichem Handeln anregen können.

Die Beiträge im Einzelnen

Sektion Eins: Historische und sozialwissenschaftliche Perspektiven

Antonio Luccis »Techniken der Sichtbarkeit: Beitrag zu einer Kulturtheorie der asketischen Subjektivität« definiert solche Techniken der Sichtbarkeit (und der Spektakularität) als öffentliche Praktiken, die gekennzeichnet sind durch eine intersubjektive Dimension und durch medienspezifische Ästhetiken, die, abhängig von den verfügbaren medialen Repertoires ihrer jeweiligen Zeit, über statuarische, schriftliche, performative oder digitale Formate den Körper der Askese inszenieren. Diese tentative Systematisierung erlaube es, so der Autor, auch diachron strukturelle Analogien zu identifizieren, die die Darstellung des asketischen Körpers in seiner Materialität betreffen, und damit gleichzeitig einen primär religiösen Deutungszusammenhang zu überschreiten.

Astrid Sévilles »Verzicht als Selbst- und Weltverhältnis« untersucht die Entwicklung und Bedeutung des Begriffs Verzicht und schlägt die Brücke zwischen einem gesellschaftstheoretischen und einem kulturwissenschaftlichen Zugang. Der Beitrag fragt, warum Verzicht als ein allgemeines soziales Phänomen innerhalb und außerhalb von Wohlstandsgesellschaften relevant ist und eine Provokation darstellen kann. Zur Analyse wird das Gabentauschtheorem herangezogen, das soziale Beziehungen als Austausch von Geben, Nehmen und Erwidern verständlich macht. In diesem Zusammenhang wird Verschwendung als möglicher Gegenbegriff zum Verzicht eingeführt, um das Spannungsfeld zwischen Mangel und Überfluss zu beleuchten. Damit geraten auch Erscheinungsformen und Dimensionen des Verzichts in der Gegenwart ins Blickfeld.

Der Politikwissenschaftler **Christian Lammert** behandelt Verzicht als sozialpolitische Kategorie und als ebensolches Instrument, das mit Fragen von Teilhabe, sozialer Gerechtigkeit und Nachhaltigkeit verknüpft ist. Am Beispiel der USA zeigt er die Spannung zwischen einer Kultur des Individualismus und der Selbstverwirklichung einerseits und der Notwendigkeit kollektiven Verzichts für gesellschaftliche Ziele und das Gemeinwohl andererseits. In der Erörterung der Auswirkungen von *tax expenditures* wird deutlich, dass eine Politik des Verzichts häufig Ungleichheiten schafft bzw. verstärkt, wenn sie eine Verknappung der Ressourcen bei den ohnehin schlechter gestellten Bürger*innen bewirkt. Dies ist insofern problematisch, als Austeritätsmaßnahmen grundsätzlich die Zufriedenheit mit der Demokratie schmälerten und deren Forbestand gefährdeten.

Hanno Su entwickelt in seinem Beitrag »Verzicht auf Zukunft? Eine pädagogische Problematisierung von Autonomie und Intergenerationalität angesichts der planetaren Katastrophe« ein Verständnis von Verzicht, das über eine gängige moralpädagogische Annäherung hinausführt. Dabei geht es nicht um das »wer soll verzichten?« und »worauf soll verzichtet werden?«, sondern darum, eine reflexive Haltung zum wünschenswerten Wünschen – und somit auch zum Verzicht – zu entwickeln. Statt einer Verzichtspädagogik erster Ordnung, die immer Gefahr laufe bevormundend und infantilisierend zu operieren, entwickelt der Autor ein Verständnis von Wunscherfüllung und Verzicht zweiter Ordnung, das auch die Möglichkeit der Veränderung des Wunschs miteinschließt – und damit an die Grenzen dessen kommt, was noch als »Verzicht« verstanden werden kann. Letzteres ist auch intersubjektiv – und somit auch intergenerationell – hinterfragbar und verhandelbar und kann somit ein wertvoller Anstoß für aktuelle politische Debatten sein.

Vincent Gewerts Beitrag »Konsumverzicht als Übernahme politischer Verantwortung? Theoretische Überlegungen im Anschluss an Iris Marion Young« postuliert die Frage nach der individuellen Verantwortung für die globalen Krisen des 21. Jahrhunderts als zentrales Thema der politischen Theorie. Er problematisiert dabei die Rolle, Aufgabe und möglichen Handlungsspielräume des Individuums, politische und ökonomische Entwicklungen beispielsweise über Konsumverzicht zu steuern und zu beeinflussen. Geleitet von Iris Marion Youngs Modell der »Verantwortung aus sozialer Verbundenheit« bejaht der Autor diese Verantwortung, situiert sie allerdings in einem größeren Kontext, der auch Makrostrukturen sozialer Ungleichheiten und die Bearbeitung gesellschaftlicher Normen in den Blick nimmt. Insbesondere die Arbeiten

von Maeve McKeown verweisen, so der Autor, ergänzend auf multinationale Konzerne als Akteure, die solche Ungleichheiten überhaupt erst schaffen.

Auch wenn der Verzichtsdiskurs im vorliegenden Band in weiten Teilen ein westlicher ist, so zeigt **Marc Mattens** Beitrag »Dem Volke Dienen?« Selbstaufopferung im modernen China und die Abkehr davon in der Gegenwart« durchaus, dass Verzichtsnarrative auch in anderen kulturellen Kontexten analysiert werden müssen und sich der Versuch einer »Übersetzung« lohnt. Der Autor rekonstruiert eine Ideengeschichte des Verzichts in China, die im Religiösen (Konfuzianismus, Buddhismus, Taoismus) beginnt und sich zunehmend zum Zivilreligiösen, Säkularen wandelt und in deren Zentrum Verzicht als Opfer (*sacrifice*) und als Opferbereitschaft für eine größere Sache, bis hin zum Verzicht auf das eigene Leben steht. Diese Opferlogik dient der Legitimation der Herrscherfiguren, die sich vermeintlich für das Volk opfern und darauf auch wiederholt einen Personenkult aufgebaut haben, ist aber zugleich auch eine wirksame Interpellationsstrategie, um dem Volk seinerseits kollektive Opferbereitschaft in Krisenzeiten und damit ein Leben mit Verzicht und Entsagung abzuverlangen. Gegenbewegungen dazu, wie die der von einer jüngeren Generation getragene *Tangping* bedienen sich ebenfalls Formeln des Verzichts im Sinne einer Konsumkritik und stellen damit das System infrage. Der Staat reagiert seinerseits darauf mit harten Maßnahmen.

Sektion Zwei: Literatur- und kulturwissenschaftliche Perspektiven

Catrin Gersdorfs Beitrag »Zwischen Utopie und Zynismus: Eine kurze Kritik des Verzichts« befasst sich mit zwei geistesgeschichtlichen Traditionslinien, die sie von der Antike in die Gegenwart führt. Verzicht und Forderungen danach seien wechselweise als utopisch und als zynisch bewertet worden. Diese Diskussion rekonstruiert sie ausführlich am Beispiel von Henry David Thoreaus autobiografischer Verzichtserzählung »Walden, or Life in the Woods« (1854), in der er sein vorübergehendes »Leben in den Wäldern« in »freiwilliger Armut« (»voluntary poverty«) dokumentiert. Um die konstatierte Polarisierung zu überwinden, die der Verzichtsbegriff evoziert, schlägt Gersdorf abschließend drei Ansätze vor, die die Semantiken des Verzichts in sinnvoller Weise erweitern und ausdifferenzieren: John von Düffels Vorstellung von Askese als Lebensform der Zukunft, Kate Sopers Konzept eines »alternativen Hedonismus« und Robin Wall Kimmerers »Ökonomie der Gabe«. Allen drei Ansätzen gesteht die Autorin eine ökologische Fundierung und ein selbstreflexives utopisches Potenzial zu.

Auch in **Heike Pauls** Beitrag geht es anfänglich um Henry David Thoreau und seine herausragende Bedeutung für eine amerikanische Verzichtstradition, die sich vom 19. Jahrhundert bis in die Gegenwart verfolgen lässt. Demgegenüber steht allerdings eine weitere und nicht weniger bedeutsame Verzichtsgenealogie, die Verzicht nicht im Kontext von Utopie, sondern von Dystopie verortet. Letzterer sind Herman Melvilles Kurzgeschichte »Bartleby, the Scrivener« ebenso zuzuordnen wie Ottessa Moshfeghs Roman »My Year of Rest and Relaxation« (2018) sowie einige Texte im Genre der Science-Fiction, die das Ende der Welt und der Menschheit thematisieren, das auch mit Verzicht nicht mehr zu retten ist. Sowohl die utopische als auch die dystopische Verzichtserzählung sind als kritische Interventionen in die fundierende hegemoniale Diskursformation in den USA zu betrachten, die eine Anti-Verzichtserzählung pflegt und die Unbegrenztheit von Ressourcen und den Umgang mit ihnen preist; mit der Wiederwahl Donald Trumps ist diese Version im Sinne einer Retrotopie – einhergehend mit der Verleugnung von Verzichtsansforderungen aller Art – wieder dominant geworden.

Gegenstand des Beitrags von **Claudia Lillge** ist Alan Sillitoes berühmte, 1959 publizierte Erzählung »The Loneliness of the Long Distance Runner«, die im Hinblick auf ihre Verzichtsthematik ähnlich einschlägig ist wie Herman Melvilles »Bartleby, The Scrivener« (1856). Sillitoes Erzählung gilt als Klassiker der engagierten Literatur der *Angry Young Man*, er war lange ein Kanontext der britischen Schullektüre und er wurde nicht zuletzt durch die kongeniale Verfilmung von Tony Richardson berühmt. »The Loneliness of the Long Distance Runner« ist heute vielleicht ein wenig in Vergessenheit geraten, aber die Erzählung lohnt die Relektüre, wenn man über Verzicht als eine Form der Alltagspolitik spricht und zwar aus dreifachem Grund: Erstens, der Text erzählt von der Psychomachia, die der Entscheidung zum Verzicht vorausgeht; er gibt, zweitens, Aufschluss darüber, inwiefern das Verzichten sich zu anderen Formen des Nicht-Tuns, wie zum Beispiel der Enthaltensamkeit oder der Verweigerung, verhält und er gewährt, drittens, Einblicke in die Funktionen und ganz konkret auch den Lustgewinn, die mit dem Akt des Verzichtens einhergehen können. Lillge zeigt in ihrem Beitrag, dass Verzichtshandlungen zudem eine höchst wirkungsmächtige Form des Protests und der Rebellion sein können, um gedankliche Freiheit unter autoritären Regimen zu behaupten. Sie diskutiert ferner, dass Verzicht immer ein komplexer Vorgang der Aushandlung ist, der vermeintlich stabile Machtverhältnisse angreifen oder doch zumindest erheblich unter Druck setzen kann.

Unter dem Titel »Verneinungskünste: Ästhetiken und Ökonomien des (Alkohol-)Verzichts in der Gegenwartsliteratur« analysieren und kontextualisieren die Literaturwissenschaftlerinnen **Vanessa Höving** und **Livia Kleinwächter** Texte, die größtenteils autobiografischer Natur sind und den Weg der Verfasser*innen von Exzess zu Nüchternheit und Abstinenz in spezifischen kulturellen und gesellschaftlichen Kontexten schildern. In der Literaturkritik werden sie unter dem Titel der *sober literature* zusammengefasst; sie alle eint die Thematisierung von Verzicht als zentralem Bestandteil einer neuen modernen Emanzipationsgeschichte. Eva Biringers »Unabhängig. Vom Trinken und Loslassen« (2022) schließlich ist eine ausführliche Analyse gewidmet, die das emanzipatorische Verzichtsnarrativ einerseits systemkritisch-feministisch wendet, andererseits jedoch auch zum Gegenstand weiterer Kommodifizierungs- und Konsumschleifen macht.

Jörg Schellers »Positively Negative: Straight Edge Hardcore Punks im Moshpit mit Adorno« diskutiert die fundierende, quasi »mönchische« Verzichtskultur von »Straight Edge« – als Musikrichtung und -bewegung, als Lifestyle und Haltung. Verzicht wird hier verstanden als Mittel zur gesteigerten Präsenz, Wachheit und Intensität in Abgrenzung zu einer als sinnentleert wahrgenommenen Umwelt und einer dem Drogenkonsum frönenden *counter-culture*. Der Autor belegt dies mit verschiedenen Songbeispielen, u.a. »Out of Step« (1983) der Band Minor Threat. In der Verschränkung von Verzicht und Negativität identifiziert er dann auch punktuelle Konvergenzen zwischen Adornos ästhetischer Theorie und der Programmatik des Straight Edge Hardcore Punk. Nicht ohne gewisse polemische und ironische Spitzen (wie auch schon der Titel verrät) lotet Scheller die Umschlagpunkte eines Verzichtsdiskurses aus, der ex negativo zu einer Affirmation führt, wie am Beispiel des Straight Edge Hardcore Punk zu sehen ist, aber durchaus auch in der Negativität verharren kann.

Timo Heimerdinger problematisiert in seinem Beitrag »Freiwilliger Verzicht« – ein Pleonasmus? Beobachtungen zum öffentlichen Gebrauch des Verzichtsbegriffs« die konkurrierenden Deutungen des Verzichtsbegriffs, die nicht selten zu polarisierenden Debatten führten. Letztere entstünden aufgrund der semantischen Unschärfe von Verzicht, die sich durch verschiedene Sprachregister ziehe. Anhand verschiedener Fallbeispiele konturiert er Bedeutungen des Verzichts, die er als durchweg negativ bewertet sieht: Verzicht als normative, autoritär-bevormundende Forderung, die im Konflikt mit demokratischer Selbstbestimmung steht, Verzicht als unliebsame Konsumeinschränkung oder als passives Erleiden von Einschränkungen. Der

Aspekt der Freiwilligkeit von Verzicht gehe, so der Autor, dabei stets verloren. Daher plädiert er dafür, gerade diese zu betonen, um den Verzichtsbegriff zu entstigmatisieren.

Der Gegenwartsbezug des Themas dieses Bandes liegt auf der Hand und zeigt sich an den pointierten aktuellen Diskussionen im politischen Feld sowie in den krisenhaften ökologischen Zuspitzungen, die umgehendes Handeln auf allen gesellschaftlichen Ebenen erfordern. Gleichzeitig wird das Thema Verzicht verdrängt und vertagt. Im Jahr 2019 wurde die Idee des »Konsumverzichts« (erstmals) im Herbstgutachten der sog. Wirtschaftsweisen für die Bundesregierung angesprochen (Michelsen in Winkelmann 2019). Dabei wird Verzicht mitunter als ein stigmatisierter Begriff (vgl. Lepenies 2022: 41) wahrgenommen, der im öffentlichen Diskurs gerne gemieden wird, weil er »schlechte Gefühle« erzeuge (Winkelmann 2019), mit Mangel und Verboten in Verbindung gebracht werde und daher scheinbar im Gegensatz zu Grundwerten freiheitlich-demokratischer Ordnungen stehe, die im zeitgenössischen Verständnis zuallererst Selbstentfaltung (auch und insbesondere durch Konsumentscheidungen und Konsumvolumen) und wachstumsorientiertes Wirtschaften sowie Prosperität verbürgen sollen. Aktuelle Bestandsaufnahmen zeigen jedoch unmissverständlich und in aller Schärfe, dass die Notwendigkeit von Ressourcenschonung im Zeichen von Nachhaltigkeitserwägungen und Ressourcenknappheit im Zuge geopolitischer Konflikte uns vor neue Aufgaben des Wirtschaftens und Haushaltens stellen, die gerade auch die Frage nach Verzicht und Verzichtsentscheidungen aufwerfen. Ein zentraler Strang der Verzichtsdiskussionen berührt ökologische Fragestellungen und Anliegen, die auch in den hier versammelten Beiträgen entweder explizit behandelt werden oder einen impliziten Subtext bilden. Carl Friedrich von Weizsäckers Forderungen nach einer »demokratischen Askese« und einer »asketischen Weltkultur« (1978), die er bereits in den 1970er Jahren unter dem Eindruck der Ölkrise formulierte, lassen sich auch für die gegenwärtige Zeit adaptieren – hinsichtlich der Anpassung tradierter Verzichtsformeln auf die heutigen Lebensverhältnisse, einer entsprechenden pädagogischen Vermittlung und einer politischen Programmatik. Sich nicht mit Semantiken des Verzichts und den pragmatischen Optionen des Verzichtens zu beschäftigen, käme womöglich einer anhaltenden Verleugnung der Brisanz aktueller Krisensituationen im Banne der fortschrittsoptimistischen Meistererzählung der Modernisierung und technischen Machbarkeit gleich. Vielmehr ist Ulrich Wegst zuzustimmen, wenn er Verzicht als die vielleicht »wichtigste Kulturtechnik des 21. Jahrhunderts« bezeichnet (Wegst 2021; vgl. auch Welzer 2021,

der vom »Aufhören« als Kulturtechnik spricht) – die es allerdings zuallererst begrifflich weiterzuentwickeln, zu reflektieren und zu vermitteln gilt.

Bei aller Dringlichkeit der Verzichtsdebatte ist in der wissenschaftlichen Betrachtung eine deutlichere Ebenendifferenzierung einzuziehen, die deskriptive, normative und analytische Bezugnahmen auf die Begriffsverwendungen von Verzicht sortiert und einordnet und damit auch plakative Antagonismen problematisiert, wie sie unter anderem folgende Begriffspaare in einer *false balance*-Dichotomie nahelegen: Verzicht versus Innovation; Verzicht versus Konsum; Verzicht versus Wachstum; Verzicht versus Luxus. Der vorliegende Band unternimmt erste Schritte in Richtung einer solchen Einordnung des Verzichtsbegriffs. Ziel ist es hier, sich einem Thema analytisch-systematisierend anzunähern, das im alltäglichen Sprachgebrauch schnell zu überhitzten Debatten führt und dennoch zu Unrecht einen schlechten Ruf hat.

Diese Publikation geht aus dem von der Bayerischen Akademie der Wissenschaften geförderten Projekt »Semantiken des Verzichts: Perspektiven auf die Wohlstandsgesellschaft« hervor, das von 2023 bis 2024 durchgeführt wurde.⁴ Wir danken Annette Scheunflug für die wertvolle Zusammenarbeit und Isabel Kalous für die große Unterstützung bei der Durchführung des Projektes. Susen Faulhaber hat die Beiträge dieses Bandes sorgfältig lektoriert und Charleena Schweda das abschließende Korrekturat sowie wichtige redaktionelle Arbeiten durchgeführt.

Literaturverzeichnis

- Anker, Elisabeth R. (2022): *Ugly Freedoms*, Durham: Duke UP.
- Biringer, Eva (2022): *Unabhängig. Vom Trinken und Loslassen*, Hamburg: HarperCollins.
- Derwanz, Heike (Hg.) (2022): *Minimalismus. Ein Reader*, Edition Kulturwissenschaft 44, Bielefeld: transcript.
- Dudenredaktion (Hg.) (o.J.): »Verzicht«, in: Duden online, abgerufen von <https://www.duden.de/rechtschreibung/Verzicht> [Zugriff am 19.11.2025].
- Durkheim, Émile ([1981] 2007): *Die elementaren Formen des religiösen Lebens*, Berlin: Verlag der Weltreligionen.

4 Siehe <https://semantiken-des-verzichts.badw.de/das-projekt.html> [Zugriff am 19.11.2025].

- Grewe, Maria (2017): Teilen, Reparieren, Mülltauchen. Kulturelle Strategien im Umgang mit Knappheit und Überfluss, Bielefeld: transcript.
- Gronau, Barbara, und Alice Lagaay (Hg.) (2010): Ökonomien der Zurückhaltung. Kulturelles Handeln zwischen Askese und Restriktion, Bielefeld: transcript.
- Hall, Stuart ([1992] 2018): »The West and the Rest. Discourse and Power«, in: David Morley (Hg.), *Essential Essays, Volume 2: Identity and Diaspor*, New York: Duke University Press, S. 141–184.
- Jameson, Fredric ([1981] 1994): *The Political Unconscious. Narrative as a Socially Symbolic Act*, Ithaca: Cornell University Press.
- Kimmerer, Robin Wall (2024): *The Serviceberry. An Economy of Gifts and Abundance*, London: Allen Lane.
- Kumkar, Nils C. (2025): *Polarisierung. Über die Ordnung der Politik*, Berlin: Suhrkamp.
- Leggewie, Claus, und Harald Welzer (2010): *Das Ende der Welt, wie wir sie kannten. Klima, Zukunft und die Chancen der Demokratie*, Frankfurt am Main: Büchergilde Gutenberg.
- Lepenies, Philipp (2022): *Verbot und Verzicht. Politik aus dem Geiste des Unterlassens*, erste Auflage, Originalausgabe, edition suhrkamp 2787, Berlin: Suhrkamp.
- Lessenich, Stephan (2016): *Neben uns die Sintflut. Die Externalisierungsgesellschaft und ihr Preis*, München: Carl Hanser Verlag.
- Levine, Judith (2007): *No Shopping! Ein Selbstversuch*, Berlin: Kiepenheuer.
- Liebsch, Katharina (2000): »Vorsätzlicher Verzicht. Argumentative und symbolische Strategien der Herstellung eines religiösen Identitätstypus«, in: ZSE: Zeitschrift für Soziologie der Erziehung und Sozialisation 20 (1), S. 11–21.
- Macho, Thomas (2002): »Neue Askese? Zur Frage nach der Aktualität des Verzichts«, in: Gabriele Sorgo (Hg.), *Askese und Konsum*, Wien: Turia + Kant, S. 139–153.
- Mau, Steffen/Lux, Thomas/Westheuser, Linus (2023): *Triggerpunkte. Konsens und Konflikt in der Gegenwartsgesellschaft*, Berlin: Suhrkamp.
- McKeown, Greg (2014): *Essentialism. The Disciplined Pursuit of Less*, New York: Crown Business.
- McKeown, Maeve (2024): *With Power Comes Responsibility. The Politics of Structural Injustice*, London: Bloomsbury.

- Melville, Herman ([1853] 2002): »Bartleby, the Scrivener«, in: Dan McCall (Hg.), *Melville's Short Novels*, Norton Critical Edition New York und London: Norton, S. 3–34.
- Minor Threat (1983): »Out of Step«, auf: dies., *Out of Step*, Dischord Records.
- Moshfegh, Ottessa (2018): *My Year of Rest and Relaxation*, New York: Penguin.
- Niggemann, Ulrich (2011): »Von einer Oppositionsfigur zum staatstragenden Modell. Cincinnatus in der anglo-amerikanischen Publizistik des 18. Jahrhunderts«, in: Ulrich Niggemann and Kai Ruffing (Hg.), *Antike als Modell in Nordamerika? Konstruktion und Verargumentierung, 1763–1809*, München: Oldenbourg, S. 249–73.
- Sillitoe, Alan ([1959] 2002): *The Loneliness of the Long-distance Runner*, Stuttgart: Reclam.
- Schad, Miriam (2017): *Umwelteinstellungen und Umwelthandeln in prekären Lebenslagen. Eine methodenplurale Untersuchung*, München: oekom Verlag.
- Schlatter, Gerhard (1990): »Askese«, in: *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe* 2, S. 60–80.
- Schmelzer, Matthias, und Andrea Vetter (2021): *Degrowth/Postwachstum zur Einführung*, 3. unveränderte Auflage, Hamburg: Junius.
- Soper, Kate (2020): *Post-Growth Living. For an Alternative Hedonism*, London/New York: Verso Books.
- Stoeckle, Bernhard (Hg.) (1986): *Wörterbuch der Ökologischen Ethik. Die Verantwortung des Christen für den Bestand der Schöpfung*, Freiburg im Breisgau: Herder.
- Tauschek, Markus, and Maria Grewe (Hg.) (2015): *Knappheit, Mangel, Überfluss. Kulturwissenschaftliche Positionen zum Umgang mit begrenzten Ressourcen*, Frankfurt am Main: Campus-Verlag.
- Taylor, Charles (1988): *Negative Freiheit? Zur Kritik des neuzeitlichen Individualismus*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Thoreau, Henry David ([1854] 1966): *Walden and Civil Disobedience. Authoritative Texts, Background, Reviews and Essays in Criticism*, Norton Critical Edition, Owen Thomas (Hg.), New York: Norton.
- von Düffel, John (2022): *Das Wenige und das Wesentliche. Ein Stundenbuch*, Köln: DuMont.
- von Weizsäcker, Carl Friedrich ([1978] 1989): *Deutlichkeit. Beiträge zu politischen und religiösen Gegenwartsfragen*, München: DTV.
- Washington, George (1796): »Farewell Address to the American People«, 19.09.1796, in: *American Daily Advertiser*.

- Wegst, Ulrich (2021): Keine Angst vorm Verzicht. Ein Plädoyer für die wichtigste Kulturtechnik des 21. Jahrhunderts, Marburg: Büchner.
- Welzer, Harald (2021): Nachruf auf mich selbst. Die Kultur des Aufhörens, Frankfurt am Main: S. FISCHER.
- Winkelmann, Ulrike (2019): »Politik und Verzicht. Weniger Konsum als Antwort auf die Klimafrage?«, in: Deutschlandfunk, 28.11.2019, abgerufen von <https://www.deutschlandfunk.de/politik-und-verzicht-weniger-konsum-als-antwort-auf-die-100.html> [Zugriff am 18.11.2025].
- Yates, Joshua J., und James Davison Hunter (Hg.) (2011): Thrift and Thriving in America. Capitalism and Moral Order from the Puritans to the Present, Cary: Oxford University Press USA – OS.
- Young, Iris Marion (2006): »Responsibility and Global Justice: A Social Connection Model«, in: Social Philosophy and Policy 23 (1), S. 102–130.

Sektion Eins: Historische und sozialwissenschaftliche Perspektiven

Techniken der Sichtbarkeit

Beitrag zu einer Kulturtheorie der asketischen Subjektivität

Antonio Lucci

1. Einleitung: Asketische Techniken

Worüber sprechen wir, wenn wir von Askese sprechen? Um diese Frage zu beantworten, erfolgt zunächst eine kulturwissenschaftlich fundierte Analyse der Praktiken und Lebensformen der als asketisch zu bezeichnenden Subjekte. Anschließend soll ein heuristisches Modell erstellt werden, das eine Reihe bestimmter Praktiken und Phänomene in einem allgemeinen Raster zusammenfasst, ohne dabei streng normativ zu sein. Zu diesem Zweck wird eine Analyse durchgeführt, die in zwei Makroabschnitte unterteilt ist: Zuerst ist die Definition derjenigen Techniken beabsichtigt, die im Folgenden als ›asketische Techniken‹ bezeichnet werden. Zweitens wird der Fokus der Analyse auf einen Bestandteil dieser Techniken gelegt, d.h. die ›Techniken der Sichtbarkeit‹.

Einleitend können asketische Techniken als körperliche Praktiken der Selbstmodifikation definiert werden, die von einem Subjekt durchgeführt werden, um seinen ontologischen ursprünglichen Zustand radikal zu verändern. Auf schematischer Ebene ist es sodann möglich, die asketischen Techniken als eine Fläche darzustellen, die von den drei Seiten eines gleichseitigen Dreiecks begrenzt wird, wobei jede Seite eine Reihe spezifischer Techniken repräsentiert: Techniken des Körpers, Techniken des Selbst und Techniken der Sichtbarkeit.

Die Beziehungen zwischen diesen drei Techniken sollten nicht hierarchisch gedacht werden: Sie sind untrennbar miteinander verbunden, sie tragen gleichermaßen zur Konstitution des Hauptfeldes bei; sie sind chronologisch gleichzeitig und ontologisch gleichwertig. Ihre Trennung ist nur zu

heuristischen Zwecken gedacht, das heißt um in der Forschung Aspekte zu beleuchten, die bei getrennter Betrachtung deutlicher sichtbar werden. Die drei Seiten sind nur im Fall einer ›idealen‹ asketischen Technik (sozusagen im platonischen Sinne des Begriffs) gleich lang: Der Begriff ›asketischer Technik‹ beschreibt konkrete, historische Praktiken, die dazu neigen, je nach den Kontexten, in denen sie umgesetzt werden, und je nach den Subjekten, von denen sie durchgeführt werden, einen oder zwei Aspekte (die Seiten des Dreiecks) gegenüber den anderen mehr zu entwickeln: Es gibt asketische Techniken, die mehr auf die körperliche Dimension ausgerichtet sind, asketische Techniken, die mehr spektakulär/visuell sind und asketische Techniken, die mehr auf die psychologische/spirituelle Veränderung des Selbst ausgerichtet sind. Angenommen, dass eine Verformung der Dreiecksstruktur physiologisch und praktisch unvermeidlich ist, kann dennoch das vorgeschlagene Modell als visuelle Veranschaulichung der Struktur der asketischen Techniken beibehalten werden. Aus phänomenologischer Sicht sind Techniken der Sichtbarkeit, Techniken des Körpers und Techniken des Selbst immer als ein organisches Ganzes gegeben: Sie sind dabei geprägt von, was man – mit Erhard Schüttpelz – eine »amoderne Konstitution« bezeichnen kann (Schüttpelz 2010: 120). Die ›Amodernität‹ der asketischen Techniken ist in Anlehnung auf das von Bruno Latour beschriebene (und kritisierte) Konzept der ›Moderne‹ charakterisiert: In Opposition zu jener Sichtweise des Subjekts als körperloser Akteur, der auf eine als objektiviert, passiviert wahrgenommene Materie/Weltlichkeit/Alterität einseitig einwirkt (Latour 1997). Asketische Techniken sind amodern, weil sie die Schwelle, die Subjekt und Objekt trennt, in Frage stellen, da es sich um Verfahren handelt, in denen das Subjekt sowohl Handelnder als auch Objekt des Handelns ist.

Der vorliegende Beitrag legt den Fokus hauptsächlich auf Techniken der Sichtbarkeit. Wenngleich diese nur ein spezifischer Aspekt der asketischen Techniken bilden, sollte man festhalten, dass eine solche Fokussierung das Ergebnis einer Abstraktionsleistung ist: Wenn man eine organische Beschreibung eines komplexen Kulturphänomens wie dem der asketischen Techniken liefern will, muss man die Analyse der Techniken der Sichtbarkeit notwendigerweise nicht nur durch diejenige der Techniken des Körpers und des Selbst integrieren, sondern auch durch eine Forschung, die sich auf den historischen, sozialen und kulturellen Kontext bezieht, in dem diese Techniken ihre Kollokation finden.

Bevor die Techniken der Sichtbarkeit definiert und analysiert werden, scheint es zuerst angebracht, die Haupteigenschaften der beiden anderen

›Seiten‹ der Dreiecksstruktur zu beschreiben, die entworfen wurde: die Techniken des Körpers und die Techniken des Selbst.

Die Techniken des Körpers werden von Marcel Mauss in einer am 17. Mai 1934 vor der französischen *Société de Psychologie* vorgetragenen Mitteilung (die erstmals 1935 im *Journal de Psychologie Normal et Pathologique* veröffentlicht wurde) definiert als »[d]ie Weisen, in der sich die Menschen in der einen wie der anderen Gesellschaft traditionsgemäß ihres Körpers bedienen« (Mauss 1978: 199). Die grundlegenden Elemente, die im Zentrum der vorherigen Definition der Techniken des Körpers stehen, sind zwei: der Körper und die Tradition.

Mauss definiert den Körper zunächst als ein Objekt, das der Modifikation, also der technischen Veränderung unterliegt, und emanzipiert sich damit von der Vorstellung, dass wir mit ›Technik‹ nur Artefakte definieren:

»Wir alle und ich auch sind während mehrerer Jahre der grundsätzlich irrigen Meinung gewesen, etwas nur dann als Technik anzusehen, wenn es ein Instrument dazu gab. [...] Der Körper ist das erste und natürlichste Instrument des Menschen. Oder genauer gesagt, ohne von Instrument zu sprechen, das erste und natürlichste technische Objekt und gleichzeitig technische Mittel des Menschen ist sein Körper.« (Mauss 1978: 205–206)

Zweitens distanziert sich Mauss auch von der Vorstellung, dass es einen Körper *per se* gibt: einen Körper mit einem eigenen ontologischen Status, definiert durch seine Biologie. Dabei positioniert er sich deutlich auf der Seite der Anthropologie, mit einem dezidiert antitranszendentalen Zug: Für Mauss gibt es kein transzendentes Ich, sondern nur Körper und Techniken, die Teil einer Tradition sind, also in einem kontingenten, historischen, sozialen und kulturellen Kontext stehen, der durch die Koordinaten der eigenen Lebenswelt definiert ist:

»Es gibt keine Technik und keine Überlieferung, wenn es keine Tradition gibt. [...] Diese ständige Anpassung an ein physisches, mechanisches, chemisches Ziel (zum Beispiel wenn wir trinken) wird in einer Reihe festgelegter Handlungen verfolgt, und zwar beim Individuum nicht einfach von ihnen selbst festgelegt, sondern durch seine ganze Erziehung durch die ganze Gesellschaft, dessen Teil es ist, an dem Platz in ihr, den es nimmt.« (Mauss 1978: 206)

In ganz ähnlicher Weise definierte Michel Foucault 1982 bei einem Vortrag an der Universität von Vermont die »techniques de soi« innerhalb einer breiteren Aufzählung verschiedener Arten von Techniken:

»1. Technologien der Produktion, die es uns ermöglichen, Dinge zu produzieren, zu verändern oder auf sonstige Weise zu manipulieren; 2. Technologien von Zeichensystemen, die es uns gestatten, mit Zeichen, Bedeutungen, Symbolen oder Sinn umzugehen; 3. Technologien der Macht, die das Verhalten von Individuen prägen und sie bestimmten Zwecken oder einer Herrschaft unterwerfen, die das Subjekt zum Objekt machen; 4. Technologien des Selbst, die es dem Einzelnen ermöglichen, aus eigener Kraft oder mit Hilfe anderer eine Reihe von Operationen an seinem Körper oder seiner Seele, seinem Denken, seinem Verhalten und seiner Existenzweise vorzunehmen, mit dem Ziel, sich so zu verändern, dass er einen gewissen Zustand des Glücks, der Reinheit, der Weisheit, der Vollkommenheit oder der Unsterblichkeit erlangt.« (Foucault 2005a: 968)

Foucaults Techniken des Selbst unterscheiden sich von Mauss' Techniken des Körpers in mindestens fünf grundlegenden Punkten:

- a) Foucault unterscheidet zwischen Techniken der Produktion und Techniken des Selbst und zeigt damit, dass er jenen Schritt nicht vollzogen hat, den stattdessen Mauss ein halbes Jahrhundert früher schon als selbstverständlich voraussetzte: dass nämlich das Subjekt sich immer gewissermaßen »verdinglicht«, wenn es sich »technischen« Prozessen der Selbstveränderung unterwirft.
- b) Foucault zeigt weiterhin in seiner Definition, dass er bereits ein klares Untersuchungsfeld hat, innerhalb dessen er die »techniques de soi« analysieren wird: nämlich die stoische Philosophie der Spätantike und die frühchristlichen Konfessionspraktiken, während Mauss den Begriff der Techniken des Körpers nicht an spezifische historische oder kulturelle Kontexte bindet.
- c) Darüber hinaus unterscheiden Foucaults Techniken des Selbst im Vergleich zu Mauss' Techniken des Körpers nicht klar zwischen der »muskulären« (mechanisch-physiologischen) Dimension des Körpers und der geistigen Dimension.
- d) Die Techniken des Selbst setzten den Einsatz von Medien (wie z.B. Schrift, vgl. Foucault 2005b) voraus

- e) und sie sind als Operationen zu denken, die die Veränderung der ethischen Substanz des Subjekts ermöglichen.¹

Diese Unterschiede, insbesondere die letzten drei, sind der Grund, warum es nicht möglich ist, die Techniken des Selbst und die Techniken des Körpers als deckungsgleich zu betrachten, obwohl sie zusammen gedacht werden können und müssen, wenn man den Bereich der asketischen Techniken beschreiben will.

2. Techniken der Sichtbarkeit: Eine erste Definition

Sowohl Mauss als auch Foucault scheinen in ihren Abhandlungen über die Techniken des Körpers und des Selbst vor allem an den Subjektivierungseffekten interessiert zu sein, die der Einsatz des Körpers als technisches Werkzeug auf das ›übende‹ Individuum hat: Die intersubjektiven Aspekte dieser Techniken werden von den beiden Autoren, wenn nicht völlig marginalisiert, zumindest in den Hintergrund ihrer Analyse gerückt.

Techniken der Sichtbarkeit hingegen sind im Vergleich zu den Techniken des Selbst und des Körpers soziale Praktiken, die oft in einen pädagogischen, politischen oder religiösen und damit gemeinschaftlichen Kontext eingefügt sind: Sie zeichnen sich (1) durch ihre öffentliche (intersubjektive) Dimension und (2) durch ihre ästhetische Qualität aus.²

Die Techniken der Sichtbarkeit zielen in erster Linie darauf ab, einem ›Publikum‹ einen bestimmten Körper sichtbar zu machen, der sich übt und daher eine Veränderung erfährt, und dies unabhängig vom subjektiven Zweck der vorgenommenen Übung.

Der Begriff ›Publikum‹ ist hier nicht als eine Gruppe von unmittelbar anwesenden physischen Personen zu verstehen, sondern vielmehr als die Personifizierung des ästhetischen Kanons einer Epoche sowie der sozialen und kulturellen Werte einer bestimmten Bezugsgesellschaft. Ausgehend von den

1 Ich danke an dieser Stelle Alessandro De Cesaris, der mich während der Diskussion am Collège de Bernardins am 18. Dezember 2020 im Anschluss an einen Vortrag, in dem die hier in überarbeiteter Form vorgestellten Ideen erstmals öffentlich formuliert wurden, darauf hingewiesen hat. Zu diesem Punkt siehe Alessandro De Cesaris 2021.

2 Die geringe Aufmerksamkeit, die Michel Foucault den ästhetischen Aspekten der Techniken des Selbst schenkt, ist umso erstaunlicher, wenn man bedenkt, dass man ihm den glücklichen Ausdruck »esthétique de l'existence« verdankt (Foucault 2005c).

Unterschieden, die zwischen den ästhetischen Kanons verschiedener Zeitalter bestehen, sollen auch die Unterschiede zwischen den Techniken der Sichtbarkeit gedacht werden, die für verschiedene Epochen und Kulturen charakteristisch sind.

Der ästhetische Kanon des ›Publikums‹ wiederum wird in erster Linie durch die verschiedenen künstlerischen Ausdrucksformen und die in einer bestimmten Epoche verfügbaren Medien bestimmt: Diejenigen, die eine Praxis der ›technischen‹ Selbstveränderung betreiben, mögen dies – um mit Foucault zu sprechen – zwar tun, um Perfektion, Weisheit oder Unsterblichkeit zu erlangen, aber die *Modi*, wie sie dies tun, und damit die spezifischen Verfahren, die sie an sich selbst vornehmen, leiten sich aus dem ästhetischen und medialen Imaginären ab, mit dem sie täglich konfrontiert sind. In diesem ästhetisch-medialen Aspekt besteht die zweite Charakteristik der Techniken der Sichtbarkeit.

Zusammenfassend lässt sich sagen: Asketische Techniken sind nicht nur Strategien der (Um-)Gestaltung des eigenen Körpers, die auf einer Tradition beruhen und eingesetzt werden, um die ursprüngliche Subjektivität zu modifizieren. Sie besitzen immer auch eine intersubjektive Dimension (ein ›Publikum‹) und eine ästhetische Seite (sie sind abhängig von den Vorbildern, die das künstlerische und mediale Panorama ihrer Zeit bietet). Die Vereinigung dieser beiden Aspekte macht die ›Techniken der Sichtbarkeit‹ aus.

3. Sichtbarkeit und Spektakularität

Dass die Techniken der Sichtbarkeit ein integraler Bestandteil der asketischen Techniken sind, wird durch die semantische Duplizität des Begriffs ›Vorbild‹ verdeutlicht: Einerseits ist das Vorbild etwas, das in einem künstlerischen Prozess kopiert, nachgeahmt, gewissermaßen in einer weiteren Darstellung ›verdoppelt‹ wird. Andererseits bezeichnet das Wort eine Person, die ein zum Beispiel besonders tugendhaftes und damit vorbildliches Verhalten hat, das der Bewunderung und – folglich – der Nachahmung würdig ist.

In diesem Sinne kann man behaupten, dass die Techniken der Sichtbarkeit, da sie sich immer auf ein Publikum beziehen, immer auch Techniken der Spektakularität sind.

Mit Spektakularität wird hier nicht so sehr auf Guy Debords Begriff des Spektakels hingewiesen, der als Kritik der Massenkultur formuliert wurde (vgl. Debord 1978), sondern auf eine etymologische Differenz, die zwischen

den Begriffen von Sichtbarkeit und Spektakel besteht. Nach Ernouts und Meillets »Dictionnaire Étymologique de la Langue Latine« sind die Verben, die im Lateinischen am häufigsten zur Bezeichnung der visuellen Wahrnehmung verwendet wurden, »video« und »specio«. Ersteres ist ein weniger flexibles Verb, das sich nicht für zusammengesetzte Formen eignet, und zeigt in einem »unbestimmten« Sinn das Sehen (Ernout/Meillet 2001: 733). Die Form »visibilis« (=sichtbar) sowie verwandte Begriffe wären »creations de la langue de l'Eglise ou de la langue philosophique« (»Schöpfungen der kirchlichen bzw. der philosophischen Sprache« übers. AL) (ebd.), um Fachbegriffe zu übersetzen, insbesondere solche der Sichtbarkeit und Unsichtbarkeit, die aus dem platonischen und neuplatonischen Wortschatz stammen.

Der bestimmte Aspekt des Sehens, das »etwas sehen«, wird dagegen durch das Verb »specio« (ebd.) ausgedrückt, das sich auch als Grundlage für viele zusammengesetzte Verben eignet, die Objekte, Situationen und Modalitäten des Sehens genau definieren (Ernout/Meillet 2001: 639). Seine Variante »specto« weist auf eine bestimmte, besondere Art des Sehens hin: »Regarder habituellement, être tourné ou orienté vers; tenir compte de; avoir les yeux fixés sur, observer, considérer (sens physique et moral); d'où *spectatus* »observé, reconnu« (»Gewöhnlich schauen, zugewandt oder gerichtet sein; in Betracht ziehen; die Augen darauf gerichtet haben, beobachten, betrachten [physischer und moralischer Sinn]; daher *spectatus* »beobachtet, erkannt«) (Ernout/Meillet 2001: 640). Zuschauer und Spektakel sind also jeweils derjenige, der mit Aufmerksamkeit und Beständigkeit beobachtet, und das, was sorgfältig beobachtet wird, da es ständig präsent und den Blicken anderer ausgesetzt ist. Sie sind die Begriffe, die die öffentliche, soziale Funktion der Techniken der Sichtbarkeit am besten definieren.

Diejenigen, die asketische Techniken ausüben, tun dies (auch) um eine Botschaft zu vermitteln, die untrennbar mit dem Gesehen-Werden verbunden ist, also mit dem Objekt einer Sichtbarkeit, die immer schon ein Spektakel ist. Im Hinblick auf das »Publikum«, dem die asketische »Show«, die Zurschaustellung gegeben wird, ist zu betonen, dass es nicht unbedingt mit einer Gruppe von direkt anwesenden Menschen gleichzusetzen ist. So wie eine Theateraufführung oder eine Fernsehsendung auch dann eine solche bleibt, wenn niemand sie direkt anschaut, so gilt dies auch für diejenigen asketisch-performativen Aspekte der asketischen Techniken, die hier als »Techniken der Sichtbarkeit« beschrieben werden.

Darüber hinaus sollte die Komponente der imaginären Figuren, die zum Publikum der asketischen Techniken gehört, nicht unterschätzt werden: Die

Anachoret*innen, die sich z.B. auf einen Berg zurückziehen, werden, obwohl sie ohne menschliche Begleitung sind, ständig von einer großen Gruppe von – unter anderem – Geistern, Dämonen, Doppelgängern usw. begleitet. Genauso wie – um ein Beispiel fernab der religiösen Askese zu nehmen, um das allgemeine heuristische Potential des Begriffs von asketischen Techniken zu verdeutlichen – für die Sportler*innen das Publikum, der Trainer und die Gegner immer präsent sind, auch in allein durchgeführten *training-sessions*.

In diesem Sinne kann man behaupten, dass auf die Techniken der Sichtbarkeit der von Peter Sloterdijk formulierte anthropotechnische Imperativ gut angewendet werden kann: »Du mußt dein Leben ändern« (Sloterdijk 2012). Die Techniken der Sichtbarkeit richten sich in der Tat an jeden von uns, ob wir sie selbst praktizieren oder ob wir nur die Beobachter sind.

Obwohl der sloterdijksche Imperativ ein adäquates Werkzeug zu sein scheint, um die intersubjektive Dimension der Techniken der Sichtbarkeit zu beschreiben, scheint er jedoch unzureichend zu sein, um die komplexe Beziehung zu beschreiben, die diese Techniken zum ›Publikum‹ herstellen.

Wenn der Begriff von Techniken der Sichtbarkeit verdeutlicht, dass asketische Techniken immer auch eine soziale Seite haben, so ist es ebenso wahr, dass sie die Menschenmengen nicht direkt erreichen können, sondern immer einer vermittelnden Instanz bedürfen: »Du musst dein Leben ändern«, so fühlte sich bekanntlich in einem visionären Moment Rainer Maria Rilke von dem archaischen Torso des Apollo berufen, einer Skulptur des französischen Bildhauers Auguste Rodin.

So beeindruckend sowohl Rodins Werk als auch die von Rilke um dieses herum konstruierte Narrative sind, so kann man doch nicht die simple Tatsache ignorieren, dass Gegenstand der ganzen Angelegenheit immerhin ein Marmortorso ist: ein Objekt ohne Gesicht, Arme oder Beine, und darüber hinaus auf einer symbolisch-kulturellen Ebene stark konnotiert (als Torso eines weißen, westlichen, männlichen Menschen) (Macho 2011: 439–459). Wie jeder Marmorblock, so fein gemeißelt er auch sein mag, wäre er dazu bestimmt, träge Materie zu bleiben, ohne die Ebene der intersubjektiven Kommunikation erreichen zu können, wenn nicht ein vermittelndes Element (in diesem Fall Rilkes Dichtung) eingreifen würde.

Im Gegensatz zu Sloterdijks Ansatz kann man wohl behaupten, dass der Imperativ, sich selbst zu verändern, mehr als durch die statische Natur von Kunstwerken, durch die Techniken der Sichtbarkeit gestellt und vermittelt wurde, die von jenen ausgeübt wurden, die sich selbst als Kunstwerke verstan-

den haben: die Asketinnen und Asketen³. Diese sind, wie die Anekdote über Rodins apollinischen Torso bei näherer Lektüre zeigt, diejenigen, die – auf Basis der ästhetischen und medialen vorhandenen Vorbilder ihrer Zeit – eine radikale Modifikation ihrer selbst vollzogen haben und so zu Träger*innen und Propagandist*innen des von Rilke erwähnten »Befehls aus dem Stein« wurden (Sloterdijk 2012: 37–51).

Wenn es also, noch einmal in Anlehnung an Sloterdijk, stimmt, dass die Gesellschaft des Spektakels weit vor dem 20. Jahrhundert geboren wurde, wäre ihre Datierung nicht so sehr auf das Mittelalter zurückzuführen (Sloterdijk 2012: 514), sondern eher auf die archaischesten Phasen der menschlichen Geschichte, wie es Friedrich Nietzsche in seinem grandiosen Fresko der Urszene der Askese tut, dem die Absätze 8–10 der dritten Abhandlung von »Zur Genealogie der Moral« gewidmet sind (vgl. Nietzsche 1999). Dort werden jene asketischen Gestalten beschrieben, die, in einer uralten und brutalen protohistorischen Welt, getrieben von ihrem eigenen Willen zur Macht, eine spektakuläre Gewalt an sich selbst ausübten, um sich den Respekt der eigenen Mitmenschen zu verschaffen.

In diesem Sinne definiert Nietzsche die Asket*innen als »sportsmen« (Nietzsche 1999: 379) und hebt damit zu Recht hervor, dass es unbestreitbare Kontinuitätslinien zwischen Asket*innen und Sportler*innen gibt. Dass die Antike die spektakuläre Dimension asketischer Techniken bereits verinnerlicht hatte, beweist die Praxis öffentlicher Hinrichtungen christlicher »sportsmen« in kaiserlichen Arenen. Die Pointe dieser spektakulären Blutbäder bestand nicht so sehr in der Gewalt, der die christlichen Märtyrer ausgesetzt waren, sondern in der Demütigung und öffentlichen Delegitimierung, die aus einer pervertierten Spektakularisierung resultierte. Das Ziel, das die heidnischen Machtapparate mit ihren öffentlichen Martyrien verfolgte, war das imperiale Monopol auf die erlaubten und verbotenen Techniken der Sichtbarkeit zu beanspruchen: »Souverän ist, wer über die Sichtbarkeit

3 Man sollte den Begriff hier nicht übermäßig mit einer religiösen Bedeutung aufladen. Das Verb ἀσκήω trug in der griechischen Welt des fünften Jahrhunderts v.u.Z. die Bedeutung von »üben« (und infolgedessen von »geistiger Übung«). Die Askese wurde davor als die handwerkliche Tätigkeit der kunstvollen Bearbeitung eines Gegenstandes verstanden, und erst in einer zweiten Phase, durch eine Projektion auf das Subjekt von Eigenschaften, die sich vorher auf die Vollkommenheit in der Bearbeitung eines Materials bezogen, wird sie als eine Technik des Körpers und des Selbst gedacht. Die für die religiöse Askese typische Bedeutung von »Entsagung« ist nur ein spezifisches Derivat dieses eben beschriebenen semantischen Geflechts (vgl. Dressler 1947).

entscheidet«, um die berühmte Definition der Souveränität von Carl Schmitt zu paraphrasieren.

4. Versuch einer Taxonomie

Wie oben schon erwähnt, sind Techniken der Sichtbarkeit intersubjektive Praktiken: Sie zeigen, wie das Subjekt, das sich für eine asketische Modifikation seiner selbst entscheidet, nicht von seinem soziokulturellen Kontext abstrahiert werden kann.

Dieser Kontext fungiert für das Subjekt der asketischen Techniken nicht nur als Publikum, sondern auch als Bezugshorizont, innerhalb dessen sie entworfen werden und ihre Form finden.

Der asketische Imperativ »Du musst dein Leben ändern« vermittelt in der Tat eine mächtige, aber abstrakte Botschaft: Er zeigt nicht die Wege der Veränderung auf. Diese – und darin besteht der zweite fundamentale Aspekt der Techniken der Sichtbarkeit – werden von den künstlerischen Ausdrucksformen und den Medien bestimmt, die die historische Epoche prägen, in der das ausübende Subjekt verortet ist.

Um diesen zweiten Aspekt der Techniken der Sichtbarkeit bestmöglich darzustellen, wird im Folgenden eine tentative Taxonomie einiger ihrer historischen Konfigurationen vorgeschlagen: dies in der Überzeugung, dass nur durch eine Analyse spezifischer Formen der Askese eine begriffliche Abstraktion möglich wird, die auf historische Tendenzlinien hinweist. Verschiedene Epochen sind durch unterschiedliche mediale und ästhetische Strukturen des Imaginären und folglich auch durch unterschiedliche asketische Techniken gekennzeichnet.

Die vier im Folgenden aufgeführten Techniken der Sichtbarkeit sollten jedoch weder als erschöpfende Liste noch als evolutionäres Schema verstanden werden: Sie sind in vielen kulturellen Kontexten oft als kopräsent zu betrachten. Die Rolle der antiken Bildhauerei zum Beispiel, die für die erste vorgestellte Technik der Sichtbarkeit zentral ist, verschwindet nicht plötzlich (auch wenn diese Kunstgattung kulturell weniger zentral sein wird), sondern wird vielmehr von späteren Techniken der Sichtbarkeit flankiert, integriert und in gewisser Weise aufgehoben, ohne jemals ganz zu verschwinden. Dies deutet darauf hin, dass dieselben Techniken der Sichtbarkeit, wenn sie einen gewissen Verbreitungsgrad erreicht haben, dazu beitragen, den ästhetischen *humus*

zu konstituieren, aus dem die nachfolgenden Techniken der Sichtbarkeit sich speisen.

4.1 Techniken der statuarischen Sichtbarkeit

Diese Techniken der Sichtbarkeit setzen mittelgroße soziale Bezugsgruppen voraus, in denen das Subjekt tatsächlich kontinuierlich *live* beobachtet werden kann, und eine überwiegend mündliche oder wenig alphabetisierte Gesellschaft, in der ein vorbildliches Verhalten sich am besten durch seine öffentliche Zurschaustellung verbreiten kann. Typisch (aber nicht exklusiv) für die antiken Gesellschaften, hat diese Technik der Sichtbarkeit den Körper als Hauptmedium und die Statue als künstlerisches Referenzmodell. Die Statue stellt in der Tat die konkrete Figuration eines idealen, unanfechtbaren Körpers dar, der nicht der Korruption unterliegt und den der Bildhauer aus dem ursprünglichen Marmorblock durch eine fortschreitende Subtraktion dessen, was als überflüssig angesehen wird, herausholen muss.⁴

Die Techniken der statuarischen Sichtbarkeit werden vor allem von jenen Figuren angewandt, an die man gemeinhin denkt, wenn der Begriff ›Askese‹ verwendet wird: oft extreme Figuren, die die subtraktive Arbeit an ihren Körpern und ihre Darstellung im öffentlichen Raum als Manifestation einer Wahrheit verstehen, die sie verkörpern.⁵ Diese Art von Arbeit hat das Ziel, das Subjekt auf seine wesentlichen Eigenschaften zurück(zu)führen. Asketische Praktiken wie Fasten und sexuelle Enthaltsamkeit gehören beispielsweise zum ›klassischen‹ Repertoire dieser Figuren.⁶

Diese Techniken stellen sozusagen den Extremfall auf der Seite der Materialität der Techniken der Sichtbarkeit dar: Da sie untrennbar mit der Sichtbarmachung vor direkten Beobachtern des Körpers verbunden sind, müssen sie dauerhaft und kontinuierlich sein, wenn sie als Inspirations- und Irritationsquelle für die Betrachter*innen funktionieren sollen. Darüber hinaus ma-

4 Vgl. z.B. Plotin, »Enneaden«, I (6), 9–15 und (Pseudo-)Dionysius Aeropagitas, »De Mystica Theologia«, II, 1025b. Zur aristotelischen Herkunft des Topos vgl. Panofsky 1924.

5 Über den Zusammenhang zwischen Askese und der Verkörperung der Wahrheit vgl. Foucault 2010.

6 Letzteres muss jedoch, um zu einer Technik der Sichtbarkeit zu werden, gezeigt werden: In diese Richtung ist die Verwendung von spezifischer Kleidung, Tonsuren usw. zu interpretieren, die dazu dienten, diejenigen, die sich für ein Leben der sexuellen Enthaltsamkeit entschieden hatten, auch optisch von allen anderen zu unterscheiden (vgl. Michaels 2004: 14–22).

chen sich die statuarischen Asket*innen in ihrem Bestreben unabhängig von ihrem Umfeld und stellen, indem sie eine Form der Dissonanz gegenüber der Welt zeigen, mit ihrer bloßen Anwesenheit die bestehenden Kräfteverhältnisse in Frage.

Diese Haltung kann jedoch nur in einem weiten Sinne als ›politisch‹ bezeichnet werden: Sie zielt nämlich nicht so sehr darauf ab, die Welt zu verändern oder eine spezifische Antwort von der Gesellschaft zu erhalten, sondern vielmehr darauf, durch die Sichtbarmachung des Körpers die Distanz deutlich zu machen, die das Subjekt zwischen die eigene Lebensform und derjenigen von seinen Mitmenschen setzt.

Mögliche Beispiele für diese Techniken der Sichtbarkeit lassen sich in vielen antiken Kontexten finden, sowohl in religiösen als auch in nicht-religiösen, europäischen sowie in außereuropäischen Kulturkreisen: In der Antike z.B. vertraten die Philosoph*innen der kynischen Schule eine eminent körperliche Askese, frei von religiösen Bezügen, kontextuell und öffentlich, die durchaus zu den Techniken statuarischer Sichtbarkeit gezählt werden kann (vgl. Goulet-Cazé 2017). Durch ihre asketischen Techniken zielten sie darauf ab, den zentralen, ›animalischen‹ Kern der Subjektivität (vgl. Heinrich 1966) von den kulturellen Überstrukturen zu befreien, um seine Wahrheit zu erreichen.

Die Beziehung zwischen asketischen Techniken, Techniken der Sichtbarkeit und Skulptur ist auch ein möglicher Schlüssel zum Verständnis einiger Phänomene des asketischen Christentums in den ersten fünf Jahrhunderten nach Christus. Diese waren bekanntlich durch einen originellen Dimorphismus gekennzeichnet⁷: Diejenigen, die sich entschlossen, der Welt im Namen Jesu zu entsagen, unterteilten sich in einsamen Anachoreten, die extreme Formen des Martyriums des Fleisches praktizierten und sich weigerten, unter anderen Menschen zu leben,⁸ und Zönobiten, d.h. Mönche, die sich für ein gemeinschaftliches Leben nach einer Ordensregel entschieden. Ein emblematischer Fall von christlichen Anachoreten, die besonders spektakuläre Techniken der Sichtbarkeit praktizierten, waren die syrischen Styliten: Männer und Frauen (vgl. Delehayé 1908), die sich ab dem vierten Jahrhundert unserer Zeit

7 Roberto Alciati hat diese Dichotomie in das Begriffspaar Norm/Übung übertragen (vgl. Alciati 2018).

8 Dass dies die Anachoreten nicht isolierte, die in der Tat gut in den sozialen Kontext ihrer Zeit eingebettet waren, zeigt Peter Brown (1971) an einer mittlerweile bekannt gewordenen Stelle der Forschungsliteratur zum Thema.

dazu entschlossen, ihr Leben auf einer Säule zu verbringen und sich der Predigt, dem Fasten und der körperlichen Ertüchtigung zu widmen, was eine große Faszination bei den Menschenmassen auslöste und zu Massenpilgerfahrten führte.⁹ Die Styliten stellen einen offensichtlichen Fall von Techniken der statuarischen Sichtbarkeit dar: Sie sind in der Tat in einem anderen Kontext als dem der griechisch-römischen Bildhauerei nicht denkbar, wo Statuen von Athleten und Kaisern normalerweise auf Säulen platziert wurden, zu denen diese Asket*innen in einer Beziehung der Nachahmung einerseits, und der Übertreffung, andererseits, standen (vgl. Heidenreich 1979).

Das statuarische Modell der Techniken der Sichtbarkeit lässt sich auch in außereuropäischen Kontexten finden: Die japanische Praxis des *Sokushinbutsu* kann als aussagekräftiges Beispiel gelten. Sie bestand in einem rituellen Selbstmord, bei dem ein buddhistischer Mönch etwa zehn Jahre lang fastete und seinen Körper zu einer langsamen und fortschreitenden Selbstmumifizierung führte. Die mumifizierten Körper wurden dann in Tempeln als lebende Buddha-Figuren ausgestellt und wurden so buchstäblich zu Statuen (Lobetti 2007).

4.2 Techniken der schriftlichen Sichtbarkeit

Diese Techniken der Sichtbarkeit ergeben sich in (auch wenn nicht unbedingt breit) alphabetisierten sozialen Kontexten. Sie richten sich, zumindest anfänglich, an eine bestimmte Bezugsgemeinschaft, sind aber aufgrund des schriftlichen Mediums auf andere Kontexte und Zeitalter übertragbar. Beispiele für diese Techniken sind die stoischen *Hypomnemata*, die klösterlichen *Regulae*¹⁰ (bis hin zu den »Exercitia Spiritualia« des Ignatius von Loyola), die Handbücher mit Moral- und Verhaltensregeln, die für die neuzeitliche Moralistik und höfische Literatur charakteristisch waren,¹¹ sowie die zeitgenössische Selbsthilferatgeberliteratur. Diese Art von Texten stellt ein Regelsystem zur Verfügung, das bestimmt, wie das Subjekt zunächst dekonstruiert (Veränderung von Gewohnheiten, neue Verhaltensweise usw.) und

9 Zum Phänomen des Stylitismus siehe zumindest Delehay 1923 und Peña/Castellana/Fernandez 1975.

10 Zur Rolle der klösterlichen Regeln bei der Etablierung einer anderen Lebensform als der vorherigen, siehe Agamben 2012.

11 Exemplarisch in diesem Sinne sind Baldassarre Castigliones »Il libro del Cortegiano« (1528) und Balthasar Graciáns »Oráculo manual y arte de prudencia« (1647). Für eine soziologische Interpretation in der vorgeschlagenen Richtung vgl. Elias 1969.

dann nach einem vorgegebenen Modell und einem bestimmten Raster von Lebensregeln rekonstituiert werden soll. Bei den Techniken der schriftlichen Sichtbarkeit geht es nicht so sehr um das Schreiben als Praxis, sondern um die Rezeption/Verkörperung des geschriebenen Textes bei denen, die sich entscheiden, die dort aufgestellten Regeln zu befolgen.

Diese Techniken der Sichtbarkeit, wie erwähnt, gründen auf das schriftliche Medium, und konzipieren das Subjekt gemäß eines Theater-/Schauspielermodells: Um im großen Theater der Welt zu leben, muss ein Subjekt-Schauspieler gebaut werden, also ein Subjekt, das eine präzise Rolle spielt, unabhängig davon, was es privatim ist und denkt. Aus diesem Grund ist das Subjekt dieser asketischen Techniken, die sich auf das Schreiben stützen, grundsätzlich unpolitisch, apolitisch oder politisch konservativ: Es stellt nämlich nicht durch seinen Körper eine Differenz, eine Diskrepanz gegenüber dem Bestehenden heraus (wie es die statuarischen Asket*innen tun), sondern es modifiziert sein eigenes Selbst in Richtung einer Anpassung.

Wollte man eine Differenzlinie zwischen den Techniken der schriftlichen Sichtbarkeit (insbesondere den modernen und zeitgenössischen) und den Techniken der statuarischen Sichtbarkeit ziehen, könnte man argumentieren, dass erstere nicht auf die Vollkommenheit des Subjekts abzielen, sondern asymptotisch auf seine Vervollkommenung, verstanden als unendlicher Prozess, der in der fortschreitenden Aneignung von *skills* besteht, während letztere die Perfektion als das – erreichbare – Ergebnis einer Subtraktion beabsichtigen, die mit dem Erreichen des wahrhaftigen Kerns der Subjektivität endet.

4.3 Techniken der performativen Sichtbarkeit

Diese Techniken können als eine Form der Anpassung von den Techniken der statuarischen Sichtbarkeit an einen anderen sozialen, historischen, medialen und kulturellen Kontext betrachtet werden.

Um den Unterschied zwischen den beiden Techniken zu verstehen, ist es notwendig, die asketischen Phänomene, von denen sie jeweils Teil sind, als Ganzes zu betrachten. Wenn die statuarischen (wie auch die schriftlichen) asketischen Techniken eine totale und dauerhafte Veränderung der Subjektivität vorhersahen, zeigen dagegen die asketischen Techniken, von denen die Techniken der performativen Sichtbarkeit ein integraler Bestandteil sind, eine Subjektivität, in der der ethisch-spirituelle Aspekt (Techniken des Selbst) gegen-

über den performativen (Techniken des Körpers) und ästhetisch-spektakulären (Techniken der Sichtbarkeit) offensichtlich nachrangig ist.

Von den Techniken der statuarischen Sichtbarkeit unterscheiden sich die performativen also nur, wenn man sie unter dem Gesichtspunkt der Totalität des asketischen Phänomens betrachtet, zu dem sie gehören: Sie behalten zwar die äußeren Merkmale der Techniken der statuarischen Sichtbarkeit bei. Im Gegensatz zu diesen beabsichtigen sie allerdings nicht eine Veränderung der ethischen Substanz des Subjektes. Falls und wenn dies geschieht, ist es eher ein Nebeneffekt als der ursprüngliche Zweck. Der charakterisierende Aspekt dieser dritten Kategorie von Techniken der Sichtbarkeit im Vergleich zu den beiden vorherigen ist ihre zeitliche Dauer, die sich nicht mehr auf das ganze Leben erstreckt, sondern punktuell wird. Dieser Aspekt veranschaulicht die Medienkontextualität dieser Techniken der Sichtbarkeit. Da die *performances* zeitlich begrenzt sind und ihr ethisch-spiritueller Wert in der Regel sekundär ist, brauchen sie eine mediale Struktur, die eine schnelle Verbreitung von Informationen ermöglicht. Kurzum: Wenn die *performances* keine unmittelbare Sichtbarkeit erhalten, geht ihr Wert verloren.

Aus diesem Grund sind diese Techniken der Sichtbarkeit besonders in mittelgroßen sozialen Kontexten weit verbreitet, die oft alphabetisiert oder jedenfalls mit Kommunikationssystemen und -infrastrukturen ausgestattet sind, die eine relativ schnelle Zirkulation von Informationen und Personen ermöglichen. Ein Beispiel für eine Gesellschaft, in der die Techniken der performativen Sichtbarkeit besonders erfolgreich waren, ist die europäische während des Säkularisierungsprozesses zwischen dem 18. und 20. Jahrhundert.

In dieser Zeitspanne lässt sich eine fortschreitende Eklipse (im Sinne eines gesellschaftlichen Bedeutungsverlusts) der als spirituelle Praxis verstandenen Askese und ihre fortschreitende Verlagerung auf sportliches *training* und spektakuläre *performance* beobachten. Als exemplarische Gestalten dieser asketischen Techniken in der Phase der europäischen Säkularisierung können die englischen Schmuckeremiten der George'schen Zeit (1714–1830) und die deutschen Hungerkünstler*innen der frühen 1900er Jahre herangezogen werden. Erstere waren Asketen von Beruf, die von exzentrischen Adligen dafür bezahlt wurden, für eine bestimmte Zeit in ihren englischen Gärten zu leben und sich als Eremiten zu kleiden, zu essen und zu posieren (vgl. Lucci 2019). Die deutschen Hungerkünstler*innen hingegen waren echte *performer*, die sich in Glaskabinen (oft in Restaurants) einsperren ließen und dort wochenlang

fasteten.¹² Zeitgenössische Künstler*innen wie Marina Abramović und Tehching Hsieh, der zwischen 1978 und 1986 jedes Jahr eine 365-Tage-Performance durchführte,¹³ können als jüngste Vertreter*innen der Techniken der performativen Sichtbarkeit angesehen werden.

Diese Techniken der Sichtbarkeit haben im Gegensatz zu den vorherigen ein direkt politisch-kontestatives Potential. Wie das Fasten zu politischen Zwecken beispielhaft zeigt, können die Techniken der performativen Sichtbarkeit, wenn sie durch geeignete Medien verbreitet werden, konkrete und unmittelbare öffentliche Ergebnisse erreichen, dank der Verbreitung eines performativen Aktes mit hoher emotionaler Wirkung, der sofort für alle nachvollziehbar ist und sich dank seiner plastischen Kraft durchsetzt.

Im Vergleich zu den langen Fastenzeiten der statuarischen Asket*innen zeigen die »performativen« Hungerstreiks wie in einem hoch mediatisierten Kontext die asketische Modifikation des Körpers nicht mehr ein Leben lang dauern muss, um »spektakulären« Wert zu erhalten. Sie müssen jedoch so prägend sein, dass sie sich in einem Medienkontext durchsetzen können, der sich sehr von dem der Antike unterscheidet, der durch Dauer und Präsenz gekennzeichnet war, und sie müssen natürlich auch durch schnelle und kapillare Kommunikationsmittel verbreitet werden.

Es ist Franz Kafka zu verdanken, diesen Aspekt der Techniken performativer Sichtbarkeit in einem exemplarischen Apolog verdichtet zu haben: Seine Kurzgeschichte »Ein Hungerkünstler« (1922) erzählt vom Aufstieg und Fall eines »Hungerkünstlers«, der am Ende seines Lebens ignoriert wird, weil die Gesellschaft die asketische Form des Fastens, die er auf die Bühne bringt, nicht mehr bewundert (Kafka 1983: 191). Seiner Öffentlichkeit beraubt, fastet der kafkasche Hungerkünstler unendlich weiter, von der Welt ignoriert, um am Ende seines Lebens zu bekennen, dass er ein Hungerkünstler geworden sei, weil er

12 Für eine Geschichte der Hungerkünstler*innen, die sowohl den asketischen als auch den ästhetischen Aspekten des Phänomens besondere Aufmerksamkeit schenkt, siehe Gronau 2010.

13 Hsiehs *One Year Performances* repräsentieren in exemplarischer Weise den Grenzfall der Techniken performativer Sichtbarkeit: Indem er seine *performances* mit der Totalität der gelebten Zeit zusammenfallen lässt, stellt Hsieh die Möglichkeit einer klaren Abgrenzung zwischen statuarischen und performativen Techniken der Sichtbarkeit stark in Frage. Dies zeigt hinreichend, dass der vorliegende taxonomische Versuch und damit jede Kulturtheorie nur Richtlinien liefern kann, die keineswegs alle Phänomene einer Klasse erklären können. Für eine detaillierte Darstellung von Hsiehs Leben und Werk siehe Heathfield/Hsieh 2009.

nie etwas zu essen gefunden habe, das ihm wirklich schmeckte. Das paradoxe und bittere Ende dieser Erzählung kann auch als Beschreibung einer Technik der performativen Sichtbarkeit gelesen werden, die nicht effektiv durch die Medien verbreitet wird und folglich auf eine private Angelegenheit reduziert wird, die, losgelöst von einem sozialen Bezugskontext, die Merkmale einer psychischen Erkrankung annimmt.

4.4 Techniken der digitalen Sichtbarkeit

Die Möglichkeit einer schnellen Verbreitung von Verhaltensmodellen, zunächst durch die Alphabetisierung (die es erlaubte, die Wahrnehmung eines asketischen Modells von seiner unmittelbaren *live* Beobachtung zu emanzipieren), dann durch die elektrischen Medien, und schließlich durch die globale Internet-Vernetzung, hat die Wahrnehmung von Körpern und Verhaltensmodellen stark beeinflusst und zu einer bemerkenswerten Vervielfältigung der Techniken der Sichtbarkeit geführt. Die Techniken der digitalen Sichtbarkeit sind die am weitesten verbreiteten in der Gegenwart. Sie brauchen Gesellschaften, die schnell kommunizieren sowie fortgeschrittene Techniken der Vermehrung und Verbreitung von Bildern.

Das Konzept von Techniken der digitalen Sichtbarkeit stellt daher ein nur provisorisches Werkzeug dar, das offen für Integrationen, Ausdifferenzierungen und Erweiterungen ist: ein Sammelbegriff, der nützlich ist, um eine Reihe von Phänomenen zu beschreiben, die, einzeln betrachtet, auch sehr vielfältig sein können. Diese Vielfalt ergibt sich aus den sehr unterschiedlichen Möglichkeiten, die die digitalen Medien zur Verfügung stellen, um das Selbst zu gestalten: Jeden Tag die eigenen körperlichen Parameter zu messen und sie dann mit einer virtuellen Gemeinschaft zu vergleichen – wie es beim *life-logging* geschieht (vgl. Buongiorno 2019) –, sich selbst kontinuierlich und regelmäßig bei körperlichen Übungen oder beim Spielen eines Videogames zu filmen, sich ständig als Schönheits- oder Verhaltensmodell über soziale Netzwerke zu exponieren, wie es die Influencer tun, oder einen Avatar zu bauen, durch den man ein virtuelles Leben in einem Online-Rollenspiel lebt, sind offensichtlich extrem unterschiedliche Praktiken.

Sie haben jedoch auch gemeinsame Merkmale:

- a) Sie alle beinhalten den Einsatz von digitalen Interfaces und Kommunikationswerkzeugen.

- b) Die Verwendung von Interfaces macht die Existenz eines physisch anwesenden Publikums unnötig.
- c) Sie alle stellen eine Hypertrophie des Aspekts der Sichtbarkeit gegenüber dem der Subjektivierung und auch (unter Berücksichtigung der spezifischen Unterschiede) der Körperlichkeit dar.
- d) Sie präsentieren sich als Modifikationen, Variationen oder Integrationen der drei vorhergehenden Techniken der Sichtbarkeit durch die eben beschriebenen digitalen Werkzeuge.

Instagram-Influencer zum Beispiel setzen ihre Körper und Leben regelmäßig und kontinuierlich den Blicken der Öffentlichkeit aus. Sie modifizieren ihre Subjektivität auf individuelle Weise, verwandeln ihr Bild zum Vorbild und ihr Leben zur Lebensform. Instagram-Influencer beziehen sich z.B. ästhetisch auf ein *fotografisches* Modell (das statische Bild wird bevorzugt und nicht nur die Selbstdarstellung, sondern auch das Setting und die darin vorkommenden Elemente sind Teil der Subjektivitätsdarstellung), aber greifen – je nach Einzelfall mehr oder weniger akzentuiert – in einer digitalen Form auf einige Aspekte sowohl der statuarischen als auch der schriftlichen und performativen Techniken der Sichtbarkeit zurück.¹⁴ Von ersterer übernehmen sie nämlich die Dauerhaftigkeit der eigenen Zurschaustellung, die über die Zeit einer *performance* hinausgeht; von der letzteren, der theatralisch-schauspielerischen Seite, die eine klare Unterscheidung zwischen dem öffentlichen Selbst (das auf dem großen – virtuellen – Theater der Welt agiert) und dem privaten Selbst, also zwischen exponierten und versteckten Akten. Die von Influencern verwendeten Techniken des Körpers – physisches Training, Körpermodifikation, Tätowierungen, Piercings, Make-up sowie die digitalen Werkzeuge der Modifikation des eigenen Bildes (wie z.B. die von verschiedenen digitalen Apps verwendeten Filter) – machen sie zusammen mit den eben beschriebenen Technologien der Sichtbarkeit sicherlich zu asketischen Figuren (gemäß dem eingangs vorgestellten ›dreieckigen‹ Schema der asketischen Techniken), obwohl die Seite der Technologien des Selbst, im Vergleich zu den ersten beiden reduziert erscheint. Im Vergleich zu Influencern stellen *life-logger* eine asketische Technik dar, die die drei Seiten der Techniken des Selbst, des Körpers und der Sichtbarkeit mehr im Gleichgewicht hält. *Life-logger* übertragen sozusagen

14 Es wäre notwendig, Influencer nach den von ihnen genutzten Social Media zu kategorisieren.

die Technik der statuarischen Sichtbarkeit in einen digitalen Kontext, indem sie jeden Parameter ihrer eigenen Körperlichkeit zur Schau stellen.

Eine dritte Figur der Techniken digitaler Sichtbarkeit sind die Spieler von MMO (*Massive Multiplayer Online*), d.h. von Online-Videospielen, in denen ein Avatar hergestellt, gestaltet und entwickelt werden muss, durch den der Spieler (manchmal jahrelang) mit anderen Spielern in einer extrem verzweigten und differenzierten virtuellen Welt interagiert. Spieler*innen dieser Art von Videogames stellen sozusagen den Extremfall auf der Seite der Virtualität der Technologien der Sichtbarkeit dar, das spiegelbildliche Gegenteil der statuarischen: Als echte digitale Asket*innen übertragen sie die Techniken des Körpers von ihrem Körper auf diejenigen, die sie virtuell gebaut haben, die sie trainieren, modifizieren, gestalten, wie es die statuarischen Asket*innen mit ihrem eigenen *leibhaftigen* Körper taten. Die visuelle Seite dieser Technologien – dass sie ein ›Publikum‹ haben (die anderen Gamer) und sich auf einen medienästhetischen Bezugshorizont beziehen (das Videospiel) – erscheint evident, während die Effekte auf der Ebene der Subjektivierung (die Technologien des Selbst), die diese Praktiken mit sich bringen, noch zu untersuchen sind.

5. Schlussbemerkung

Der vorliegende Beitrag versteht sich als ein Versuch, zu einer Kulturtheorie asketischer Phänomene beizutragen. Zwar entziehen sich diese als historische Erscheinungen grundsätzlich einer strikten heuristischen Systematisierung, doch lässt sich – so die These dieses Textes – unter ästhetischer Perspektive eine Reihe von Kategorien entwickeln, die es erlauben, Verbindungslinien zwischen räumlich und zeitlich weit auseinanderliegenden Erscheinungen dieses Phänomens herzustellen. Als gemeinsames Moment tritt dabei ihre materielle und mediale Dimension hervor. Auf diese Weise scheint eine Rekodierung des Begriffs der Askese möglich, die ihn von der Semantik des Verzichts befreit, an die er durch seine enge Verknüpfung mit religiösen Deutungsmustern lange gebunden war.

Wie diese abschließenden Überlegungen verdeutlichen, kann das Konzept der Techniken der Sichtbarkeit (jenseits der verständlichen ersten Irritation, die der Vergleich zwischen antiken Asket*innen und modernen Influencern/*life-logger*/Gamern hervorrufen könnte) ein Werkzeug mit großem heuristischem Potenzial für diejenigen darstellen, die aus der Perspektive einer

longue durée jene Subjektivierungspraktiken analysieren wollen, die oben als ›asketische Techniken‹ definiert wurden.

Literaturverzeichnis

- Agamben, Giorgio (2012): Höchste Armut. Ordensregel und Lebensform. Homo Sacer IV (1), aus dem Italienischen von Andreas Hiepko, Frankfurt a.M.: S. Fischer.
- Aliciati, Roberto (Hg.) (2018): Norm and Exercise. Christian Asceticism between Late Antiquity and Early Middle Ages, Stuttgart: Franz Steiner, S. 13–23.
- Brown, Peter (1971): »The Rise and the Function of the Holy Man in Late Antiquity«, in: Journal of Roman Studies 61, S. 80–101.
- Buongiorno, Federica (2019): »(Self-)Knowledge Through Numbers? Lifelogging as a Digital Technology of the Self«, in: Azimuth. Philosophical Coordinates in Modern and Contemporary Age 14 (7), S. 95–107.
- Debord, Guy (1978): Die Gesellschaft des Spektakels, Hamburg: Nautilus.
- De Cesaris, Alessandro (2021): »Quantified Care. Self-Tracking as Technology of the Subject«, in: Btihad Ajana/Joaquim Braga/Simone Guidi (Hg.): The Quantification of Bodies in Health. Multidisciplinary Perspectives, Leeds: Emerald Publishing Limited, S. 49–67.
- Delehay, Hyppolite (1908): »Les femmes stylites«, in: Analecta Bollandiana 27, S. 391–392.
- Delehay, Hyppolite (1923): Les Saints Stylites, Paris: Société des Bollandistes/Librairie Auguste Picard Bruxelles.
- Dressler, Hermigild (1947): The Usage of Ἀσκήω and Its Cognates in Greek Documents to 100 A.D., Washington D.C.: The Catholic University of America Press.
- Elias, Norbert (1969): Über den Prozess der Zivilisation I. Wandlungen des Verhaltens in den weltlichen Oberschichten des Abendlandes, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Ernout, Alfred/Meillet, Antoine (2001): Dictionnaire Étymologique de la Langue Latine. Histoire des Mots, Paris: Klincksieck.
- Foucault, Michel (2005a): »Technologien des Selbst«, in: Schriften in vier Bänden, Bd. 4, übers. von Michael Bischoff u.a., Suhrkamp: Frankfurt a.M. S. 966–999.
- Foucault, Michel (2005b): »Über sich selbst schreiben«, in: Schriften in vier Bänden, S. 503–506.

- Foucault, Michel (2005c): »Eine Ästhetik der Existenz«, in: Schriften in vier Bänden, S. 902–909.
- Foucault, Michel (2010): Mut zur Wahrheit. Die Regierung des Selbst und der Anderen II. Vorlesung am Collège de France 1983/84, aus dem Französischen von Jürgen Schröder, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Goulet-Cazé, Marie-Odile (2017): *Le cynisme. Une philosophie antique*, Paris: Vrin.
- Gronau, Barbara (2010): »Das Theater der Askese. Zurückhaltung als ästhetische Praxis«, in: Barbara Gronau/Alice Lagaay (Hg.): *Ökonomien der Zurückhaltung. Kulturelles Handeln zwischen Askese und Restriktion*, Bielefeld: transcript, S. 129–146.
- Heathfield, Adrian/Hsieh, Tehching (2009): *Out of Now. The Lifeworks of Tehching Hsieh*, Cambridge (MA)/London: MIT Press.
- Heidenreich, Robert (1979): »ΕΤΥΑΙΤΑΙ. Säulenstatuen in der Antike«, in: *Archäologische Beiträge* 12, S. 61–69+Tafel 5.
- Heinrich, Klaus (1966): »Antike Kyniker und Zynismus in der Gegenwart«, in: *Parmenides und Jona. Vier Studien über das Verhältnis von Philosophie und Mythologie*, Frankfurt a. M.: Stroemfeld/Roter Stern, S. 129–156.
- Kafka, Franz (1983): »Ein Hungerkünstler«, in: *Gesammelte Werke*, Bd. 5, hrsg. v. Max Brod, Frankfurt a.M.: Fischer, S. 191–200.
- Latour, Bruno (1997): *Wir sind nie modern gewesen. Versuch einer symmetrischen Anthropologie*, aus dem Französischen von Gustav Roßler, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Lobetti, Tullio (2007): »Eternal Bodies: The Miira, the Self-Mummified Ascetics of Japan«, in: Dominic Janes (Hg.): *Back to the Future of the Body*, Newcastle: Cambridge Scholars, S. 190–214.
- Lucci, Antonio (2019): *Askese als Beruf. Die sonderbare Kulturgeschichte der Schmuckeremiten*, Wien: Turia+Kant.
- Macho, Thomas (2011): *Vorbilder*, München: Wilhelm Fink.
- Mauss, Marcel (1978): »Die Techniken des Körpers«, in: *Soziologie und Anthropologie*, Bd. 2, übers. von Eva Moldenhauer u.a., Frankfurt a. M./Berlin/Wien: Fischer, S. 199–220.
- Michaels, Axel (2004): *Die Kunst des einfachen Lebens. Eine Kulturgeschichte der Askese*, München: Beck.
- Nietzsche, Friedrich (1999): *Zur Genealogie der Moral*, in: Giorgio Colli/Mazzino Montinari (Hg.): *Kritische Studienausgabe*, Bd. 5, Berlin/New York: De Gruyter, S. 245–412.

- Panofsky, Erwin (1924): *Idea. Ein Beitrag zur Begriffsgeschichte der älteren Kunsttheorie*, Berlin: Teubner.
- Peña, Ignace/Castellana, Pascal/Fernandez, Romuald (1975): *Les Stylites Syriens*, Mailand: Editions de la Custodie de T.S.
- Schüttpelz, Erhard (2010): »Körpertechniken«, in: *Zeitschrift für Medien- und Kulturforschung* 1, S. 101–120.
- Sloterdijk, Peter (2012): *Du mußt dein Leben ändern. Über Anthropotechnik*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

Verzicht als Selbst- und Weltverhältnis

Astrid Séville

»Soviel jedoch gelte nun als ausgemacht, daß der mittlere Habitus zwar in allen Dingen lobenswert ist, daß man aber hin und wieder nach seiten des Zuviel oder des Zuwenig abweichen muß, um die Mitte und das Rechte leichter zu treffen.«

Aristoteles 1985: 43 [1109b]

1. Einleitung

In den letzten Jahren hatte der Begriff des Verzichts Konjunktur, doch haben die jüngsten politischen Entwicklungen vieles umgestoßen. Angesichts der weltpolitischen Umbrüche, eines Umbaus der Weltwirtschaft, der sicherheitspolitischen Bedrohungslage und den Entwicklungen auf dem Feld der künstlichen Intelligenz drehen sich politische Debatten hierzulande nun weniger um Nachhaltigkeit, Eindämmung der Klimakrise, Konsumverzicht, Ressourcenknappheit oder Grenzen des Wachstums als um Versuche der Bewahrung politischer und ökonomischer Stabilität. Heute mit den gleichen Sätzen und Vorschlägen wie noch vor wenigen Jahren über *Degrowth* nachzudenken, wirkt anachronistisch (zur Debatte: Kallis et al. 2025; Tooze 2025). Die westliche, industrielle Wohlstandsgesellschaft, die sich gestern noch in Teilen selbstkritisch mit Überproduktion und dem Ausmaß von Verschwendung auseinandergesetzt hat, sieht sich in einer bizarren Situation: Die Diskussion um eine kluge Zusammenführung von Ökonomie und Ökologie bleibt richtig, und doch stehen 2025 die Rettung von Industriezweigen und Standorten sowie eine präzedenzlose Verschuldung im Fokus, um die

Infrastruktur und eine Wehrfähigkeit europäischer Länder sicherstellen zu können. Während lange die Kampfdiagnose des Neoliberalismus zirkulierte, findet heute die Abwicklung internationaler Institutionen und Regeln statt und werden Handelskriege mittels Zöllen geführt. *Derisking*, Entflechtung und industriepolitischer Protektionismus sind daher Stichworte der Gegenwart. Europäische Gesellschaften müssen auf gewohnten Wohlstand, aber auch auf Sicherheiten *verzichten* lernen. Doch sie tun das nicht aus eigenem Willen (vgl. Reckwitz 2024).

Dabei bleibt Verzicht eine Vokabel einer Gesellschaft im Krisenmodus; Verzicht erscheint selbst als eine notwendige Krisenstrategie. Zu verzichten heißt, sich zu maßregeln, weniger zu wollen, sich zu bescheiden. Es lässt sich auf unterschiedliche Dinge verzichten: Nicht nur Materielles, sondern auch selbstverständlich gewordene Ansprüche, Gewohnheiten sowie Chancen können in Frage stehen. Konsumgüter, Besitztümer, auch Reisen, Mobilität, Macht, Ämter, Karrieren, Verdienstmöglichkeiten, Exzess oder Selbstverwirklichung usw. können zum Gegenstand von Verzicht werden. Das *Objekt* von Verzicht ist variabel.

Bei nicht wenigen führen Aufrufe und Zumutungen des Verzichtens zu Abwehr, sodass sich fragen lässt, wer das potenziell verzichtende *Subjekt* ist oder sein soll. Wer wird mit Verzichtsappellen adressiert – und wer verzichtet konkret? Politisch ist es eine Streitfrage, ob der Einzelne oder Gesellschaften, genauer: die Mittelschicht oder die Superreichen, zugunsten der Allgemeinheit verzichten sollen. Verzichten kann eine individuelle als auch eine soziale Praxis sein; man hat es mit veränderlichen Akteuren und Adressaten in Verzichtsdiskursen zu tun.

So unterschiedlich also Objekte und Subjekte von Verzicht sein können, so deutlich und beständig lenkt die Idee des Verzichts den Blick auf die ihr eigene Praxis (vgl. Zimmermann 2025). Es geht beim Verzichten um Möglichkeiten der Affektkontrolle und Selbstdisziplin, um Vorsätze und Handeln. Mit der Idee des Verzichts werden die Entscheidungsfähigkeit und Handlungsfähigkeit (*agency*) eines Subjekts betont, sodass Verzicht als intentional gelten kann (vgl. Höffe 2023). Das führt nun zur Ausgangsthese dieses Beitrags: Verzicht lässt sich als ein selbstgewähltes Weltverhältnis verstehen. Damit jedoch gerät ein Moment des passiven Erleidens, etwa im Sinne eines womöglich erzwungenen Verzichts, aus dem Blickfeld. Wenn keine Optionen auf den Genuss von Wohlstand, von bestimmten Dingen oder materieller Sicherheit bestehen, lässt sich kaum von Verzicht sprechen. »Verzicht muss man sich leisten

können«, lautet die vielzitierte Losung.¹ Verzicht setzt also Optionalität voraus – und das macht wiederum auf das Verhältnis von Verzicht und Freiheit aufmerksam.

Damit wird ein vielfach diskutiertes Spannungsfeld erkennbar: Verzicht kann sowohl als eine Praxis des Verlusts, der Entbehrung, Selbstbeschränkung oder Limitation in Krisen gedacht werden als auch als eine Praxis des Freiheitsgewinns und der Selbstbestätigung gelten. Er kann wahlweise als Bestandteil eines individuellen *Lifestyles* (vgl. Wegst 2021), als ein genuin politisches oder ein religiöses Programm verstanden werden. Und Verzichten kann, das zeigt die Forschung, politische, ethische, soziale und religiöse Untertöne und Motivationen haben. Verzicht bietet in seiner programmatischen Doppeldeutigkeit beides: Potenzial und Provokation.

Angesichts der vielfachen Erscheinungsformen, Bezugsprobleme und Motivationen ist es hilfreich, sich kurz die Geschichte und Gegenwart dieses Begriffs vor Augen zu führen und einen Problemaufriss zu formulieren. Dazu geht der folgende Beitrag wie folgt vor: Zunächst wird eine kursorische Ideen- und Begriffsgeschichte des Verzichts skizziert, um anschließend einen kulturwissenschaftlichen Zugang zur Idee des verzichtenden Menschen und zum Verzicht als eine womöglich programmatische Vokabel der Anthropologie und Gesellschaftstheorie vorzuschlagen. Dabei dient die Frage als Ausgangspunkt, warum Verzicht als ein universales soziales Phänomen auch jenseits marktförmig organisierter Wohlstandsgesellschaften interessant ist. Der Beitrag schlägt hierfür eine erneute Lektüre des Gabentauschtheorems vor, also der sozialwissenschaftlichen Annahme, dass Vergesellschaftung über ein allgemeines, totales Modell von Geben-Nehmen-Erwidern verständlich werden kann. Bei dieser Relektüre kommt ein möglicher Gegen- oder Komplementärbegriff zum Verzicht zum Vorschein: Verschwendung. Was meint Verschwendung und was meint eine Ökonomie derselben? Über das Problem des Verzichts lässt sich schließlich interessanter sprechen, wenn man auch über Überfluss spricht. Am Schluss wird zum gegenwärtigen Problem des Verzichts und zu der Frage zurückgekehrt, wo sich Verzicht erkennen lässt und welche Dimensionen dieser hat.

1 Höffe (2023: 24f.) schreibt: »Von Verzichtern sprechen wir nämlich auch dort, wo etwas, obwohl es im Bereich des Möglichen liegt, nicht getan wird, oder wo man sich müheles damit abfindet, etwas Erwünschtes nicht zu erlangen oder zu verwirklichen.«

2. Kleine Ideen- und Begriffsgeschichte des Verzichts

Dank zahlreicher Vorarbeiten und Literaturbestände erfolgt hier keine umfassende Rekonstruktion (vgl. Höffe 2023), sondern nur eine kurze Vergegenwärtigung der Geschichte(n) des Verzichtsbegriffs. Die Idee des Verzichts hat bekanntlich eine ihrer Wurzeln im antiken Humanismus. Im Sinne einer Betonung des Motivs der Selbstkontrolle ging es um die Vorbildlichkeit des eigenen Handelns (vgl. ebd. 2023: 13). Der antiken Tugendtheorie gemäß galt es, Besonnenheit, Tapferkeit, Klugheit und Gerechtigkeit zu üben. Diese Eigenschaften lassen sich mit Blick auf die ihnen inhärente Selbstbeschränkung begreifen (vgl. ebd.: 18)², denn in ihnen allen steckt der Anspruch, dass jemand auf das volle Ausleben von Gelüsten und Gefühlen, auf die Wahrnehmung individueller Freiheiten, Rechte und unbegrenzter Möglichkeiten verzichtet (vgl. Foucault 1989, vor allem Bd. 2 und 3). Die antike Idee der Lebenskunst kreist sodann um das Thema, dass man sein Leben führen, sein Schicksal in die eigene Hand nehmen und Dinge entscheiden muss. Man kontrolliert sich und gestaltet sein Leben.³ Der Mensch kann und soll sich mit Blick auf eigene Bedürfnisse und Stärken entfalten, denn so gelingt ein glückliches Leben. Der antike Begriff ist hierfür der der Eudämonie (*eudaimonia*): Glückseligkeit.

Autonomie und Verantwortung zeigen sich, indem man sich in moralischen, sozial anerkannten und würdigen Handlungen übt. Für Aristoteles bestand ein Ideal in der rechten »Mitte« – nichts sollte im Übermaß, nichts im Mangel vorliegen (vgl. Aristoteles 1985: 28f. [1104a]). So schrieb er, dass »die Tugend nach der Mitte zielt« (ebd.: 35 [1106b]). »Deshalb ist die Tugend nach ihrer Substanz und ihrem Wesensbegriff Mitte, insofern sie aber das Beste ist und alles gut ausführt, ist sie Äußerstes und Ende.« (ebd.: 36 [1107a]) Es geht weder um Mittelmaß noch um Kompromiss, sondern um eine ethisch vorzügliche Mitte. Bekannt sind die Bestimmungen einzelner Tugenden bei Aristoteles: Tapferkeit sei die Mitte zwischen Feigheit und Tollkühnheit, Freigiebigkeit liege zwischen Verschwendung und Geiz, Freundlichkeit zwischen Schmeiche-

2 Höffe (2023), Zimmermann (2025) und andere Autoren machen hierbei auch auf die antike Stoa aufmerksam. Überhaupt ist die ideenhistorische Rekonstruktion des Verzichts recht kanonisiert, sodass auch die hiesige Skizze auf Arbeiten wie die von Höffe aufbauen kann und notgedrungen manches wiederholen muss.

3 Damit zeigt sich eine lange Linie von antiker und moralistischer Lehre bis hin zum Triebverzicht bei Sigmund Freud. Man lese das kurzerhand bei Michel Foucault (1989) nach. Vgl. auch Höffe (2023: 59).

lei und Streitsucht, Toleranz zwischen Intoleranz und Ignoranz und so weiter. Für Aristoteles beweisen sich diese Tugenden in der Praxis: Tugend »erlangen wir nach vorausgegangener Tätigkeit, wie dies auch bei den Künsten der Fall ist. Denn was wir tun müssen, nachdem wir es gelernt haben, das lernen wir, indem wir es tun. [...] Ebenso werden wir aber durch gerechtes Handeln gerecht, durch Beobachtung der Mäßigung mäßig, durch Werke des Starkmuts starkmütig.« (ebd.: 26f. [1103a])

Die antiken Griechen hatten zudem ein sozialetisches Schlüsselkonzept: das der Besonnenheit (*sophrosynè*), die im Laufe der Jahrhunderte und vor allem im Zuge ihrer Christianisierung als *temperantia* latinisiert wurde. Auch hier geht es in einer doppelten Stoßrichtung gegen Übermut und Größenwahn (*Hybris*) sowie gegen Übertreibung, Habsucht, Ehrsucht oder Herrschsucht (*Pleonexie*). Der Mensch soll weder übertreiben noch übermütig werden. Es handelt sich um den Aufruf zur Reflexion und Mäßigung statt zu qualvoller Triebunterdrückung. Während die antike Besonnenheit nicht lust- oder lebensfeindlich war (vgl. Höffe 2023: 64), wanderte die Idee des Maßhaltens schließlich in einen Katalog religiöser Vorgaben; Askese, Praktiken des Fastens und der Enthaltbarkeit sind dafür eingängige Beispiele und noch heute selbst säkularisierten oder religiös indifferenten Mitbürgern geläufig.⁴

Eine solche Geschichte des Verzichts ließe sich lange lange fortschreiben, und die Aufforderung, sich zum Wohle aller zurückzunehmen, ist sicherlich auch ein Grundmotiv in der politischen Philosophie. Man denke nur an die neuzeitlichen Vertragstheorien von Thomas Hobbes, John Locke und Jean-Jacques Rousseau, in denen es um eine Aushandlung der Frage ging, ob und wenn ja wie man Rechtsansprüche oder Autonomie in modernen Staaten aufgeben müsste (vgl. Höffe 2023). Zudem war Verzicht, wie Otfried Höffe hervorhebt, bis ins 18. Jahrhundert weder positiv noch negativ konnotiert, sondern »reputationsindifferent« (Höffe 2023: 24).

Statt einer vollständigen Ideengeschichte des Verzichts ist hier nun das fortlaufende Argument wichtig, dass sich der Einzelne im Verzicht von der privaten, eigenen Perspektive löst, ja über das eigene Wollen und Tun nachdenken und sich von seinem eigenen Wollen lösen kann. Anderes, aber durchaus Ähnliches wird im 20. Jahrhundert der Soziologe Arnold Gehlen in seiner politisch (zurecht) inkriminierten Anthropologie meinen, wenn er formuliert, der Mensch sei ein Mängelwesen, das einen »Hiatus« zwischen Bedürfnis

4 Vgl. zur Askese den Beitrag von Antonio Lucci in diesem Band.

und Bedürfnisbefriedigung, zwischen Antrieb und Handlung »freilegen« könne (Gehlen 1986: 53f.).⁵ Dies wäre eine Vorbedingung des Verzichts. Wenn Verzicht vor allem bedeutet, sich zu reglementieren und etwas womöglich entgegen dem eigenen Begehren *nicht* zu tun und das Begehren umzulenken, dann lässt sich in einem nächsten, philosophisch-systematischen Schritt überlegen, inwiefern man dies als eine (Kultur-)Technik beschreiben kann, mit der ein Individuum zu sich selbst und zur Welt ein Verhältnis gewinnt. Dazu hilft ein Rückgriff auf die Idee der Reflexivität des Menschen als Argument in der philosophischen Anthropologie.

3. Verzicht als Verhältnis: Der Mensch als reflexives Wesen bei Max Scheler und Helmuth Plessner

Die mit Gehlen schon angedeutete philosophische Anthropologie des frühen 20. Jahrhunderts befasst sich mit der grundlegenden Frage nach einem Wesen des Menschen. Besonders zwei Werke können als Gründungstexte dieser Denkrichtung gelten: Max Schelers »Die Stellung des Menschen im Kosmos« ([1927/28] 2018) und Helmuth Plessners »Die Stufen des Organischen und der Mensch« ([1928] 2003). Beide Philosophen unternehmen den Versuch, den Menschen nicht nur als biologisches Lebewesen, sondern als geistig-seelisches und zugleich sozial verfasstes Wesen zu begreifen – ein Wesen, das sich selbst gegenübertritt, sich reflektieren und sich selbst infrage stellen kann.

Ein zentraler Gedanke bei Max Scheler ist die Fähigkeit des Menschen, »Nein« zu sagen – nicht nur zur äußeren Welt, sondern auch zu sich selbst. In seinem berühmten Diktum beschreibt er den Menschen als »*Neinsagenkönnner*«, als »*Asket des Lebens*« (Scheler 2018: 71; Hervorhebung im Original).⁶ Während das Tier in ständiger Bejahung der Wirklichkeit lebe, ohne diese grundsätzlich in Frage zu stellen – »auch da noch, wo es verabscheut und flieht« (ebd.) –, besitzt der Mensch die Fähigkeit zur Verneinung, zur Askese,

5 Gehlen schreibt dort unter anderem: »Einsichtig hängen hiermit zwei Besonderheiten des menschlichen Antriebslebens zusammen: die *Hemmbarkeit* und die *Verschiebbarkeit* der Bedürfnisse und Interessen. Beide sind wieder nur möglich bei Bewußtheit derselben.« (ebd.: 52; Hervorhebung im Original).

6 Scheler schreibt auch, der Mensch sei »der ewige *Protestant* gegen alle *bloße* Wirklichkeit.« (ebd.; Hervorhebung im Original)

zum Widerstand gegen das bloß Gegebene. Diese Fähigkeit beruht auf dem, was Scheler als »Geist« bezeichnet (ebd.): Der Mensch ist ein geistiges Wesen, das sich von bloßen Trieben und Umweltbindungen emanzipiert hat. In diesem Sinne ist der Mensch »weltoffen« – eine zentrale Kategorie in Schelers Denken. Während das Tier in seiner spezifischen Umwelt aufgeht, kann der Mensch die Welt als solche erfassen. Er ist nicht nur Teil der Welt, sondern er »hat« Welt – er kann sie versachlichen, begrifflich durchdringen, sie in Ideen fassen. Durch seinen Geist ist der Mensch in der Lage, sein Verhalten zu vergegenständlichen, es sich vor Augen zu führen und sich somit von bloßen Determinationen zu befreien. Diese Reflexionsfähigkeit eröffnet ihm die Möglichkeit zur Distanznahme – sowohl gegenüber der Welt als auch gegenüber sich selbst (vgl. ebd.: 72). Verzicht würde folglich wieder nicht bloße Unterdrückung von Trieben, sondern einen Akt der Selbstherrschaft bedeuten: die bewusste Entscheidung, nicht jeder Regung unmittelbar zu folgen.

Auch Helmuth Plessner denkt den Menschen in seiner Differenz zum Tier. Ein zentrales Konzept in seinem Werk ist die »exzentrische Positionalität« (Plessner 2003: 360ff.). Während Tiere zentrisch organisiert sind – sie leben aus einem inneren Mittelpunkt heraus und sind in ihrer Umwelt unmittelbar verankert –, ist der Mensch laut Plessner exzentrisch strukturiert. Das bedeutet: Er kann sich selbst zum Objekt der Beobachtung machen, sich zu sich selbst ins Verhältnis setzen. Der Mensch ist sich nicht einfach nur gegeben, sondern er »hat« sich – in einem doppelten Sinn: als Körper und als Leib. Plessner entwickelt dieses reflexive Verhältnis nicht nur als geistiges, sondern als biologisch-anthropologisches Phänomen.⁷

Diese exzentrische Struktur hat weitreichende Konsequenzen für das menschliche Leben. So schreibt Plessner in »Die Stufen des Organischen«, dass der Mensch mit seinen natürlichen Mitteln seine Triebe nicht vollständig befriedigen kann. Er kommt nicht zur Ruhe im bloßen Dasein, sondern strebt über sich hinaus. Er will mehr sein, als er ist – und dass er ist. Dieser Drang zur Überschreitung, zur »Irrealisierung«⁸ in Formen, Regeln und gesell-

7 Vgl. zu dieser Argumentation vor allem das letzte Kapitel in Plessners Stufen-Werk (2003).

8 Plessner beschreibt 1924 den Prozess, dass Menschen einen gewissen Nimbus konstruieren, sie also künstliche Formen entwerfen (Plessner 1981: 84); in den Stufen spricht er von dem menschlichen Grundgesetz einer »natürlichen Künstlichkeit« (Plessner 2003: 383ff.).

schaftlichen Konventionen ist kein bloß psychologisches Phänomen, sondern Ausdruck seiner exzentrischen Lebensstruktur. Der Mensch schafft sich künstliche Formen – Riten, Sitten, Rollen –, um seiner offenen, unvollendeten Existenz eine Form zu geben.

Bereits in seinem früheren Werk »Grenzen der Gemeinschaft« ([1924] 1981) analysiert Plessner diese Notwendigkeit sozialer Formgebung. Der Mensch bedarf eines »Takts«, eines Zeremoniells, einer symbolisch regulierten Ordnung des Miteinanders. Unser soziales Leben ist geprägt durch Rollen, Regeln, Konventionen, durch Formen des Umgangs, die nicht beliebig sind, sondern der exzentrischen Struktur des Menschen Rechnung tragen. Diese Formen ermöglichen es, soziale Nähe und Distanz zu gestalten und das Zusammenleben zu ordnen.

Im Lichte dieser Überlegungen zeigt sich: Der Mensch ist nicht nur ein biologisches, sondern ein reflexives, sich selbst gegenübergestelltes Wesen. In der Fähigkeit zur Verneinung, zur Distanznahme, zur Selbstbeobachtung und zur sozialen Rollenbildung manifestiert sich das Spezifische seiner Existenz. Der Mensch ist das Wesen, das nicht in sich ruht, sondern sich selbst gestalten muss – in einem nie abgeschlossenen Prozess des Ringens um ein Selbstverhältnis. Darüber hinaus interagiert der Mensch dabei auch noch mit anderen; folglich *verneint* und *verzichtet* er auch in einem sozialen Verhältnis zu anderen und tut dies wieder im Rahmen von Riten oder Zeremoniellen. Daher lässt sich nach sozialen Situationen Ausschau halten, die das Problem des Verzichts mit Blick auf eine womöglich verallgemeinerungsfähige Logik des Sozialen hervortreten lassen können. Auf der Suche nach einer solchen »Urszene« des Verzichts könnte es sich hilfreich erweisen, sich noch einmal den sozialwissenschaftlichen Ansatz des Gabentauschtheorems mit Fokus auf dieses Problem zu vergegenwärtigen.

4. Verzicht als Provokation: Zur subversiven Kraft der Gabe nach Marcel Mauss

Der Gabentausch, wie ihn Marcel Mauss in seinem einflussreichen Essay »Die Gabe« ([1925] 1990) mit Blick auf Praktiken der nordamerikanischen indigenen Völker beschrieben hat,⁹ ist mehr als ein ökonomischer Austausch von Din-

9 Mauss schaute sich vor allem den sogenannten Potlatsch an. Dieser Begriff aus der Ethnologie bezeichnet ein rituelles Fest mit großzügigen Geschenkgaben oder Zerstörung

gen. Er ist – mit Émile Durkheim – ein *fait social total*, also ein umfassender sozialer Tatbestand, in dem ökonomische, rechtliche, moralische und religiöse Dimensionen untrennbar miteinander verflochten sind. Der Tausch vollzieht sich in drei aufeinander bezogenen Etappen: Geben, Nehmen, Erwidern. In ihrer Abfolge bilden sie ein zyklisches Beziehungsgefüge, das weit über bloße Notwendigkeit hinausgeht. Jede Gabe initiiert eine soziale Beziehung, birgt ein Moment des Risikos und der Unsicherheit und bedarf einer Struktur, die Erwartbarkeit und Vertrauen schafft.

Im Zentrum steht das Dilemma der doppelten Kontingenz: Jeder Akt des Gebens ist von der ungewissen Reaktion des Gegenübers abhängig. Damit der Austausch gelingt, bedarf es normativer Ordnungen – von moralisch-ethischen Verpflichtungen, über soziale Erwartungen bis hin zu rechtlichen Institutionen. Der Gabentausch wird somit zu einem Ort, an dem individuelle Handlungen in kollektive Muster eingebettet sind. In ihm manifestiert sich nicht nur Gemeinschaft, sondern auch soziale Ordnung, Macht und Hierarchie.¹⁰

Mauss hebt die ambivalente Rolle der ersten Gabe hervor: Sie ist ein Zeichen von Großzügigkeit, aber zugleich ein Akt der Machtausübung. Wer gibt, positioniert sich sozial. Die Gabe verpflichtet, sie erzeugt Schuld und Dankbarkeit. In Mauss' Worten (1990: 170f.): »Geben heißt seine Überlegenheit beweisen [...]; annehmen, ohne zu erwidern oder mehr zurückzugeben, heißt sich unterordnen«. Die Gabe erzeugt also ein asymmetrisches Verhältnis, das sowohl Kooperation als auch symbolische Unterwerfung offenbart. So wird der Gabentausch zur Bühne sozialer Kommunikation, in der sich Selbst- und Fremdwahrnehmung artikulieren. Er stiftet Gemeinschaft, aber er stratifiziert auch, indem er soziale Unterschiede markiert und reproduziert.

In diesem komplexen Gefüge von Leistung und Gegenleistung, von Schuld und Dankbarkeit, gewinnt nun der Verzicht eine besondere Bedeutung – und wird zur Provokation. Der Verzicht auf Annahme der Gabe und/oder auf Gegengabe, die bewusste Verweigerung der Teilnahme am zyklischen Tauschprozess stellen einen Bruch mit der normativen Ordnung dar. Zu Verzichtenen *trans-*

von Reichtümern, das vor allem bei indigenen Völkern der Nordwestküste Nordamerikas (z. B. den Kwakiutl oder Tlingit) praktiziert wurde.

- 10 Mauss hat mit seinem Essay eine breite Debatte und Anknüpfungen produziert. Um sich einen Überblick zu verschaffen, sei exemplarisch Moebius (2006) und Frick (2021) empfohlen, bei denen auch das Denken von Alain Caillé Beachtung findet. Vgl. zu letzterem Caillé (2008).

grediert die grundlegende Logik der Reziprozität und unterminiert das soziale Gefüge, das auf der Erwartung der Gegenseitigkeit basiert. Wer sich dem Tausch verweigert, stellt die moralischen Grundlagen der Gesellschaft in Frage – und mit ihnen die latenten, das heißt oftmals unausgesprochenen, vertrauensstiftenden Routinen, auf denen soziale Ordnung beruht.

So wird Verzicht potenziell zur subversiven Geste, zur performativen Negation der Gemeinschaft. Er kann entweder als Ausdruck radikaler Undankbarkeit oder aber ein Akt der Erhabenheit und Ermächtigung gedeutet werden, mit dem sich ein Individuum über die sozialen Erwartungen erhebt. In beiden Fällen wird die Logik der Produktivität, des Gebens und Nehmens und damit die Basis gesellschaftlicher Kohärenz irritiert. Die freiwillige Nicht-Annahme und damit einhergehende Erwidierung destabilisiert nicht nur eine konkrete soziale Beziehung, sondern stellt auch den übergeordneten Konsens über die Notwendigkeit von Austausch und Bindung in Frage. Verzicht verweist damit auf die Möglichkeit, sich aus einem System symbolischer Schuldverhältnisse zu entziehen. Doch dies bleibt nicht folgenlos: Die Ablehnung der Gabe bricht nicht nur den Tauschzyklus ab, sie riskiert auch das soziale Band, das durch Dankbarkeit und Gegengabe geknüpft wird.¹¹ Darin liegt die eigentliche Provokation: Der Verzicht destabilisiert die symbolische Ordnung der Gemeinschaft und fordert ihre moralische Ökonomie heraus. Indem er sich der Pflicht zur Erwidierung entzieht, verweist er auf die Fragilität eines Systems, das seine Stabilität aus der Verpflichtung zur Gegenseitigkeit bezieht.

5. Ökonomie der Verschwendung

Auch vor dem Hintergrund einer Lektüre von Marcel Mauss entwirft Georges Bataille ein Konzept der allgemeinen Ökonomie (vgl. Bataille 1975a; 1975b). Dazu greift Bataille noch einmal auf das schon von Mauss untersuchte Phänomen des indigenen *Potlatch* zurück: Der *Potlatch* lässt sich begreifen als Praxis ritualisierter Gabentauschfeste, wie etwa bei Hochzeiten, Begräbnissen, Statusaufstiegen. Dieser war ökonomisch irrational im westlichen Sinne, denn Ziel war nicht Akkumulation, sondern das Beeindrucken der anderen durch Freigiebigkeit. Daher konnte ein *Potlatch* auch die Zerstörung von Besitz beinhalten. So wurden etwa kunstvoll gewebte Decken verbrannt, um Macht zu de-

11 Man lese dazu bei Mauss und auch Claude Lévi-Strauss (1992) nach. Vgl. zu dieser »filiation« auch Lévi-Strauss (1975); Moebius/Nungesser (2013).

monstrieren. Wer mehr geben oder verschwenden konnte, hatte mehr Ansehen – zugleich wurde erwartet, dass andere später »überbieten« würden.

Ausgehend von diesem Beispiel formuliert Bataille mit seiner Ökonomie eine radikale Gegenposition zur utilitaristischen Zweckrationalität ökonomischer und gesellschaftlicher Systeme, denn im Zentrum stehen nun eine »Bewegung der überschüssigen Energie« (Bataille 1975a: 36), das Moment der Verschwendung und Verausgabung, das sich in Praktiken wie Luxus, Trauerzeremonien, Kriegen, religiösen Kulte oder Klassenkämpfen manifestiert (Bataille 1975b: 24). Diese Formen exzessiver Ressourcenverausgabung entziehen sich bewusst einer kalkulierbaren Nutzenlogik und fungieren als Akte der Transgression, als Durchbrechung bestehender normativer und ökonomischer Ordnungen. In seinem Projekt einer *Heterologie* – einer erkenntnistheoretischen Suche nach einem epistemischen Standort jenseits etablierter Paradigmen in Philosophie, Ökonomie, Anthropologie und Religion – versucht Bataille, die »sinnlose« Verschwendung als fundamentales Prinzip des Menschlichen zu denken. Seine allgemeine Ökonomie stellt somit einen erweiterten Bezugsrahmen dar, der über die eng gefasste, »beschränkte« Ökonomie hinausgeht und das Exzessive, das Unnütze und das Opfervolle in den Mittelpunkt rückt. Anstatt wie die traditionelle Ökonomie von einem Mangel an Ressourcen auszugehen, setzt Bataille einen strukturellen Überfluss voraus (vgl. Bataille: 1975b). Im Gegensatz dazu sieht er nicht eine Vielzahl unbegrenzter Bedürfnisse, sondern vielmehr einen Mangel an gesellschaftlich akzeptierten Möglichkeiten, diese Bedürfnisse zu realisieren. Ziel der allgemeinen Ökonomie sei es, diesen Widerspruch zu überwinden.

In seinem Essay »Der Begriff der Verausgabung« illustriert er diesen theoretischen Zugang anhand eines paradigmatischen Generationenkonflikts. Der Sohn widmet sich diversen Formen des Genusses, während der Vater interveniert, obwohl er selbst ähnliche Handlungen duldet. Diese Intervention verfolgt das Ziel, den Sohn auf eine Lebensweise auszurichten, die den Anforderungen der sogenannten »homogenen Welt« und also einer »Engstirnigkeit« (Bataille 1975b: 10) entspricht – jener normierten Ordnung gesellschaftlicher Verantwortung. Auf diese Weise soll sich die nachfolgende Generation als respektiertes Mitglied in die bestehende soziale Struktur einfügen. Der zugrunde liegende Konflikt ergibt sich laut Bataille daraus, dass bestimmte Ausdrucksformen und Verhaltensweisen, die nicht in diese Ordnung passen, sozial stigmatisiert, tabuisiert oder »verfemt« werden (vgl. Bataille 1975a).

6. Verschwendung und Verzicht

Wenn man also festhält, dass im Zentrum von Batailles Überlegungen der Begriff der Verausgabung steht, kann man im Anschluss eine Form des Exzesses und seine produktive und transformative Kraft mitbedenken. Nicht nur ökonomische Prozesse, sondern auch soziale Strukturen und existenzielle Fragen der Lebensführung wären in der heutigen Ökonomie zu berücksichtigen. Darauf aufbauend lässt sich nun überlegen, inwiefern Verschwendung und Verzicht in ihrer Motivation eng verwandt sind, da ja durchaus beide als Formen der Transgression gegen bestehende Ordnungen verstanden werden können. Beide richten sich gegen hierarchisierende Logiken der Gabe und des (rationalen) Austauschs; exzessive Verausgabung und Abstinenz kündigen beide normative Erwartungen und soziale Routinen auf. Sie sind beide potentiell *unsolidarisch*, wenn man es – auch im deutlichen Gegensatz zur antiken Tugendlehre – pointieren will. Trotz dieser gemeinsamen Grundlage unterscheiden sie sich in ihrer inneren Logik: Während der Verzicht durch Askese, Entsagung und eine Wendung nach innen gekennzeichnet ist, manifestiert sich die Verschwendung in ekstatischen Praktiken wie Rausch, Fest und Opferkult. Entscheidend für das Verständnis beider Phänomene ist ihre Bedingung in einer Situation des Überflusses, die überhaupt erst die Entscheidungsfreiheit ermöglicht, sich der Norm der Reziprozität in sozialen und ökonomischen Austauschverhältnissen zu entziehen. In diesem Sinne lassen sich Verschwendung und Verzicht als utopische, provokante Momente innerhalb kapitalistischer Systeme denken, die normative Zwänge durchbrechen und alternative Formen des Umgangs mit Ressourcen und sozialen Bindungen aufzeigen können.

Dies führt nun zu einer weiteren Überlegung. Nicht allein die Verschwendung vermag das Programm der von Bataille ausgerufenen heterologen Wissenschaft zu erfüllen, sondern ebenso der Verzicht. Insbesondere vor dem Hintergrund, dass Verschwendung zunehmend Teil der ökonomischen Logik geworden ist, ja dass die Form eines exzessiven, »rauschartigen« Verpuffens von Gütern jenseits von Wachstumsgrenzen und die Überproduktion und Überkonsumption heute in Teilen der Welt geradezu Alltag geworden sind, verliert sie ihren transgressiven Charakter. Mit irrationaler Verschwendung wird heute rational kalkuliert. Für Georges Bataille ist noch die Bourgeoisie die wohlhabende Klasse, die mit ihrem Reichtum zugleich die Verpflichtung zu einer funktionellen Verausgabung trägt. Zugleich verweigert sie jedoch diese Pflicht, indem sie ihre Ausgaben lediglich innerhalb der eigenen Klasse tätigt und ihre Verschwendung vor anderen sozialen Gruppen verbirgt (vgl.

Bataille 1975b: 23). Diese beschränkte Verausgabung folgt wiederum einer rationalen Logik und dient der Aufrechterhaltung einer begrenzten ökonomischen Welt, wodurch die Bourgeoisie ihre ökonomische Doppelmoral begründet. Der ablehnende Hass auf Verschwendung fungiert hierbei als ein existentieller Daseinsgrund und als eine Rechtfertigung dieser Klasse und macht zugleich ihre Heuchelei deutlich, so Bataille. Dies scheint sich aber verändert zu haben.

Vor diesem Hintergrund erscheint das Anliegen eines heterologischen Projekts nicht ausschließlich in der Verschwendung, sondern eben auch in einer »Ökonomie des Verzichts« zu liegen, die einen bewussten Rückzug vom Konsum, von Produktion, Profit und Besitz propagiert und damit die Grundlagen der gegenwärtigen ökonomischen Ordnung hinterfragt. Gleichwohl wird auch Verzicht in heutigen (westlichen) Konsumgesellschaften als Modell kapitalisiert; er dient einer Moralökonomie der Verzichtenden und damit auch der Markierung von Status (vgl. Sauer 2025). Weniger, aber dafür hochwertiger zu konsumieren, auf Plastik zugunsten nachhaltigerer Verpackungen zu verzichten, vegetarisch, vegan oder überhaupt nachhaltiger zu leben, ist auch ein Wohlstandsversprechen. Da Verschwendung und Verzicht subversiv sein können, eignen sie sich zur sozialen Distinktion – sie werden aber womöglich heute ihrer subversiven Kraft durch Normalisierung beraubt.

Und doch ist etwas im Umbruch. In einer Gesellschaft, die durch kontinuierlich steigende Produktions- und Konsumraten gekennzeichnet ist, wird Überfluss zunehmend zur sozialen Norm, sodass die »Praxis der Grenzüberschreitung« (Münkler 2012: 63) alltäglich scheint. Individuelle Freiheit manifestiert sich in diesem Kontext vor allem im Umgang mit dem Übermaß. Dies führt zu einer Neuverhandlung traditioneller bürgerlicher Tugenden und einer Entwicklung neuer Verhaltensnormen, die darauf abzielen, den Umgang mit dem allgegenwärtigen Überfluss zu reflektieren und zu regulieren. Das alte Modell trägt vor allem nicht mehr; weder die wirtschaftlichen noch die politischen oder ökologischen Bedingungen gewährleisten eine Erwartbarkeit von zukünftigem Überfluss. Schließlich lässt sich erkennen, dass es ohne Exzess wohl keinen Verzicht, ohne Verzicht wohl kein Exzess gibt.

7. Schlussbemerkung

Denkt man so über Verzicht nach, darf man eine zynische Gleichzeitigkeit nicht vergessen: Während die einen viel zu viel haben, hat ein Teil der Welt-

bevölkerung fast gar nichts. Im Umgang mit dem Begriff ›Verzicht‹ zeigt sich schließlich eine unterschiedliche soziale, politische, ökonomische und rechtliche Positionalität. Ein Subjekt, das aus einer Haltung der Selbstoptimierung heraus freiwillig Verzicht übt, unterscheidet sich grundlegend von jenen, die sich in prekären Lebenslagen befinden, in denen ›Verzicht‹ gar nicht als Ausdruck von Autonomie verstanden oder ausgeübt werden kann. Verzicht erübrigt sich, weil struktureller Zwang wirkt. Während es den einen heute möglich ist, das Smartphone bewusst »wegzulegen« und digitalen *Detox* zu vollziehen (vgl. Stäheli 2021), um das eigene Wohlbefinden zu steigern, gibt es zugleich Personen, die sich den Zugang zu solchen Technologien schlichtweg nicht leisten können, obwohl sie diese durchaus begehren.

Diese Differenz verweist auf eine unterschätzte Dimension eines vol-untaristischen Verzichtsdiskurses: die Ungleichheit nicht nur innerhalb wohlhabender Gesellschaften, sondern auch zwischen verschiedenen Regionen und Gesellschaften in der Welt. Es gilt, die Divergenzen und Skalierungen von Mangel und Verzichtsmöglichkeiten systematisch zu untersuchen. Es handelt sich um Asymmetrien, die sich in unterschiedlichen Verzichtsmöglichkeiten und Verichtsverhältnissen manifestieren: dem möglichen Verzicht einer privilegierten Position gegenüber dem unmöglichen Verzicht einer marginalisierten. So noch einmal anzusetzen, eröffnet gesellschaftstheoretische sowie ethisch-religiöse Perspektiven und eine differenzierte Analyse. Dabei wären auch kollektive, teilweise autoritäre Verichtsprogramme zu berücksichtigen, die einer jeden individualistischen und ästhetisierten Verzichtserzählung postmaterialistischer Subjekte entgegenstehen. Denkt man etwa an China, muss Verzicht nicht als freie Entscheidung, sondern als soziales Gebot verstanden werden.¹² Verzicht kann also Teil einer Tugendethik und Lebensführung sein oder Ausdruck eines Gesellschaftsverständnisses, das das Wohl des Einzelnen dem Gemeinwohl unterordnet. Schließlich zeigen sich im Verzicht mögliche Selbst- und Weltverhältnisse des Menschen – es handelt sich zugleich um eine anthropologische, philosophische, soziale und politische Angelegenheit.

Vor diesem Hintergrund stellt sich eine grundsätzliche Frage: *Verzichtet man inmitten von, gegen oder für die Gesellschaft?* Das Verhältnis von Verzicht und Gemeinwohl erscheint letztlich als ein offenes, noch zu bestimmendes Verhältnis. Im Gegensatz zur vorstehenden Argumentation lässt sich Verzicht dann doch als Ansatz eines solidarischen Zusammenlebens deuten, zumindest

12 Vgl. den Beitrag von Marc A. Matten in diesem Band.

ist dies eine in westlichen, konsumkritischen Gesellschaften weit verbreitete Deutung. Einschränkungen individueller Freiheitsrechte werden mitunter unmittelbar mit dem Verzichtskonzept verknüpft, weshalb der Begriff stets auch politisch verhandelt werden muss.

Abschließend lässt sich festhalten: Verzicht ist für manche wahlweise eine Frage der Privatmoral und »sittlicher Schönheit«, wie Aristoteles es formulierte (»*kalokagathia*«) (vgl. Horn 2005). Für andere hingegen ist Verzicht Gegenstand politischer Rahmensetzungen. Verzicht kann religiös, ethisch oder politisch motiviert sein; er kann rituell geprägt oder individualistisch orientiert sein; er kann Ausdruck politischen Aktivismus und zivilgesellschaftlichen Engagements sein oder stille Praxis einer Lebensführung. Dass solche Volten, Uneindeutigkeiten und Umkehrungen stets auf die politischen, ästhetischen und ökonomischen Dimensionen des Begriffs verweisen, macht die Beschäftigung mit der Idee und der Praxis des Verzichts erst akademisch interessant.

Literaturverzeichnis

- Aristoteles (1985): *Nikomachische Ethik*. Auf der Grundlage der Übersetzung von Eugen Rolfes, hrsg. v. Günther Bien, Hamburg: Meiner.
- Bataille, Georges (1975a): »Der verfemte Teil«, in: Ders., *Das theoretische Werk*. Bd. 1: *Die Aufhebung der Ökonomie*, München: Rogner & Bernhard, S. 33–234.
- Bataille, Georges (1975b): »Der Begriff der Verausgabung«, in: Ders.: *Das theoretische Werk*. Bd. 1: *Die Aufhebung der Ökonomie*, Rogner & Bernhard, S. 9–31.
- Caillé, Alain (2008): *Anthropologie der Gabe*, Frankfurt a.M.: Campus.
- Foucault, Michel (1989): *Sexualität und Wahrheit*, Bde. 1–4, insb. Bd. 2 und 3, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Frick, Marc (2021): *Die Gabe als drittes Prinzip zwischen Markt und Staat?*, Bielefeld: transcript.
- Gehlen, Arnold (1986): *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt*, 13. Aufl., Wiesbaden: Aula.
- Höffe, Otfried (2023): *Die hohe Kunst des Verzichts*, München: C.H. Beck.
- Horn, Christoph (2005): »Kalokagathie: Begriff, Ideen- und Wirkungsgeschichte«, in: Otto Depenheuer (Hg.), *Staat und Schönheit*, Wiesbaden: VS Verlag, S. 23–32.

- Kallis, Giorgos et al. (2025): »Post-Growth: The Science of Wellbeing within Planetary Boundaries«, in: *The Lancet Planetary Health* 9 (1), e62-e78.
- Lévi-Strauss, Claude (1975): »Einleitung in das Werk von Marcel Mauss«, in: Marcel Mauss, *Soziologie und Anthropologie*, Bd. 1, Frankfurt a.M.: Fischer, S. 7–41.
- Lévi-Strauss, Claude (1992): *Die elementaren Strukturen der Verwandtschaft*, aus dem Französischen von Eva Moldenhauer, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Mauss, Marcel (1990): *Die Gabe. Form und Funktion des Austauschs in archaischen Gesellschaften* [1925], aus dem Französischen von Eva Moldenhauer, Vorwort von E.E. Evans-Pritchard, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Moebius, Stephan (2006): »Die Gabe – ein neues Paradigma der Soziologie?«, in: *Berliner Journal für Soziologie* 16, S. 355–370.
- Moebius, Stephan/Nungesser, Frithjof (2013): »La Filiation Est Directe. Der Einfluss von Marcel Mauss auf das Werk von Claude Lévi-Strauss«, in: *Archives Européennes de Sociologie* 54 (2), S. 231–263.
- Münkler, Herfried (2012): *Mitte und Maß. Der Kampf um die richtige Ordnung*, Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.
- Plessner, Helmuth (1981): *Grenzen der Gemeinschaft. Eine Kritik des sozialen Radikalismus* [1924], in: Ders., *Gesammelte Schriften*, Bd. V, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 7–133.
- Plessner, Helmuth (2003): *Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie*, in: Ders., *Gesammelte Schriften*, Bd. IV, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Reckwitz, Andreas (2024): *Verlust. Ein Grundproblem der Moderne*, Berlin: Suhrkamp.
- Sauer, Hanno (2025): *Klasse. Die Entstehung von Oben und Unten*, München: Piper.
- Scheler, Max (2018): *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, hrsg. v. Wolfhart Henckmann (= *Philosophische Bibliothek*, Bd. 672), 16. Aufl., Hamburg: Meiner.
- Stäheli, Urs (2021): *Soziologie der Entnetzung*, Berlin: Suhrkamp.
- Tooze, Adam (2025): »Trouble Transitioning«, in: *London Review of Books* 47 (1), 23. Januar 2025, online: <https://www.lrb.co.uk/the-paper/v47/no1/adam-tooze/trouble-transitioning> [Zugriff am 22.8.2025].
- Wegst, Ulrich (2021): *Keine Angst vorm Verzicht – Ein Plädoyer für die wichtigste Kulturtechnik des 21. Jahrhunderts*, Marburg: Büchner.

Zimmermann, Ruben (2025): Warum weniger gut sein kann. Eine Ethik des Verzichts. Eine positive Perspektive auf Verzicht als wertvolle Handlungsweise in einer kapitalistischen Welt, Ditzingen: Reclam.

Verzicht als sozialpolitische Kategorie

Christian Lammert

1. Einleitung

In einer Zeit, in der Ressourcenknappheit und soziale Ungleichheit zunehmend gesellschaftliche Realitäten und die politischen Debatten prägen, hat auch der Begriff des Verzichts in der Sozialpolitik eine neue Bedeutung erlangt. Die ehemalige deutsche Bundeskanzlerin Angela Merkel hat dies spätestens mit ihrem Verweis auf die schwäbische Hausfrau in den breiteren politischen Diskurs eingeführt (Hunger 2016). Austerität war für eine beträchtliche Dauer das Mantra deutscher und westlicher Sozial-, Wirtschafts- und Haushaltspolitik (Haffert 2015). Wir können uns das nicht mehr leisten, wir müssen verzichten, so das damalige Credo. Lange Zeit als Ausdruck individueller Entsagung oder moralischer Tugend verstanden, rückte Verzicht damit in den Fokus sozialpolitischer Debatten und wurde zunehmend als ein strategisches Instrument der Politik betrachtet.

Dabei muss der Begriff des Verzichts genauer umrissen werden und von ähnlichen Konzepten wie beispielsweise ›Sparen‹ unterschieden werden. Die Analyse des Unterschieds zwischen Verzicht und Sparen im Kontext der Sozialpolitik offenbart interessante Nuancen und Implikationen. Während beide Konzepte oft als synonyme Strategien zur Ressourcenschonung betrachtet werden, zeigen sich bei näherer Betrachtung bedeutende Unterschiede in ihrer Natur, Motivation und sozialpolitischen Anwendung. Verzicht impliziert eine bewusste Entscheidung, auf etwas zu verzichten, das man sich eigentlich leisten könnte. Es ist ein aktiver Prozess, bei dem man sich gegen den Konsum bestimmter Güter oder Dienstleistungen entscheidet, oft aus ethischen, ökologischen oder persönlichen Gründen. Verzicht kann als eine Form der Selbstbeschränkung verstanden werden, die nicht zwangsläufig mit finanziellen Motiven verbunden sein muss.

Im Gegensatz dazu ist Sparen primär eine ökonomische Strategie, bei der ein Teil des Einkommens nicht für den sofortigen Konsum verwendet, sondern für zukünftige Zwecke zurückgelegt wird. Es ist ein quantifizierbarer Prozess, der sich in Geldbeträgen ausdrücken lässt und oft mit konkreten finanziellen Zielen verbunden ist. Die Motivation hinter Verzicht kann vielfältig sein und reicht von persönlichen Wertvorstellungen bis hin zu gesellschaftlichen Normen, während Sparen meist durch ökonomische Überlegungen motiviert ist, wie etwa Vorsorge für das Alter oder der Wunsch nach finanzieller Unabhängigkeit. In der Sozialpolitik spielt die Unterscheidung zwischen Verzicht und Sparen eine wichtige Rolle. Während Sparmaßnahmen oft als notwendige ökonomische Schritte dargestellt werden, kann der Begriff des Verzichts eine stärkere moralische Komponente beinhalten. Dies kann in politischen Diskursen genutzt werden, um bestimmte Maßnahmen zu rechtfertigen oder Solidarität einzufordern.

Ein weiterer wichtiger Unterschied liegt in der Freiwilligkeit. Sparen kann sowohl freiwillig als auch erzwungen sein, etwa durch staatliche Maßnahmen oder wirtschaftliche Notwendigkeiten. Verzicht hingegen impliziert oft eine größere Freiwilligkeit und persönliche Entscheidungsfreiheit. Diese Differenzierung ist besonders relevant, wenn es um die Akzeptanz und Umsetzung sozialpolitischer Maßnahmen geht. Die Unterscheidung zwischen Verzicht und Sparen ermöglicht ein nuancierteres Verständnis sozialpolitischer Maßnahmen und individueller Handlungsstrategien. Sie zeigt, dass ökonomisches Handeln nicht nur von rationalen Überlegungen, sondern auch von moralischen und gesellschaftlichen Faktoren beeinflusst wird. Diese Erkenntnis kann dazu beitragen, sozialpolitische Instrumente differenzierter zu gestalten und ihre Akzeptanz in der Bevölkerung zu erhöhen. Letztendlich verdeutlicht die Analyse von Verzicht und Sparen die Komplexität sozialpolitischer Entscheidungen und die Notwendigkeit, sowohl ökonomische als auch ethische Aspekte zu berücksichtigen.

Das wirft grundlegende Fragen in unterschiedlichen Dimensionen auf. Einerseits muss gefragt werden, wie Verzicht genutzt wird, um bestimmte Politiken zu legitimieren und was dies für Fragen der Gerechtigkeit und Fairness heißt. Andererseits kann aber auch gefragt werden, inwieweit Verzicht als analytische Kategorie genutzt werden kann, um bestimmte Muster von Sozialpolitik besser zu erklären als abstrakte Analysen zur Einkommensungleichheit und Armut, die die spezifischen sozialen Ausprägungen dieser Phänomene hinter Zahlen und Daten verstecken. Beide Dimensionen können allerdings nur bedingt unabhängig voneinander betrachtet werden.

Verzicht ist kein neutraler Begriff, er ist vielmehr in diskursive Auseinandersetzungen und reale Machtkonstellationen eingebettet und wird auf unterschiedliche Weise von politischen und ökonomischen Akteuren instrumentalisiert. Durch die Fokussierung auf den Begriff des Verzichts werden bestimmte moralische Werte und soziale Normen etabliert, die wiederum Einfluss auf gesellschaftliche Teilhabechancen und die Verteilung von ökonomischen und sozialen Ressourcen haben. Dieser Beitrag setzt sich daher zum Ziel, Verzicht in seiner Vielschichtigkeit zu beleuchten und seine Funktionen sowie seine Implikationen für die Sozialpolitik kritisch zu hinterfragen.

2. Theoretische Grundlagen und Begriffsdefinition

Der Begriff ›Verzicht‹ im sozialpolitischen Kontext ist vielschichtig und bedarf einer präzisen Definition sowie einer Einbettung in theoretische Grundlagen. Verzicht kann im sozialpolitischen Sinne als bewusster und freiwilliger oder erzwungener Verzicht auf bestimmte Güter, Dienstleistungen, Rechte oder Ressourcen zugunsten des Allgemeinwohls oder spezifischer sozialer, ökologischer oder ökonomischer Ziele verstanden werden. Diese Definition umfasst sowohl individuelle als auch kollektive Formen des Verzichts, die durch politische Entscheidungen, gesellschaftliche Normen und kulturelle Werte beeinflusst werden. Dabei wird der Begriff in unterschiedlichen sozialwissenschaftlichen Debatten mehr oder minder explizit verwendet.

Theorien der sozialen Gerechtigkeit, wie sie von John Rawls entwickelt wurden, bieten einen Rahmen, um Verzicht im Kontext von Fairness und Gleichheit zu verstehen. Mit Rawls' Differenzprinzip könnte man argumentieren, dass Verzicht gerechtfertigt ist, wenn er den am wenigsten Begünstigten in der Gesellschaft zugutekommt (Rawls 1971). Die Wohlfahrtsökonomie untersucht, wie wirtschaftliche Entscheidungen das gesellschaftliche Wohlergehen beeinflussen. In diesem Kontext kann Verzicht als Instrument zur Optimierung des gesamtgesellschaftlichen Nutzens betrachtet werden. Theorien des Sozialkapitals, wie sie von Robert Putnam entwickelt wurden, können erklären, wie Verzicht zur Stärkung sozialer Bindungen und des gesellschaftlichen Zusammenhalts beitragen kann (Putnam 2000). Erkenntnisse aus der Verhaltensökonomie, insbesondere zu Altruismus und prosozialem Verhalten, können helfen zu verstehen, warum Individuen bereit sind, auf persönliche Vorteile zugunsten des Gemeinwohls zu verzichten (Fehr/Fischbacher 2003).

Dabei können verschiedene Dimensionen des Verzichts unterschieden werden, um den Begriff als sozialpolitische Kategorie besser zu verstehen. An erster Stelle kann zwischen einem freiwilligen und einem erzwungenen Verzicht differenziert werden (Etzioni 1998). Diese Unterscheidung ist in erster Linie wichtig für die ethische und politische Bewertung von Verzichtsmassnahmen. Darüber hinaus kann aber auch zwischen individuellem und kollektivem Verzicht unterschieden werden; soll sagen, Verzicht kann auf einer persönlichen Ebene oder aber als gesellschaftliches Phänomen auftreten und verstanden werden (Schor 1998).

In der Sozialpolitik wird Verzicht oft primär als Instrument zur Erreichung übergeordneter politischer, ökonomischer oder gesellschaftlicher Interessen und Ziele eingesetzt. Und auch hier kann der Verzicht ganz unterschiedliche Formen annehmen. Im Kontext der Austeritätspolitik, die in den westlichen Demokratien insbesondere im frühen 21. Jahrhundert und im Kontext der Finanz- und Wirtschaftskrise 2008 intensiv diskutiert und umgesetzt wurde (Blyth 2013; Schäfer/Streeck 2013), aber auch in einer allgemeineren Diskussion um Umverteilungsmaßnahmen durch entwickelte Wohlfahrtsregime wird von bestimmten Gruppen Verzicht eingefordert, wie wir weiter unten an verschiedenen Beispielen aus den USA noch genauer sehen werden (Pierson 2001).

Dabei darf allerdings nicht vergessen werden, den Begriff des Verzichts kritisch zu hinterfragen, da Verzicht nicht unbedingt und ausschließlich zum Allgemeinwohl beitragen soll (Fraser 2009). Machtstrukturen und soziale Ungleichheiten beeinflussen, wer zum Verzicht aufgefordert wird und wer davon profitiert (Bachrach/Baratz 1962). Zudem kann Verzicht als rhetorisches Instrument von politischen Akteuren genutzt werden, um unpopuläre politische Maßnahmen zu legitimieren (Fairclough 2013; Pierson 1995).

3. Verzicht als rhetorisches und analytisches Konzept

Der Begriff ›Verzicht‹ spielt in vielen sozialpolitischen Diskursen eine implizite Rolle, sowohl als rhetorisches Mittel zur Legitimation politischer Maßnahmen als auch als analytisches Konzept zur Untersuchung gesellschaftlicher Dynamiken. In der politischen Kommunikation wird Verzicht oft als mächtiges rhetorisches Werkzeug eingesetzt. Politiker nutzen die Rhetorik des Verzichts, um an Tugenden wie Selbstdisziplin, Verantwortung und Solidarität zu appellieren. Dies kann dazu dienen, unpopuläre Maßnahmen zu rechtfertigen

oder kollektives Handeln zu motivieren. In Zeiten wirtschaftlicher oder ökologischer Krisen wird Verzicht oft als notwendiges Übel präsentiert, um größere Probleme zu bewältigen. Diese Rhetorik kann dazu beitragen, Maßnahmen zu legitimieren, die unter normalen Umständen auf starken Widerstand stoßen würden. Verzicht wird manchmal mit patriotischen Gefühlen und Gemeinschaftssinn verknüpft.

Als analytisches Konzept bietet Verzicht interessante Perspektiven auf sozialpolitische Prozesse. Verzicht kann als Linse genutzt werden, um Machtstrukturen in der Gesellschaft zu untersuchen. Wer wird zum Verzicht aufgefordert? Wer profitiert davon? Diese Fragen können Aufschluss über soziale Ungleichheiten und politische Dynamiken geben. Die Analyse von Verzichtsorderungen und -praktiken kann Einblicke in die Verteilung von Lasten und Ressourcen in der Gesellschaft geben. Dies ist besonders relevant für Untersuchungen zur sozialen Gerechtigkeit und Umverteilung. Die Art und Weise, wie Verzicht in einer Gesellschaft diskutiert und praktiziert wird, kann Aufschluss über vorherrschende soziale Normen und Werte geben. Dies ermöglicht Rückschlüsse auf kulturelle und ethische Grundlagen sozialpolitischer Entscheidungen. Verzicht als analytisches Konzept kann helfen, die Beziehungen zwischen wirtschaftlichen Strukturen, politischen Entscheidungen und sozialen Auswirkungen zu verstehen. Es kann beispielsweise Einsichten in die Folgen von Austeritätspolitik oder die Verteilung von Krisenlasten liefern. In Debatten über Klimawandel und Ressourcenknappheit wird Verzicht oft als notwendige Strategie für Nachhaltigkeit diskutiert und so Einblick in gesellschaftliche Vorstellungen von Generationengerechtigkeit und Zukunftsverantwortung gegeben.

Bei der Verwendung von Verzicht als rhetorisches und analytisches Konzept ist es wichtig, kritische Perspektiven einzubeziehen. Die Rhetorik des Verzichts kann zur Verschleierung von Machtungleichheiten und zur Legitimation ungerechter Politiken missbraucht werden. Dies zeigt sich in verschiedenen Aspekten unserer Gesellschaft und Politik. Ein prägnantes Beispiel ist die Verwendung von Begriffen wie ›sozial schwach‹ anstelle von ›arm‹, was fälschlicherweise einen Mangel an sozialer Kompetenz suggeriert, statt die wirtschaftliche Benachteiligung anzuerkennen. Dadurch werden strukturelle Ungleichheiten verschleiert und die Verantwortung auf das Individuum abgewälzt. Ähnlich verhält es sich mit dem Begriff ›Eigenverantwortung‹, der oft euphemistisch verwendet wird, um den Abbau von Sozialleistungen zu rechtfertigen und gemeinschaftliche Lasten auf den Einzelnen zu verlagern.

Ein weiteres Problem ist die ungleiche Verteilung von Verzichtslasten. Häufig betreffen Verzichtsforderungen die breite Bevölkerung, während Privilegien Wohlhabender unangetastet bleiben. Dies führt zu einer ungerechten Verteilung der Lasten und verstärkt bestehende soziale Ungleichheiten. Zudem kann die Verzichtsrhetorik von tieferliegenden strukturellen Problemen ablenken, indem der Fokus auf individuelles Verhalten gelenkt wird, anstatt Fragen der Verteilungsgerechtigkeit zu adressieren.

Nicht zuletzt nutzen manche politischen Akteure den Ruf nach Verzicht, um eigene ideologische Ziele zu verfolgen, die über den eigentlichen Zweck hinausgehen. So kann beispielsweise eine generelle Konsumkritik mit Klimaschutzargumenten verknüpft werden, ohne die tatsächlichen Zusammenhänge differenziert zu betrachten. All diese Beispiele verdeutlichen, wie die Rhetorik des Verzichts manipulativ eingesetzt werden kann, um bestehende Machtstrukturen zu festigen und ungerechte Politiken zu legitimieren, während sie vorgibt, im Interesse des Gemeinwohls zu handeln. Es ist daher wichtig, solche rhetorischen Strategien kritisch zu hinterfragen und die dahinterliegenden Machtstrukturen und Interessen zu erkennen.

4. Historische Entwicklung des Verzichts in der Sozialpolitik

Wendet man das Konzept des Verzichts an, um die Sozialpolitik in fortgeschrittenen Demokratien zu analysieren, eröffnet sich eine interessante Perspektive. Der Verzicht begann als Instrument der Armenfürsorge und hat sich im Laufe der Zeit zu einem komplexen Konzept gewandelt, das eng mit dem modernen Wohlfahrtsstaat verbunden ist (Esping-Andersen 1990). In der vorindustriellen Zeit war Verzicht oft eng mit religiösen und moralischen Vorstellungen verbunden. Arme wurden häufig als selbst verantwortlich für ihre Situation betrachtet und zum Verzicht auf ›Laster‹ wie Müßiggang oder Trunksucht aufgefordert. Die Armenfürsorge basierte weitgehend auf freiwilligen Spenden und dem Verzicht der Wohlhabenden (Katz 1996). Mit der Industrialisierung im 19. Jahrhundert verschärften sich soziale Probleme (Hennoek 2007). Der Verzicht wurde nun zunehmend als kollektive Aufgabe verstanden. Um Hilfskassen zu finanzieren, verzichteten Arbeiter durch Beiträge auf einen Teil ihres Lohns und Unternehmer wurden zu Beiträgen für die soziale Absicherung ihrer Arbeiter verpflichtet.

In der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts expandierte die staatliche Sozialpolitik in vielen Ländern und die entwickelten Wohlfahrtsregime basie-

rend auf Sozialversicherungsprogrammen und Sozialhilfeprogrammen bildeten sich heraus (Hemerijck 2013). Dabei wurden auch Mechanismen des Verzichts verstärkt aus dem Bereich der Freiwilligkeit und dem Geben von Almosen genommen und stärker institutionalisiert. Progressive Steuersysteme erforderten höhere Beiträge von Besserverdienenden, Sozialversicherungssysteme basierten auf dem Prinzip des Generationenvertrags, bei dem die arbeitende Bevölkerung zugunsten der Älteren verzichtete, und in Krisenzeiten wie der Weltwirtschaftskrise wurde kollektiver Verzicht als notwendig für die gesellschaftliche Stabilität angesehen.

In der Nachkriegszeit bis in die 1970er Jahre erlebten viele westliche Länder eine Phase des wirtschaftlichen Aufschwungs und des Ausbaus sozialer Sicherungssysteme, das goldene Zeitalter des entwickelten Wohlfahrtsstaates begann. In der Folge wurde Verzicht weniger betont, da steigende Einkommen und Wirtschaftswachstum die Finanzierung der sozialen Programme ermöglichten.

In jüngerer Zeit hat sich die Debatte um Verzicht in der Sozialpolitik weiter ausdifferenziert. Klimawandel und Nachhaltigkeit führen zu Diskussionen über notwendigen Verzicht zur Sicherung der Zukunft. Die COVID-19-Pandemie hat gezeigt, wie kollektiver Verzicht (z.B. auf soziale Kontakte) als sozialpolitisches Instrument eingesetzt werden kann. Gleichzeitig rücken Konzepte wie das bedingungslose Grundeinkommen (BGE) zunehmend in den Fokus, da sie die traditionelle Verknüpfung von Arbeit und sozialer Sicherung in Frage stellen und neue Formen des Verzichts erfordern könnten. Ein BGE hätte das Potenzial, die Arbeitswelt erheblich zu verändern, indem es Menschen die Freiheit gibt, bestimmte Arten von Arbeit abzulehnen oder ihre Arbeitsstunden zu reduzieren. Studien deuten darauf hin, dass dies zu einem Rückgang von etwa 17% der Beschäftigung und der gearbeiteten Stunden führen könnte, was als eine Form des freiwilligen Verzichts auf traditionelle Arbeitsstrukturen betrachtet werden kann. Gleichzeitig könnte ein BGE paradoxerweise auch zu einem Verzicht auf höhere Löhne führen, indem es einen »Super-Kombilohn mit einem hohen Staatsanteil und einem niedrigen Arbeitgeberanteil« schafft, der die Lohnstrukturen in bestimmten Sektoren verändern würde. Darüber hinaus wird diskutiert, dass ein BGE möglicherweise zu einem Rückgang der Konsumnachfrage führt, wenn Menschen sich mit einem geringeren verfügbaren Einkommen zufriedengeben und freiwillig auf zusätzlichen Konsum verzichten. Diese Aspekte zeigen, wie das Konzept des BGE die Diskussion um Verzicht in der Sozialpolitik erweitert und neue Per-

spektiven auf die Balance zwischen Arbeit, Einkommen und Lebensqualität öffnet.

Die historische Entwicklung zeigt, dass Verzicht in der Sozialpolitik ein dynamisches Konzept ist, das sich mit gesellschaftlichen, wirtschaftlichen und politischen Veränderungen wandelt. Von moralisch begründeten individuellen Forderungen hat sich der Verzicht zu einem komplexen Instrument entwickelt, das sowohl individuelle als auch kollektive Dimensionen umfasst und eng mit Fragen der sozialen Gerechtigkeit und Nachhaltigkeit verknüpft ist.

5. Fallbeispiel USA

Die US-amerikanische Gesellschaft, geprägt von Individualismus und der Idee des ›American Dream‹, zeigt eine komplexe Beziehung zum Konzept des Verzichts in verschiedenen historischen und gegenwärtigen Kontexten. Die USA bieten eine Reihe interessanter Beispiele für die Anwendung und Auswirkungen von Verzicht als sozialpolitisches Instrument. Während des Zweiten Weltkriegs rief die US-Regierung die Bevölkerung zum kollektiven Verzicht auf, indem Bürger*innen aufgefordert wurden, Konsumgüter wie Lebensmittel, Treibstoff und Metalle einzusparen, um die Kriegsanstrengungen zu unterstützen. Dieser als patriotischer Akt dargestellte Verzicht fand breite Akzeptanz in der Bevölkerung. In den 1950er und 1960er Jahren nutzte die afroamerikanische Gemeinschaft Verzicht als Mittel des zivilen Ungehorsams. Ein prominentes Beispiel hierfür ist der Busboykott von Montgomery (1955–1956), bei dem Afroamerikaner auf die Nutzung der städtischen Busse verzichteten, um gegen Rassentrennung zu protestieren.

Mit dem Aufkommen der modernen Umweltbewegung in den 1970er Jahren wurde Verzicht zu einem zentralen Konzept, indem die Bewegung die US-Bürger*innen aufforderte, ihren Energieverbrauch zu reduzieren und nachhaltiger zu leben. In den 1990er Jahren, insbesondere unter der Clinton-Administration, wurden bedeutende Reformen des Sozialstaats umgesetzt, die auf Verzicht setzten. Der *Personal Responsibility and Work Opportunity Reconciliation Act* von 1996 führte zu einer Umgestaltung der Sozialhilfe, indem er Leistungen beschränkte und strengere Anforderungen an die Empfänger stellte.

Nach der globalen Finanzkrise 2008 setzten verschiedene US-Bundesstaaten und die Bundesregierung auf Sparmaßnahmen (Schäfer/Streeck 2012). Diese Maßnahmen beinhalteten den Verzicht auf erhöhte Staatsausgaben,

Kürzungen bei öffentlichen Dienstleistungen und Sozialprogrammen. Diese Reformen basierten auf der Idee, dass der Verzicht auf bestimmte Sozialleistungen die Eigenverantwortung fördern und die Abhängigkeit vom Staat reduzieren würde (Soss/Fording/Schramm 2011). Der Verzicht wurde als notwendig erachtet, um die finanzielle Stabilität wiederherzustellen, wurde jedoch kontrovers diskutiert. Aber auch im aktuellen Kontext finden sich zahlreiche Beispiele, in denen die Idee des Verzichts eine zentrale Rolle spielt. So z.B. beim *Green New Deal*. Dieser Vorschlag progressiver Politiker betont den notwendigen Verzicht auf fossile Brennstoffe zugunsten erneuerbarer Energien, um den Klimawandel zu bekämpfen. In der Debatte über »*Medicare for All*« argumentieren einige Politiker, dass ein Verzicht auf teure private Gesundheitsversicherungen zugunsten eines universellen, staatlich finanzierten Systems notwendig sei, und während der COVID-Pandemie riefen US-Behörden zum Verzicht auf persönliche Freiheiten auf, um die Ausbreitung des Virus einzudämmen. Dies führte zu Diskussionen über die gerechte Verteilung von Verzicht in der Gesellschaft.

Die Anwendung von Verzicht als sozialpolitisches Instrument in den USA zeigt einige charakteristische Merkmale. Es besteht eine Spannung zwischen der individualistischen Kultur der USA und der Notwendigkeit kollektiven Verzichts für gesellschaftliche Ziele. Die Akzeptanz von Verzicht variiert stark, je nachdem ob er als freiwilliger Akt oder als staatlich auferlegte Maßnahme wahrgenommen wird. Kritiker argumentieren, dass Verzicht oft ungleich verteilt ist und benachteiligte Gruppen überproportional belastet.

6. *Tax Expenditures* als staatlicher Verzicht in der Sozialpolitik

Tax expenditures und andere Steuervergünstigungen stellen eine bedeutende Form des staatlichen Verzichts in der Sozialpolitik dar (Sinfield 2020). Sie repräsentieren den bewussten Verzicht des Staates auf potenzielle Steuereinnahmen, um bestimmte sozialpolitische Ziele zu erreichen. Dieses Konzept verdient eine genauere Betrachtung, da es die komplexe Beziehung zwischen Steuerpolitik und Sozialpolitik verdeutlicht. *Tax expenditures* sind Ausnahmen oder Vergünstigungen im Steuersystem, die bestimmte Aktivitäten oder Gruppen begünstigen (Howard 2007). Sie können verschiedene Formen annehmen: Steuerfreibeträge, Steuergutschriften, reduzierte Steuersätze oder Steuerstundungen. Im Kern stellen sie einen indirekten Ausgabenme-

chanismus dar, bei dem der Staat auf Einnahmen verzichtet, anstatt direkte Ausgaben zu tätigen (Kvist/Sinfield 1994).

Der staatliche Verzicht durch *tax expenditures* zielt oft darauf ab, bestimmte sozialpolitische Ziele zu erreichen. Dazu gehört u.a. die Förderung von Eigenheimbesitz durch Hypothekenzinsabzüge, die Unterstützung von Familien durch Kinderfreibeträge, Anreize für private Alters- und Gesundheitsvorsorge durch steuerliche Begünstigung von Rentenbeiträgen sowie Förderung von Bildung durch Abzugsfähigkeit von Studiengebühren. *Tax expenditures* machen in vielen Ländern einen erheblichen Teil des Staatshaushalts aus. In den USA beispielsweise beliefen sich die Kosten im Fiskaljahr 2019 auf schätzungsweise 1,2 Billionen Dollar, was mehr als einem Drittel der gesamten Bundesausgaben entspricht (U.S. Department of the Treasury 2020).

Die Nutzung von *tax expenditures* insbesondere als Äquivalent sozialer Transferleistungen, bei denen der Staat auf garantierte Steuereinnahmen verzichtet, hat sowohl Vor- als auch Nachteile. Zum einen können *tax expenditures* als effizientes Instrument zur Förderung bestimmter Verhaltensweisen dienen und ermöglichen so auch eine gezielte Unterstützung bestimmter Gruppen oder Aktivitäten. Zudem sind sie politisch leichter durchsetzbar als direkte Ausgabenprogramme. Was auch erklärt, warum sich Programme wie der *Earned Income Tax Credit* in den USA dort innerhalb weniger Jahrzehnte zum finanzstärksten Wohlfahrtsprogramme entwickelt hat (Hacker 2002). Auf der Negativseite stehen dann allerdings die primären Umverteilungswirkungen, durch die Ungleichheit noch verstärkt werden kann, da *tax expenditures* oft höhere Einkommensgruppen überproportional begünstigen, es wird also in der Einkommensverteilung von unten nach oben umverteilt (Faricy 2015). Zudem sind sie weniger transparent als direkte Ausgaben und erschweren somit die Haushaltskontrolle und können zu Marktverzerrungen führen und eine ineffiziente Ressourcenallokation fördern (Mettler 2011).

Tax expenditures als Form des staatlichen Verzichts spielen eine wichtige, wenn auch oft unterschätzte Rolle in der Sozialpolitik. Sie bieten Regierungen ein flexibles Instrument zur Erreichung sozialpolitischer Ziele, bringen aber auch Herausforderungen in Bezug auf Gerechtigkeit und Transparenz mit sich. Eine kritische Auseinandersetzung mit ihrer Gestaltung und Wirkung ist notwendig, um ihre Effektivität als sozialpolitisches Instrument zu gewährleisten und unbeabsichtigte negative Folgen zu minimieren.

Der Einsatz von *tax expenditures* verdeutlicht, wie komplex und vielschichtig der Begriff des Verzichts in der Sozialpolitik sein kann. Während der Staat auf der einen Seite auf Einnahmen verzichtet, erhofft er sich auf der anderen

Seite langfristige positive Effekte für die Gesellschaft. Diese Form des staatlichen Verzichts erfordert eine sorgfältige Abwägung zwischen fiskalischen Kosten und sozialpolitischen Zielen sowie eine kontinuierliche Überprüfung ihrer Wirksamkeit und Gerechtigkeit.

7. Kritische Diskussion und ethische Implikationen

Die Analyse von Verzicht als sozialpolitische Kategorie offenbart eine Vielzahl von Problemen und ethischer Implikationen, die eine differenzierte Betrachtung erfordern. Ein zentraler Kritikpunkt am Konzept des Verzichts in der Sozialpolitik ist seine enge Verknüpfung mit bestehenden Machtstrukturen und sozialen Ungleichheiten. Wie in den vorherigen Kapiteln dargelegt, wird Verzicht oft ungleich verteilt. Wohlhabendere Gruppen können es sich eher leisten, freiwillig zu verzichten, während ärmere Schichten häufig zu unfreiwilligem Verzicht gezwungen sind. Politische Entscheidungsträger können zudem Verzicht als Instrument nutzen, um bestehende Machtverhältnisse zu festigen oder zu legitimieren. Diese Dynamik wirft ethische Fragen auf: Ist es gerecht, wenn der Aufruf zum Verzicht vor allem diejenigen trifft, die ohnehin schon weniger haben? Wie kann Verzicht als sozialpolitisches Instrument so gestaltet werden, dass es nicht zu einer Verstärkung sozialer Ungleichheiten führt?

Die Unterscheidung zwischen freiwilligem und erzwungenem Verzicht ist ethisch bedeutsam. Freiwilliger Verzicht kann als Ausdruck von Autonomie und moralischer Verantwortung gesehen werden. Erzwungener Verzicht, etwa durch Austeritätsmaßnahmen, kann als Verletzung individueller Rechte und Freiheiten interpretiert werden, da solche Maßnahmen häufig tiefgreifende Einschnitte in das Leben der betroffenen Menschen mit sich bringen. Austeritätspolitik, die oft in Zeiten wirtschaftlicher Krisen umgesetzt wird, zielt auf die Reduzierung staatlicher Ausgaben ab und führt zu Kürzungen in Bereichen wie Bildung, Gesundheit und Sozialleistungen. Diese Kürzungen können die Lebensqualität der Menschen erheblich beeinträchtigen und ihre sozialen und wirtschaftlichen Rechte einschränken.

Ein zentraler Kritikpunkt an Austeritätsmaßnahmen ist, dass sie nicht nur die wirtschaftliche Stabilität eines Landes sichern sollen, sondern auch die individuelle Freiheit der Bürger einschränken können. Dies geschieht beispielsweise durch die Reduzierung von Sozialleistungen, was den Zugang zu grundlegenden Dienstleistungen wie Gesundheitsversorgung und Bildung erschwert. Solche Einschnitte können als Verletzung sozialer Rechte be-

trachtet werden, die das Recht auf Teilhabe am gesellschaftlichen Wohlstand garantieren sollen. Darüber hinaus zeigen Studien (Schief/Staub 2017; Bieling 2022; Baccini/Sattler 2021), dass Länder mit ausgeprägten Austeritätsmaßnahmen oft eine geringere Zufriedenheit mit der Demokratie erleben. Dies liegt daran, dass solche Maßnahmen häufig ohne breite öffentliche Zustimmung oder ausreichende politische Beteiligung umgesetzt werden, was das Vertrauen in demokratische Institutionen schwächt. Die Wahrnehmung, dass Austeritätspolitik ungleichmäßige Lasten verteilt und besonders verletzte Bevölkerungsgruppen trifft, verstärkt das Gefühl der Ungerechtigkeit und der Einschränkung individueller Freiheiten.

Insgesamt kann erzwungener Verzicht durch Austerität als ein Eingriff in die Freiheits- und Sozialrechte angesehen werden, da er die Fähigkeit der Menschen einschränkt, ihr Leben frei zu gestalten und an der Gesellschaft teilzuhaben. Diese Maßnahmen werfen grundlegende Fragen über die Balance zwischen staatlicher Sparpolitik und dem Schutz individueller Rechte auf. Diese Spannung zeigt sich besonders in demokratischen Gesellschaften, wo der Verzicht auf bestimmte individuelle Freiheiten oft als notwendig für das Gemeinwohl dargestellt wird. Die ethische Herausforderung besteht darin, ein Gleichgewicht zwischen individueller Autonomie und kollektiven Zielen zu finden.

Die Rhetorik des Verzichts in der politischen Kommunikation wirft weitere ethische Fragen auf. Wird Verzicht als moralische Tugend dargestellt, um unpopuläre Maßnahmen zu rechtfertigen? Inwiefern dient die Betonung von Verzicht dazu, strukturelle Probleme zu individualisieren und von der Verantwortung politischer Akteure abzulenken? Es ist kritisch zu hinterfragen, ob die Rhetorik des Verzichts tatsächlich zu einer gerechteren Gesellschaft beiträgt oder ob sie lediglich als Instrument zur Durchsetzung bestimmter politischer Agenden dient.

Die langfristigen Folgen von Verzicht als sozialpolitisches Instrument müssen sorgfältig abgewogen werden: Kann kurzfristiger Verzicht zu langfristigen Verbesserungen führen, wie es oft in Bezug auf Klimaschutz oder Haushaltskonsolidierung argumentiert wird? Besteht die Gefahr, dass Verzicht zu einer Verschärfung sozialer Probleme führt, indem er beispielsweise Bildungschancen oder Gesundheitsversorgung einschränkt? Diese Fragen berühren den Kern ethischer Überlegungen zur intergenerationellen Gerechtigkeit und zur Nachhaltigkeit sozialpolitischer Maßnahmen.

Die Beziehung zwischen Verzicht und demokratischen Prinzipien ist komplex. Einerseits kann die Bereitschaft zum Verzicht als Ausdruck demo-

kratischer Teilhabe und Solidarität gesehen werden. Andererseits besteht die Gefahr, dass der Aufruf zum Verzicht missbraucht wird, um demokratische Rechte einzuschränken oder unpopuläre Entscheidungen durchzusetzen. In der Post-Pandemie-Phase lässt sich jedoch auch ein deutlicher Gegentrend beobachten. Dieser ›Backlash‹ gegen Verzichtsforderungen manifestiert sich in einer verstärkten Betonung individueller Freiheitsrechte. Kritiker argumentieren, dass viele der während der Pandemie eingeführten Maßnahmen unverhältnismäßig oder illiberal waren und lehnen weitere Einschränkungen im Namen der Freiheit kategorisch ab. Diese Entwicklung zeigt die Komplexität und Kontroverse des Themas Verzicht in der Sozialpolitik. Sie verdeutlicht die Herausforderung, einen Ausgleich zwischen kollektiven Notwendigkeiten und individuellen Freiheiten zu finden. Zudem wirft sie die Frage auf, wie Gesellschaften langfristig mit Verzichtsforderungen umgehen können, insbesondere angesichts anhaltender globaler Herausforderungen. Es ist ethisch geboten, sorgfältig abzuwägen, wie Verzicht als sozialpolitisches Instrument eingesetzt werden kann, ohne demokratische Grundwerte zu untergraben.

Angesichts der kritischen Punkte ist es wichtig, alternative Ansätze und Reformvorschläge zu diskutieren. Wie können Verzichtsmaßnahmen gerechter gestaltet werden, etwa durch progressive Ausgestaltung oder die Einführung von Obergrenzen? Inwiefern können alternative Konzepte wie ›Suffizienz‹ oder ›Postwachstum‹ einen ethisch vertretbareren Rahmen für sozialpolitische Maßnahmen bieten? Welche Rolle können partizipative Ansätze spielen, um die Akzeptanz und Fairness von Verzichtsmaßnahmen zu erhöhen?

Die kritische Diskussion zeigt, dass Verzicht als sozialpolitische Kategorie ein zweischneidiges Schwert ist. Einerseits kann er als Instrument zur Förderung von Solidarität, Nachhaltigkeit und sozialer Gerechtigkeit dienen. Andererseits birgt er die Gefahr, bestehende Ungleichheiten zu verstärken und als Rechtfertigung für problematische politische Entscheidungen missbraucht zu werden. Eine ethisch vertretbare Verwendung von Verzicht in der Sozialpolitik erfordert dabei eine sorgfältige Abwägung der Verteilungseffekte und Machtdynamiken, Transparenz in der politischen Kommunikation und Entscheidungsfindung, die Berücksichtigung langfristiger Auswirkungen und Nachhaltigkeit, sowie den Schutz demokratischer Grundwerte und individueller Freiheiten und die Entwicklung alternativer und inklusiverer Ansätze zur Erreichung sozialpolitischer Ziele.

Letztlich muss Verzicht als sozialpolitische Kategorie immer im Kontext breiterer gesellschaftlicher Debatten über Gerechtigkeit, Solidarität und die Rolle des Staates betrachtet werden. Nur so kann sichergestellt werden, dass

Verzicht nicht zu einem Instrument der Unterdrückung wird, sondern zu einem Weg zu einer gerechteren und nachhaltigeren Gesellschaft.

Literaturverzeichnis

- Baccini, Leonardo/Sattler, Thomas (2021): »Austerity, Economic Vulnerability, and Populism«, in: *Comparative Political Studies* 54 (14), S. 2465–2503.
- Bachrach, Peter/Baratz, Morton S. (1962): »Two Faces of Power«, in: *American Political Science Review* 56 (4), S. 947–952.
- Bieling, Hans-Jürgen (2022): *Austerity-Induced Populism. The Rise and Transformation of the New Right*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Blyth, Mark (2013): *Austerity. The History of a Dangerous Idea*, Oxford: Oxford University Press.
- Esping-Andersen, Gøsta (1990): *The Three Worlds of Welfare Capitalism*, Princeton: Princeton University Press.
- Etzioni, Amitai (1998): »Voluntary Simplicity: Characterization, Select Psychological Implications, and Societal Consequences«, in: *Journal of Economic Psychology* 19 (5), S. 619–643.
- Fairclough, Norman (2013): *Critical Discourse Analysis. The Critical Study of Language*, London/New York: Routledge.
- Faricy, Christopher (2015): *Welfare for the Wealthy. Parties, Social Spending, and Inequality in the United States*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Fehr, Ernst/Fischbacher, Urs (2003): »The Nature of Human Altruism«, in: *Nature* 425 (6960), S. 785–791.
- Fraser, Nancy (2009): *Scales of Justice. Reimagining Political Space in a Globalizing World*, New York: Columbia University Press.
- Hacker, Jacob S. (2002): *The Divided Welfare State. The Battle over Public and Private Social Benefits in the United States*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Haffert, Lukas (2015): *Freiheit von Schulden – Freiheit zum Gestalten? Die politische Ökonomie von Haushaltsüberschüssen*, Frankfurt am Main: Campus Verlag.
- Hemerijck, Anton (2013): *Changing Welfare States*, Oxford: Oxford University Press.

- Hennock, Ernest Peter (2007): *The Origin of the Welfare State in England and Germany, 1850–1914. Social Policies Compared*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Howard, Christopher (2007): *The Welfare State Nobody Knows. Debunking Myths about U.S. Social Policy*, Princeton: Princeton University Press.
- Hunger, Anton (2016): »Die schwäbische Hausfrau«, in: *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 14.7.2016, <https://www.faz.net/aktuell/wirtschaft/wirtschaftspolitik/sparpolitik-merkel-und-die-schwaebische-hausfrau-14333164.html>, Zugriff am 19.09.2024.
- Katz, Michael B. (1996): *In the Shadow of the Poorhouse. A Social History of Welfare in America*, New York: Basic Books.
- Kvist, Jon/Sinfield, Adrian (1994): »The Hidden Welfare State, Tax Expenditure and Social Policy. A Comparative overview«, in: *Scandinavian Journal of Social Welfare* 3 (4), S. 203–211.
- Mettler, Suzanne (2011): *The Submerged State. How Invisible Government Policies Undermine American Democracy*, Chicago: University of Chicago Press.
- Pierson, Paul (1995): *Dismantling the Welfare State? Reagan, Thatcher, and the Politics of Retrenchment*, New York: Cambridge University Press.
- Pierson, Paul (2001): *The New Politics of the Welfare State*, Oxford: Oxford University Press.
- Putnam, Robert D. (2000): *Bowling Alone. The Collapse and Revival of American Community*, New York: Simon and Schuster.
- Quadagno, Jill (1994): *The Color of Welfare. How Racism Undermined the War on Poverty*, Oxford: Oxford University Press.
- Rawls, John (1971): *A Theory of Justice*, Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Schäfer, Armin/Streeck, Wolfgang (Hg.) (2013): *Politics in the Age of Austerity*, Cambridge: Polity Press.
- Schief, Sebastian/Staub, Ivo (2017): Ökonomie – Austerität – Demokratie. Zum Zusammenhang zwischen Austeritätsmaßnahmen und der Zufriedenheit mit der Demokratie in Europa, in: *WSI Mitteilungen* 70 (4), S. 259–268.
- Schor, Juliet B. (1998): *The Overspent American. Upscaling, Downshifting, and the New Consumer*, New York: Basic Books.
- Sinfield, Adrian (2020). »The Centrality of Taxation to Social Policy«, in: *Social Policy and Society* 19 (3), S. 437–453.

Soss, Joe/Fording, Richard C./Schram, Sanford F. (2011): *Disciplining the Poor. Neoliberal Paternalism and the Persistent Power of Race*, Chicago: University of Chicago Press.

U.S. Department of the Treasury (2020): Tax Expenditures, <https://home.treasury.gov/policy-issues/tax-policy/tax-expenditures>. Zugriff am 24.9.2024.

Verzicht auf Zukunft?

Eine pädagogische Problematisierung von Autonomie und Intergenerationalität angesichts der planetaren Katastrophe

Hanno Su

1. Einleitung

In der deutschen Fassung von Arendts »On Violence« taucht eine Passage auf, die die Ausführungen in der englischsprachigen Erstversion zu ergänzen scheint: Die moderne Idee des Fortschritts, dass wir nämlich für eine bessere Welt nur in die Zukunft marschieren müssten (Arendt 1970a: 26f.), habe dem einzelnen Leben angesichts seiner Begrenztheit kaum mehr zu bieten als »die Hoffnung, daß seine Kinder und Kindeskinde besser dran sein werden als er selbst« (Arendt 1970b: 31). Lange Zeit scheint auch die moderne Pädagogik (implizit oder explizit) von einer solchen progressiven Hoffnung getragen worden zu sein. Diese Selbstverständlichkeit scheint gebrochen. Ohne herunterspielen zu wollen, wie schwerwiegend und verheerend unsere Lage ist – wir sind nicht »im buchstäblichen Sinn *ohne Zukunft*« (Latour/Schultz 2022: 54). Wohl aber scheint die in der Moderne angenommene Möglichkeit einer besseren Zukunft unter den Bedingungen der planetaren Katastrophe unhaltbar geworden zu sein (Blühdorn 2024).

Verzicht erscheint in diesem Kontext weniger als eine Frage gegenwärtigen Verzichts für eine bessere Zukunft. Vielmehr scheint auf die bessere oder lebenswerte Zukunft verzichtet werden zu müssen. Aus pädagogischer Sicht sind es dann weniger Fragen, *auf was* verzichtet werden sollte, sondern vielmehr, *von wem* Verzicht erwartet wird, die Aufmerksamkeit bekommen müssten. Denn wenn man vielleicht von Eltern erwarten mag, zugunsten ihrer Kinder auf bestimmte Dinge zu verzichten, haben wir es mit einem pädagogi-

schen Problem einer ganz anderen Dimensionierung zu tun, wenn nahegelegt wird, dass es um das Verzichten aufseiten der Kinder oder Jugendlichen geht.

Statt nun eine Verzichtspädagogik im Anthropozän als eine direkte Vermittlung der rechten, nämlich ökologisch maßhaltenden Lebensweise zu konzipieren, treten die folgenden Überlegungen einen Schritt zurück. Sie fragen, welche konzeptionelle Rolle das freiwillige Zurückstellen von Wünschen und Begehren in der Pädagogik spielt und inwiefern die Idee des zwanglosen Zwangs – wie sie neuen Schwung durch Begriffe des ›Nudging‹ (Thaler/Sunstein 2008) und der ›Präfiguration‹ (Sörensen 2023) zu bekommen scheint – pädagogisch aufgefasst und eingebettet werden kann. Fluchtpunkt ist dabei weniger die in weitestem Sinne psychologisch gerahmte Frage der Selbstbeherrschung, sondern die aus Schleiermachers Generationenbegriff (Schleiermacher [1826] 2000) erwachsene Problematisierung, was es vor dem Hintergrund der Verzichtssemantik für die ältere Generation bedeutet, sich zum Wollen der jüngeren Generation zu verhalten.

Dazu wird im Sinne einer Problemeröffnung der bekannte moderne pädagogische Topos des Opfern der Kindheit für das Leben als Erwachsene als intergenerationale Verichtsstruktur zwischen Gegenwart und Zukunft, die durch die planetare Katastrophe herausgefordert wird, aufgegriffen (Kapitel 2). Die sich darin verschränkenden Perspektiven auf Autonomie und Intergenerationalität werden dann als ein Wünschen zweiter Ordnung konzipiert. Aber entgegen der üblichen moralischen Thematisierung der Willenserziehung bzw. einer Erziehung zum Verzicht im Sinne einer direktiven Formung und Transformation des Wünschens steht hier eine politische Thematisierung einer *Erziehung zum Wollen* im Sinne einer Bewegung vom ego-logischen Wünschen zu einer reflexiven Haltung zum eigenen Wünschen im Zentrum (Kapitel 3). Wenn so die Unterscheidung von moralischer und politischer Perspektive auf Verzicht genutzt wird, um eine ›Sozio-Logik‹ des Wünschens zu schärfen, dann rückt – vermittelt über eine Diskussion einer Pädagogik des zwanglosen Zwangs heute (Kapitel 4) – schließlich die Frage nach einem pädagogischen Bezug auf ein *erwachsenes Verzichten* ins Zentrum, das sich von der direktiven Vermittlung eines infantilisierenden Verzichtens unterscheiden lässt (Kapitel 5).

2. Das Opfer der Jugend

Wenn im Kontext der planetaren Katastrophe zuweilen im Raum steht, dass es zum zentralen Problem geworden ist, dass das zukünftige Leben der heutigen Jugend den gegenwärtigen Freuden des Lebens in einer Konsumgesellschaft geopfert wird, dann drängt sich aus pädagogischer Sicht sogleich die Erinnerung an eine Frage auf, die als Eröffnung eines der pädagogischen Grundprobleme der Moderne gelten kann: »Darf man überhaupt zugestehen, daß ein Lebensaugenblick als bloßes Mittel für einen anderen diesem anderen könne aufgeopfert werden?« (Schleiermacher [1826] 2000: 51f.)

Für Schleiermacher spitzt sich dieses allgemeine pädagogische Problem an der hohen Kindersterblichkeit seiner Zeit zu, die dazu führe, »daß die Aufopferung des früheren Moments für diejenigen, welche früh sterben, ohne Beziehung ist« (ebd.: 52). Ob man den gegenwärtigen Zustand des Kindes dem zukünftigen opfern dürfe (Friesen 2022: 187), hänge aber nicht allein an der Ungewissheit des Überlebens, sondern auch an den Ungewissheiten hinsichtlich der zukünftigen Zufriedenheit der dann Erwachsenen mit der heutigen pädagogischen Einwirkung: »das aber kann man eben nicht wissen« (Schleiermacher [1826] 2000: 53). Schleiermachers Argumentation schlägt an dieser Beobachtung also einen Weg ein, der der im Spannungsfeld von gegenwarts- und kindzentrierter sowie zukunfts- und zielorientierter Pädagogik zuerkennt, dass es »die Natur der pädagogischen Einwirkung [ist], auf die Zukunft gerichtet« (ebd.) zu sein, wodurch vermieden werde, dass »in der Erziehung als solcher die Beziehung auf die Zukunft irgendwie zurückgesetzt« (ebd.) wird. Wenn sich im Grunde jede pädagogische Einwirkung »als Aufopferung eines bestimmten Momentes für einen künftigen« (ebd.: 51) darstelle, sehe sich die pädagogische Ethik mit der Frage konfrontiert, »ob wir befugt sind, solche Aufopferungen zu machen« (ebd.).

Die Frage der Kindersterblichkeit verweist aber auch darauf, wie sich die Lage inzwischen verschoben hat. Mit dem Sinken der Kindersterblichkeit im Verlauf des 19. und 20. Jahrhunderts scheint sich dieses Problem, ob sich das Opfer des gegenwärtigen Moments rechtfertigen lässt, zunächst abgeschwächt zu haben. Bei genügender (zukünftiger) Lebenszeit lohnt sich möglicherweise ein gegenwärtiges Opfer, weil eine zukünftige Kompensation wahrscheinlicher geworden ist. Unter den gegenwärtigen Bedingungen der sich verschärfenden planetaren Katastrophe erscheint dieses Grundproblem nun aber in neuem Licht. Einerseits müsste auch der Kindersterblichkeit wieder mehr Aufmerksamkeit geschenkt werden, insofern als die Katastrophe

tatsächlich unlängst eine Frage von Leben und Tod (auch von Kindern) geworden ist. Aber wie kann diese *neue* Kindersterblichkeit überhaupt zu einem Problem pädagogischer Reflexion werden, ohne zugleich die Ernsthaftigkeit und Dringlichkeit der Lage zu unterschätzen? Was heißt es, wenn sich die Pädagogik im »Zeitalter unserer beginnenden Selbstvernichtung« (Schmied-Kowarzik 1991) an einem »Überleben durch Bildung« (Bernhard/Rothermel 1995) – gewissermaßen also an einem »neue[n] Imperativ« des »indefiniten Fortbestands der Menschheit« (Jonas 1979: 36) – ausrichtet? *Andererseits* entsteht jedenfalls dort, wo man sich (noch) in Sicherheit wähnt, was das schiere Überleben betrifft, und wo man sich trotz anderslautender Bekundungen weniger mit einer Gefährdung des Lebens, sondern eher einer Gefährdung eines *lebenswerten* Lebens konfrontiert sieht, durchaus Bedarf, aufs Neue die Frage von Opfer und Verzicht der Jugend aus pädagogischer Perspektive zu beleuchten.

Zunächst entsteht die Rede vom Opfern des gegenwärtigen Moments nicht nur in Bezug auf das individuelle zukünftige Leben, sondern im Kontext eines Fortschrittdenkens im weitesten Sinne. Insofern wird zukünftigen Generationen – freilich bei richtiger Erziehung – zwischen Verhütung des Herabsinkens und Erwirkung des Steigens (Schleiermacher [1826] 2000: 9) ein besseres oder vollkommeneres Leben im Sinne »eines beständigen Fortschreitens und Annäherns zum höchsten (ihm zum Ziel angesteckten) Gut« (Kant [1794] 1964: 184 [A 512]) in Aussicht gestellt. In dieser Vorstellung, dass sich der menschliche Fortschritt notwendigerweise als Veränderung in der Abfolge der Generationen vollziehe, drücke sich aber zugleich eine gewisse Melancholie aus, insofern als der »Zustand, in welchem [der Mensch] itzt ist, [...] immer doch ein Übel [bleibt], vergleichsweise gegen den besseren, in den zu treten er in Bereitschaft steht« (Kant [1794] 1964: 184 [A 512f.]).¹

Dies schlägt sich auch im Generationenverhältnis nieder. Die als weniger fortschrittlich erfahrene Vergangenheit hinter sich gelassen zu haben, mag

1 Wie Allen (2016) im Übrigen herausgestellt und problematisiert hat, erscheint der Fortschritt zum einen nur im Kontrast und durch Abwertung alles und aller »Nicht-Zivilisierten« (bei gleichzeitiger Überhöhung der eigenen, europäischen Zivilisation) und zum anderen nur unter Ausblendung ihrer horrenden Begleiterscheinungen als jene kontinuierliche Abfolge von Verbesserungen bis in die Gegenwart hinein. Der Blick in die schlechtere Vergangenheit scheint aber nur die eine Seite des Fortschrittsideals zu sein. Sich als progressive Gesellschaft wahrzunehmen, bedeutet nun einmal auch, sich als in die Zukunft fortschreitend, d.h. auf bessere Zukunft ausgerichtet wahrzunehmen.

zwar zunächst zu einiger (selbstgenügsamen) Zufriedenheit führen. Aber Kants Hinweis darauf, dass die gegenwärtigen Generationen das von ihnen erwartete bessere Leben in der Zukunft nie in vollem Umfang werden erleben können, deutet auf ein der Zufriedenheit diametral entgegengesetztes Unbehagen im Fortschritt hin. Gemessen nämlich an der erwarteten besseren Zukunft ist der Fortschritt vielmehr eine »unendliche Reihe von Übeln, die, ob sie zwar von dem größeren Guten überwogen werden, doch die Zufriedenheit nicht stattfinden lassen, die [der Mensch] sich nur dadurch, daß der *Endzweck* endlich einmal *erreicht* wird, denken kann« (Kant [1794] 1964: 184 [A 513]). Statt von einer Zufriedenheit, die das Erreichen von Fortschritt mit sich bringen könnte, wird das Streben nach Fortschritt also unweigerlich von der entmutigenden Erkenntnis begleitet, dass für einen selbst die besseren Bedingungen, unter denen zukünftige Generationen leben werden, unerreichbar sind. Die Erwartung des zukünftig besseren Zustands hat aber noch eine andere Seite. Sie strukturiert üblicherweise die Frage der Generationengerechtigkeit: Im Vergleich zur besseren Zukunft, in die der Fortschritt die jüngere Generation führt, erscheint das Leben der älteren Generation stets weniger rosig, sodass in daran angelehnten Modellen der Generationengerechtigkeit etwaige gegenwärtige Entbehrungen der jüngeren Generation mehr als kompensiert werden durch die vermuteten zukünftigen Besserungen.

Gegenüber einer solchen modernen Zukunftsmelancholie haben wir es heute eher mit einer Zukunftsangst zu tun. So ist die Rede von der ›climate anxiety‹ insbesondere der Jugend heute als ernstzunehmendes Problem psychischer Gesundheit allgegenwärtig (z.B. Ojala 2016; Pihkala 2020; Wullenkord et al. 2021; Mosquera/Jylhä 2022) und motiviert zu bekannten medienwirksamen psychologisierenden Ratschlägen, wie wir mit ökologischen Sorgen umgehen und jene Klimaangst beruhigen können. Sicherlich gibt es mittlerweile durchaus ungleich optimistischere Positionierungen, die sich in demografischer Rahmung explizit nicht als Teil der letzten (handlungsfähigen) Generation, sondern der ersten (nachhaltigen) Generation verstehen (Ritchie 2024). Allerdings scheint im Allgemeinen jene Klima- und Zukunftsangst, das Leben in einer schlechteren Welt nicht (mehr) vermeiden zu können, dominant zu bleiben.

Einerseits spiegelt sich darin sicherlich eine nicht zwangsläufig auf die planetare Katastrophe zurückgeführte, generelle Zukunftssorge der Jugend in der Krise, wie sie beispielsweise auch vor ca. zehn Jahren in einem von hoher Arbeitslosigkeit geprägten Spanien als »Juventud sin Futuro« (Álvarez-Benavides 2016) oder vor ca. 40 Jahren in jenem ›No future!‹ im Rahmen

der Punkbewegung (Mollenhauer 1983: 14) zum Ausdruck gebracht wurde. *Andererseits* aber wird, vor allem wo auch ältere Generationen angesichts der planetaren Katastrophe die Zuversicht in die Zukunft verlieren, die Jugend zur Repräsentantin des zukünftigen Endes der Welt – und um präzise zu bleiben, müssten wir immer mitformulieren: der Gesellschaft, wie wir sie kennen bzw. wie wir sie bevorzugen. Denn selbst düsterste Katastrophenszenarien werden wohl kaum ein Ende des menschlichen Zusammenlebens überhaupt prognostizieren. Ganz grundsätzlich stehen diese Szenarien im Gegensatz zur (klassisch) modernen bzw. aufklärerischen Hoffnung, die Jugend stehe für die (bessere) Zukunft. Eine Jugend, die in den letzten Jahren neben politischen Forderungen auch ein ›Liebe Eltern, wir werden es nicht besser haben als ihr!‹ auf die Straße gebracht hat, steht gewissermaßen diametral jenem ›Mein Kind, du sollst es einmal besser haben als wir!‹ gegenüber, das als aufstiegsorientierte Wendung in seiner Zukunftsaussicht den allgemeinen fortschrittsoptimistischen Zeitgeist der Aufklärung praktisch und vermittelt über eine kapitalistische Tendenz auf soziale Mobilität münzt.

Gerade wenn jenes beinahe allgegenwärtige und alles begleitende ›memento deteriorari‹, die konstante Erinnerung daran, dass sich die Menschheit zu vergehen droht, nicht fatalistisch hingenommen wird, sondern vom Anliegen, alles zu tun, was wir können, selbst wenn es nicht reichen wird, begleitet wird, ist eine hedonistische Wendung, die Jugend bzw. die Gegenwart in vollen Zügen zu genießen, abgeschnitten. Die Jugend als Lebensphase, aber auch als Kohorte erscheint eingequetscht, einerseits nicht erwachsen werden zu wollen, aber andererseits auch ihre Jugend nicht er- und ausleben zu können. Sowohl der Gedanke an die Gegenwart als auch die Zukunft bereitet Unbehagen.

In »Why grow up?« erörtert Susan Neiman die Schwierigkeiten unserer Gesellschaft, ein Model der (erwachsenen) Mündigkeit zu finden, das nicht durch jene Resignation geprägt ist (Neiman 2014: 2), jene »childish dreams« (ebd.: 33) von einer menschlicheren und gerechteren Welt für das »erwachsene« Finden eines »steady job that fixes our place in the consumer economy« (ebd.: 33) aufzugeben. In Bezug auf eine »disaffection of the growing generation« (Goodman [1956] 1960: ix) habe es unsere Gesellschaft also versäumt, eine Kultur zu generieren, die der heranwachsenden Generation genügend Raum gibt, in den sie hineinwachsen will: Können wir den Jugendlichen heute noch sagen, dass das Leben tatsächlich besser wird (Neiman 2015)? Zudem verschleierte sie genau dieses Versäumnis hinter einer Idealisierung der Jugend (Neiman 2014: 16).

»By describing what is usually the hardest time of one's life as the best one, we make that time harder for those who are going through it. (*If I'm torn and frightened now, what can I expect of the times of my life that, they all tell me, will only get worse?*) And that is the point. By describing life as a downhill process, we prepare young people to expect – and demand – very little from it.« (ebd.: 17)

Während Neimans Sozial- und Gesellschaftskritik entlang der im Grunde rousseauschen Frage organisiert ist, ob die Gesellschaft, wie sie ist, ein menschlich-humanes Leben (Leben als Mensch) oder lediglich ein Leben im Hamsterrad (Leben als Bürger) vorsieht, spitzt sich diese Paradoxie unter den Bedingungen der planetaren Katastrophe noch zu. Nicht nur sind die Ausichten auf die Zukunft als Erwachsene, d.h. auf die zukünftige individuelle Lebensphase für die Heranwachsenden, nicht unbedingt sonderlich attraktiv, vielmehr erscheint der heutigen Jugend das zukünftige Leben angesichts der sozio-ökologischen Entwicklungen nicht als ein Lebensraum, in den man eifrig vorpreschen will. Gleichzeitig ist das Aufwachsen beinahe unausweichlich von jener Kultivierung eines konsumorientierten Geschmacks geprägt (Neiman 2014: 46; Schor 2008: 488).

Dieses konsumgesellschaftliche Dilemma, dass sich weder Jugend noch Erwachsen-Sein als gute Optionen präsentieren, wird zunehmend von einer Sorge begleitet, ob die Lebensbedingungen in Zukunft ein *lebenswertes* Leben zulassen werden. Sicherlich ist, sich Sorgen um ein *lebenswertes* Leben zu machen, Ausdruck eines vergleichsweise privilegierten Lebens, das sich nicht als Kampf ums Überleben verstehen muss. Allerdings muss man wohl sagen, dass das schiere (biologische) Überleben des Menschen eher eine Voraussetzung pädagogischen Denkens ist und erst das Interesse an Arten und Weisen oder Strukturen des Lebens in sozialer bzw. kultureller Hinsicht in den Bereich der Aufgabe der Pädagogik fällt (dazu Quirl/Scherrer/Obex/Su 2025).

Nichtsdestotrotz ist eine transformative Umweltpädagogik, die sich etwa allgemein im Sinne einer Bildung für nachhaltige Entwicklung oder konkret eines »creating frugal citizens« (Zwarthoed 2015) die Vermittlung einer nachhaltigeren Lebensweise zur Aufgabe macht, auch keine hinreichende Antwort auf das hierin aufscheinende pädagogische Grundproblem. Sie mag zwar in gewissem Maße zu einer Reduktion des ökologischen Fußabdrucks unter Beibehaltung des Motivs einer autonomen Lebensführung führen, indem etwa ein möglicher Verzicht im Sinne eines minimalistischen Weniger-Ist-Mehr als zukünftiger Gewinn und somit als kluges Investment in die eigene

Zukunft umdeklariert wird. Dennoch suggeriert dies eine Lösung, die droht, auf eine vereinfachte Vorstellung einer Erziehung zur Selbstregulierung des Wollens und Wünschens hinauszulaufen. Stattdessen drängt sich in pädagogischer Hinsicht das Problem auf, ob es sich hierbei um die Vorstellung der Kinder selbst handelt oder eine, die sich die Erwachsenen stellvertretend für die Kinder machen. Im Kontext einer pädagogischen Perspektive auf Verzicht wäre dementsprechend ausführlicher zu erörtern, inwiefern Erwachsen-Werden und die Formung des Wünschens zusammenzudenken sind (dazu Kapitel 3). *Zudem* wirft das skizzierte intergenerationale Verzichtsproblem in Verschränkung mit der planetaren Katastrophe die grundlegende Frage auf, was es heißt, dass die Jugend eine Zukunft für sich will (dazu Kapitel 4).

3. Verzicht zwischen ego-logischem und sozio-logischem Wünschen

Eine zweite pädagogische Perspektive auf Verzicht liegt – im Kontrast zur erziehungstheoretischen Fokussierung auf das Generationenverhältnis – näher an bildungstheoretischen Problematisierungen; so beispielsweise, wenn es um das (asketische) Ein- und Ausüben einer Lebensweise des Verzichts auf Maßlosigkeit geht. Auch wenn der Verzicht auf das Unnötige die Konnotation von Freiheitsgewinn mit sich führt (etwa im Sinne einer Befreiung von Ballast), erscheint das Üben des Verzichts eher im Kontext einer Bildungsaufgabe, das eigene Wünschen zu beherrschen, zurückzunehmen bzw. praktisch oder reflexiv zu überformen. *Einerseits* steht es damit im Kontext autonomietypischer Spannungsfelder von Freiwilligkeit und Gezwungenheit, Selbstbeherrschung und Transformation oder Einschränkung und Erweiterung. *Andererseits* läuft eine solche Konzeptionierung Gefahr, schlichten Figuren der Beherrschung des Begehrens das Wort zu reden – und somit an alte moralpädagogische Bilder einer Unterwerfung des kindlichen »wilde[n] Ungestüm[s], der hierhin und dorthin treibt« (Herbart [1806] 1885: 22), bzw. an Figuren der »Selbstbeherrschung [...], die wir nur in der Schule der Moraldisziplin lernen können« (Durkheim [1922] 1984: 122), zu erinnern.

Durkheim etwa wendet sich zwar gegen einen sogenannten »asketische[n] Begriff der Disziplin« (ebd.: 103), d.h. es geht ihm nicht darum, »mißtrauisch das Werk der Natur [zu] betrachten« (ebd.). Vielmehr ist die »Eindämmung« der »natürlichen Neigungen in gewisse Grenzen« (ebd.) als »heilsame Mäßigung« (ebd.: 101) eher »Instrument der Befreiung und der Freiheit« (ebd.). Denn die »Begierden aller Art zu zügeln« (ebd.: 96), bedeutet nicht zuletzt der

»Tyrannei ungemäßigter Neigungen« zu entgehen, deren »erster Sklave [...] der Mensch selbst [ist], der sie empfindet« (ebd.: 97). Sicherlich im Wissen um das Phänomen des Pedestrianismus in den 1870ern und 1880ern, bei dem u. a. zahlreiche gefeierte Athletinnen wie Elsa von Blumen, Louise Armaindo, Bertha von Hillern oder Ada Anderson bei großem öffentlichen Interesse Hunderte und Tausende Kilometer *gingen* (Algeo 2014: 106–118), ist Durkheims Beispiel für »die Unfähigkeit, sich in bestimmten Grenzen einzuschließen« (Durkheim [1922] 1984: 91) gewissermaßen der maßlose Bewegungsdrang: »Der gesunde und tätige Mensch geht gerne spazieren; der krankhafte Marschierer dagegen muß sich ständig bewegen, ohne Rast und Ruh, und nichts kann ihn befriedigen« (ebd.: 93). Durch die Moraldisziplin aber »lernen wir jene Zurückhaltung der Wünsche, ohne die der Mensch nicht glücklich sein könnte« (ebd.: 101). Das sei »vor allem in demokratischen Gesellschaften wie der unsrigen unentbehrlich« (ebd.), insofern es nicht um eine Zügelung des Wünschens bzw. eine Abrichtung auf das rechte Wünschen gehe, sondern darum, Kinder zu lehren, »selbst die Ziele ihrer Tätigkeit zu begrenzen« (ebd.: 96).

Aus dieser Perspektive der Konstruktion der Erziehung über den Bezug auf Begehren oder Wünschen zeigt sich nun ein Versuch von Biesta (2017), das Erwachsen-Sein über den Zusammenhang von Wünschen und Erziehen zu erörtern, als durchaus anschlussfähig an pädagogische Befragungen des Verzichts. So spricht er – durchaus mit moralischen Untertönen – vom wünschenswerten Wünschen, d. h. von nicht asketisch disziplinierten, aber doch nicht wahllosem, primordialem Begehren und Wünschen (*desire*). Konkret spricht er, ähnlich wie Durkheim, von einer Erziehung, »[which] frees us from the ways in which we are bound to [...] our desires« (Biesta 2017: 56). Und wo Durkheim einen »überlegten und persönlichen Willen« (Durkheim [1922] 1984: 101) entwickelt sehen will, gibt Biesta seinen Ausführungen eine deutlichere pädagogisch-emanzipatorische Wendung, insofern als er nicht nur das Ziel von Erziehung, sondern auch den Erziehungsprozess selbst aus der Logik der Mäßigung löst.

Zunächst schlägt Biesta aber eine ähnliche Schneise mit seinem Versuch, das Erwachsen-Sein als eine spezifische Weise des Seins in Abgrenzung von einem sogenannten infantilen Sein zu charakterisieren. Auch wenn er damit sicherlich in der Nähe eines Altersstufenmodells formuliert, ist bei ihm damit ausdrücklich kein »outcome of a developmental trajectory« (Biesta 2017: 8) gemeint. Vielmehr geht es ihm in existenzieller Hinsicht um »a particular ›quality‹ or way of existing« (ebd.: 8), welche grundsätzlich in jeder Lebensphase vor-

kommt bzw. vorkommen kann. Sicherlich aber funktioniert diese Unterscheidung gerade auch, weil sie die Assoziation zum Erwachsen-Sein als Fluchtpunkt von Erziehung und Bildung gewissermaßen »warm hält«.

Auf der einen Seite jedenfalls steht ein infantiles Sein, das sich durch eine ego-logische Seinsweise auszeichnet, die durch ein Wünschen und Begehren gekennzeichnet ist, das als ein unmittelbares Wünschen nicht fragt, ob oder inwiefern diese Wünsche auch wünschenswert sind (ebd.: 16). *Auf der anderen Seite* gibt diese zentrale Unterscheidung von Wünschen und wünschenswerten Wünschen gerade dem erwachsenen Sein seine Ordnung. Grundlegend erkennt diese erwachsene Existenzweise, so Biestas Weichenstellung, »the alterity and integrity of what and who is other« (ebd.: 8) an. Das heißt, das eigene Wünschen erscheint nun nicht mehr in seiner Eigenlogik, sondern im Kontext vieler anderer Logiken des Wünschens.

Durch diese Alteritätstheoretische Bestimmung der Differenz vermeidet Biesta zunächst die übliche rationalistische Rahmung, die etwa ein kritisch-vernünftiges Wünschen bevorzugt und sich dem Kind als einem vernunftbegabten Wesen als Bildungsaufgabe präsentiert. Ausdrücklich versteht er diese Differenz auch nicht als eine der Unterdrückung ursprünglicher Wünsche, wie man es vielleicht in einem im weitesten Sinne psychoanalytischen Gemeinplatz vermuten könnte.

»[G]rown-up-ness is not a suppression of desires, but a process through which our desires receive a reality check, so to speak, by asking the question of whether what we desire is desirable for our own lives and the lives we live with others.« (Biesta 2017: 16)

Das erwachsene Sein, so könnte man in Abgrenzung vom ego-logischen, infantilen Sein sagen, kennt eine Sozio-Logik wünschenswerter Wünsche, d.h. es entwickelt in der Frage nach dem Wünschen anderer eine Haltung zur sozialen Einbettung des eigenen Wünschens.

Mit dieser Gegenüberstellung von ego-logischem Wünschen und sozio-logischem Wünschen lässt sich das Verzichtsmotiv auf zwei verschiedene Weisen rahmen. Im Kontext des ego-logischen Wünschens würde Verzichten *erstens* bedeuten, das Wünschen erster Ordnung zurückzustellen. Verzichten als Zurückstellen dieses unmittelbaren Wünschens scheint eine recht klassische Vorstellung des Verzichtens zu sein: Man möchte etwas, stellt dies aber in Bezug auf einen in der Regel übergeordneten, z.B. moralischen Kontext zurück. Der Wunsch allerdings bleibt bestehen und wird lediglich »vernünftigerwei-

se nicht ausgelebt. Am Beispiel eines veganen Lebens hieße das, man bevorzugt eigentlich gewisse Produkte tierischen Ursprungs, weil man sich aber von den Vorzügen einer veganen, tierleidfreien Lebensweise überzeugt hat, ändert man zwar nicht die Präferenzen, stellt sie aber zurück. Kernelemente dieser Verzichtslogik, die Verzicht und Autonomie als konträre Prinzipien erscheinen lassen, sind die Geltung einer Norm des rechten Lebens, von der man sich überzeugt hat, und das Bestehen-Bleiben der eigenen Präferenz. Verzichten, so hat es den Anschein, besteht in dieser Hinsicht *einerseits* in einer Einschränkung von Freiheit (zumindest derjenigen Freiheit, zu tun, was man *möchte*), und gelingender oder erfolgreicher Verzicht wird zur Enttäuschung der eigenen Freiheit. *Andererseits* wird erfolgreicher Verzicht als eigene Leistung erfahren, gewisse Hürden und allen voran sich selbst überwunden zu haben, was aber wiederum zur Enttäuschung des eigenen Wunschs führt.

In Bezug auf das sozio-logische Wünschen eröffnet Biestas Unterscheidung demgegenüber eine *zweite* Sicht auf Verzichten, in der es nicht um ein zurückgestelltes Beibehalten von Wünschen geht, sondern – als reflexive Konstruktion – um eine spezifische Formung oder gar Bildung des Wunschs selbst. Sich zu fragen, ob das Gewünschte auch wünschenswert ist, bedeutet zunächst eine Haltung zu den eigenen Wünschen einzunehmen – mithin die Unterscheidung eines Wunschs erster Ordnung und zweiter Ordnung zu treffen. Nicht nur ist damit also keine Vermittlung des wünschenswerten Verhaltens gemeint, sondern auch – im Gegensatz zu Durkheim – keine Vermittlung einer Selbstbeherrschung bzw. -regulation, die eine konzentrierte Freiheit bedeutet, weil man nicht mehr vom begehrensförmigen Wünschen hin und her getrieben wird.

Zunächst versucht Biesta dies durch die Betonung der sozialen Perspektive, d.h. der Verschränkung des eigenen Wunschs mit den Wünschen anderer, sowie der temporalen Perspektive, d.h. der Möglichkeit der Veränderung des Wunschs, deutlich zu machen. Anders als im oben konstruierten Fall gewinnt die sozio-logische Verzichtslogik ihre Form nicht aus dem Akzeptieren eines übergeordneten Guts oder dem Beherrschen des Begehrens, sondern aus der Relationierung des eigenen Wunschs zum Wünschen anderer. Das heißt, Kennzeichen eines sozio-logischen Wunschs wäre, sich jeweils der Frage zu stellen, in welchem Verhältnis das eigene Wünschen zum Leben und Wünschen anderer steht und diese Frage in die Formierung des eigenen Wunschs einzubeziehen.

Vor allem, wenn er diesen Prozess als »move from being subjected to our desires to becoming a subject of our desires« (Biesta 2017: 18) beschreibt, er-

innern Biestas Überlegungen zu einer Pädagogik der Erwünschtheit zweiter Ordnung dennoch nach wie vor an klassische Figuren der Moral- bzw. Willenserziehung. Mit der vorsichtigen Verschiebung jedoch von einer Fokussierung auf ein wie auch immer konkretisiertes Wünschen hin zur Fokussierung der reflexiven Haltung, die das eigene Wünschen mit dem Wünschen anderer relationiert, eröffnet Biesta einen Weg, das pädagogische Handeln nicht als Erziehung zu einem bestimmten Wünschen, wie etwa im Sinne einer direkten Moralerziehung (ebd.), zu verstehen. In diesem Sinne fokussiert das pädagogische Handeln nicht das neue Wünschen oder den konkreten Verzicht, sondern das Verhältnis der Adressat*innen zu ihrem eigenen Wünschen als reflexive Haltung zum Wünschen.² Zugleich gibt die formale Bestimmung des sozio-logischen, wünschenswerten Wünschens einer Pädagogik des Verzichts genug Struktur, um eine gewisse Beliebigkeit zu vermeiden, wie sie etwa eine schlichte Figur der (positiven) Beeinflussung des Wünschens aufweist. Ein solcher Eindruck könnte beispielsweise ausgehend von klassischen Figuren entstehen, insofern es vermeintlich lediglich darum ginge, »das Gefüge der psychischen Dispositionen anderer Menschen in irgendeiner Hinsicht dauerhaft zu verbessern« (Brezinka [1974] 1990: 95), oder darum, dass der Mensch »durch die Einwirkungen auf ihn der Idee des Guten möglichst entsprechend gebildet werde« (Schleiermacher [1826] 2000: 22).

Um diese Perspektive zu verdeutlichen, hilft ein Blick auf die Unterscheidung von moralischen und politischen Emotionen, welche Ruitenberg (2009)

-
- 2 Es geht also um eine reflexive Form der Geschmacksbildung, die an Kants ästhetisches Urteil anknüpft, insbesondere an den Begriff der erweiterten Denkungsart, womit gerade das Einbeziehen möglichst vieler anderer Denkungsarten (Kant [1790] 1957: 391 [B159]; siehe auch Arendt 1982: 43) gemeint ist. Im Durchschreiten von Standpunkten lösen wir uns von den Beschränkungen des eigenen Urteilens – was als Sozio-Logik eines erwachsenen Seins gelesen werden könnte. Insofern es Kant ums Urteilen und nicht ums Begehren geht, ist allerdings der »logische Eigensinn (sensus privatus)« (Kant [1798] 1964: 535 [B151]), das, was bei »Verlust des Gemeinsinnes (sensus communis)« (ebd.) entsteht. Bei Kant wird diese Doppelfigur von erweiterter Denkungsart und »sensus communis« jedoch nicht auf den Wunsch bezogen, der zu Beginn des dritten Buches der Anthropologie in pragmatischer Hinsicht mit dem Titel »Vom Begehungsvermögen« als »Begehren ohne Kraftanwendung zu Hervorbringung des Objekts [sic]« (Kant [1798] 1964: 579 [B202]) definiert wird. Biesta hingegen erschließt sich das Verhältnis von Ego-Logik und Sozio-Logik genau andersherum. Er sorgt sich nicht um den Verlust einer sozialen Dimensionierung des Denkens, sondern fragt, wie wir in pädagogischem Handeln andere Menschen dazu bringen, vom primären, ego-logischen Wünschen zum sozio-logischen Wünschen überzugehen.

nutzt, um zu konturieren, wie man im Bereich politischer Bildung ein »Teaching Anger« (Mayo 2020) verstehen kann. Ohne hier nun einen Bogen zur emotionalen bzw. affektiven Dimension der Pädagogik weiterverfolgen zu können (dazu z.B. Wicke 2024), eignet sich diese Unterscheidung, um noch deutlicher die Abgrenzung zu einem moralpädagogischen Verständnis einer Pädagogik des Verzichts zu betonen.

Moralische Emotionen, so Ruitenberg, entstehen, wenn jemandem persönlich Unrecht getan wird und entsprechend ein »personal sense of entitlement« (Ruitenberg 2009: 277) verletzt wird. Moralische Wut ist in diesem Sinne der Unwille oder die Empörung »when one reads in the paper how a person in need was treated harshly rather than with compassion, for example, or when one witnesses a parent unfairly chastising a child« (ebd.). Gegenüber einem solchen Register der Moral beziehen Emotionen im Register der Politik, laut Ruitenberg, Dimensionen der Diskriminierung mit ein. Dann ginge es um eine Wut »on behalf of injustices committed against those in less powerful social positions rather than on behalf of one's own pride« (ebd.). Politische Wut sei gerade der Unwille, der entsteht, wenn »decisions are made and actions are taken that violate the interpretation and implementation of the ethico-political values of equality and liberty that, one believes, would support a just society« (ebd.).

Für Ruitenberg ist diese Unterscheidung eingebettet in das Anliegen, einer Reduktion von politischer Bildung auf ein bloß neutral-rationalistisches Debattieren und von Bildung und Erziehung der Emotionen auf ihr Management und ihre Kontrolle entgegenzuwirken (ebd.: 276). Wichtig sei vielmehr ein »fostering and understanding of the difference between moral and political disputes« (ebd.). Von hier aus kann auch das wünschenswerte Wünschen bzw. das praktische Unterscheiden von ego-logischem und sozio-logischem Wünschen als eine Betonung der politischen Dimension des Wünschens verstanden werden, insofern als damit gerade von der bloßen selbstbezüglichen Form des Wünschens zugunsten einer das Wünschen Anderer miteinbeziehenden Form abstrahiert wird.

Neben Biestas existenzialistischer Grundausrichtung einer »educational task [which] consists in arousing the desire in another human being for wanting to exist in and with the world in a grown-up way, that is as subject« (Biesta 2017: 4, Hervorhebung im Original), tritt also eine reflexive und sozio-logische Bestimmung des wünschenswerten Wünschens. Dies ermöglicht es ihm schließlich, den pädagogischen Bezug auf dieses wünschenswerte Wünschen als Ausrichtung auf die Bereitschaft »to make and ponder the distinction bet-

ween one's desire and their possible desirability« (Biesta 2017: 18) zu spezifizieren. Im Folgenden soll nun diese auf das Wollen bezogene pädagogische Geste eines »exposing the limitations of the egological worldview« (ebd.: 43) zurückgebunden werden an das im zweiten Kapitel aufgeworfene Problem einer Jugend, die angesichts der planetaren Katastrophe zu einem Opfer gezwungen scheint.

4. Verzichtspädagogik als Unterbrechung des Wünschens?

Wenn man sich nun diese Figur des wünschenswerten Wüschens vor Augen führt, dann ist zunächst das Verzichten überhaupt infrage gestellt, oder zumindest scheint das wünschenswerte Wüschens der Grenzfall des Verzichtens zu sein. Verzichte ich überhaupt noch, wenn sich im Laufe des Besuchens anderer Perspektiven mein Wüschens geändert hat? Wenn beispielsweise die Wüschens eines ego-logischen Konsumismus zu umsichtigem Wüschens geworden sind, sodass es sich in einer Veränderung von Geschmack und Lebensstil niederschlägt – ist es dann Verzicht? Kann Erziehung überhaupt anders als auf eine solche Änderung des Wüschens ausgerichtet sein?

Konzeptionell interessant an diesem Einnehmen einer reflexiven Haltung zum eigenen Wüschens ist, dass durch die Unterscheidung vom Wüschens erster und zweiter Ordnung eingeholt werden kann, was im vorangegangenen Kapitel als Verschränkung von bildungs- und erziehungstheoretischer Spezifizierung des pädagogischen Problemhorizonts angerissen wurde. Sich im Verzichten zu üben bedeute (so die bildungstheoretische Perspektive), sich der reflexiven Unterscheidung von Wüschens und wünschenswerten Wüschens zu stellen bzw. eine sozio-logische Haltung zu dieser Unterscheidung einzunehmen. Andere zu einer Haltung zu dieser Unterscheidung zu bringen hingegen, wäre eine entsprechende erziehungstheoretische Perspektive. Weil es aber nicht um eine Vermittlung eines von Erwachsenen bevorzugten Wüschens geht, sondern um das Einnehmen einer reflexiven Haltung, wird damit auf eine komplexere pädagogische Figur angespielt, die üblicherweise als Aufforderung zur Selbsttätigkeit verstanden wird (Benner [1973] 1991: 91ff.).

Dennoch umschreibt Biesta diese Figur, dem Wüschens eine Form zu geben, die eine erwachsene Seinsweise unterstützt (Biesta 2017: 16), zunächst mit Spivaks Worten als »uncoercive rearrangement of desires« (Spivak 2004: 526), d.h. als eine konkrete Transformation bestimmter Wüschens (und nicht als reflexives Wüschens zweiter Ordnung). Damit suggeriert er, einen Ausweg aus

der aporetischen Aufgabe gefunden zu haben, die Kant der Pädagogik als Kultivierung der Freiheit bei dem Zwange (Kant [1803] 1964: 711 [A32]) mitgegeben hat. In anderen Worten platziert er seine Position zwar implizit im Bereich der bekannten Aporie von Freiheit und Zwang, allerdings im expliziten Kontrast zur Ansicht Kants, dass Zwang nötig sei (ebd.).

Dies passt allerdings nicht dazu, wie Biesta den pädagogischen Bezug auf dieses Rearrangieren versteht. *Zum einen* scheint es nicht zu seiner zentralen Betonung der pädagogischen Dimension zu passen, d.h. der Stärkung der Rolle von Lehrer*innen bzw. Erzieher*innen gegenüber dem Ubiquitären aber pädagogisch reduktiven Lerndiskurs (Biesta 2017: 1ff.). Wie der Titel des Buches (»The Rediscovery of Teaching«) nahelegt, liegt sein Hauptaugenmerk nicht auf dem Rearrangieren von Wünschen, sondern auf der pädagogischen Bezugnahme (dem ›Lehren‹) darauf. Interessanter für Biesta wäre hier somit eine Formulierung aus Kitchers »Science, Truth, and Democracy«, die Spivak hier als Referenzpunkt nimmt: »tutored preferences« (zitiert nach Spivak 2004: 566). Das pädagogische Interesse solcher unerzwungener, rearrangierter Wünsche als im weitesten Sinne unterrichtete Präferenzen zu verstehen, müsste für Biesta auf der Hand liegen.

Zum anderen führt Biesta später selbst in Bezug auf Rancières Figur des emanzipatorischen Lehrmeisters, der »dazu zwingt, seine eigene Intelligenz zu gebrauchen« (Rancière [1987] 2007: 25f.), als die zentrale pädagogische Geste die dem Zwang ähnliche Geste des Verbots ein. Sicherlich sind Zwang und Verbot nicht dasselbe, aber wenn Biesta die emanzipatorische pädagogische Geste als »forbid[ding] the ones to be emancipated the satisfaction of claiming that they are incapable of learning, thinking, and acting for themselves« (Biesta 2017: 73), dann kommt darin zwar kein klassischer Zwang, etwas Bestimmtes zu tun, zum Ausdruck. Aber ein Verbot ähnelt ja durchaus einem (vielleicht inversen) Zwang, etwas zu unterlassen.

Aber dieses Verbot wiederum ist kein beliebiges Verbiehen unliebsamer Tätigkeiten von Kindern (wie man es mit eher pragmatischen Überlegungen des Alltags assoziiert), sondern ein spezifisch emanzipatorisches Verbiehen, das als »blockierte Flucht« (Rancière [1987] 2007: 35) vor »der Ausübung [der eigenen] Freiheit« (ebd.) durchaus in der Tradition von Kants Polemik gegen die unmündige Bequemlichkeit (Kant [1784] 1983: 53 [A482]) eines folgsamen Denkens zu verorten ist. Biesta aber betont, dass er die pädagogische Arbeit nicht als eine Ermutigung zum Gebrauch des eigenen Verstandes sieht (Biesta 2017: 81), wie es sich etwa als Aufforderung zur Selbsttätigkeit im pädagogischen Diskurs der Moderne festgesetzt hat (dazu allen voran Benner [1973] 1991: 91ff.).

Vielmehr stellt er heraus, dass es spezifisch um die »interruption of the students' denial of their ability to use their own understanding, that is, a denial of their freedom« (Biesta 2017: 81) geht. Bei Rancière heißt es dazu, das Projekt der Emanzipation richte sich nicht gegen einen »eingefleischte[n] Aberglauben« (Rancière [1987] 2007: 126), sondern gegen jene Routine, die »Feigheit und Stolz von Leuten [ist], die auf ihre eigenen Fähigkeiten verzichten« (ebd.). Diese Wendung eines Verzichtens auf eigene Fähigkeiten legt nun gerade nicht den Anschluss an eine Pädagogik der Aufforderung zum Verzichten nahe. Vielmehr müsste viel basaler zunächst gefragt werden, welche Form eine Pädagogik des Verzichtsverbots annimmt. Ein zwangloses oder erzwungenes Rearrangieren des Wünschens und Begehrens ist es jedenfalls nicht.

Die Relevanz einer politisch-pädagogischen Figur des emanzipatorischen Zufriedenheitsverbots für das wünschenswerten Wünschen lässt sich als Geste der Unterbrechung von Immanenz konkretisieren. So versteht Biesta die zentrale pädagogische Geste im Anschluss an Rancière als Geste der Unterbrechung, als »interruption of [one's] immanence« (Biesta 2017: 17), »when someone asks us whether what we desire is actually desirable« (ebd.: 16). Entgegen dem pädagogischen Mainstream, der das Pädagogische eher auf Gesten der Förderung von Entwicklung zu reduzieren scheint, betont Biesta, die »fundamental educational gesture is that of interrupting and questioning development« (ebd.: 17): Lehren (so der Fokus bei ihm), aber wohl auch Erziehen »interrupts and potentially liberates us from our being-with-ourselves« (ebd.: 83). Es geht also ausdrücklich nicht darum, Formen der Vermittlung von wünschenswerten Wünschen zu finden, sondern im Sinn der Unterbrechung von infantilem Sein überhaupt darum, dass die Frage nach wünschenswerten Wünschen »always poses itself as an interruption of our desires« (ebd.: 16). Diese Unterbrechung kann sich grundsätzlich entweder in der Erfahrung einer widerständigen Welt oder als »actively enacted when someone asks us whether what we desire is actually desirable« (ebd.) ereignen. Insbesondere in einer Konsum- und Impulsgesellschaft, die *erstens* bekanntlich von einer Logik der »instant gratification« (Biesta 2022: 21) und der »multiplication of our desires« (Biesta 2017: 17) dominiert wird, die *zweitens* Wünsche als marktkompatible *wants* – »things we don't really need but nonetheless want« (Biesta 2022: 20) – fabriziert, die in der Ordnung einer »culture of greed« (hooks 2000: 60) vermittelt über die Kultivierung eines unbändigen Appetits auf mehr uns letztlich doch als *needs* erscheinen, und die *drittens* gerade nicht an unserem erwachsenen Sein interessiert ist »but rather prefers that we remain infantile, as that's where the mo-

ney is being made« (Biesta 2017: 17), kommt dieser auf die Unterbrechung des Wünschens gerichtete Geste eine herausgehobene Bedeutung zu.

Im Rückbezug auf die Figur der ›tutored preferences‹ könnte sich nun eine Lesart anbieten, die eine Begründung dafür liefert, warum es sich bei den wünschenswerten Wünschen – entgegen dem ersten Anschein – gerade nicht um unterrichtete Präferenzen handelt. Wenn man nämlich an die Unterscheidung von Erziehen und Unterrichten denkt, fällt auf, dass ›tutored‹ sich gerade eher auf die pädagogische Dimension der Wissensvermittlung zu beziehen scheint und damit jener Erklärpädagogik nahesteht, die Rancière für verdummend hält. Mit Biesta müsste man vielleicht genauer von ›taught preferences‹ sprechen – und zwar genau so, dass das Lehren im Sinne der unterbrechenden Geste des Verbots mit Zufriedenheit verstanden wird.

Auch wenn es keine regierende Unterwerfung des ungestümen Willens der Kinder (Herbart) oder keine moraldisziplinarische Schulung der Selbstbeherrschung (Durkheim) – eben keine »direct moral education« (Biesta 2017: 18) – mehr ist, bleibt der Verdacht, dass es sich weiterhin um eine Moralerziehung handeln könnte – nur eben um eine indirekte. Allerdings betont Biestas sozialtheoretische Variante gegenüber jeglicher Form der Disziplinierung oder Läuterung an dieser Stelle die reflexive Struktur eines Wünschens zweiter Ordnung. Aus pädagogischer Perspektive scheint mit einem »establishing relationships with [one's] desires« (ebd.) zunächst gewonnen, die Frage stellen zu können, was es heißt, »subject of one's desires« (ebd.) zu sein. Wie erscheint aber dann das Verzichten in dieser reflexiv-subjektiven Figur des Wünschens zweiter Ordnung? Und welcher Art ist der nötige Zwang?

Denn eine solche emanzipatorisch-pädagogische Geste der Unterbrechung einer mit sich selbst zufriedenen Ego-Logik ist weder im Sinne eines moralischen Zwanges der Disziplinierung von Begehren noch eines epistemischen Zwanges der Erklärung des besseren Arguments zu verstehen. Für Rancière ist die als Unterbrechung des Zirkels der unterstellten Unfähigkeit spezifizierte Geste sicherlich ein politisch dimensioniertes Zwingen par excellence. Da er aber seinen politischen Begriff hier über eine pädagogische Parabel gewinnt, hat sein ›maître ignorant‹ die pädagogische Vorstellungskraft so nachdrücklich angeregt (dazu Bingham/Biesta 2010). Und tatsächlich scheint es dann nahezuliegen, gegenüber einer (moralisch konnotierten) Pädagogik der Disziplinierung, die »Handlungen [befiehlt], die [...] nicht dem Hang unserer individuellen Natur entsprechen« (Durkheim [1922] 1984: 95), und gegenüber einer (epistemisch konnotierten) Pädagogik der Erklärung, die in Form eines »explikative[n] Diskurs[es]« (Habermas [1981] 1988: 45) auf

einen »eigentümlich zwanglosen Zwang des besseren Arguments« (Habermas [1981] 1988: 47) zu setzen scheint, im Anschluss an Rancière eine politisch konnotierte Pädagogik der Unterbrechung zu erdenken (dazu Biesta 2017: 79).³ Rancière wiederum scheint sich mit seiner Figur des vom Erklären und der Intelligenz scharf zu trennenden Verhältnisses zwischen Wille und Wille (Rancière [1987] 2007: 23) zumindest implizit Arendts Unterscheidung vom nötigen Zwang der Wahrheit und dem Befehlen des Willens anzulehnen. »Truth compels«, schreibt Arendt in Bezug auf Scotus' *dictamen rationis*, »it does not command as the will commands, and it does not coerce« (Arendt 1978: 116).

Tritt man einen Schritt zurück, wirft das die Frage nach einer weiterführenden Differenzierung von politischer und pädagogischer Dimension dieser von Biesta aufgegriffenen Theoriefigur Rancières auf. Sein Befehl ist kein Befehl, etwas Bestimmtes zu tun, sondern ein egalitaristisch zu verstehender Befehl, sich gerade mit Zufriedenheit nicht zufriedenzugeben. Die politische Dimension dieses Verbots einer »satisfaction of admitting that one is incapable of knowing more« (Rancière 2010: 6) erscheint für Rancière dann als politischer Zwang des zugrundeliegenden emanzipatorischen Prinzips, insofern dieser Zwang »unter dem Zeichen der Gleichheit« (Rancière [1987] 2007: 21) den »Weg der Freiheit« (ebd.: 25) befiehlt. Wie aber kann man die *pädagogische* Konstitution dieses Zwanges des »interrupting and refusing the student's denial of their own freedom« (Biesta 2017: 73) verstehen? Was hieße es, diesen Zwang als *pädagogischen Zwang* zu verstehen?

Eine Möglichkeit wäre sicherlich, dieses Verbot im Rahmen einer als Ansprechbarkeit verstandenen, egalitären Bildsamkeit und somit sozial verorteten Subjektivität aufzufassen (Balzer/Bellmann/Su 2024: 307). So schlägt Biesta vor, eine pädagogische Unterbrechung in dieser Richtung als auf das Subjekt-Sein der Adressierten gerichtet zu verstehen, insofern »educational interruptions are ›aimed‹ at the subject-ness of the student« (Biesta 2017: 19). Ein solches pädagogisches Handeln der »interruption of the refusal to exist as subject« (ebd.: 79) sei zwar einerseits gezielt egalitär-emanzipatorisch, andererseits aber auch ein »enactment« der ohnehin präsenten Unterbrechungsstruk-

3 Eine Unterbrechung im Sinne einer »direct moral education«, die ein »direct judgment on the side of the educator« – »Richtig!« oder »Falsch!« – auf Kinder und ihr Tun anwendet, bezeichnet Biesta sogar explizit als »uneducational way to enact interruption«, weil darin das Kind »no more than an object of the educator's judgement« bleibt (Biesta 2017: 18).

tur einer »world that addresses me, speaks to me, interrupts me, limits me, and de-centres me« (ebd.: 31).

Eine andere Möglichkeit, über die auch der Rückbezug an die erziehungstheoretische Perspektive im Kontext von Generationenwechsel und gesellschaftlichem Wandel hergestellt werden kann, ist über die Differenzierung eines pädagogischen Generationenbegriffs, der den Wechsel der Generationen nicht als Abfolgen von Geburtskohorten, sondern von Verhältnis der Generationen her versteht (Liebau 1996; Ecarius 2008). Und zwar wird dieses Generationenverhältnis ausgehend von Schleiermachers Frage, was denn die ältere Generation eigentlich mit der jüngeren wolle (Schleiermacher [1826] 2000: 9), und mittlerweile auch ihrer Umkehr, was denn die jüngere Generation mit der älteren wolle (Müller 1996; Ecarius 1998), interessant. Mit dieser Umkehr ist nicht schlicht gemeint, dass Kinder in einzelnen Belangen ihren Eltern Wissen beispielsweise im Zusammenhang mit neuester Technologie erklären (Müller 1999: 794). Vielmehr kommt darin eine grundsätzliche Reziprozität des Wollens zum Ausdruck. In erziehungstheoretischer Hinsicht ist das Wollen also nicht selbstbezüglich, sondern zuallererst relational konstituiert.

Insofern dann vom Verhältnis von älterer und jüngerer Generation die Rede ist, kann auch das eingangs angesprochene Opfer der Jugend in relationalen erziehungstheoretischen Begrifflichkeiten wieder eingeholt werden. In diesem Rahmen lässt sich auch die pädagogische Frage nach dem Verzicht über die konkrete Figur des wünschenswerten Wünschens hinaus als eine Frage des Bezugs auf das Wollen der jüngeren Generation fassen. Die pädagogische Generationenfrage stünde dann in einem Spannungsfeld, etwas nicht nur von einander, sondern *miteinander* zu wollen (Was will die ältere Generation *mit* der jüngeren?).

In ihrer intergenerationalen Fassung jedenfalls erscheint Erziehung selbst eher als Ort intergenerationaler Aushandlungsprozesse von Lebensformen (Thompson 2023: 11) denn als Wissensvermittlung oder Umsetzung gesellschaftspolitischer Ziele – sei es mit konservativer Beharrlichkeit, progressivem Elan oder transformativem Anspruch. Dabei geht es freilich nicht nur um Konflikte im Sinne von Meinungsverschiedenheiten über bestimmte Lebensweisen (wie sie etwa bekanntlich zwischen aufeinanderfolgenden Generationskohorten entstehen können). Vielmehr ist das Verhältnis zwischen der jüngeren und der älteren Generation prinzipiell konflikthaft oder agonistisch zu fassen. Das Auftreten der jüngeren Generation markiert allein schon durch das Betreten der Bühne als Newcomer eine radikal neue Perspektive,

die zu einer tiefen Differenz des Wollens führt (Müller 1996: 305), die nicht als kontingentes Ereignis (abhängig von bestimmten historischen Konstellationen), sondern als grundsätzlich unterschiedlich perspektivierte Projektionen des zukünftigen Lebens zu erklären ist. Die Frage, was die ältere und die jüngere Generation miteinander wollen, im Sinne einer solchen tiefen intergenerationalen Agonalität zu interpretieren, ist also nicht nur Ausdruck der grundlegenden intergenerational-pädagogischen Struktur der Gesellschaft.

Dies ist auch ein Hinweis darauf, wie Verzichtsfragen im Lichte ihrer intergenerationalen Lagerung reproblematisiert werden können. Es ginge also ausdrücklich nicht darum, der jüngeren Generation einen bestimmten Verzicht nahezulegen (oder ihn gar zu erzwingen), den etwa die ältere Generation als wichtig erachtet. So attraktiv das auch angesichts multipler Krisen erscheinen mag, wäre es doch ein Versuch »Kinder zu Kämpfern für die eigene Sache [zu] erziehen« (Mollenhauer 1983: 15), was die Erziehung zwar politisch erscheinen lässt, sie tatsächlich aber für politische Zwecke instrumentalisiert (Arendt [1958] 1994: 258f.). Die reflexive Struktur des Begriffs einer Haltung zum wünschenswerten Wünschen weist jedoch einen anderen Weg, die Verschränkung von Verzicht und Intergenerationalität zu verstehen. Der Bezugspunkt in der Geste der Unterbrechung der Ego-Logik ist nämlich nicht das konkrete Wünschen (um es durch ein anderes zu ersetzen), sondern die sozio-logische Haltung zum eigenen Wünschen (um das Wünschen als etwas erscheinen zu lassen, zu dem man sich verhalten kann und das man entsprechen wollen kann).

Auch das Wollen der älteren Generation (Was *will* die ältere Generation mit der jüngeren?) ist ein Wollen zweiter Ordnung, insofern es sich auf ein anderes Wollen bezieht: auf das Wollen der jüngeren Generation. Der intergenerationale Bezug auf das Verzichtene ist dementsprechend auch kein Bezug auf das, worauf verzichtet wird bzw. werden soll, sondern auf das Verzichtene als reflexive Haltung, die als *Sozio-Logik des Wollens*, d.h. als Wollen, welches das Wollen Anderer miteinschließt, expliziert werden kann. Insbesondere ist dieses Wollen Anderer intergenerational als wechselseitiges Einbeziehen des Wollens der anderen Generation zu verstehen.

5. Konturen eines erwachsenen Verzichtens

Gegenüber einer Verzichtspädagogik, die das Verzichtene als Erfahrung des Konflikts zwischen Wollen und Dürfen aufgreift, wurde in den vorangegangenen Überlegungen eine spezifische pädagogische Perspektive auf das

Verzichten konstruiert, die sich nicht an der Schnittstelle zu moralischen Fragen, sondern zu politischen formiert. Bezugshorizont war dabei ein doppelt gelagertes pädagogisches Problem des Verzichts zwischen Autonomie und Intergenerationalität. Denn *einerseits* haben wir es in bildungstheoretischer Hinsicht, d.h. als Frage der Selbstformung, mit einem Spannungsfeld von Wandel des Wünschens und Verzicht zu tun, welches man auf die Frage führen kann, ob man bei einer Kultivierung eines spezifischen Wünschens überhaupt noch verzichtet. Eine in sich in diese Rahmung einpassende pädagogische Theorie des Verzichts müsste sich sicherlich fragen, ob es in Fragen der Autonomie um eine relativ gradlinige Selbstregulierung, die von gewissen einschränkenden Wünschen befreit, oder doch vielmehr um die Freiheit zur Veränderung und Formierung des Wünschens geht. Mehr noch steht nämlich der Sinn einer Verzichtspädagogik grundsätzlich zur Debatte. Wenn es nicht nur um etwaige Veränderungen des Wünschens erster Ordnung, sondern um die Haltung eines reflexiven Wünschens zweiter Ordnung geht, drängen sich andere Fragen auf. Wie können wir Verzicht in Begriffen der Formierung eines Verhältnisses zum eigenen Wünschen verstehen? Was hat der Anspruch, das (reflexive) Subjekt der eigenen Wünsche zu sein, mit Konzeptionen des Verzichts zu tun?

Andererseits eröffnet dieses Verständnis der Sozio-Logik des Wünschens einen Rückbezug an die intergenerationale Ordnung von Bildung und Erziehung. Mithilfe des Begriffs der (pädagogischen) Unterbrechung der Ego-Logik des Wünschens wurde eine alternative pädagogische Figur des Bezugs auf das Verzichten entwickelt, mit der man sich gegen eine naive Pädagogisierung des Verzichts im Sinne einer »Pädagogisierung der Gesellschaft« (Rancière [1987] 2007: 155) wenden kann, die als »die allgemeine Infantilisierung der Individuen« (Rancière [1987] 2007: 155) das Verzichten »erklärt«, d.h. ein bestimmtes Wünschen als eigentlich bevorzugt begreiflich werden lässt. Die konkreten Formen dieser Vermittlung des richtigen Wünschens – etwa über die erklärte Einsicht, ein minimalistisches Weniger sei am Ende ein Gewinn (und somit doch kein Verzicht) – sind hinlänglich bekannt. Aber auch die indirekte Pädagogik der schlaun Stupser der Besser-Wissenden, die unter Wahrung des Scheins der Autonomie Wünsche modifiziert, indem sie die Infrastruktur der Umgebung, in der Wünsche aufkommen, modifiziert, ist eine Form einer solchen Infantilisierung, die Verzicht als nicht nötig erscheinen lässt.

Gegenüber einem infantilisierten Verzichten muss man also gezielt nach einem *erwachsenen Verzichten* fragen. Den Zusammenhang zwischen Verzicht und Pädagogik über die Figur der erwachsenen Existenz herzustellen bedeu-

tet, die Haltungen zum jeweils eigenen Wünschen zu adressieren. In bildungstheoretischer Hinsicht geht es um eine Form des Selbstverhältnisses, das die politische Dimension eines Wunsches zweiter Ordnung, das das Wünschen anderer in sich aufnimmt. Erziehungstheoretisch gewendet wurde die Geste der Unterbrechung des ego-logischen Wunsches als die Form des Verbots der Zufriedenheit mit einem einzig selbstbezüglichen Wollen konkretisiert. Mit den vorangegangenen Weichenstellungen jedoch könnte man auch darüberhinausgehend problematisieren – und zwar indem man die Komplexität der pädagogischen Geste der Unterbrechung des Wunsches in den Begriff der Willenserziehung so aufnimmt, dass man gerade nicht von einer Willenserziehung spricht, die sich auf Zukunftsvorstellungen, die sich Erwachsene stellvertretend für die Kinder machen, zu berufen scheint. Stattdessen ginge es um eine *Erziehung zum Wollen*, die gegenwärtige Zukunftsvorstellungen und -wünsche anspricht (Su 2024). Insbesondere unter den Bedingungen der planetaren Katastrophe wäre hier zu fragen, was der freiwillige oder erzwungene Verzicht auf Zukunft pädagogisch bedeuten kann.

Literaturverzeichnis

- Algeo, Matthew (2014): *Pedestrianism. When Watching People Walk was America's Favorite Spectator Sport*, Chicago: Chicago Review Press.
- Allen, Amy (2016): *The End of Progress. Decolonizing the Normative Foundations of Critical Theory*, New York: Columbia University Press.
- Álvarez-Benavides, Antonio (2016): »Juventud Sin Futuro. Précarité, subjectivité et alteractivisme dans la jeunesse espagnole«, in: *Agora débats/jeunesses* 73 (2), S. 105–117.
- Arendt, Hannah (1970a): *On Violence*, New York: Harcourt.
- Arendt, Hannah (1970b): *Macht und Gewalt*, München: Piper.
- Arendt, Hannah (1958/1994): »Die Krise in der Erziehung«, in: Dies., *Zwischen Vergangenheit und Zukunft. Übungen im politischen Denken*, München: Piper, S. 255–276.
- Arendt, Hannah (1978): *The Life of the Mind*. Willing, New York: Harcourt.
- Arendt, Hannah (1982): *Lectures on Kant's Political Philosophy*, Chicago: The University of Chicago Press.
- Balzer, Nicole/Bellmann, Johannes/Su, Hanno (2024): »(Un-)bedingt gleich. Rekonstruktionen zur Dialektik relativer und radikaler Gleichheit im pädagogischen Denken«, in: *Zeitschrift für Pädagogik* 70 (3), S. 298–317.

- Benner, Dietrich ([1973] 1991): Hauptströmungen der Erziehungswissenschaft. Eine Systematik traditioneller und moderner Theorien, Weinheim: Deutscher Studien Verlag.
- Bernhard, Armin/Rothermel, Lutz (1995) (Hg.): Überleben durch Bildung. Vorarbeiten zu einer ökologischen Fundamentaldidaktik, Weinheim: Deutscher Studien Verlag.
- Biesta, Gert (2017): *The Rediscovery of Teaching*, New York/Milton Park: Routledge.
- Biesta, Gert (2022): *World-Centred Education: A View for the Present*, New York: Routledge.
- Bingham, Charles/Biesta, Gert (2010) (Hg.): Jacques Rancière. Education, Truth, Emancipation, London/New York: continuum.
- Brezinka, Wolfgang ([1974] 1990): Grundbegriffe der Erziehungswissenschaft (=Gesammelte Schriften, Band 4), München: Reinhardt.
- Blühdorn, Ingolfur (2024): Unhaltbarkeit. Auf dem Weg in eine andere Moderne, Berlin: Suhrkamp.
- Durkheim, Emile ([1922] 1984): Erziehung, Moral und Gesellschaft. Vorlesung an der Sorbonne 1902/1903, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Ecarius, Jutta (1998) (Hg.): Was will die jüngere mit der älteren Generation? Generationenbeziehungen in der Erziehungswissenschaft, Opladen: Leske + Budrich.
- Ecarius, Jutta (2008): *Generation, Erziehung und Bildung. Eine Einführung*, Stuttgart: Kohlhammer.
- Friesen, Norm (2022). »Accentuate the Negative: Schleiermacher's Dialectic«, in: Ders./Karsten Kenkies (Hg.), F.D.E. Schleiermacher's Outlines of the Art of Education, New York: Peter Lang Publishing, S. 177–212.
- Goodman, Paul ([1956] 1960): *Growing Up Absurd. Problems of Youth in the Organized System*, New York: Random House.
- Habermas, Jürgen ([1981] 1988): *Theorie des kommunikativen Handelns*. Erster Band, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Herbart, Johann Friedrich ([1806] 1885): *Allgemeine Pädagogik aus dem Zweck der Erziehung abgeleitet*, zitiert nach: *Sämtliche Werke*, Zweiter Band (hrsg. v. K. Kehrbach), Leipzig: Veit & Comp, S. 1–170.
- hooks, bell (2000). *Where We Stand*, New York: Routledge.
- Jonas, Hans (1979): *Das Prinzip Verantwortung. Versuch über eine Ethik für die technologische Zivilisation*, Frankfurt a.M.: Insel Verlag.
- Kant, Immanuel ([1784] 1964): »Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?«, zitiert nach: *Werke in zwölf Bänden XI. Schriften zur Anthropologie*,

- Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik 1, Frankfurt a.M.: Insel, S. 51–61.
- Kant, Immanuel ([1790] 1957): Kritik der Urteilskraft, zitiert nach: Werke in zwölf Bänden X. Kritik der Urteilskraft und Schriften zur Naturphilosophie 2, Wiesbaden: Insel, S. 277–620.
- Kant, Immanuel ([1794] 1964): »Das Ende aller Dinge«, zitiert nach: Werke in zwölf Bänden XI. Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik 1, Frankfurt a.M.: Insel, S. 173–190.
- Kant, Immanuel ([1798] 1964): Anthropologie in pragmatischer Hinsicht, zitiert nach: Werke in zwölf Bänden XII. Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik 2, Frankfurt a.M.: Insel, S. 395–690.
- Kant, Immanuel ([1803] 1964): Über Pädagogik, zitiert nach: Werke in zwölf Bänden XII. Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik 2, Frankfurt a.M.: Insel, S. 691–761.
- Kitcher, Philip (2001): *Science, Truth, and Democracy*, Oxford: Oxford University Press.
- Latour, Bruno/Schultz, Nicolaj (2022): *Zur Entstehung einer ökologischen Klasse. Ein Memorandum*, Berlin: Suhrkamp.
- Liebau, Eckart (1997): »Generation«, in: Christoph Wulf (Hg.), *Vom Menschen. Handbuch Historische Anthropologie*, Weinheim: Beltz, S. 295–306.
- Mayo, Cris (2020): »Teaching Anger«, in: *Philosophy of Education* 76 (1), S. 1–19.
- Mollenhauer, Klaus (1983): *Vergessene Zusammenhänge. Über Kultur und Erziehung*, Weinheim: Beltz.
- Mosquera, Julia/Jylhä, Kristi M. (2022): »How to Feel About Climate Change? An Analysis of the Normativity of Climate Emotions«, in: *International Journal of Philosophical Studies* 30 (3), S. 357–380.
- Müller, Burkhard K. (1996): »Was will denn die jüngere Generation mit der älteren: Versuch über die Umkehrbarkeit eines Satzes von Schleiermacher«, in: Eckart Liebau/Christoph Wulf (Hg.), *Generation: Versuche über eine pädagogisch-anthropologische Grundbedingung*, Weinheim: Deutscher Studien Verlag, S. 304–331.
- Müller, Hans Rüdiger (1999): »Das Generationenverhältnis. Überlegungen zu einem Grundbegriff der Erziehungswissenschaft«, in: *Zeitschrift für Pädagogik* 45 (6), S. 787–805.
- Neiman, Susan (2014): *Why grow up*, London: Penguin.
- Neiman, Susan (2015): »Our Children Need to Know that Life actually Gets Better«, in: *Jewish Quarterly* 62 (4), S. 11–13.

- Ojala, Maria (2016): »Facing Anxiety in Climate Change Education: From Therapeutic Practice to Hopeful Transgressive Learning«, in: *Canadian Journal of Environmental Education* 21, S. 41–56.
- Pihkala, Panu (2020): »Eco-Anxiety and Environmental Education«, in: *Sustainability* 12, S. 1–38.
- Quirl, Cosima/Scherrer, Madeleine/Obex, Tanja/Su, Hanno (2025): »Ökologisierende Interventionen angesichts der planetaren Katastrophe. Ein Beitrag zu Denkvoraussetzungen der Erziehungs- und Bildungstheorie«, in: Tanja Sturm et al. (Hg.), *Krisen und Transformationen: Beiträge zum 29. Kongress der Deutschen Gesellschaft für Erziehungswissenschaft*, Opladen: Budrich, S. 207–217.
- Rancière, Jacques ([1987] 2007): *Der unwissende Lehrmeister. Fünf Lektionen über die intellektuelle Emanzipation*, Wien: Passagen.
- Rancière, Jacques (2010): »On Ignorant Schoolmasters«, in: Charles Bingham/Gert Biesta (Hg.), Jacques Rancière. *Education, Truth, Emancipation* (with a new essay by Jacques Rancière), London/New York: Continuum, S. 1–24.
- Ritchie, Hannah (2024): *Not the End of the World. How We Can Be the First Generation to Build a Sustainable Planet*, London: Penguin.
- Ruitenberg, Claudia (2009): »Educating Political Adversaries. Chantal Mouffe and Radical Democratic Citizenship Education«, in: *Studies in Philosophy of Education* 28 (3), S. 269–281.
- Schleiermacher, Friedrich Daniel ([1826] 2000): *Grundzüge der Erziehungskunst* (Vorlesungen 1826), zitiert nach: *Texte zur Pädagogik. Kommentierte Studienausgabe Band 2*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Schmied-Kowarzik, Wolfdietrich (1991). »Der »ethische Grundgedanke« und das Problem unserer bedrohten Zukunft«, in: Helmut Peukert/Hans Scheuerl (Hg.), *Wilhelm Flitner und die Frage nach einer allgemeinen Erziehungswissenschaft im 20. Jahrhundert* (*Zeitschrift für Pädagogik*, Beiheft 26), Weinheim: Beltz, S. 157–170.
- Schor, Juliet B. (2008): »Understanding the Child Consumer«, in: *Journal of the American Academy of Child & Adolescent Psychiatry* 47 (5), S. 486–490.
- Sörensen, Paul (2023): *Präfiguration. Zur Politizität einer transformativen Praxis*, Frankfurt: Campus.
- Spivak, Gayatri Chakravorty (2004): »Righting Wrongs«, in: *The South Atlantic Quarterly* 103 (2/3), S. 523–581.
- Su, Hanno (2024): »»Wir wollen eine Zukunft«: Ein Entwurf zum Grundproblem einer Pädagogik der gefährdeten Zukunft«, in: *Zeitschrift für Soziologie der Erziehung und Sozialisation* 44 (4), S. 401–417.

- Thompson, Christiane (2023): »Verhandlungen der Verantwortung. Einsätze pädagogischer Theorie inmitten von moralisierenden und politisierenden Ansprüchen«, in: *Zeitschrift für Pädagogik* 69 (1), S. 6–17.
- Thaler, Richard H./Sunstein, Cass R. (2008): *Nudge. Improving Decisions About Health, Wealth, and Happiness*, New Haven: Yale University Press.
- Wicke, Lars (2024): *Die Affekte der Erziehung. Praxistheoretische, phänomenologische und neumaterialistische Studien zur Konstitution und Wahrnehmung des Pädagogischen*, Wiesbaden: Springer.
- Wullenkord, Marlies C./Tröger, Josephine/Hamann, Karen R.S./Loy, Laura S./Reese, Gerhard (2021): »Anxiety and Climate Change. A Validation of the Climate Anxiety Scale in a German-Speaking Quota Sample and an Investigation of Psychological Correlates«, in: *Climatic Change* 168 (20), S. 1–23.
- Zwarthoed, Danielle (2015): »Creating Frugal Citizens. The Liberal Egalitarian Case for Teaching Frugality«, in: *Theory and Research in Education* 13 (3), S. 286–307.

Konsumverzicht als Übernahme politischer Verantwortung?

Theoretische Überlegungen im Anschluss
an Iris Marion Young

Vincent Gewert

1. Einleitung

Berechnungen des Climate Action Trackers zufolge steuert die Welt auf eine Erderhitzung von 2,7°C zu. Keine Regierung erfüllt mit ihrem derzeitigen Ambitionsniveau die Anforderungen des Pariser 1,5°C-Ziels.¹ Angesichts der möglichen Folgen kann diese Bilanz von 30 Jahren staatlicher Verhandlungen durchaus beunruhigen.

Mindestens ebenso bedrückend kann allerdings auch die Vorstellung sein, im Angesicht der ökologischen Krise der *eigenen* Verantwortung nicht gerecht zu werden. Klimawandel, Artensterben und Ressourcenübernutzung erodieren die Lebensgrundlage heutiger wie künftiger Generationen – dürfen Einzelne hier schlicht zu- bzw. wegsehen? Ist es nicht die Pflicht jedes Individuums, einzuschreiten oder die Situation zumindest nicht weiter zu verschlimmern? In anderen Worten: Was ist die Verantwortung Einzelner für ökologische Nachhaltigkeit?

In der öffentlichen wie in der akademischen Debatte werden vor allem zwei Antworten auf diese Frage bemüht: *Konsumverzicht* und *politisches Engagement*. Die eine Seite verweist auf Konsument*innen als »schlafende[...] Riesen«, die eine sozial-ökologische Transformation »von unten« befeuern könnte (Hannen 2013); skeptische Stimmen sehen in der Bewältigung globaler Krisen jedoch eine strukturelle Überforderung der Verbraucher*innen sowie eine illegitime

1 Etwa jährlich aktualisierte Angaben sind online einsichtig: <https://climateactiontracker.org/>

Privatisierung genuin politischer Fragen. Nur vehementer Protest gegen träge Regierungen und Konzerne könne die ökologische Krise noch stoppen (Klein 2015). Die Frage, worin genau die moralische Verantwortung² von Individuen hinsichtlich sozialer Makrophänomene besteht, möchte dieser Beitrag im spezifischen Kontext ökologischer Krisen aufgreifen. Dabei soll jedoch insbesondere die Dichotomie zwischen privatisierender Konsum- und massenmobilisierender Systemkritik nicht ungeprüft gelassen werden. Stattdessen möchte ich der Frage nachgehen, *unter welchen Bedingungen und warum gerade Konsumverzicht als Übernahme politischer Verantwortung gerechtfertigt werden könnte*.

Da eine umfassende Analyse dieses politiktheoretischen Problems äußerst voraussetzungsreich ist, konzentriert sich dieser Beitrag auf das normative Verhältnis von Konsumverzicht und politischer Verantwortung und diskutiert dieses auf Basis der Theorie Iris Marion Youngs. Ihre 2011 posthum erschienene Schrift »Responsibility for Justice« (Young 2011) dient als Ausgangs- und Referenzpunkt der hier angestellten Überlegungen.

Youngs Buch verteidigt unter anderem die folgenden Thesen: Zunächst geht sie davon aus, dass es sich bei vielen Problemen sozialer Gerechtigkeit um »strukturelle Ungerechtigkeiten« handelt. Diese sind nicht Ergebnis des Fehlverhaltens einiger weniger, klar definierter Akteure, sondern entstehen im *Zusammenspiel* von diffusen sozialen Strukturen und individuellen Handlungen. Für Young tragen *alle beteiligten Akteure* Verantwortung, das resultierende Unrecht zu beheben – möglicherweise also Staaten, Unternehmen und Individuen gleichzeitig. Anstatt die in Unrecht verwickelnden Handlungen zu unterlassen, gilt es für Young jedoch, gemeinsam an einer *Transformation der zugrundeliegenden Strukturen* zu arbeiten und so die Situation der Geschädigten nachhaltig zu verbessern.

Youngs Fokus auf strukturelle Veränderung scheint individualisierender Konsumkritik eine radikale Absage zu erteilen. Im Folgenden möchte ich allerdings zeigen, dass sich unter Youngschen Voraussetzungen Verzicht durchaus als Übernahme politischer Verantwortung konzeptualisieren lässt. Denn ein zentrales Anliegen von Young war es, neben staatlichen Gesetzen auch *gesellschaftliche Normen* (sowie deren Reproduktion in alltäglichem Handeln) als strukturelle Treiber sozialer Ungerechtigkeit in den Vordergrund zu stellen. Werden diese (Konsum-)Normen kollektiv in Frage sowie alternative Lebensweisen in den Raum des gesellschaftlich Möglichen gestellt, handeln die Be-

2 Auch wenn Young die beiden Begriffe differenziert, werden moralische Pflicht und Verantwortung hier zunächst synonym verwendet.

teiligten nach Youngs Terminologie durchaus politisch und können so ihrer Verantwortung für Gerechtigkeit nachkommen.

Der Beitrag ist in vier Schritte gegliedert. Zunächst erscheint eine ausführlichere Darstellung des Problems individueller Verantwortung für makrogesellschaftliche Phänomene sowie gängiger Lösungsvorschläge angebracht (2), ehe Iris Marion Youngs politische Theorie im Licht des vorliegenden Erkenntnisinteresses rekonstruiert werden soll (3). Daraufhin möchte ich über Young hinausgehend argumentieren, dass sich aus den Prämissen ihrer Theorie Verzicht *unter bestimmten Bedingungen* durchaus als politische Verantwortungsübernahme konzeptualisieren lässt. Dies ist insofern relevant, als dass Young diesen Schritt nicht selbst explizit vollzogen hat und er daher aus ihren theoretischen Setzungen erst abgeleitet werden muss (4). Der letzte Abschnitt führt die vorherigen zusammen und verweist unter Rückgriff auf die Arbeiten von Maeve McKeown zur singulären Rolle multinationaler Konzerne in der *Entstehung* struktureller Ungerechtigkeit schließlich noch auf eine Leerstelle in Youngs Werk. Deren Schließung kann allerdings nur als Ausblick in den Blick genommen werden (5).

2. Individuelle Verantwortung für makrogesellschaftliche Probleme

In den Gesellschaften westlicher Industrieländer hat sich bereits seit einigen Jahrzehnten das Bewusstsein breit gemacht, dass alltägliche Handlungen und Gewohnheiten zugleich mit Ungerechtigkeiten globalen Ausmaßes verknüpft sind. Ob Klimawandel und Artensterben oder Menschenrechtsverletzungen entlang globalisierter Lieferketten: Die Konsummuster des Kapitalismus verstricken Verbraucher*innen unmittelbar in seine Krisen. Somit erfahren immer mehr Bereiche des scheinbar ›Privaten‹ (Lebensmittel, Kleidung, Heizungen) eine öffentliche Politisierung (Jäger 2023; Stolle/Micheletti 2013; Lamla 2006: 9–18).

Insbesondere mit Blick auf ökologische Krisen scheint dabei eine *Reduktion* der kollektiven Eingriffstiefe in ökologische Kreisläufe unabdinglich: Es gilt, gesamtgesellschaftlich ein ›Weniger‹ (an CO₂-Emissionen, Müll, Dünger usw.) zu erreichen. Vor diesem Hintergrund scheint es unvermeidlich, den kollektiven Zugriff auf bestimmte Güter (insbesondere Kohle, Öl und Gas) langfristig zu beenden – wobei nach Ansicht von Philipp Lepenies trotz allem Beharren auf libertär verstandenen Freiheitsrechten »Verbot und Verzicht eine wesentliche Rolle [werden] spielen« müssen (Lepenies 2022: 7). Autor Ulrich Wegst

prophezeit sogar, Letzterer werde »zur herausragenden Kulturtechnik unserer Epoche aufsteigen« (Wegst 2021: 8). Ist Verzicht also ohnehin unumgänglich?

Dazu sei zunächst angemerkt, dass die Implikationen langfristiger kollektiver Imperative für die konkrete Alltagsgestaltung heutiger Individuen unterbestimmt sind. Gilt es lediglich, individuelles Konsumverhalten nach Inkrafttreten *staatlicher Vorgaben* entsprechend anzupassen – oder sind Einzelne *unabhängig* von staatlichen Maßnahmen (moralisch) gefordert, gewisse Konsumhandlungen freiwillig zu unterlassen? Nur Letzteres wäre tatsächlich als individueller Verzicht im strengen Sinne zu deuten, denn das »Konzept des Verzichts [...] impliziert stets eine starke Subjektposition, die menschliche Möglichkeit, sich bewusst gegen etwas zu entscheiden« (Heimerdinger 2022: 79). Die Frage nach individueller Verantwortung angesichts ökologischer Krisen im Hier und Jetzt bleibt also zunächst offen, und damit auch die der Notwendigkeit von Verzicht als »Kulturtechnik«. Und dennoch sprechen gewichtige Gründe dafür, Verzicht als moralische Pflicht derjenigen zu sehen, die qua ihres Konsums in die Krisen des 21. Jahrhunderts verwickelt sind.

So hat in der moralphilosophischen Literatur beispielsweise John Nolt – basierend auf dem Anteil eines durchschnittlichen Amerikaners an den globalen Treibhausgasemissionen – den Anteil dieser Emissionen an klimabedingtem Leid auf den Tod zweier zukünftiger Menschen beziffert (Nolt 2011). Auch John Broome kommt zu dem Schluss: Die Emissionen eines durchschnittlichen Amerikaners im Laufe dessen Lebens »will wipe out more than six months of healthy human life« (Broome 2012: 73). Zumindest aus konsequentialistischer Sicht scheint eine Pflicht zu bestehen, anderen Menschen (in Abwägung *aller* Folgen) durch die eigenen Handlungen möglichst geringe Schäden zuzufügen. Dementsprechend simpel scheint Nolt und Broome auch die moralphilosophische Konsequenz: Individuen seien verpflichtet, die entsprechenden Akte zu unterlassen. All diese Vorschläge sollen im Folgenden als *Verzichtsethik* verstanden werden: »jene Ethik [...], die Handlungen auf ein erreichbares Ziel hin untersagt« (Ratliff 2008: 660).

Eine lineare, kausale Verantwortungszuschreibung wie von Nolt und Broome vorgenommen übersieht allerdings, dass klimabedingte Schäden individueller Emissionen sich erst in Wechselwirkung mit weiteren Emissionen sowie durch komplexe biophysikalische Prozesse vermittelt entfalten: »It is not that each individual's emissions actually kill another two people; rather, in combination our emissions destroy a great many people.« (Cripps 2013: 121) Dale Jamieson hat darin bereits 1992 ein fundamentales moralphilosophisches Problem erkannt: Im Gegensatz zu Fällen eindeutiger moralischer Schuld (wie

beispielsweise Einbruch und Raub) fehlt im Fall ökologischer Krisen der unmittelbare Zusammenhang zwischen schädigender Handlung und ausgelöstem Schaden. An die Stelle einer analytisch isolierbaren Interaktion zwischen Täter*in und Opfer tritt ein diffuser Zusammenhang unzähliger, über Raum und Zeit gestreuter Handlungen. Jamieson zieht daraus eine drastische Konsequenz: »Today we face the possibility that the global environment may be destroyed, yet no one will be responsible.« (Jamieson 1992: 149)

Die Vorstellung voneinander unabhängiger Akte isolierter Individuen ist darüber hinaus nicht nur in ihrer Wirkungs-, sondern auch in ihrer Entstehungsgeschichte problematisch. Denn diese moralphilosophische Abstraktion übersieht, dass die realen Individuen kapitalistischer Gesellschaften nur innerhalb bestimmter Rahmenbedingungen handeln, welche ihre Entscheidungen zumindest in Teilen vorstrukturieren (Grunwald 2018: 431f.). Plausibler scheint, dass sich gesellschaftliche Makrophänomene erst aus dem *Zusammenspiel* von Individuen mit *anderen Akteuren* (Staaten, Unternehmen) ergeben, wodurch das jeweilige Handeln aller Beteiligten als durch überindividuelle Strukturen *vermittelt* zu verstehen sein müsste. Erst durch eine genauere Darstellung der Entstehung und der Wirkmächtigkeit solcher Strukturen sowie der daraus resultierenden Handlungsspielräume für gesellschaftliche Akteure ließen sich die moralischen Pflichten Letzterer hinreichend genau festlegen und konkretisieren: Denn derartige Systeme »machen individuelle Verantwortung nicht obsolet, relativieren sie aber« (ebd.).

In Anbetracht dieser Schwierigkeiten verorten viele Autor*innen individuelle Pflichten nicht in Konsumverzicht, sondern in politischem Engagement. Typischerweise wird dieses Argument folgendermaßen entwickelt: Ohne global koordinierte Maßnahmen erscheint die Bewältigung ökologischer Krisen aussichtslos. Wirksame Koordination kann allerdings nur durch die Zusammenarbeit politischer Institutionen gewährleistet werden. So werden Regierungen zum zentralen Adressaten nachhaltigkeitspolitischer Forderungen. Wird eine Regierung dieser Aufgabe nicht gerecht, fällt diese allerdings unmittelbar auf die Staatsbürger*innen zurück: Letztere haben ihre eigene Verantwortung nämlich nur aus Effizienzgründen an Erstere delegiert und müssen diese nun mittels politischen Engagements zu einem angemessenen Ambitionsniveau drängen (in dieser oder ähnlicher Fassung finden sich solche Argumente in Gardiner 2011: 431–434; Gardiner 2017; Tan 2015; Maltais 2013). Von entscheidender Bedeutung ist hierbei allerdings, dass entsprechende Pflichten unabhängig von individuellen Beiträgen zum Klimawandel bestehen. Verantwortung ist vom Verursacherprinzip vollständig entkoppelt,

stattdessen gründet sie allein in der Zugehörigkeit zu einem politischen Gemeinwesen.³ Paradoxerweise werden so gewissermaßen moralische Freifahrtscheine zur individuellen Umweltzerstörung ausgestellt, solange parallel nur politische Entscheidungsträger*innen in die Pflicht genommen werden.

Das spezifische Verhältnis zwischen den Handlungen Einzelner einerseits und gesellschaftlichen Makrophänomenen andererseits lässt sich also keinesfalls leicht bestimmen: Es ist zunächst unklar, inwiefern Einzelne (rückwärts-gewandt) für ökologische und soziale Krisen verantwortlich gemacht werden können. Mindestens ebenso vertrackt ist dementsprechend auch die (dann zukunftsgerichtete) Frage, wie es um die moralische Verantwortung der entsprechenden Individuen im Angesicht dieser Krisen bestellt ist.

Zudem scheint es eine auffallende Leerstelle der angeführten moralphilosophischen Literatur zu sein, dass sie die konzeptuelle Unterscheidung zwischen Konsumverzicht und politischer Verantwortung als gegeben unterstellt. Zwar argumentieren Autor*innen wie Broome dafür, dass Individuen *sowohl* zu einer Änderung ihrer Konsumgewohnheiten *als auch* zu politischem Engagement verpflichtet seien (Broome 2012). Dass es sich dabei jedoch um zwei konzeptuell distinkte Arten der Verantwortung handelt, wird unhinterfragt vorausgesetzt.⁴ Dies steht erst einmal in einem Widerspruch zum Selbstverständnis mancher ethischer Konsument*innen, die Verzicht auf Fleisch, ein eigenes Auto oder Langstreckenflüge ja als genuin *politischen Konsum* begreifen (Stolle/Michelletti 2013).

Ist Konsumverzicht also moralisch geboten oder zumindest eine Möglichkeit, der individuellen Verantwortung für Klimawandel, Artensterben usw. gerecht zu werden? Vor dem Hintergrund der obigen Darstellung möchte ich mich diesem Problem im Rückgriff auf die Theorie Iris Marion Youngs (1949–2006) annähern. Ihr letztes Buch setzte sich mit der Frage auseinander: »How shall moral agents think about our responsibilities in relation to

3 Cripps (2013: 68f.) umgeht dieses Begründungsproblem zwar, stellt qua ihres Gedankenexperimentes »swimming teenagers« die Klimakrise allerdings dennoch als reines Aggregat individueller Handlungen dar. Siehe auch Boscov-Ellen (2020) zur Vernachlässigung struktureller Perspektiven in der analytischen Klimaethik.

4 Cripps (2020: 108f.) stellt insofern eine Ausnahme dar, als dass für sie Konsumverzicht Bereitschaft zur Verhaltensänderung signalisiert und so Entscheidungsträger*innen zum Handeln auffordern könnte. Der hier nur angedeutete Umriss der Literatur nennt natürlich nicht alle möglichen Positionen; keine mir bekannte hebt allerdings explizit die umschriebene Dichotomie auf. Den ausführlichsten Überblick liefert Fragnière (2016).

structural social injustice?» (Young 2011: 75). Es bietet also eine systematische Behandlung der hier dargestellten Grundproblematik. Es liegt nahe, zunächst mit einer auf das Erkenntnisinteresse dieses Beitrags zugeschnittenen Rekonstruktion zentraler Thesen und Argumente Youngs fortzufahren, ehe in den folgenden Abschnitten die entsprechenden Implikationen für die Forschungsfrage des Beitrags herausgearbeitet werden.

3. Die politische Theorie Iris Marion Youngs

Young geht zunächst einmal ebenfalls von der Beobachtung aus, dass viele Ungerechtigkeiten in modernen Gesellschaften weder auf wenige Gesetze allein (wie die Rassentrennung in den Vereinigten Staaten) noch auf das Fehlverhalten einer einzelnen Person (wie in Fällen sexueller Belästigung) zurückzuführen sind.⁵ Anhand der Beispiele Obdachlosigkeit sowie der Arbeitsbedingungen der Textilindustrie zeigt sie vielfältige Hintergrundbedingungen auf, die diese »strukturellen Ungerechtigkeiten« zu erwartbaren, systematisch auftretenden Phänomenen unserer Zeit machen: staatliche Gesetze, private Investitionsentscheidungen, Konsumgeschmäcker und -normen, mediale Berichterstattung sowie die internationale oder geschlechtsbasierte Arbeitsteilung (Young 2011: 43–52).

All diese Faktoren begegnen gesellschaftlichen Akteur*innen zunächst einmal als unpersönliche, objektive (ökonomische, soziale oder politische) Strukturen: als beschränkende oder ermöglichende Kanäle, die individuelle Handlungen (vor)strukturieren. Young unterscheidet zwischen drei Arten von in diesem Sinne »gegebenen« Strukturen: erstens *materielle Infrastrukturen*, die sich als Ergebnis vergangener Handlungen in der Gegenwart manifestieren. Verkehrsinfrastrukturen, die verschiedene Formen der Mobilität in unterschiedlichem Ausmaß ermöglichen, sind ein Paradebeispiel solch materieller Vorgriffe auf die Entscheidungen der Gegenwart. Eine zweite Art von Strukturen sind *institutionelle oder soziale Regeln*. Obgleich nicht physisch greifbar, beeinflussen staatliche oder unternehmerische Richtlinien sowie kulturelle Erwartungen individuelles Verhalten doch qua des ihnen inhärenten Sanktionspotentials. Zudem betont Young (drittens), dass soziale Gefüge auch

5 Noch wird den Opfern typischerweise selbst die ›Schuld‹ am eigenen Schicksal zugeschrieben, auch wenn ihnen laut Young durchaus eine Teilverantwortung zukommen kann (vgl. Young 2011: 45).

mit Vor- oder Nachteilen behaftete *soziale Positionen* schaffen. Ein klassisches Beispiel wären hier die unterschiedlichen Positionierungen von Arbeitgeber- und nehmer*innen in kapitalistischen Wirtschaftsprozessen (ebd.: 53–59).

Young hebt also die Rolle unpersönlicher Strukturen in der Entstehung sozialer Ungerechtigkeiten hervor. Dadurch wird diese diffuser; alleinstehende Täter*innen können nicht ausfindig gemacht werden. Zugleich warnt Young allerdings auch davor, die entsprechenden Strukturen zu verdinglichen und so dem gesellschaftlichen Zugriff prinzipiell zu entziehen: Es sei »misleading to reify the metaphor of structure, to think of social structures as entities independent of social actors [...]. On the contrary, a social structure exists only in the action and interaction of persons« (Young 2003: 5; Young 2006: 112). Damit ist für Young nicht nur impliziert, dass Strukturen geändert werden können, wenn sich entsprechende Akteure dazu entschließen; sie geht auch davon aus, dass Erstere erst dadurch (re)produziert werden, dass Letztere in ihrem Handeln auf sie als Hintergrundbedingung zurückgreifen. In anderen Worten ausgedrückt folgt Young hier Anthony Giddens' These der *rekursiven Natur* gesellschaftlicher Strukturen (Giddens 1984: 25f.).

Aufgrund deren tiefgreifender Auswirkungen auf die Lebensaussichten Einzelner sollten Bemühungen um mehr Gerechtigkeit gesellschaftliche Strukturen in den Fokus nehmen. Soweit stimmt Young mit John Rawls überein (Rawls 1971: 7–11, 63f.). Im Gegensatz zu Rawls folgt für sie daraus aber gerade nicht, dass alltägliche Handlungen nicht hinsichtlich ihrer Konsequenzen für Gerechtigkeit bewertet werden könnten. Eine solche Trennung wäre nur möglich, wenn es sich bei den entscheidenden Strukturen um eine begrenzte Anzahl politischer Institutionen handeln würde, die ihre volle Wirkung ohne das Zutun weiterer Akteure entfalten. Doch wie oben gezeigt wurde, sind beide Bedingungen für Young eben nicht gegeben: Vielfältige Strukturen – jenseits staatlicher Regularien – tragen zur Entstehung sozialer Ungerechtigkeit bei, und alle diese Strukturen (re)produzieren sich erst in den Handlungen einzelner Akteure. In Youngs Worten:

»Legal and regulatory institutions are certainly elements of the structural social processes [...] To understand how injustice is produced and reproduced, however, we must also look to the rules and practices of business, communications media, and the leisure and consumption tastes of ordinary people.« (Young 2011: 142; siehe auch ebd.: 65–70)

Youngs Präferenz für die Semantik (dynamischer, vielschichtiger) *struktureller Prozesse* anstelle von (stabilen, begrenzten) Strukturen (ebd.: 53) entspricht diesen Setzungen. Strukturelle soziale Prozesse verweisen auf die Wechselwirkungen, durch die institutionelle Regeln, soziale Normen, materielle Infrastrukturen, staatliche *policies* sowie die Handlungen Einzelner einander wechselseitig reproduzieren und dadurch gesellschaftliche Makrophänomene hervorbringen. Young »unterläuft so die Alternative zwischen objektivistischen Unter- und voluntaristischen Überforderungen der Individuen« (Niesen/Eckes 2013: 11): Sie kann soziale Makrostrukturen in den Blick nehmen, ohne individuelle Verantwortung für sie zu negieren. Strukturelle Ungerechtigkeit liegt dann vor, wenn solche strukturellen Prozesse die Selbstverwirklichungs- oder Selbstbestimmungschancen von Personen(gruppen) unverhältnismäßig stark beeinträchtigen.⁶ So gefasst erlaubt Youngs Konzept struktureller Ungerechtigkeit also einen analytischen Zugriff auf das oben gestellte Problem individueller Verantwortlichkeit: Sie zeigt auf, dass die Handlungen Einzelner zwar durch soziale Strukturen bedingt sind, diese Strukturen aber gleichzeitig auch reproduzieren und somit das Makrophänomen mitkonstituieren. Es gilt nun darzustellen, welches Konzept zukunftsgerichteter Verantwortung für Young aus dieser rückwärtsgewandten Verantwortlichkeit folgt.

Youngs zentrale These ist es hier nun, dass gängige Modelle von Haftung oder Schuld in Fällen struktureller Ungerechtigkeit nicht greifen. Im Anschluss an Hannah Arendt postuliert Young, dass beide stets einen kausalen Zusammenhang zwischen Handlung und (Rechts-)Verletzung erfordern. Darüber hinaus isoliert Schuldzuweisung stets (wenige) Schuldige von (vielen) Unschuldigen und zielt allein auf Wiedergutmachung statt auf Verhinderung zukünftigen Leids.⁷ Beide Erfüllungsbedingungen sind in Fällen struktureller

6 Auf Youngs Verständnis von Gerechtigkeit kann an dieser Stelle leider nicht eingegangen werden (siehe Young 1990). Ebenso wird vorausgesetzt, dass Phänomene wie Klimawandel oder Menschenrechtsverletzungen mit Youngs Konzepten adäquat erfasst werden; neben Youngs eigenem Werk sind hier z.B. die Arbeiten von Sardo (2023) und Sparenborg (2022) erwähnenswert.

7 Der Verdacht liegt nahe, dass Young das Konzept moralischer Schuld hier übergeburlich an das rechtlicher Haftung assimiliert. Prima facie spricht nichts gegen z.B. einen zukunftsorientierten Umgang mit Schuld, und moralphilosophische Ansätze jenseits Youngs Rezeption von Hannah Arendt finden in ihrem Werk kaum Berücksichtigung. Siehe auch Nussbaum 2009: 144f., Beck 2023.

Ungerechtigkeit augenscheinlich nicht gegeben: Die Komplexität des Prozesses verhindert, wie bereits mehrfach betont, dass Einzelne als alleinige, kausale Verursacher*innen einer strukturellen Ungerechtigkeit identifiziert werden können. Darüber hinaus übersieht der im »Haftungsmodell« angelegte Fokus auf Kompensation, dass strukturelle Ungerechtigkeiten systematisch auftreten und Geschädigten somit nur mit ihrer Überwindung langfristig geholfen wäre – was freilich eine Transformation der ursächlichen Hintergrundstrukturen erfordert (Young 2011: 97–100). Und da Young bereits in der Definition struktureller Ungerechtigkeit die Rolle nicht-staatlicher Akteure in deren Entstehung betont hatte, scheiden auch politische Institutionen als alleinige Adressaten von Gerechtigkeitsansprüchen aus (ebd.: 70).

Aus diesen Abgrenzungen entwickelt Young ihr Modell der »Verantwortung aus sozialer Verbundenheit«: »[...] all agents who contribute by their actions to the structural processes that produce injustice have responsibilities to work to remedy these injustices.« (Young 2006: 102f.) Keine kleine Gruppe von Täter*innen, sondern *alle in Ungerechtigkeit Verwickelten* tragen Verantwortung, diese zu beheben. Letztere unterscheidet sich für Young von Schuldzuweisung dabei auch in ihrer praktischen Umsetzung: Verantwortung für Ungerechtigkeit zu übernehmen bedeutet, gesellschaftliche Strukturen ins Zentrum der Aufmerksamkeit zu rücken. Deren Transformation ist nur durch kollektives Handeln zu erreichen, was zwar nicht immer physische Nähe (man denke an Online-Kampagnen), aber doch ein gewisses Maß an *bewusster Koordination* voraussetzt. Denn auf die verändernde Kraft aggregierter individueller Protestakte zu hoffen, die rein zufällig gleichzeitig stattfinden, erscheint Young politisch naiv. Kurz gefasst besteht also geteilte Verantwortung für strukturellen Wandel, statt Einzelne zu Kompensation zu verpflichten (Young 2011: 105–113).

Gemäß Youngs Modell tragen die Bürger*innen westlicher Industriestaaten Verantwortung für eine unendlich scheinende Vielzahl sozialer Missstände. Folgt daraus nicht unweigerlich eine Überforderung des Individuums, welches auch eigene Lebenspläne verfolgen oder sich um die unmittelbar Nächsten kümmern möchte? Young erkennt diese Schwierigkeit an, möchte ihr Konzept politischer Verantwortung allerdings nicht als absolute, jederzeit bindende Pflicht verstanden wissen: »We who share responsibility ought to take action, but it is up to us to decide what is reasonable for us to do, given our abilities and our particular circumstances.« (ebd.: 143) Wie genau wir unsere politischen mit anderen Verantwortlichkeiten in Einklang zu bringen haben, lässt sich nicht am Schreibtisch festlegen; unsere je einzigartige persönliche

und soziale Positionierung gibt uns das Recht – aber auch die Aufgabe –, die konkrete Handhabung unserer Verantwortlichkeiten selbst zu bestimmen (ebd.: 143–151).⁸

4. Kollektiv-transformatorischer Konsumverzicht als Übernahme politischer Verantwortung

Ich möchte in diesem Abschnitt mein Argument entwickeln, dass sich unter den Voraussetzungen von Youngs Theorie Konsumverzicht *unter bestimmten Bedingungen* durchaus als Übernahme politischer Verantwortung begreifen lässt. Diese Behauptung wirkt zunächst kontraintuitiv: Young entwickelt ihr eigenes Konzept »politischer Verantwortung« ja gerade in Abgrenzung zum »Haftungsmodell der Verantwortung«, welches darauf abzielt, schädigende Handlungen zukünftig zu unterlassen. Würden Individuen schlicht auf diejenigen Handlungen verzichten, mit denen sie zu gesellschaftlichen Megakrisen beitragen – würden sie zum Beispiel aufhören zu fliegen, Fleisch zu essen, neue Kleidung zu kaufen, ja würden sie sich generell gesprochen in Konsumverzicht üben und so dem materiellen Reichtum des industriellen Kapitalismus weitestgehend entsagen –, würde sie das in unmittelbaren Konflikt mit Youngs Konzept politischer Verantwortung bringen: Sie würden allein, in Isolation von anderen Verantwortlichen handeln, und sie würden ursächliche Hintergrundstrukturen der Ungerechtigkeit gar nicht erst thematisieren. Praktiken dieser Art sollen im Folgenden als *privater Konsumverzicht* gefasst werden. In Carol Goulds Worten verbindet Young globale Ungerechtigkeit mit persönlicher Verantwortung also »not by simply supposing that the global problems can be dealt with adequately through an aggregation of disparate actions by individuals, e.g., by calling on people to live more ethically or in the case at hand to simply avoid buying sweatshop-produced clothing« (Gould 2009: 201; siehe auch Young 2004: 386).

Auf den ersten Blick liest sich Youngs Werk wie eine Absage an eine Ethik des Verzichts, da letztere den individualisierenden, rückwärtsgewandten Kategorien moralischer Schuld verhaftet bliebe. Zudem liegt die Vermutung nahe, dass Konsumverzicht im Privaten auch das Element des Konflikts mit be-

8 Nussbaum moniert, dass diese Konzeption Individuen effektiv aus der Verantwortung entlässt; siehe ihre viel zitierte »free pass objection« (2009: 144f.), auf die aber nicht weiter eingegangen werden kann.

sonders mächtigen Akteuren fehlt, welcher für Young im Zentrum der politischen Arena zu stehen scheint: »Politics usually involves differently positioned agents struggling with one another. Especially when the task is to try to change structural processes so that they are less unjust, the process is likely to be very contentious« (Young 2011: 147). Auch Youngs konkrete Beispiele politischer Verantwortungsübernahme sind an ein solches Verständnis von Politik angelehnt. Sie beruft sich primär auf die *anti-sweatshop*-Kampagnen der frühen 2000er Jahre, die transnationale Konzerne und Regierungen, aber auch Universitäten oder Kirchen mit den Menschenrechtsverletzungen der Industrie konfrontiert und eine strukturelle Verbesserung der Arbeitsbedingungen eingefordert hatten. Dementsprechend erfordert sozialer Wandel für sie »criticizing powerful agents who encourage the injustices or at least allow them to happen« (ebd.: 150); »political struggle about state policy must involve vocal criticism, organized contestation, a measure of indignation, and concerted public pressure« (ebd.: 151). Im Anschluss an Charles Tilly kann Young folglich unterstellt werden, politische Verantwortung primär im Rahmen von »contentious politics« verwirklicht zu sehen: Soziale Veränderungen werden durch die aktive Auseinandersetzung mit mächtigen (bei Tilly: staatlichen) Institutionen durchgesetzt (Tilly/Tarrow 2015: 7f.). Innerhalb einer solchen Kampagne kann ein *koordinierter* Massenboykott zwar ein effektives Teilelement darstellen (Young 2004: 386), zur Verantwortungsübernahme *qua* Verzicht reicht auch ein Boykott aber nicht aus.

Kurz gefasst ist für Young politische Verantwortung unwiderruflich an kollektives Handeln sowie eine Politisierung relevanter Hintergrundstrukturen geknüpft; darüber hinaus betrachtet sie die Konfrontation besonders mächtiger Akteure als ein Kernelement politischen Handelns. Legt man diese drei Kriterien zur Einordnung privaten Konsumverzichts an, ist dieser offensichtlich kein geeignetes Mittel, politischer Verantwortung nach Young gerecht zu werden. Diese Implikation des Youngschen Theoriegebäudes für die Kernfrage dieses Beitrags soll im Folgenden auch nicht in Frage gestellt werden.⁹

9 Ich halte es für unentscheidbar, ob Young privaten Konsumverzicht für *moralisch indifferent* oder für eine zwar wünschenswerte, aber moralisch nicht gebotene und *grundsätzlich unvollständige Ergänzung* zur Übernahme politischer Verantwortung hielt (siehe Young 2004: 386; 2011: 88f.). Aus meiner Sicht ist für die Frage dieses Beitrags deswegen letztlich auch nur relevant, dass privater Konsumverzicht aus den genannten Gründen für Young niemals eine *hinreichende* Erfüllung politischer Verantwortung darstellen konnte.

Stattdessen soll jedoch erfragt werden, ob Konsumverzicht *unter anderen Bedingungen* (sprich: anders als privat praktiziert) nicht sehr wohl als Übernahme politischer Verantwortung verstanden werden könnte. Dabei sei erst einmal angemerkt, dass die Einordnung bestimmter Sachverhalte oder Handlungen als (un)politisch unter *Bürger*innen* (liberaler Demokratien) keinesfalls einstimmig erfolgt (Fitzgerald 2013). Dementsprechend lassen sich in den letzten Jahrzehnten vielfältige Formen bürgerschaftlichen Engagements beobachten, die zwar gerade nicht in klassische Schemata regierungszentrierten Handelns passen, von den entsprechenden Bürger*innen aber trotzdem als politische Partizipation aufgefasst werden. Beispiele wären etwa Repair-Cafés, Foodsharing-Initiativen oder Aufklärungsarbeit über Social Media.¹⁰ Diese Pluralisierung politischer Selbstverortungen ist zwar kein Argument *sine qua non*, sich solchen Vorstellungen auch in akademischer Theoriebildung voreilig anzuschließen, aber sie bietet doch Anlass, die entsprechenden Grenzziehungen vor dem Hintergrund sich verändernder sozialer Verhältnisse einer kritischen Prüfung zu unterziehen.

Ich möchte mich dabei in meiner Darstellung insbesondere auf solche Projekte beziehen, die in bewusster Abgrenzung zum liberal-kapitalistischen Status quo eine alternative Wirtschafts- und Lebensweise im Hier und Jetzt durch gelebte Praxis anzudeuten versuchen. Als solche »radikalen« Alternativen können beispielsweise die Commons-Bewegung, solidarische Landwirtschaften, die Einzelprojekte der Transition-Town-Bewegung oder Ökosiedlungen gesehen werden, die sich radikal-(wirtschafts)demokratischen, suffizienten, kommunitär-gemeinschaftlichen Lebensformen oder allem auf einmal gewidmet sehen. Mit Schiller-Merkens (2024) können diese Gruppen als Teil einer »politics of preconfiguration« konzeptualisiert werden: Sie nehmen die Vision einer Gesellschaft grundsätzlich anderen Charakters bereits in der Gegenwart vorweg, indem sie (mit) deren Prinzipien im Kleinen experimentieren und verkörpern. Der politische Charakter dieser Projekte besteht dabei darin, dass sich die Beteiligten nicht aus subjektiver Präferenz ein bequemes Leben jenseits der Mehrheitsgesellschaft aufbauen, sondern sich aus sozialer Verantwortung heraus für eine Neuordnung gesellschaftlicher Verhältnisse einsetzen. Der Status quo wird als gesamtgesellschaftlich destruktiv wahrgenommen, woraus sich die Notwendigkeit alternativer Formen kollektiver Selbstorganisation ergibt (Schiller-Merkens 2024: 465). Der Unterschied zur »politics of contestation« besteht somit primär darin, dass anstelle

10 Eine Systematisierung bieten van Deth 2014 und Moor 2017.

des Appells an politische Autoritäten die Irritation der Mehrheitsgesellschaft im Vordergrund steht: »prefigurative movements end-up (re)politicizing what is usually non-politicized: everyday life, the spaces of private, economic and social (re)production through conscious processes of organization and not-necessarily through confrontational actions« (Monticelli 2018: 511, Hervorhebung im Original). Tiefgreifende gesellschaftliche Normen und kulturelle Selbstverständlichkeiten werden in Frage, Alternativen in den Raum des Möglichen gestellt.

Radikale, auf praktische Umsetzung im Hier und Jetzt fokussierte Projekte verweigern sich also den Normen industriellen Massenkonsums.¹¹ Beteiligte versuchen, nachhaltige, inklusive und faire Produktionsweisen zu etablieren und sich so der Verstrickung in die sozialen und ökologischen Krisen der Spätmoderne zumindest teilweise zu entziehen. Dabei entscheiden sie sich bewusst gegen (sprich: sie verzichten auf) vielfältige Konsumgüter des industriellen Kapitalismus: Autos, Fast Fashion, Kohlestrom – die Liste ließe sich je nach Projekt fortsetzen. Gleichzeitig dient die Beteiligung aber eben nicht der individuellen Gewissensbereinigung, sondern ist zumindest dem Selbstverständnis nach auf strukturellen gesellschaftlichen Wandel ausgerichtet. Kann solch »kollektiv-transformativer Konsumverzicht« also eine adäquate Handhabung Youngscher politischer Verantwortung sein, wenn er doch zugleich die aktive Konfrontation mit Konzernen und Regierungen scheut?

Nun ist es in der Tat richtig, dass Young in den allermeisten Fällen Formen von »contentious politics« zur Illustration gelebter politischer Verantwortung nutzt. Auf der anderen Seite steht ein solch einseitiger Fokus auf den Konflikt mit besonders mächtigen Akteuren – oder gar ausschließlich staatlichen Institutionen – jedoch quer zu der Bedeutung, die sie ursprünglich einmal den vielfältigsten ökonomischen, politischen und sozialen Strukturen in der Entstehung struktureller Ungerechtigkeit zugewiesen hatte. Es scheint, als würde in Youngs Veranschaulichung politischer Verantwortung doch wieder das politische System zum Zentrum und der Spitze moderner Gesellschaften erklärt werden; ihre *Sozialontologie* hingegen hatte noch die Eigenständigkeit und wechselseitige Verflechtung politischer, wirtschaftlicher und sozialer Strukturen betont.

Youngs Zurückweisung einer Vorstellung von Struktur als einer kleinen Gruppe über-individueller Institutionen, die den maßgeblichen Rahmen für

11 Zumindest in den oben genannten Beispielen – die Projekte sind freilich so vielfältig, dass nicht in allen die Schonung natürlicher Ressourcen im Fokus steht.

alles soziale Handeln vorgibt, ist aus dieser Perspektive nur konsequent. Vor diesem Hintergrund muss auch die bereits oben zitierte Passage gelesen werden: »To understand how injustice is produced and reproduced, however, we must also look to the rules and practices of business, communications media, and the leisure and consumption tastes of ordinary people« (ebd.: 142). Die Aufhebung von Ungerechtigkeit setzt eine Transformation *all dieser* Hintergrundstrukturen voraus.

Somit erschließt sich auch eine neue Einordnung der Praktiken »kollektiv-transformatorischen Konsumverzichts«: Beteiligte arbeiten gemeinsam an einem Wandel gesellschaftlicher Normen, Zukunftsvorstellungen, Welt- und Selbstbilder. Sie begeben sich dabei nicht in Isolation von der Mehrheitsgesellschaft, sondern suchen aktiv den Austausch mit ihren Mitbürger*innen, welche sie dabei zugleich produktiv irritieren. Die entsprechende Analyse der ökologischen Krise macht vielfältige soziale Treiber derselben sichtbar: etwa die Verquickung von Freiheit mit dem motorisierten Individualverkehr oder der Anspruch auf eigene Wohnfläche jenseits von Familie oder Wohngemeinschaften (Røpke 2010: 109). Indem sie auf diese Hintergrundbedingungen aufmerksam machen und zu einer Umstrukturierung grundlegender sozialer Verhältnisse beitragen, übernehmen die Beteiligten politische Verantwortung ganz im Sinne Youngs.

Die Reichweite der politischen Sphäre (»des Politischen«) und damit politischer Verantwortung erstreckt sich aus dieser Perspektive unweigerlich jenseits des begrenzten Bereichs eines einzelnen gesellschaftlichen Funktionssystems zentralisierter Macht und Entscheidungsgewalt (»der Politik«) (siehe Bedorf 2010). Diese Grundannahme ist auch mit Blick auf den weiteren Theoriekörper Youngs nur konsequent: Bereits in »Justice and the Politics of Difference« umfasste das Politische für Young »all aspects of institutional organization insofar as they are potentially subject to collective decision« (Young 1990: 8).

Die oben genannten Passagen wären demzufolge nicht als Definition des Geltungsbereichs politischer Verantwortung zu lesen. Sie arbeiten lediglich eine spezifische Dynamik heraus, die aus Youngs Sicht Erfolgsbedingung jeder polit-ökonomischen Kampagne für strukturellen Wandel darstellt. Ihr zugrunde liegendes Konzept struktureller Ungerechtigkeit dezentriert deren Ursachen jedoch radikal, was politische Verantwortungsübernahme jenseits einzelner funktionaler Subsysteme ermöglicht.

5. Schluss

In der Frage nach individueller Verantwortung für die globalen Krisen des 21. Jahrhunderts verdichten sich zentrale Probleme der politischen Theorie. Das Verhältnis von Struktur, Handlung und Makrophänomenen wurde dabei zu Beginn ins Zentrum dieses Beitrags gerückt; ein erster Problemumriss befragt aber auch die Reichweite von Gerechtigkeitspflichten¹² oder der Sphäre des Politischen. Und auch wenn Verantwortung Einzelner für strukturelle Ungerechtigkeiten verteidigt werden kann, so wirft dies die Folgefrage auf, mittels welcher subjektiver Dispositionen sie erfolgreich erfüllt werden würde. Wenn die Verantwortung für eine tiefgreifende sozial-ökologische Transformation allein auf Individuen lastet, drohen deren privaten Lebensziele angesichts kollektiver Notwendigkeiten schnell in den Hintergrund zu treten. Das liberale Recht auf private Selbstentfaltung läuft Gefahr, im Sog republikanischer Pflichten zu verschwimmen.

Die politische Theorie Iris Marion Youngs bietet einen Versuch, diese Fragen systematisch zu ergründen und befreit somit von der Last, zu allen Einzelproblemen gesondert Stellung nehmen zu müssen. Für Young wird die beschriebene Problematik keineswegs nur von jüngeren Phänomenen ökonomischer Globalisierung aufgeworfen: Vielmehr sind strukturelle Ungerechtigkeiten ein allgegenwärtiges Phänomen komplexer menschlicher Zusammenhänge, die ihre Mitglieder über deren alltägliche Handlungen unweigerlich in Ungerechtigkeiten verwickeln. Weil sie diese aber auch nicht kausal verursachen, spricht Young sie von moralischer Schuld im engeren Sinn frei. Stattdessen tragen sie gemeinsam eine zukunftsgerichtete politische Verantwortung, strukturelle Prozesse gerechter zu gestalten. Da diese letztlich auf sozialer Verbundenheit und nicht Zugehörigkeit zum selben politischen Gemeinwesen beruht, öffnet sie gleichsam den Weg für Gerechtigkeitspflichten globaler Reichweite. Young konstatiert an dieser Stelle eine unauflösliche Spannung zwischen unterschiedlichen Verantwortlichkeiten (gegenüber sich selbst, Menschen im unmittelbaren Umfeld, sowie den zahlreichen Verantwortungen politischer Natur), die alle prima facie Legitimität genießen. Diese auszutarieren und geeignete Mittel zu ihrer Erfüllung zu finden, obliegt dabei der Entschlusskraft des individuell situierten Individuums. Damit gibt sie zwar effektiv die Aufgabe philosophischer Theoriebildung

12 Siehe hierzu auch die in Broszies und Hahn (2010) dokumentierte Debatte zwischen Partikularismus und Kosmopolitismus.

an subjektive Entscheidungen ab, wird aber gleichzeitig dem einzigartigen lebensweltlichen Kontext jedes moralischen Subjektes gerecht.

Das spezifische Argument dieses Beitrags war es, daran anschließend im Kontext ökologischer Überlastung eine bislang (weitestgehend) vorausgesetzte Dichotomie zwischen privatisierender Konsum- und massenmobilisierender Systemkritik aufzubrechen und stattdessen zu fragen, inwiefern nicht auch Konsumverzicht eine angemessene Erfüllung Youngscher politischer Verantwortung darstellen kann. Ihre expliziten Formulierungen scheinen zwar allen solchen Versuchen eine Absage zu erteilen, die sich der Verstrickung in Ungerechtigkeit durch Verzicht zu entziehen suchen. Politische Verantwortung kann nur durch eine gemeinsam angestrebte Transformation ursächlicher Hintergrundstrukturen erfüllt werden. Youngs Sozialontologie pluralisiert diese Strukturen allerdings in dem Maße, dass politische Gesetze und Institutionen nicht mehr als alleiniges Steuerungszentrum moderner Gesellschaften gelten können. Stattdessen stellt sie unter anderem soziale Normen als unabhängige Treiber struktureller Ungerechtigkeit in den Vordergrund. Gruppen, denen in diesem Beitrag »kollektiv-transformatorischer« Konsumverzicht unterstellt wurde, greifen gerade hier in strukturelle soziale Prozesse ein: Ihre kollektive Praxis und aktive Auseinandersetzung mit der Mehrheitsgesellschaft zielen darauf ab, als destruktiv wahrgenommene kulturelle Selbstverständlichkeiten zunächst aufzubrechen und schließlich zu überwinden. Damit arbeiten die Beteiligten aktiv an einer Transformation sozialer Strukturen und übernehmen so politische Verantwortung. Die entsprechende Entgrenzung der politischen Sphäre trägt dabei lediglich den vielfältigen sozialen Strukturen Rechnung.

In Youngs Analyse (rückwärtsgewandter) Verantwortlichkeit für strukturelle Ungerechtigkeit wird diese also derart diffus auf unzählige soziale Strukturen und einzelne Akteure verteilt, dass eine ähnlich breite Streuung zukunftsgewandter Verantwortung unausweichlich erscheint. Wo politische Institutionen weder de facto fähig sind, eine Überwindung struktureller Ungerechtigkeit anzuleiten, noch dazu in der Lage sein können, sind eben alle gefragt, in den vielfältigsten Kontexten politische Verantwortung zu übernehmen. Dieser als einseitig wahrgenommene Fokus auf Akteure und Handlungen des Alltags hat beispielsweise Maeve McKeown (2024) zu der Ansicht gebracht, Young individualisiere letztlich genuin polit-ökonomische Fragen übergebührlich. Insbesondere Youngs allgemeines Diktum, Strukturen würden nur durch Handlungen (re)produziert, erweckt den Anschein, alle relevanten Strukturen seien allein durch die Handlungen gewöhnlicher

Individuen erzeugt worden. Demgegenüber zeigt McKeown den Gestaltungsspielraum auf, den insbesondere multinationale Konzerne hinsichtlich der Spielregeln der globalen politischen Ökonomie haben. Diese Regeln sind Konsumententscheidungen des Alltags vorgängig; zudem kann McKeown Konzernen auch eine bewusste Beeinflussung der Regeln im eigenen Interesse nachweisen. In anderen Worten nutzen Konzerne ihre Vormachtstellung(en) in der globalen Ökonomie aus, um entsprechende Ungerechtigkeiten aktiv zu zementieren. Damit kommt ihnen (analytisch betrachtet) eine Funktion in ungerechten Systemen zu, die auch eine eigenständige Konzeption von moralischer Verantwortung erfordert (McKeown 2024, insbesondere Kapitel 2 und 3). Diese stünde zwar in einem Verhältnis der Komplementarität (statt der Rivalität) zu rein individueller Verantwortung; ihre Abwesenheit in Youngs Theorie ist aber dennoch eine erstaunliche Leerstelle.¹³ Und letztlich schiene bei einer solch herausragenden Position multinationaler Konzerne innerhalb des derzeitigen polit-ökonomischen Systems auch wieder die Bedeutung zu wachsen, die einer Konfrontation eben jener Akteure durch eine kritische Zivilgesellschaft zukommt. Die entsprechenden Nuancen einer vollständigen Theorie der Verantwortlichkeit auszuloten, kann nicht das Ziel dieses Beitrags sein. Als Ausblick auf ein komplexeres Modell politischer Verantwortung kann dieser abschließende Gedanke jedoch einen Schlusspunkt setzen.

Literaturverzeichnis

- Beck, Valentin (2023): »Two Forms of Responsibility: Reassessing Young on Structural Injustice«, in: *Critical Review of International Social and Political Philosophy* 26 (6), S. 918–941.
- Bedorf, Thomas (2010): »Das Politische und die Politik: Konturen einer Differenz«, in: Thomas Bedorf/Kurt Röttgers (Hg.), *Das Politische und die Politik*, Berlin: Suhrkamp, S. 13–37.
- Boscov-Ellen, Dan (2020): »A Responsibility to Revolt? Climate Ethics in the Real World«, in: *Environmental Values* 29 (2), S. 153–174.
- Broome, John (2012): *Climate Matters. Ethics in a Warming World*, Cambridge: Cambridge University Press.

13 Wenn sie länger gelebt hätte, hätte Young ihre Theorie natürlich möglicherweise weiter ausdifferenziert; siehe zum Beispiel Young 2011: 151.

- Broszies, Christoph/Hahn, Henning (Hg.) (2010): Globale Gerechtigkeit. Schlüsseltexte zur Debatte zwischen Partikularismus und Kosmopolitismus, Berlin: Suhrkamp.
- Climate Action Tracker (2023): Warming Projections Global Update. December 2023. https://climateactiontracker.org/documents/1187/CAT_2023-12-05_GlobalUpdate_COP28.pdf
- Cripps, Elizabeth (2013): Climate Change and the Moral Agent. Individual Duties in an Interdependent World, Oxford: Oxford University Press.
- Cripps, Elizabeth (2020): »Individual Climate Justice Duties. The Cooperative Promotional Model & Its Challenges«, in: Jeremy Moss/Lachlan Umbers (Hg.), Climate Justice and Non-State Actors. Corporations, Regions, Cities, and Individuals, London/New York: Routledge, S. 101–117.
- Ferguson, Ann/Nagel, Mechthild (Hg.) (2009): Dancing with Iris. The Philosophy of Iris Marion Young, Cary: Oxford University Press Incorporated.
- Fitzgerald, Jennifer (2013): »What does ›Political‹ Mean to You?«, in: Political Behavior 35 (3), S. 453–479.
- Fragnière, Augustin (2016): »Climate Change and Individual Duties«, in: WIREs Climate Change 7 (6), S. 798–814.
- Gardiner, Stephen (2017): »Accepting Collective Responsibility for the Future«, in: Journal of Practical Ethics 5 (1), S. 22–52.
- Gardiner, Stephen M. (2011): A Perfect Moral Storm. The Ethical Tragedy of Climate Change, New York: Oxford University Press.
- Giddens, Anthony (1984): The Constitution of Society. Outline of the Theory of Structuration, Berkeley: University of California Press.
- Gould, Carol C. (2009): »Varieties of Global Responsibility: Social Connection, Human Rights, and Transnational Solidarity«, in: Ferguson/Nagel, Dancing with Iris., S. 199–212.
- Grunwald, Armin (2018): »Warum Konsumentenverantwortung allein die Umwelt nicht rettet. Ein Beispiel fehlhlaufender Responsibilisierung«, in: Anna Henkel et al. (Hg.), Reflexive Responsibilisierung. Verantwortung für nachhaltige Entwicklung, Bielefeld: transcript, S. 421–436.
- Hannen, Petra (2013): Der schlafende Riese ist erwacht, in: Akzente 04/2013, S. 14–24.
- Heimerdinger, Timo (2022): »Bescheidenheit, Genügsamkeit, Verzicht«, in: Praktische Theologie 57 (2), S. 76–81.
- Jäger, Anton (2023): Hyperpolitik. Extreme Politisierung ohne politische Folgen, Berlin: Suhrkamp.

- Jamieson, Dale (1992): »Ethics, Public Policy, and Global Warming«, in: *Science, Technology, & Human Values* 17 (2), S. 139–153.
- Klein, Naomi (2015): *This Changes Everything: Capitalism vs. The Climate*, New York: Simon & Schuster.
- Lamla, Jörn (2006): »Politisierter Konsum – konsumierte Politik. Kritikmuster und Engagementformen im kulturellen Kapitalismus«, in: Jörn Lamla/Sighard Neckel (Hg.). *Politisierter Konsum – konsumierte Politik*, Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, S. 9–37.
- Lepenies, Philipp (2022): *Verbot und Verzicht. Politik aus dem Geiste des Unterlassens*, Berlin: Suhrkamp.
- Maltais, Aaron (2013): »Radically Non-Ideal Climate Politics and the Obligation to at Least Vote Green«, in: *Environmental Values* 22 (5), S. 589–608.
- McKeown, Maeve (2024): *With Power Comes Responsibility. The Politics of Structural Injustice*, London: Bloomsbury.
- Monticelli, Lara (2018): »Embodying Alternatives to Capitalism in the 21st Century«, in: *tripleC: Communication, Capitalism & Critique. Open Access Journal for a Global Sustainable Information Society* 16 (2), S. 501–517.
- Moor, Joost de (2017): »Lifestyle Politics and the Concept of Political Participation«, in: *Acta Politica* 52 (2), S. 179–197.
- Niesen, Peter/Eckes, Tim (2013): »Einleitung. Zwischen Demokratie und globaler Verantwortung. Iris Marion Youngs Theorie politischer Normativität«, in: Peter Niesen (Hg.), *Zwischen Demokratie und globaler Verantwortung. Iris Marion Youngs Theorie politischer Normativität*, Baden-Baden: Nomos, S. 7–30.
- Nolt, John (2011): »How Harmful are the Average American's Greenhouse Gas Emissions?«, in: *Ethics, Policy & Environment* 14 (1), S. 3–10.
- Nussbaum, Martha C. (2009): »Iris Young's Last Thoughts on Responsibility for Global Justice«, in: Ferguson/Nagel, *Dancing with Iris*, S. 133–146.
- Ratliff, Dane (2008): »Verzichtsethik«, in: Peter Precht/Franz-Peter Burkard (Hg.), *Metzler Lexikon Philosophie. Begriffe und Definitionen*. 3. Aufl., Stuttgart/Weimar: Verlag J.B. Metzler, S. 660.
- Rawls, John (1971): *A Theory of Justice*. Original Edition, Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Röpke, Ines (2010): »Konsum: Der Kern des Wachstumsmotors«, in: Irmi Seidl/Angelika Zahrnt (Hg.), *Postwachstumsgesellschaft. Konzepte für die Zukunft*. Marburg: Metropolis-Verlag, S. 103–116.
- Sardo, Michael Christopher (2023): »Responsibility for Climate Justice: Political not Moral«, in: *European Journal of Political Theory* 22 (1), S. 26–50.

- Schiller-Merkens, Simone (2024): »Prefiguring an Alternative Economy: Understanding Prefigurative Organizing and its Struggles«, in: *Organization* 31 (3), S. 458–476.
- Sparenborg, Lukas (2022): »Power Concedes Nothing without a Demand«. *The Structural Injustice of Climate Change*, in: *Critical Review of International Social and Political Philosophy*, S. 1–24.
- Stolle, Dietlind/Micheletti, Michele (2013): *Political Consumerism. Global Responsibility in Action*, New York: Cambridge University Press.
- Tan, Kok-Chor (2015): »Individual Duties of Climate Justice under Non-Ideal Conditions«, in: Jeremy Moss (Hg.), *Climate Change and Justice*, Cambridge: Cambridge University Press, S. 129–147.
- Tilly, Charles/Tarrow, Sidney G. (2015): *Contentious Politics*, New York: Oxford University Press.
- van Deth, Jan W. (2014): »A Conceptual Map of Political Participation«, in: *Acta Politica* 49 (3), S. 349–367.
- Wegst, Ulrich (2021): *Keine Angst vorm Verzicht. Ein Plädoyer für die wichtigste Kulturtechnik des 21. Jahrhunderts*, Marburg: Büchner.
- Young, Iris Marion (1990): *Justice and the Politics of Difference*, Princeton: Princeton University Press.
- Young, Iris Marion (2003): *Political Responsibility and Structural Injustice. Lindley Lectures*, University of Chicago. <https://kuscholarworks.ku.edu/bitstream/handle/1808/12416/politicalresponsibilityandstructuralinjustice-2003.pdf?sequence=1>.
- Young, Iris Marion (2004): »Responsibility and Global Labor Justice«, in: *Journal of Political Philosophy* 12 (4), S. 365–388.
- Young, Iris Marion (2006): »Responsibility and Global Justice: A Social Connection Model«, in: *Social Philosophy and Policy* 23 (1), S. 102–130.
- Young, Iris Marion (2011): *Responsibility for Justice*, Oxford: Oxford University Press.

»Dem Volk Dienen?«

Selbstaufopferung im modernen China und die Abkehr davon in der Gegenwart

Marc Andre Matten

In der chinesischen Gesellschaft gilt seit alters her – und nicht erst zur Zeit von ökonomischen oder politischen Krisen – Verzicht als eine regulatorische Praxis, um den gesellschaftlichen Zusammenhalt zu gewährleisten. In den unterschiedlichen geistigen Traditionen waren Selbstaufopferung, Genügsamkeit und materieller Verzicht religiös fundierte und kulturell normierte Tugenden. So verfocht der Buddhismus die individuelle Askese und geistige Loslösung von Anhaftungen an weltliche Bedürfnisse. Die Orientierung am achtfachen Pfad mit der Einsicht in Entstehung und Aufhebung des weltlichen Leidens beinhaltete den Appell, sich um rechte Rede, rechtes Handeln und einen rechten Lebenswandel zu bemühen. Die freiwillige Entsagung war Kern der spirituell-religiösen Praxis im Bemühen darum, Leid zu vermeiden.

Der Daoist verfolgte ein ähnliches Ideal, wie es die unzähligen Texte bezeugen, in denen der Eremit sich der Gesellschaft entzieht und ein Leben auf den Bergen bevorzugt (Vervoorn 1990). Die Schule des Daoismus des Gelben Kaisers und des Laozi (Huang-Lao-Daoismus), die in die Zeit der Streiten-Reiche (475–221 v. Chr.) zurückgeht, forderte den Verzicht auf Reichtümer im Streben nach Unsterblichkeit durch spirituelle Selbstkultivierung. Das »Daodejing«, die klassische Schrift des Daoismus, die dem Laozi (Laotse) zugeschrieben wird, beschreibt in Kapitel 80 die ideale soziale Ordnung wie folgt:

»Mag das Land klein sein und wenig Leute haben.
Laß es zehnerlei oder hundertlei Gefäße haben, ohne sie zu gebrauchen.
Laß die Leute den Tod wichtignehmen und nicht in die Ferne schweifen.
Ob auch Schiffe und Wagen vorhanden wären, sei niemand, der darin fahre.
Ob auch Wehr und Waffen da wären, sei niemand, der sie entfalte.
Laß die Leute wieder Knoten aus Strick knüpfen und sie gebrauchen statt der

Schrift.

Mach' süß ihre Speise und schön ihre Kleidung, friedlich ihre Wohnung und fröhlich ihre Sitten.

Nachbarländer mögen in Sehweite liegen, daß man den Ruf der Hähne und Hunde gegenseitig hören kann:

Und doch sollten die Leute im höchsten Alter sterben, ohne hin und her ge-
reist zu sein.« (Laotse 1941: 85)

Der Konfuzianismus, der beeinflusst durch den Buddhismus sich im 12. Jahrhundert zunehmend lustfeindlich gab, sprach sich früh gegen jeden Hedonismus aus und verwies auf das »Buch der Riten (Liji)« aus dem 2. Jahrhundert v. Chr., in dem Genügsamkeit und Verzicht als Tugend verstanden wurde, und selbst dem Herrscher galt die Einhaltung dieser moralischen Prinzipien als eng mit seiner Legitimität verbunden:

»Dsong Dsi sprach: »Darf ich fragen, sind Ersparnis und Mühelosigkeit die Zeichen der Erleuchtung?«

Meister Kung runzelte die Stirn und sprach: »Schen, glaubst du, daß ein erleuchteter Herrscher sich abzumühen braucht? Vor alters hatte Schun zur Linken den Yü und zur Rechten den Gau Yau; er brauchte nicht von seiner Matte sich zu erheben, und die Welt war in Ordnung. Wenn die Anordnungen nicht das Rechte treffen, so ist das der Fehler des Herrschers; wenn aber die Anordnungen das Rechte treffen und die Befehle nicht ausgeführt werden, so ist das die Schuld der Amtsträger. Warum sollte ein erleuchteter Herrscher sich abzumühen brauchen?

Vor alters hielten es die erleuchteten Herrscher so, daß sie an den Grenzpässen die Reisenden überwachten, aber keinen Zoll verlangten, daß auf den Märkten die Stände verteilt, aber keine Abgaben erhoben wurden, daß die Steuern ein Zehntel des Ertrags waren, daß im Jahr nicht mehr als drei Tage Frondienst von den Leuten verlangt wurden, daß für Jagd und Fischfang entsprechend den Zeiten Verbote bestanden, aber keine Jagdpachtsumme verlangt wurde. Diese sechs Dinge sind die Wege, um Güter zu sammeln. Indem die erleuchteten Herrscher auf vier von ihnen verzichten konnten und die beiden übrigen nur sparsam beanspruchten: wie könnte man behaupten, daß sie für übermäßigen Verbrauch Güter sammelten?« (Li Gi 1981: 218–219)

Diese idealtypischen Imaginationen soziopolitischer Ordnung entsprachen in den seltensten Fällen der Realität, waren aber Orientierungsmuster. Als in der ausgehenden Kaiserzeit ab Mitte des 19. Jahrhunderts die Bedrohung durch

die imperialistischen Mächte immer deutlicher wurde, erkannte die Elite des Landes in der Interaktion mit dem Westen, dass Selbstgenügsamkeit und Beschränkung auf die eigenen Werttraditionen nicht mehr ausreichten, um in der Ära des Imperialismus zu bestehen (Karl 2002). Der Analyse von Joseph Levenson nach folgte auf diese Einsicht die Notwendigkeit, die Selbstwahrnehmung als konfuzianische Universalzivilisation hinter sich zu lassen und stattdessen die Vorstellung der Nation als neue Identitätskategorie zu etablieren. Statt Bescheidenheit und Genügsamkeit rückte am Ende des 19. Jahrhunderts das Streben nach nationaler Stärke und Fortschritt in den Vordergrund (Levenson 1968). Der Weg zu diesen Zielen lag in der Übernahme westlicher Ideen, die durch umfangreiche Übersetzungen zugänglich wurden: Der Zeitungsherausgeber und Literat Yan Fu (1853–1921) übersetzte »Evolution and Ethics« von Thomas Huxley, »The Wealth of Nations« von Adam Smith sowie »Study of Sociology« von Herbert Spencer, der Ingenieur und Pädagoge Ma Junwu (1881–1940) Charles Darwins »On the Origin of Species«, und die feministische Anarchistin He-Yin Zhen (ca. 1884–ca. 1920) schließlich das »Kommunistische Manifest«, allesamt mit dem Ziel vor Augen, die chinesische Nation zu stärken und zu modernisieren (Schwartz 1964, zum Fortschrittsbegriff am Ende der Kaiserzeit und zu Beginn des 20. Jahrhunderts s. Schneider/Fröhlich 2020).

Der Reformers und politische Aktivist Kang Youwei (1858–1927) hatte nach der Niederlage Chinas im ersten Sino-Japanischen Krieg von 1894–95 begriffen, dass die Dynastie der Qing nur noch durch radikale und für den Kaiserhof unerhörte Reformen zu retten sei. Nach dem Scheitern der 100-Tage-Reform im September 1898 ins Exil gezwungen lernte er in Japan die Erfolge einer ehrgeizigen Modernisierung kennen. Er entwarf in Reaktion darauf in seinem Buch der Großen Gemeinschaft (»Datongshu«) eine Utopie, die, beeinflusst von Buddhismus und westlichen Ideen, eine teleologische Sicht von Geschichte formulierte (Schneider 1997). Ziel der Geschichte war nicht mehr die Realisierung einer vergangenen moralischen Ordnung, sondern eine zukünftige, welche zahlreiche Normen und Werte der Vergangenheit aufheben sollte. Kang propagierte eine Gemeinschaft, die keine Ausbeutung oder Unterdrückung kennt: Die Abschaffung der Grenzen zwischen den Staaten mache Ressourcen und Handel für alle Völker zugänglich, die Abschaffung der Grenzen zwischen den menschlichen Rassen führe zu deren Gleichberechtigung, und die Abschaffung der Grenzen zwischen den Geschlechtern verleihe den Frauen dieselben Rechte und Chancen wie den Männern, auf die sie der konfuzianischen Weltanschauung zufolge keinen Anspruch hatten. Seine Vision einer

Weltgesellschaft war eine, in der die Bedürfnisse aller Menschen – egal ob materieller oder spiritueller Natur – erfüllt waren (K'ang 1974; Kang 1994).

Kangs ikonoklastischer Text wurde nach der Publikation erster Teile 1913 immer wieder rezipiert und als Ideengeber herangezogen.¹ Seine Vorstellungen gewannen in den Dekaden nach dem Ersten Weltkrieg an Verbreitung, als der Marxismus, die Idee der Aufklärung und der Szientismus zur politischen Leitidee wurden (Kwok 1965; Meisner 1967; Schwarcz 1986). Fortschritt wurde als unausweichlich verstanden, den der Staat mit seinen Institutionen zu realisieren habe (Davies 2007). Das Streben nach seiner Umsetzung war auch Kern der maoistischen Ideologie, die sich auf den historischen Materialismus berufen konnte. Nach Gründung der Volksrepublik im Herbst 1949 schuf das Regime mit der Kollektivierung in der Landwirtschaft, der Gleichberechtigung von Mann und Frau sowie der Etablierung von Volkskommunen und Staatsbetrieben eine neue politische Ordnung, die manche Vorstellungen Kangs aufgriff. Die radikale Transformation im Sozialismus war von einem unbändigen Optimismus getragen, wie es der selbstbewusste Slogan der 1950er Jahre »Die Sowjetunion von heute ist unser Morgen« verhieß. In der Propaganda der Mao-Zeit wurde diese Fortschrittserzählung kontrastiert mit der Darstellung einer dunklen Vergangenheit vor der Machtübernahme der Kommunistischen Partei Chinas (KPCh). Nach der Lesart des historischen Materialismus war die Zeit vor 1949 geprägt von feudalistischer Unterdrückung, Entrechtung und kapitalistisch-imperialistischer Ausbeutung. Die unmenschlichen Entbehrungen, die dem Volk durch den Klassenfeind aufgezungen worden waren, endeten mit der Wiederherstellung der nationalen Souveränität und der Gründung der Volksrepublik, so Mao Zedong in seiner Rede »Das chinesische Volk ist aufgestanden« vom 21. September 1949 (Mao Tse-tung 1978). Die wiedergewonnene Handlungsmacht hatte den Menschen frei gemacht, wie die Parteipropaganda nicht müde wurde zu betonen. Die anschließende Transformation der Gesellschaft fand ihren ersten Höhepunkt im Großen Sprung nach Vorn (1958–1961), als Mao das Ziel verkündete, die Übergangszeit zum Kommunismus zu verkürzen, indem die Stahlproduktion innerhalb weniger Jahre das Niveau von Großbritannien und den USA erreichen sollte. Das Vorhaben endete jedoch im Desaster: Minderwertiger Stahl wurde in den Hinterhofhochöfen produziert, und die Mitarbeit der Bauern

1 Am Ende des Ersten Weltkriegs schlug der US-Präsident Woodrow Wilson die Übersetzung des »Datongshu« vor, da er Parallelen zu seinem Völkerbund sah, s. Thompson 1958: 27.

an diesem und anderen Infrastrukturprojekten hatte direkten Einfluss auf die Nahrungsmittelproduktion, so dass die Kampagne in einer Hungerskatastrophe mit geschätzten 40 Millionen Opfern endete (Yang Jisheng 2012). Das Ansinnen, weitreichende Entwicklungsschritte in kürzester Zeit zu erreichen, galt zunächst als glaubwürdiges Zukunftsversprechen. Es erklärt zu einem bestimmten Grad den weitverbreiteten Enthusiasmus der Bevölkerung, beim Aufbau einer neuen sozialistischen Gesellschaft bis an existentielle Grenzen zu gehen: Aus Sicht der Parteipropaganda waren diese Anstrengungen kurzfristig notwendig.

Dem Philosophen Zhang Pengsong (2010) zufolge wurde die Utopie im Maoismus jedoch nicht als Utopie verstanden, sondern als unausweichliches und vor allem realistisches Projekt (welches wenngleich mit Zwang durchzusetzen war, wie Qin Hui [2010] kritisch anmerkt). Zhang argumentiert, dass mit der Rationalisierung von Gesellschaft, Wirtschaft und Politik im Zuge des Modernisierungsprozesses das utopische Denken verschwunden sei. Karl Marx habe im Kommunistischen Manifest genau dieses Denken seiner Zeitgenossen als ein rein deskriptives (und nicht analytisches) Mittel kritisiert: Dem utopischen Sozialismus, wie er von Henri de Saint-Simon (1760–1825) und Robert Owen (1771–1858) propagiert wurde, stand der deutsche Philosoph ablehnend gegenüber, da ihr Denken nicht auf den materiellen Bedingungen der Gesellschaft beruhe. Stattdessen präferierte der Marxismus einen wissenschaftlichen Sozialismus, d.h. ein Denken, das die sozialen und politischen Entwicklungen als weitgehend durch die wirtschaftlichen Bedingungen bestimmt ansieht und somit die sozialen Beziehungen und die Vorstellungen von Moral als kontextabhängig im Verhältnis zu dem jeweiligen Stadium der ökonomischen Entwicklung begreift (vgl. Engels 1973). In der Tat wurde während der maoistischen Zeit utopisches Denken abgelehnt, da es als bürgerliche Ideologie im Widerspruch zum historischen Materialismus stand. Auch in der Gegenwart ist für Zhang eine Rückkehr zur Utopie problematisch. Sollte der (sozialistische) Modernisierungsdiskurs nämlich sein Versprechen, universelle Normen und Regeln einzuführen, nicht erfüllen, wäre die Richtung der historischen Entwicklung unklar. Die daraus resultierende Krise, forciert durch die Forderungen der Postmoderne nach Pluralismus, so Zhang, verweise auf eine offene Zukunft, in der Utopien wieder denkbar sind. In diesem Fall würde die sozialistische Moderne als die einzig denkbare wiederum grundsätzlich in Frage gestellt werden. Für die politische Führung der KPCh ist, besonders seit dem Machtantritt von Xi Jinping, eine solch offene Zukunft eine veritable Herausforderung. Sie verknüpft ihr Schicksal daher konkret mit der

Sicherstellung wirtschaftlichen Wachstums und hält grundsätzlich an ihrem Fortschrittsversprechen fest. So verkündete der scheidende Generalsekretär des Zentralkomitees, Jiang Zemin, in seinem Arbeitsbericht auf dem XVI. Parteitag im November 2002, dass eine Gesellschaft mit bescheidenem Wohlstand im sozialistischen Modernisierungsprogramm umfassend aufzubauen sei, um 2020 eine Vervierfachung des Bruttoinlandsprodukts im Vergleich zu 2000 zu erreichen. Das Parteistatut, verabschiedet auf demselben Parteitag, definierte die Ziele wie folgt:

»Die strategischen Ziele für die wirtschaftliche und gesellschaftliche Entwicklung in der neuen Phase im neuen Jahrhundert sind es, das ansatzweise erreichte Niveau des bescheidenen Wohlstands zu festigen und zu entwickeln, bis zum 100. Gründungstag der Partei eine Gesellschaft mit bescheidenem Wohlstand auf einem noch höheren Niveau, die mehr als einer Milliarde Menschen Vorteile bringen wird, fertig aufzubauen und bis zum 100. Gründungstag der Volksrepublik das Pro-Kopf-Bruttoinlandsprodukt auf das Niveau eines Schwellenlandes zu heben und die Modernisierung im Wesentlichen zu realisieren.« (Statut der Kommunistischen Partei Chinas 2002)

Pünktlich zum 100. Geburtstag der Partei am 1. Juli 2021 verkündete Xi Jinping, dass das erste der beiden Ziele unter Führung der KPCh realisiert wurde. Aus Sicht der Parteiführung verdankt sich der Erfolg dem folgenden:

»All the struggle, sacrifice, and creation through which the Party has united and led the Chinese people over the past hundred years has been tied together by one ultimate theme – bringing about the great rejuvenation of the Chinese nation,« Xi said, adding that this prospect ›has become a historical inevitability.« (Xinhua 2021)

Als nach dem Zusammenbruch des Warschauer Paktes der chinesische Sozialismus an Überzeugungskraft verloren hatte, wurde der Verzicht früherer Generationen als Vorbild wiederentdeckt, auch als Mittel, um den Liberalisierungstendenzen in den 1990er und 2000er Jahren beizukommen. Die Partei initiierte zwei Kampagnen, zunächst die Patriotische Erziehungskampagne (Zhao Suisheng 1998), und schließlich die sogenannte »red education« Kampagne, die Xi Jinping zufolge das erklärte Ziel habe, »die roten Gene weiterzugeben und die ›China Story‹ positiv zu erzählen« (vgl. Denton 2005; Leng/Chen 2021). Im Fokus beider Kampagnen standen die glorreichen Errungenschaften

der Partei, die sich der Genügsamkeit seiner revolutionären Helden und Märtyrer verdanken. Ihr individueller Verzicht sei eine Notwendigkeit gewesen, um eine Zukunft des Überflusses und Reichtums zu schaffen. Die folgenden drei Beispiele aus dem Zeitraum von Mao Zedong bis heute zeigen exemplarisch, wie die Vergangenheit von der Parteipropaganda in unterschiedlichen Kontexten und Medien narrativiert wird, um die Tugend der Selbstaufopferung v.a. der jungen Generation näher zu bringen.

Schon wenige Jahre nach ihrer Gründung am 1. Juli 1921 schuf die Partei sich ein Pantheon ihrer Märtyrer. Als einer der ersten fand Li Dazhao (1889–1927) Eingang in den Pantheon. Einst Mitbegründer der Partei, der sich nach der Oktoberrevolution zum Bolschewisten erklärte, musste er wegen seiner Organisation von Protesten gegen die Regierung 1927 in die Botschaft der Sowjetunion fliehen, wo er nach einer Razzia des Warlords Zhang Zuolin (1875–1928) verhaftet und drei Wochen später hingerichtet wurde. In der Zeit des Befreiungskampfes gegen die japanische Aggression und der proletarischen Revolution wuchs die Zahl der Märtyrer, die dank der Propaganda bis heute fest im kulturellen Gedächtnis verankert sind, wie etwa Zhang Side (1915–1944), der bei einem Zusammensturz eines Kohlemeilers verschüttet wurde, als er zwei Arbeiter rettete und bei dessen Beerdigung Mao Zedong persönlich dessen Dienst am Volk lobte; Huang Jiguang (1931–1952), der im Koreakrieg mit seinem eigenen Körper ein Maschinengewehrnest blockierte, um seinen Kameraden den Vorstoß zu ermöglichen; die Politaktivistin Liu Hulan (1932–1947), die Widerstand gegen die Konfiszierung der Getreidevorräte ihres Dorfes organisierte und von der KMT hingerichtet wurde; und der Soldat Lei Feng (1940–1962), der in totaler Selbstlosigkeit sich der Revolution verschrieb und nichts mehr sein wollte als eine Schraube im revolutionären Getriebe, die nie rostet. Sein vorzeitiger Tod in Ausübung seiner Pflichten wurde von Mao Zedong mit der Kampagne »Vom Genossen Lei Feng lernen« bedacht, die bis heute andauert (Sterzel 2015).

Es waren jedoch nicht nur chinesische Individuen, die in Sorge um das Wohlergehen des chinesischen Volkes Opfer darbrachten. Ein prominentes Beispiel ist der kanadische Arzt Norman Bethune (1890–1939), der im Ersten Weltkrieg als Mitglied des Royal Canadian Army Medical Corps in der zweiten Schlacht um Ypern angeschossen wurde und als Internationalist im spanischen Bürgerkrieg gegen Franco kämpfte. Kurze Zeit später schloss er sich der Kommunistischen Partei Chinas im Kampf gegen den japanischen

Faschismus an und trat 1936 in die Dienste der Roten Armee ein.² Er starb 1939 an einer Blutvergiftung, die er sich während einer Operation eines chinesischen Soldaten zuzog, als er sich – unter aktivem Beschuss des Feindes – aus Versehen in den Finger schnitt. Der Mangel an Antibiotika führte zu einem schmerzvollen Tod. Seine Dienste in der Roten Armee brachten ihm posthum eine Ehrung Mao Zedongs ein, der in seiner Eulogie »Dem Gedenken Bethunes« (21. Dezember 1939) dessen Selbstlosigkeit wie folgt pries:

»Der dem Genossen Bethune eigene Geist der absoluten Selbstlosigkeit und der absoluten Hingabe für andere fand seinen Ausdruck in einem äußerst tiefen Gefühl der Verantwortlichkeit für die Arbeit und in einer äußerst warmen Herzlichkeit zu den Genossen und zum Volk. Jeder Kommunist muß von ihm lernen. Es gibt nicht wenig Menschen, die sich verantwortungslos zu ihrer Arbeit verhalten, das Leichte suchen und vor Schwerem zurückschrecken, anderen die schwere Last aufbürden und selbst die leichte schultern. Was sie auch tun – sie sorgen vor allem für sich und erst dann für die anderen. Haben sie sich ein wenig angestrengt, fühlen sie sich schon als Helden, lieben es zu prahlen, da sie befürchten, daß man es sonst nicht erfahren würde. Den Genossen und dem Volk bringen sie keine Wärme entgegen, sondern sind kühl, gleichgültig, gefühllos. Im Grunde sind solche Menschen keine Kommunisten, oder zumindest können sie nicht als echte Kommunisten gelten. Wer von der Front zurückkam, sprach von Bethune mit höchster Achtung, alle waren von seiner Gesinnung tief berührt.« (Mao Tse-tung 1968: 391–393)

Die Gedenkschrift wurde Teil der »Drei ständig zu lesende Artikel (Lao san-pian)« – eine Textsammlung, die auf Anweisung von Mao Zedong bis zum Ende der Kulturrevolution landesweit gelesen wurde.

Dessen eigene Opfer für den Erfolg der Revolution sind wiederum zentraler Bestandteil seines Personenkults, der in den 2000er Jahren im Rahmen der Kampagne des Roten Tourismus wiederentdeckt wurde. Im Bemühen um

2 Als praktizierender Arzt in Montreal offerierte er kostenlose Behandlungen für diejenigen, die von der *Great Depression* besonders betroffen waren und favorisierte eine allgemeine Gesundheitsversorgung wie er sie 1935 während eines Besuchs in der Sowjetunion kennenlernte. Für eine Darstellung von Bethune als Trinker und Lebemann – als Kontrast zu seiner Hagiographie in der chinesischen Geschichtsschreibung – siehe das Biopic BETHUNE: THE MAKING OF A HERO (Kanada/Frankreich/China 1990, R: Phillip Borsos). Bethune wird gespielt von Donald Sutherland und seine Frau Frances Penny Bethune von Helen Mirren.

Hoheit in ideologischen Fragen verband die Partei die Entwicklung des inländischen Tourismus mit der Stärkung der politischen Erziehung. Individuelle und staatlich organisierte Besuche an den heiligen Stätten der Revolution sollten die Vergangenheit des revolutionären Kampfes erfahrbar machen. Ein Beispiel ist die kleine Stadt Yan'an im chinesischen Hinterland. Nach dem »Langen Marsch« (1934–35), ein militärischer Rückzug um der Einkreisung durch Chiang Kai-shek zu entgehen und zentraler Heldenmythos der KPCh – 12.500 km wurden in 370 Tagen zurückgelegt (Mao saß zumeist auf dem Eselrücken) –, hatten die Armee und die Parteiführung hier Zuflucht gefunden. Verstanden als Wiege der Demokratie war Yan'an der Ort, wo Experimente mit politischen Kampagnen stattfanden und wo Mao seine einflussreichsten Texte zur Theorie und Praxis des Klassenkampfes verfasste. Die Kampagne des Roten Tourismus betont seit den 2000er Jahren, dass Yan'an die Bescheidenheit und Genügsamkeit der Parteikader zu einer Zeit widerspiegelt, in der die Souveränität des Landes noch nicht wiedererlangt worden war und wirtschaftliches Wachstum in weiter Ferne lag. Reiseführer heute loben in ihren Ausführungen vor Ort das einfache Leben, die beengten Wohnverhältnisse, die Hausmannskost, Maos tägliche Pflege seines eigenen Gemüsegartens, sowie die relative Armut (verglichen mit dem heutigen Wohlstand). Im Roten Tourismus wird eine nostalgische Verklärung zelebriert, um ein Gefühl der Dankbarkeit zu erzeugen: Das Leiden und der Verzicht der Altvätergeneration galt als Voraussetzung für die Schaffung des Wohlstands heute, ermöglicht durch den Sieg gegen Japan und Chiang Kai-shek, die Gründung der VR 1949, und den wirtschaftlichen Aufstieg heute (Zhao Shengnan 2014; Matten 2023).

Die Opferbereitschaft und der Verzicht auf individuelles Wohlergehen ist nicht nur ein Phänomen der Vergangenheit, sondern findet sich im Personenkult von Xi Jinping (geb. 1953), der in den sozialen Medien affektiv als Großväterchen Xi (*Xi dada*) tituiert wird. Seiner offiziellen Biografie zufolge hat er sich von unten nach oben hochgearbeitet. In seiner Kindheit – als Sohn von Xi Zhongxun (1913–2002), einem Revolutionär sowie Mitglied der ersten Führungsgeneration der Volksrepublik – genoss er Sicherheit und Wohlstand in Peking. Als sein Vater in der Kulturrevolution der Illoyalität zu Mao Zedong bezichtigt wurde, wurde Xi Jinping aufs Land verschickt, wo er mit Bauern im Dorf Liangjiahe in der Provinz Shaanxi in einer Lehmhöhle lebte und dort ein einfaches Leben in relativer Armut für sieben Jahre ertrug. Während dieser Zeit des Verzichts baute Xi, der in der Stadt eine Bildung genossen hatte, den Bauern eine Biogasanlage und erfreute sich, so die eigene Darstellung, auch deswegen großer Beliebtheit. In seiner späteren politischen Laufbahn stellte er

seinen Aufenthalt in Liangjiahe als wertvolle Erfahrung dar, dem Dorf, wo er 1974 auch zum Parteisekretär ernannt wurde. 1979 schloss er dann sein Studium zum Chemieingenieur an, bevor er 1982 stellvertretender Parteisekretär im Landkreis Zhending der Provinz Hebei wurde, dann 1990 Vizebürgermeister der Stadt Xiamen und Gouverneur der Provinz Fujian (1995–2000). Diese unterschiedlichen Stationen werden in seiner offiziellen Biografie als Beweis seiner Qualifikation angeführt, da er in unterschiedlichen Regionen (Stadt und Land) in unterschiedlichen Funktionen gearbeitet habe und damit das Land und die Probleme der Bevölkerung kenne. In seinem Personenkult wird betont, dass er zur Zeit seiner Landverschickung Bitternis gegessen (*chiku* 吃苦) und damit seine Leidensfähigkeit unter Beweis gestellt habe (Liangjiahe Village 2018; Torigian 2018). Bis heute ein beliebtes pädagogisches Mittel, verweist *chiku*, oder »Härten ertragen« auf die Notwendigkeit, in der Jugend zeitweise Entbehrungen zu ertragen, um in der Zukunft ein besseres Leben für sich zu ermöglichen (insbesondere, wenn man große und hehre Ideale verfolgt). Die Biografie Xi Jinpings ist ein Beispiel, welches in der Propaganda omnipräsent ist und lange Zeit akzeptiert wurde, sei es zum Wohle der Familie, der Nation, oder zum eigenen individuellen Aufstieg.

Während der Coronapandemie, der letzten großen Krise im Land, bediente sich der Parteiparat derselben Rhetorik und erklärte, dass der Verzicht auf Konsum, Mobilität und Bildung als temporäre Notwendigkeit und Ausdruck gesamtgesellschaftlicher Verantwortung zu begreifen sei. So hob Xi Jinping in seiner Neuahrsansprache vom 1. Januar 2021 die Bedeutung der kollektiven Opferbereitschaft hervor. In einer für den Parteivorsitzenden außergewöhnlich empathischen Ansprache richtete er sich an Ärzte und Krankenschwestern, Paketboten, das Testpersonal, sowie die Volunteers, die das öffentliche Leben aufrechterhielten:

»In den Tagen, in denen wir gemeinsam uns den harten Umständen gegenüberstehen, bemerkten wir den heroischen Geist, mit denen die Menschen unseres Volkes direkt an die Frontlinien marschierten, ihre Posten nicht verließen und sich der Verantwortung stellten, um durch dick und dünn zu gehen. Opfer wurden gebracht und Momente der gegenseitigen Hilfe bewegten uns [...] Größe wird im Gewöhnlichen geschmiedet. Helden kommen aus dem Volk. Jeder Mensch ist bemerkenswert!« (Xi Jinping 2021a, 0:45-2:18 min.)

Aus seiner Sicht war die Pandemie eine Phase, die bald überstanden sei. Mit emotionalen Bildern und Videosequenzen, die seiner Ansprache beigefügt waren, führte er den Zuschauern und Zuschauerinnen vor Augen, dass sie die wahren Helden seien. Xi verband das kollektive Schicksal der Nation mit dem individuellen Opfer der Menschen:

»Ich bin stolz auf unser Vaterland und unser Volk, sowie auf den unbeugsamen nationalen Geist. Nur in harten Zeiten können Mut und Beharrlichkeit zum Ausdruck gebracht werden. Nur nach dem Polieren kann ein Stück Jade erlesen werden. Wir haben die Pandemie überstanden und große Fortschritte in der Koordination der Prävention und Kontrolle sowie in der ökonomischen und gesellschaftlichen Entwicklung gemacht.« (Xi Jinping 2021b)

Xi zufolge sei das Tal der Tränen bald durchlaufen und es sei an der Zeit, wieder optimistisch in die Zukunft zu blicken.

Als im Lockdown 2022 die Zuversicht jedoch zunehmend verloren ging und der Zukunftsoptimismus in eine veritable Krise geriet, wurde individueller Verzicht für das Allgemeinwohl in den sozialen Medien als anmaßende Heuchelei dargestellt und auf vielfältige Weise karikiert (China Digital Times). Die pathosgeladenen Durchhalteparolen des Generalsekretärs der KP verfielen nicht mehr. Nach mehreren Dekaden eindrucksvollen Wirtschaftswachstums und geopolitischen Aufstiegs Chinas sah sich die Führung der KPCh zu Beginn der 2020er Jahre wachsenden Problemen gegenüber.³ Die Immobilienkrise, die Deflation, das sinkende Wirtschaftswachstum, die Belastung für den Generationenvertrag, und besonders die Jugendarbeitslosigkeit (deren Zahlen das Nationale Statistikamt eine Zeit lang nicht mehr meldete [Goldin 2024]) haben große Unsicherheiten ausgelöst, gerade bei Universitätsabsolvent*innen, denen das Studium eigentlich den gesellschaftlichen und ökonomischen Aufstieg ermöglichen sollte. So nahm 2020 eine Rekordzahl von 8,74 Millionen von ihnen die Arbeitssuche auf und konkurrierte um die wenigen verfügbaren Stellen (Yee 2020). Statt sich in dieser Situation dem 996-System zu ergeben – Arbeitszeiten von 9 bis 21 Uhr an sechs Tagen in der Woche – entsagt die junge Generation zunehmend dem Hamsterrad der Involution (*neijuan* 内卷). Der Begriff beschreibt die Situation in Ausbildung und Beruf, wo jeder Einzelne immer mehr leisten muss, um im Wettbewerb um die wenigen Studien- und

3 Für eine eindrucksvolle Darstellung der Auswirkungen des Lockdowns auf die gesellschaftliche Psyche s. Fang 2020.

Arbeitsplätze bestehen zu können (Xin/Liu 2024). Im Sommer 2022 trat dann das Meme *runxue* (润学) im Internet hervor, die Wissenschaft des *run*. Seine ursprüngliche Bedeutung ist »Lehre des Profits«, aber aufgrund der Nähe zum Englischen »to run« bekam es die zusätzliche Bedeutung, das Land zu verlassen und zu emigrieren, da es in China keine Hoffnung mehr gäbe (Bandursky 2022).

Besonders deutlich wurde die Hoffnungslosigkeit bei dem Ruf nach dem Flachliegen (*Tangping* 躺平), der ab April 2021 in den sozialen Medien auftauchte. Verstanden als Reaktion auf die kapitalistischen Ausbeutungsprozesse und den gesellschaftlichen Druck des unbedingten Aufstiegs wird auf das Streben nach Karriere, Hauskauf und Familiengründung verzichtet (Bandursky 2023). Das *Tangping*-Manifest aus dem Jahr 2021 beschreibt die eigene Bewegung, selbst wenn sehr atomistisch und nicht organisiert, als Ablehnung des Status quo. Die Kernforderungen sind die Ablehnung von Ehe und Familie (damit Widerstand gegen das Patriarchat), von Ausbeutung und Entfremdung, sowie Verzicht auf Immobilienerwerb und spätem Ruhestand, etc.:

»Radical Tangpingism is manifested not only in reaching out to a wide range of allies, but also in mutual aid communal relationships and in connecting with those alternative autonomous regions that have or do exist [...]. A Tangpingist is the smallest autonomous region, and their body is an out-of-control place that drifts around. On any occasion, in any situation, whether it's work, entertainment, classes, meals, mourning, weddings, Tangpingists practice their own ritual, Tangping. Faced with any person or entity, whether it is a leader, a boss, a division commander, or banknotes, medals, and national flags, Tangpingists are loyal to their own label, which is Tangping.« (Anonymous 2021)

Wendy Su hat in ihrer Untersuchung der Debatte in den sozialen Medien darauf hingewiesen, dass *Tangping* eine gewaltfreie und zynische Rebellion gegen die offizielle Doktrin darstelle. Es sei Widerstand gegen soziale Ungleichheit, der gesellschaftliche Veränderungen anmahne (Su 2023). Die Nähe zu anarchistischen Ideen, die Ablehnung von Hierarchien und Hegemonie sowie von Materialismus und Konsum stellen dabei nicht nur das kapitalistische Wirtschaftsmodell in Frage (Brossard 2022). *Tangping* bedeutet eben nicht Passivität oder Schwäche, sondern den bewussten Verzicht auf Aufstieg und Karriere in Reaktion auf das offensichtliche Scheitern des von offizieller Seite pro-

pagierten Entwicklungsmodells. Gerade die junge Generation war nicht mehr gewillt, sich für eine bessere Zukunft – sei es die eigene oder das patriotisch motivierte Streben nach nationaler Stärke – aufzureiben. Das persönliche Opfer, dem in der Vergangenheit beizeiten noch der Status eines Märtyrers (*lieshi* 烈士) verliehen wurde, ist scheinbar einem Nihilismus gewichen, in dem der positiv verstandene Verzicht im Sinne von Aufopferung für das kollektive Wohl (*xisheng* 牺牲) durch das negativ verstandene Aufgeben (*fangqi* 放弃) ersetzt wurde. Die Idee des *Tangping* geht aber einen entscheidenden Schritt weiter: Das Manifest verweist auf Diogenes in der Tonne, der allen materiellen Besitztümern entsagt hatte. Der Verfasser des Manifests warnt davor, *Tangping* als radikalen Individualismus zu verstehen, der die sozialen Beziehungen unweigerlich zerstöre. Selbst Diogenes sei im öffentlichen Raum verblieben und die Mitglieder der *Tangping*-Bewegung sollten sich engagieren, um alternative autonome Gemeinschaften zu gründen, in denen direkte Demokratie und Gendergleichheit etabliert und dem Kapitalismus sowie dem Hedonismus radikal abgeschworen werde. Das Manifest endet schließlich mit dem Aufruf, endlich die erste Tonne zu bauen, gefolgt von dem Aufruf »Tangpingists of the world, unite!«, womit der Autor einen radikalen Bruch zum Ausdruck bringt. Nicht mehr die Opferbereitschaft für die Heilsversprechen der Regierung, sondern der individuelle Verzicht für eine bessere Gemeinschaft, die sich dem Zugriff der Partei entzieht, gewinnt die Oberhand.

Dies steht im Gegensatz zur Ideologie der Kommunistischen Partei, weswegen das Manifest im Netz kurzerhand gelöscht wurde. Die politische Führung erkannte ein konkretes Risiko für die Realisierung des chinesischen Traums in der »Neuen Ära«, der Xi Jinping zufolge China ökonomisch und geopolitisch zur Nr. 1 machen soll. Nicht nur wurde das Manifest umgehend zensiert, sondern auch die Debatten in den sozialen Medien, wobei von offizieller Seite das *Tangping*-Phänomen direkt kritisiert wurde. Einem Kommentar in der *Nanfang Daily* zufolge sei *Tangping* verabscheuungswürdig und in keiner Weise mit Gerechtigkeit (*zhengyi* 正义) gleichzusetzen. Es mache passiv und zynisch und gehe an der sozio-politischen Realität vorbei: Statt eine Jugend ohne Ambitionen zu akzeptieren, verweist der Autor in seinem Kommentar auf die Größe des chinesischen Markts und die riesigen Entwicklungschancen im Land und fordert die Jugend zur Selbstverwirklichung auf. Anstrengung und Kampf sei ein Glück und keine Last (Nanfang Ribao 2021). In anderen Medienberichten heißt es, der Fatalismus entziehe die »Flachlieger« (躺平族) der sozialen Ordnung, und ihre Passivität widerspreche dem Ideal des kontinuierlichen Kampfes (*buxie fendou* 不懈奋斗), den Xi Jinping gerade von

der jungen Generation erwarte (ChinaNews.com 2021). Der Kommunistische Jugendverband reagierte mit einer entsprechenden Kampagne und einer Intensivierung ideologischer Erziehung an Schulen und Universitäten. Darüber hinaus greift seitdem die Partei wieder zur Landverschickung als probatem Mittel. In der Kulturrevolution wurde die Stadtjugend auf das Land geschickt, um gemeinsam mit den Bauern zu leben und ihr städtisch-bourgeoises Klassenbewusstsein zu hinterfragen. Heute soll ihr Aufenthalt auf dem Land durch Gründung von Start-ups und digitalen Plattformen den landesweiten Verkauf von Agrarprodukten ankurbeln. Die Migration von den urbanen Zentren in die ländlichen Regionen, selbst wenn nur temporär, wird auch seit vielen Jahren von der Neuen Linken begrüßt, die in ihren kulturkritischen Debatten eine Rückkehr zur Mao-Zeit fordern (Wang Hui 2006). Das Leben in der Zeit vor den Wirtschaftsreformen wird nostalgisch verklärt, denn die Mao-Zeit gilt ihnen als eine geordnete Gesellschaft mit Gleichverteilung von Reichtum, umfassender Sozial- und Krankenversicherung, und vielleicht der wichtigste Punkt: ohne Korruption. Diese Verklärung ist bei der älteren Generation zu finden, die noch die Mao-Zeit miterlebt hat, sowie bei den Neuen Linken, die die Liberalisierung als das Grundübel für den Zustand der Gesellschaft sehen und lieber wieder zurückwollen zu einer Zeit, wo die Partei gerade im Bereich der Wirtschaft größere Kontrolle innehatte. Ein einfaches Leben, vielleicht auch auf dem Land, ohne exzessiven Konsum, wird als neues Ideal gepredigt. Ironischerweise weist dieses Modell Parallelen zur *Tangping*-Bewegung auf, die nicht per se uninteressiert am kollektiven Wohlergehen ist, sondern mit Rückgriff auf das buddhistische Ideal der materiellen Entsagung bzw. daoistischen Gesundheitspraktiken (TCM, Yoga, Qigong) sich dem Hamsterrad entzieht und einen neuen Frugalismus predigt. Die Idee des Frugalismus, die bereits zu Beginn der Moderne in der Republikzeit (1912–1949) als moralisches Prinzip debattiert wurde, ob und wie China den verschwenderischen Lebensstil des Westens nachahmen könne (Zanasi 2015), ist in der Gegenwart eine Reaktion auf das jahrzehntelange Streben nach materiellem Überfluss, das schon seit den 1950er Jahren die Wirtschaftspolitik geprägt hatte und dessen exzessive Auswüchse in den 1990er Jahren sichtbar wurden. Wie schon in den 1920–30er Jahren ist der Frugalismus heute nicht nur eine private Entscheidung, sondern stellt sich auch als dezidierte Kritik am Wirtschaftssystem dar, wenngleich mit einem signifikanten Unterschied: In der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts wurde die Warnung vor Hedonismus damit begründet, dass die vorherrschende Mangelwirtschaft noch keinen übermäßigen Konsum erlaube. Die Frage nach Konsum war geknüpft an die Stärke der nationa-

len Entwicklung. Das *Tangping*-Manifest hingegen thematisiert weder das Schicksal der Nation, noch wird der Partei irgendeine Rolle zugesprochen.

Die Zukunft ist nach Auffassung der Anhänger der Bewegung nicht mehr eine der Entbehrungen für das kollektive Wohl unter Führung der Partei. Sie sehen Verzicht als einen Weg, sich aus den kapitalistischen Strukturen zu lösen und alternative Formen der Gemeinschaft zu etablieren. Wie nachhaltig und verbreitet die Bewegung jenseits des Raums der sozialen Medien ist, bleibt unklar. Die wachsenden Zweifel an dem Versprechen auf eine bessere Zukunft werden die Entbehrungs- und Opferbereitschaft vermutlich zunehmend reduzieren, potenziell in einem Ausmaß, dass nicht mehr durch ideologische Kampagnen jeglicher Art kompensiert werden kann.

Literaturverzeichnis

- Anonymous (2021): »躺平主义者宣言 [Tangpingist Manifesto]« The Republic of Agora, <https://nightfall.buzz/library/yi-ming-tang-ping-zhu-yi-zhe-xuan-yan> vom 1. Juni 2021. Englische Übersetzung: »Tangpingist Manifesto.« The Anarchist Library. theanarchistlibrary.org/library/anonymous-tangpingist-manifesto
- Bandursky, David (2022): »Runology«, in: The CMP Dictionary, https://chinamediaproject.org/the_ccp_dictionary/runology/
- Bandursky, David (2023): »Lying Flat 躺平«, in: The CMP Dictionary, https://chinamediaproject.org/the_ccp_dictionary/lying-flat/
- Brossard, Marine (2022): »Lying Flat: Profiling the Tangping Attitude«, in: Made in China Journal 2, <https://madeinchinajournal.com/2023/01/08/lying-flat-profiling-the-tangping-attitude/>
- China Digital Times: »Covid 19«, <https://chinadigitaltimes.net/space/%E5%88%86%E7%B1%BB:COVID-19>
- ChinaNews.com (2021): »Let the Youth Blossom in the Unremitting Struggle« (Rang qingchun zai buxie fendou zhong zhanfang xuanli zhi hua 让青春在不懈奋斗中绽放绚丽之花), <https://web.archive.org/web/20210717081816/https://www.chinanews.com/sh/2021/05-05/9470501.shtml>, vom 5. Mai 2021.
- Davies, Gloria (2007): Worrying about China. The Language of Chinese Critical Inquiry, Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Denton, Kirk A. (2005): »Museums, Memorial Sites and Exhibitionary Culture in the People's Republic of China«, in: The China Quarterly 183, S. 565–86.

- Engels, Friedrich (1973): »Die Entwicklung des Sozialismus von der Utopie zur Wissenschaft« (1891), in: Karl Marx/Friedrich Engels – Werke (Band 19), Berlin: Dietz Verlag, S. 177–228.
- Fang, Fang (2020): Wuhan Diary. Tagebuch aus einer gesperrten Stadt, Hamburg: Hoffmann und Campe (übersetzt von Michael Kahn-Ackermann).
- Goldin, Nicole (2024): <https://www.atlanticcouncil.org/blogs/econographics/youth-unemployment-in-china-new-metric-same-mess/>
- Kang, Youwei 康有為 (1994): Das Buch von der Grossen Gemeinschaft (Datong-shu 大同書), Shenyang: Liaoning renmin chubanshe.
- K'ang, Yu-wei (1974): Ta T'ung Shu. Das Buch von der Grossen Gemeinschaft, Düsseldorf: Diederichs (übersetzt von Horst Kube, hg. von Wolfgang Bauer).
- Karl, Rebecca E. (2002): Staging the World. Chinese Nationalism at the Turn of the Twentieth Century, Durham/London: Duke University Press.
- Koetse, Manya (2022): »Resisting the Rat Race. From China's Buddhist Youth to Lying Flat Movement«, <https://www.whatsonweibo.com/resisting-the-rat-race-from-chinas-buddhist-youth-to-lying-flat-movement/>, vom 25. Mai 2022.
- Kwok, D. W. Y. (1965): Scientism in Chinese Thought 1900–1950, New Haven, CT: Yale University Press.
- Laotse (1941): Tao Te King. Vom Sinn und Leben, Jena: Eugen Diederichs Verlag (übersetzt von Richard Wilhelm).
- Leng, Tse-Kang/Chen, Rung-Yi (2021): »The Red Culture and Political Economy of Museums in Shanghai«, in: China Review 21 (3), S. 247–270.
- Levenson, Joseph R. (1968): Confucian China and its Modern Fate. A Trilogy, Berkeley/Los Angeles: University of California Press.
- Li Gi (Liji) (1981): Das Buch der Riten, Sitten und Gebräuche, Düsseldorf: Eugen Diederichs Verlag (übersetzt von Richard Wilhelm).
- Liangjiahe Village (2018): A Story of Chinese President Xi Jinping, Beijing: Foreign Languages Press.
- Mao, Tse-tung (1968): »Dem Gedenken Bethunes« (21. Dezember 1939), in: ders., Ausgewählte Werke (Band II), Peking: Verlag für fremdsprachige Literatur, S. 391–393.
- Mao, Tse-tung (1978): »Das chinesische Volk ist aufgestanden« (21. September 1949), in: ders., Ausgewählte Werke (Band V), Peking: Verlag für fremdsprachige Literatur, S. 11–15.
- Matten, Marc Andre (2023): »Reenacting the Revolution. The Sacred Site of Yan'an in Contemporary China«, in: Vanessa Agnew/Sabine Stach/Juliane

- Tomann (Hg.), *Reenactment Case Studies. Global Perspectives on Experiential History*, London: Routledge, S. 125–145.
- Meisner, Maurice (1967): *Li Ta-Chao and the Origins of Chinese Marxism*, Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Nanfang Ribao Kommentar 南方日报评: »Tangping ist schändlich – woher der Gerechtigkeitssinn? (Tangping kechi – na lai de zhengyigan? 躺平可耻, 哪来的正义感?«, in: Nanfang Ribao vom 20. Mai 2021.
- Qin, Hui (2010): »Utopie und Zwang« (Original publ. unter dem Pseudonym Bian Wu), in: *Orientierungen* 1, S. 1–36 (übersetzt von Marc Andre Matten).
- Schneider, Axel (1997): *Wahrheit und Geschichte: Zwei chinesische Historiker auf der Suche nach einer modernen Identität für China*, Wiesbaden: Harrassowitz.
- Schneider, Axel/Fröhlich, Thomas (2020): *Chinese Visions of Progress, 1895 to 1949*, Leiden: Brill.
- Schwarz, Vera (1986): *The Chinese Enlightenment. Intellectuals and the Legacy of the May Fourth Movement of 1919*, Berkeley: University of California Press.
- Schwartz, Benjamin I. (1964): *In Search of Wealth and Power. Yen Fu and the West*, Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Statut der Kommunistischen Partei Chinas (2002): <http://german.china.org.cn/german/50829.htm>
- Sterzel, Julia (2015): *Vom Genossen Lei Feng lernen? Eine Analyse von 50 Jahren Kampagnengeschichte in der VR China*, Bochum: projekt verlag.
- Su, Wendy (2023): »Lie Flat. Chinese Youth Subculture in the Context of the Pandemic and National Rejuvenation«, in: *Continuum* 37 (1), S. 127–139.
- Thompson, Laurence G. (1958): *Ta t'ung shu. The One-World Philosophy of K'ang Yu-wei*, London: George Allen and Unwin.
- Torigian, Joseph (2018): »Historical Legacies and Leaders' Worldviews. Communist Party History and Xi's Learned (and Unlearned) Lessons«, in: *China Perspectives* 1–2, S. 7–15.
- Vervoorn, Aat (1990): *Men of the Cliffs and Caves: The Development of the Chinese Eremitic Tradition to the End of the Han Dynasty*, Hong Kong: The Chinese University Press.
- Wang, Hui (2006): »Depoliticized Politics, from East to West«, in: *New Left Review* 41, S. 29–45.
- Xi, Jinping (2021a): »Chinese President Xi Jinping Gives 2021 New Year Address«, <https://www.youtube.com/watch?v=ZUevNynvlkw>

- Xi, Jinping (2021b): »President Xi Jinping's 2021 New Year Address«, http://my.china-embassy.gov.cn/eng/zgxw/202101/t20210101_1713397.htm
- Xin, Tong/Liu, Jian (2024): »Lying Flat: Chinese Youths' Resistance to Overwork and the Practice of Stratification«, in: *Youth and Globalization* 5 (2), S. 231–251.
- Xinhua (2021): »Xi Rallies Party for ›Unstoppable‹ Pursuit to National Rejuvenation as CPC Celebrates Centenary«, http://www.xinhuanet.com/english/special/2021-07/01/c_1310038461.htm, vom 1. Juli 2021.
- Yang, Jisheng (2012): *Grabstein / Mubei: Die Grosse Chinesische Hungerkatastrophe 1958–1962*, Frankfurt: Fischer (übersetzt von Hans Peter Hoffmann).
- Yee, William Yuen (2020): »How China is Scrambling to Find Jobs amid COVID-19 for 9 Million College Graduates«, in: *The China Project*, <https://thechinaproject.com/2020/07/08/how-china-is-scrambling-to-find-jobs-college-graduates/>
- Zanasi, Margherita (2015): »Frugal Modernity: Livelihood and Consumption in Republican China«, in: *The Journal of Asian Studies* 74 (2), S. 391–409.
- Zhang, Pengsong 张彭松 (2010): *Reflections on Modernity in the Context of Utopia (Wutuobang yujingxia de xiandaixing fansi 乌托邦语境下的现代性反思)*, Beijing: Zhongguo renmin daxue chubanshe.
- Zhao, Shengnan (2014): *Production, Transmission, and Consumption of Red Tourism in China. A Model of the Circuit of Red Heritage and Tourism. Unveröffentlichte Dissertation, Arizona State University*, S. 278.
- Zhao, Suisheng (1998): »A State-Led Nationalism: The Patriotic Education Campaign in Post-Tiananmen China«, in: *Communist and Post-Communist Studies* 31 (3), S. 287–302.

Sektion Zwei: Literatur- und kulturwissenschaftliche Perspektiven

Zwischen Utopie und Zynismus

Eine kurze Kritik des Verzichts

Catrin Gersdorf

Seit der Herausgabe des Berichts des *Club of Rome* zur Lage der Menschheit im Jahre 1972 werden die materiellen und ökologischen »Grenzen des Wachstums« (so der Titel des Berichts) regelmäßig in der Öffentlichkeit zur Sprache gebracht. In neuerer Zeit ist in diesem Zusammenhang immer wieder der Begriff des Postwachstums zu hören, ein Konzept, das auf den deutschen Wirtschaftswissenschaftler Niko Paech zurückzuführen ist und das inzwischen auch im englischsprachigen Raum diskursiven Fuß gefasst hat. In seiner 2012 beim Oekom-Verlag erschienenen Schrift »Befreiung vom Überfluss« spricht Paech gar von einer »Wohlstandsdämmerung« (Paech 2012: 7), ein Wort, mit dem er den Übergang in ein neues, die planetaren und ökologischen Grenzen des Wirtschaftens anerkennendes Zeitalter auch als ein diskursiv-kulturelles Phänomen kenntlich macht. Vor diesem Hintergrund einer nicht zuletzt ökologisch motivierten Kritik am Wirtschaftssystem des Kapitalismus, das einen auf Wachstum orientierten, quantitativen Wohlstandsbegriff privilegiert, muss die Rede vom Verzicht verstanden werden, wie sie im deutschsprachigen Feuilleton, in Kulturmagazinen und Sachbüchern beobachtet werden kann. Zwei Beispiele seien an dieser Stelle stellvertretend referiert.

Das erste Beispiel führt zu Ulrich Wegst, der sich auf seiner Webseite als »Insider« des politischen Betriebs in Deutschland vorstellt.¹ 2021 hat er ein Buch mit dem Titel »Keine Angst vorm Verzicht« (2021) veröffentlicht, worin der Autor keineswegs vor polemisch aufgeladenen Metaphern zurückschreckt. Gleich zu Beginn des Buches werden die ökologischen, sozialen und politischen Krisen des 21. Jahrhunderts – Klimawandel, Ressourcenverbrauch, Politikverdrossenheit, Schulden- und Müllberge, Biodiversitätsverlust – als Symptome einer gefährlichen Krankheit identifiziert. Der Wohlstand,

1 »Über Ulrich Wegst« (ulrich-wegst.de).

schreibt Wegst, »hat die Pest« (Wegst 2021: 4). Wäre er »ein Patient«, so heißt es weiter, »dann würden sich spätestens jetzt die Verwandten um sein Krankenbett versammeln, weil offenbar die Zeit gekommen ist, Abschied zu nehmen« (4–5). Als einzig erfolversprechende Therapie für den pestgeplagten Wohlstand sieht Wegst den Verzicht: »Er wird nicht mehr nur eine Notlösung für Notzeiten sein, sondern zur herausragenden Kulturtechnik unserer Epoche aufsteigen« (5). Im Untertitel macht Wegst aus der »herausragenden« sogar »die *wichtigste* Kulturtechnik des 21. Jahrhunderts« (Untertitel; Hervorhebung CG). Ob der Verzicht tatsächlich in eine anthropologische Systematik der Kulturtechniken einzuordnen ist und mit dem Gebrauch von Feuer, dem Kochen, dem Anlegen von Gärten und Feldern, dem Schreiben, Lesen oder Komponieren gleichgestellt werden kann, soll hier gar nicht zur Debatte stehen. Viel interessanter ist die Frage, in welche Form Wegst sein »Plädoyer« (Untertitel) für den Verzicht verpackt: Denn einerseits liest sich sein Buch wie eine Jeremiade auf die destruktive Macht des Fortschritts- und Wohlstandsversprechens der Moderne; andererseits wird eine Kultur des Verzichts als Alternative zur etablierten Kultur von Wachstum und Wohlstand angeboten. Nach der Wohlstandsdämmerung, so könnte man schlussfolgern, folge das »Zeitalter des Verzichts« (ebd. 230), denn nur durch ihn, den Verzicht auf übermäßigen Konsum, könne der ökologischen Katastrophe Einhalt geboten werden.

Ohne es so zu benennen, hatte der US-amerikanische Schriftsteller Ernest Callenbach bereits im Jahr 1975 in seinem Roman »Ecotopia« das Dasein im Zeitalter des Verzichts beschrieben. In einem »The Ecotopian Economy: Fruit of Crisis« betitelten Kapitel wird das, was wir heute den ökologischen Fußabdruck nennen würden, diskutiert. Die Menschen müssten begreifen, dass sie Teil eines fragilen Gleichgewichts lebendiger Organismen sind und dass sie dieses Gleichgewicht nicht ohne Folgen aus der Balance bringen können. Das, so ließe sich das Original übersetzen, bedeute Verzicht. Im Englischen heißt es:

»This would mean sacrifice of present consumption, but it would ensure future survival – which became an almost religious objective, perhaps akin to earlier doctrines of ›salvation‹.« (Callenbach 1990: 44)

Auf dieses Zitat wird weiter unten noch zurückzukommen sein. An dieser Stelle soll zunächst einmal nur die argumentative und rhetorische Verwandtschaft zwischen Wegsts Plädoyer für den Verzicht und Callenbachs sozialökologi-

scher Utopie festgehalten werden. Sie provoziert die Frage, ob der Verzicht utopisch ist – eine schöne Idee, aber letztlich unrealisierbar.

Das zweite Beispiel findet sich im *ZEIT-Magazin* vom 30. Januar 2020. Unter der Überschrift »Verzicht muss man sich leisten können« beginnt ein Artikel folgendermaßen:

»Es reicht doch so wenig, um glücklich zu sein: eine Handvoll Rucola, ein Glas Gewürztraminer aus dem Elsass, ein halber Hummer, ein winziges Stück handgebürsteter Schweizer Greyerzer-Käse aus Prigny am Fuße des Schlosshügels. Vielleicht nur noch dieses eine Paar Lammlederhandschuhe mit Kaschmirmütterung von Ermenegildo Zegna (limitierte Edition, 425 Euro) – »ein Signature-Piece, ein Must-have, da brauchst du nicht mehr.« (Rosales 2020)²

Dass es sich bei dieser Einlassung nicht um die Stimme der Autorin, Caroline Rosales, handelt, wird spätestens mit den Anführungszeichen am Ende des hier zitierten Abschnitts klar. Für den Einstieg in ihren Artikel bedient sich die Journalistin eines rhetorischen Mittels, das in der Narratologie als interne Fokalisierung bezeichnet wird: Als Leserin werde ich eingeladen, den ansonsten verborgenen Gedanken der handelnden Figur beizuwohnen, bis sie sich in der direkten Rede Bahn brechen. Schon in der nächsten Zeile wird ein Teil der Identität des Sprechers preisgegeben: Er ist ein Mann Anfang 50, von Beruf Berater, wohnhaft in München-Schwabing, der sich vorgenommen hat, »weniger zu konsumieren, nur das Nötigste« (*ZEIT-Magazin*).

Was Rosales hier im rhetorischen Gestus der Ironie beschreibt, ist der zum Konsumverzicht verbrämte Trend zum Minimalismus, der zum ästhetischen Distinktionsmerkmal einer immer noch am Luxus interessierten Mittelklasse geworden ist. Marie Kondō lässt grüßen. Im Verlaufe des Artikels stellt Rosales dieser Entwicklung die wachsenden Zahlen in den Armutsstatistiken gegenüber und bringt damit eine Bevölkerungsgruppe ins Spiel, für die der Ruf nach Verzicht wie ein Hohn erscheinen muss – auch wenn dahinter die gute Absicht

2 Eine ähnliche Haltung findet sich in einem Interview, das der Leiter der Buchinger-Klinik am Bodensee, Raimund Wilhelmi, bereits 2017 dem *Kölner Stadtanzeiger* gegeben hat und das unter dem Titel »Fasten am Bodensee – Der Luxus des Verzichts« veröffentlicht wurde. Siehe <https://www.buchinger-wilhelmi.com/fasten-am-bodensee-der-luxus-des-verzichts/> (letzter Zugriff 22. Februar 2025). Siehe auch den Hinweis auf dieses Interview in Wegst 2021: 208, Fn. 493.

steckt, Ressourcen zu schonen und moderne Gesellschaften ökologisch nachhaltiger zu machen.

Im Februar 2025 strahlte das ZDF seine Kultursendung ASPEKTE zum Thema »Weglassen – Macht Verzicht glücklich?« aus – ein drittes Beispiel, das sich zur Diskussion anbietet.³ Eine der Gesprächspartnerinnen des Moderators Jo Schück ist die in Leipzig lebende Autorin Marlen Hobrack, die, so Schück, »als Kind einer alleinerziehenden Mutter selbst Armut erlebt« hat und als junge Erwachsene »vorübergehend auf Hartz-IV angewiesen« war. Danach gefragt, ob Menschen, die in finanziell prekären Verhältnissen leben, sich auch noch Sorgen um die planetaren Grenzen des Konsums machen sollten, antwortet Hobrack: »Ich glaube zumindest, dass es aus Sicht einer ärmeren Person sehr zynisch wirken mag, wenn man sagt, mach Dir doch mal Gedanken über deinen ökologischen Fußabdruck« – zumal der ökologische Fußabdruck ärmerer Menschen ohnehin kleiner ist als der der Wohlhabenden. Da nimmt es nicht Wunder, wenn Hobrack den Diskurs über Verzicht als »Mittelschichtsdiskurs« identifiziert. Zwei Aspekte, die sowohl in dem Beitrag für das *ZEIT-Magazin* als auch in dem Gespräch zwischen Schück und Hobrack sichtbar werden, sollen hier noch einmal hervorgehoben werden: Erstens, Verzicht, so wie er durch den populären Diskurs unserer Tage repräsentiert wird, markiert trotz der dahinter sich verbergenden guten, ökologischen Absicht ein Klassenprivileg. Zweitens, wenn der Verzicht zur sozial undifferenzierten Norm der Lebensführung oder zur wichtigsten Kulturtechnik im Zeitalter des Anthropozän stilisiert wird, läuft er Gefahr, sich selbst im Zynismus zu verlieren. Damit stellt sich die Frage, ob der Verzicht überhaupt als Modus der Konsumkritik und als praktische Bedingung für den Übergang zu einer ökologisch und sozial verträglichen Nutzung planetarer Ressourcen taugt. Sie ist wichtig, weil die Idee, dass es ohne Verzicht keine sozial-ökologische Transformation geben kann, sich mehr oder weniger explizit in einer Reihe von Publikationen über Postwachstum und das Ende des Kapitalismus findet (Paech 2012; Jackson 2021; Herrmann 2022). Ein Ausflug in die Literatur- und Kulturgeschichte des Verzichts soll helfen, diese Frage zu beantworten.

In der oben erwähnten ZDF ASPEKTE-Sendung werden vier historische Figuren (durchweg Männer) als Gewährsleute einer tief in der Geschichte verwurzelten Ethik des Verzichts benannt: Neben dem amerikanischen Romantiker Henry David Thoreau sind dies der antike Philosoph Diogenes von Sinope

3 Die Sendung lief am 28. Februar 2025. Die Zitate sind eigene Transkriptionen aus der in der ZDF-Mediathek archivierten Sendung.

sowie die Religionsgründer des Buddhismus und des Christentums. Während die letzten beiden in diesem Aufsatz vernachlässigt werden können, wird auf die Diogenes-Figur noch zurückzukommen sein. Zunächst aber soll sich der Blick der Amerikanistin auf Thoreau richten.

Im März 1845 beginnt der 28-jährige Henry David Thoreau damit, am Ufer des Walden Pond unweit der Stadt Concord, Massachusetts, Bäume zu fällen, um sich daraus eine knapp 14 Quadratmeter große Hütte zu bauen. Das Land, auf dem er seine neue Behausung errichtet, gehört seinem Freund und Mentor Ralph Waldo Emerson. Der Einzug erfolgt symbolträchtig am 4. Juli, dem amerikanischen Unabhängigkeitstag. Die Hütte diente dem jungen Thoreau für gut zwei Jahre als Domizil. Am 6. September 1847 verlässt der Klausner seine Hütte im Wald für immer und zieht zurück in die Stadt. Schon am Tag nach dem Einzug begann Thoreau damit, seinen auf das materiell Notwendige reduzierten Alltag in seinem Tagebuch zu protokollieren, um irgendwann daraus ein Buch machen zu können. Das erscheint schließlich sieben Jahre später, am 9. August 1854, unter dem Titel »Walden; or, Life in the Woods« im renommierten Verlagshaus Ticknor & Fields in Boston.

Auch wenn es im Englischen dafür keinen gängigen Begriff gibt, war der Verzicht dem Projekt von Anfang an eingeschrieben. Schon im ersten Kapitel von »Walden« erteilt Thoreau dem Luxus eine geharnischte Absage:

»Most of the luxuries, and many of the so-called comforts of life, are not only not indispensable, but positive hinderances to the elevation of mankind. With respect to luxuries and comforts, the wisest have ever lived a more simple and meagre life than the poor. The ancient philosophers, Chinese, Hindoo, Persian, and Greek, were a class than which none has been poorer in outward riches, none so rich in inward. We know not much about them. It is remarkable that we know so much of them as we do. The same is true of the more modern reformers and benefactors of their race. None can be an impartial or wise observer of human life but from the vantage ground of what we should call voluntary poverty.« (Thoreau 2008: 13)

Diese Passage ist in mehrfacher Hinsicht interessant. Mit der Absage an Luxus und Bequemlichkeiten und der Umarmung »freiwilliger Armut« als Voraussetzung für ein gelingendes Leben inszeniert sich Thoreaus autobiographisches Alter Ego als vehementer Kulturkritiker und seine Erzählung vom Leben am Walden Pond als die, wenn auch zeitlich begrenzte, Verwirklichung einer Utopie. Der Kontrast zwischen dem »Luxus« und den »Bequemlichkeiten« des

gesellschaftlichen Lebens in Concord wird im Kapitel »The Village« besonders deutlich konturiert. Der Ort zeigt sich dem Besucher als »ein großes Nachrichtenbüro« (Thoreau 1999: 183), das ständig Neuigkeiten, Klatsch und Tratsch produziert und so die Aufmerksamkeitsökonomie seiner Bewohner bestimmt. Daneben herrscht der Kommerz, der dem Besucher Bedürfnisse des Körpers suggeriert und soziale Interaktionen reguliert:

»Signs were hung out on all sides to allure him (den Besucher, CG); some to catch him by the appetite, as the tavern and victualling cellar; some by the fancy, as the dry goods store and the jeweller's; and others by the hair or the feet or the skirts, as the barber, the shoemaker, or the tailor. Besides, there was a still more terrible standing invitation to call at every one of these houses, and company expected about these times.« (Thoreau 2008: 116)

Auch wenn das geschäftige Leben in Concord Mitte des 19. Jahrhunderts, wie es hier geschildert wird, uns Heutigen als dörfliche Idylle erscheinen mag, darf dies nicht darüber hinwegtäuschen, dass Thoreau mit »The Village« ein Tableau des modernen, immer mehr auf Kommerz ausgerichteten Amerika entwirft, das ihn beunruhigt – nicht zuletzt, weil dieses Amerika den Typus des eigenverantwortlich handelnden, autarken Individuums, wie es von den Transzendentalisten in den Mittelpunkt ihres Denkens und Handelns gestellt wurde, in den Hintergrund drängt. Mit »Walden« präsentiert sich Thoreau als Utopist, der das Ideal des einfachen Lebens in freiwilliger Armut zumindest experimentell verwirklicht, indem er auf den »Luxus« und die »Bequemlichkeiten« des Lebens in Concord für 26 Monate verzichtet – so gut es eben geht. Dazu gehört auch der Verzicht auf Eigentum, die Wiederverwertung von bearbeiteten, aber nicht mehr benötigten Materialien und die Inanspruchnahme von nachbarschaftlicher Hilfe. Die Bäume, die ihm als Bauholz für seine Hütte dienen sollten, fällte er mit einer geliehenen Axt. Die Bretter für den Fußboden und die Verkleidung des Rohbaus stammten von einer alten Hütte, die er einem Eisenbahnarbeiter abkaufte, bevor der mit seiner Familie zur nächsten Baustelle zog. Ein Nachbar und dessen Ochsengespann halfen Thoreau, ein Stück Land urbar zu machen, es von Johanneskraut und Brombeergestrüpp zu befreien, um dann Buschbohnen, Erbsen, Steckrüben, Kartoffeln und Mais anzubauen, größtenteils für den Eigenbedarf, die Bohnen allerdings auch für den Verkauf auf dem nahegelegenen Markt.

Thoreau sah in der Beschränkung des zeitlichen Aufwands, der für die Herstellung überlebensnotwendiger Dinge wie Nahrung, Kleidung und Be-

hausung vonnöten war, einen Akt der Befreiung, der es ihm möglich machte, sich in die Beobachtung und Kontemplation natürlicher Phänomene und Muster zu vertiefen, aber auch in die Lektüre der Klassiker der antiken Geschichte, Philosophie und Literatur. »For what are the classics but the noblest recorded thoughts of man?« (Thoreau 2008: 72), heißt es im Kapitel »Reading«. »They are the only oracles which are not decayed, and there are such answers to the most modern inquiry in them as Delphi and Dodona never gave.« (ebd.) Damit ist die utopische Formel, die dem Narrativ von »Walden« seine Struktur gibt, formuliert: Der Verzicht auf materiellen Wohlstand oder gar Luxus (»I did not wish to spend my time in earning rich carpets or other fine furniture, or delicate cookery, or a house in the Grecian or the Gothic style just yet«, ebd. 51) setzt Zeit und Energie für ein kontemplatives Leben frei, das sich ganz dem Verständnis des Zusammenhangs von kosmischer und alltagspraktischer Existenz widmen kann.

Ob sich der Sohn eines erfolgreichen Bleistiftfabrikanten und Nutznießer des Landeigentums eines Freundes seiner privilegierten Position bewusst war, sei dahingestellt. Fest steht, dass sich Thoreau seinen Verzicht leisten konnte, nicht zuletzt deshalb, weil er durch regelmäßige Besuche seiner Familie in Concord zumindest nahrungstechnisch nicht allein auf die Früchte seiner landwirtschaftlichen und hortikulturellen Arbeit angewiesen war. Auch schien ihm klar gewesen zu sein, dass sein Experiment eines einfachen, materiell auf das Wesentliche beschränkten Lebens etwas war, dass er sich als junger, in keiner familiären Verantwortung stehender Mann erlauben konnte. »I did not wish to spend my time in earning rich carpets [...] just yet« markiert die Bereitschaft zum Verzicht auf den wertvollen Teppich (und andere Annehmlichkeiten) zum gegenwärtigen, nicht aber notwendigerweise auch zu einem zukünftigen Zeitpunkt. Das bringt uns zu der Frage zurück, wieviel Zynismus in Thoreaus Utopie einer »community of one« (Francis 1997: 218) steckt.

Die Unübersetzbarkeit seines experimentellen Entwurfs eines autarken Lebens am Rande der Gesellschaft in eine sozioökonomische und kulturelle Normativität war dem Autor bewusst. »I would not have any one adopt *my* mode of living on any account; [...] but I would have each one be very careful to find out and pursue *his own* way, and not his father's or his mother's or his neighbor's instead.« (Thoreau 2008: 52) Die sich in diesem Satz ausdrückende radikale Individualität des Autor-Ichs mag selbstbezogen, ja egoistisch sein, ein Vorwurf, dem sich Thoreau tatsächlich ausgesetzt sah und der durchaus berechtigt ist. »[...] the man who goes alone can start today«, schreibt er in »Economy«; »but he who travels with another must wait till that other is

ready, and it may be a long time before they get off« (ebd. 52). Implizit wird hier der Verzicht (auf Gesellschaft) zum konstituierenden Moment eigenverantwortlicher Individualität und zur Voraussetzung einer erfolgreichen Lebensgestaltung präsentiert. In der gleich darauffolgenden Passage wies Thoreau den Vorwurf des Egoismus damit zurück, dass er sich in der Philanthropie zwar versucht, aber dann festgestellt habe: »it does not agree with my constitution« (ebd. 53). Man muss sich allerdings bewusst machen, dass Thoreau die Philanthropie nicht prinzipiell ablehnte, sondern nur als etwas, für das er kein Talent besaß.⁴ Aus philosophiegeschichtlicher Perspektive lässt sich jedoch die Abwendung von wichtigen moralischen Leitsätzen einer Gesellschaft als Ausdruck von Zynismus verstehen. Muss das Verzichtsexperiment von Thoreau also als Ausdruck einer zynischen Welthaltung gelesen werden? Und ist »Walden«, der verdichtete Report dieses Experiments, die zynische Reaktion auf das utopische Experiment Amerika, dessen liberale Ambitionen im Konsumismus und in der fortgesetzten Abscheulichkeit der Sklaverei zu versickern drohten? Mögliche Antworten auf diese Fragen hängen davon ab, welches Verständnis von Zynismus ihnen zugrunde liegen. An diesem Punkt komme ich nun auf den Urvater einer Ethik des Verzichts, Diogenes von Sinope, zurück.

In seiner philosophiegeschichtlichen Monographie »Der Kynismus des Diogenes und der Begriff des Zynismus« (1988)⁵ stellt der Germanist und Philosoph Heinrich Niehues-Pröbsting die Frage nach den begrifflichen und geistesgeschichtlichen Zusammenhängen zwischen dem antiken Kynismus und dem modernen Zynismus. Dabei spielt die historische Gestalt des Diogenes eine ebenso wichtige Rolle wie die literarisch-philosophische Figur des »wache[n] Denkende[n]« (Niehues-Pröbsting 1988: 24), auf die sich sowohl der Stoizismus als auch der Kynismus stützt. Was den Kyniker mit dem Stoiker vereint, ist ein Ethos, das »die Bewahrung der persönlichen Handlungsfreiheit« ebenso wertschätzt wie »die Selbstbehauptung der Individualität« (ebd. 24) gegenüber dem Druck der herrschenden Kultur. Niehues-Pröbsting zitiert

4 Denkbar ist auch, dass Thoreau mit diesem Gedankengang eine Kritik am Abolitionismus als vornehmlich philanthropisches Projekt artikuliert, wie er sich z.B. im literarischen Sentimentalismus von Harriet Beecher-Stowes Bestseller »Uncle Tom's Cabin« (1852) zeigt.

5 Die Monographie erschien zuerst 1979 im Wilhelm Fink Verlag München und erfuhr 1988 eine Neuveröffentlichung als Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft. Dieser Ausgabe folgen die in diesem Beitrag benutzten Zitate.

den Theologen Paul Tillich, der im antiken Kyniker »einen ›Kritiker der zeitgenössischen Kultur auf der Basis der Vernunft und des Naturgesetzes‹ gesehen« (ebd. 14) hatte. Seit ihrer Wiederentdeckung in der Zeit der Renaissance bis ins frühe 19. Jahrhundert prägte die Gestalt des Diogenes das Verständnis über Form und Funktion des Zynismus, jener anekdotisch⁶ überlieferten Philosophie, die etwa bei Jean Paul oder dem jungen Friedrich Schlegel und selbst noch bei Nietzsche als »Cynismus« firmiert, und im Deutschen erst allmählich zu einer Trennung zwischen antikem »Kynismus« und modernem »Zynismus« findet.⁷ Die orthographische Differenzierung ging einher mit der begrifflichen Distanzierung zwischen den antiken Wurzeln und dem modernen Verständnis des Zynismus als »abgeklärte Negativität«, wie es Peter Sloterdijk in seiner »Kritik der zynischen Vernunft« (1983: 39) nennt. Gut drei Jahrzehnte zuvor, im Jahr 1950, hatte der damals in Leipzig lehrende Altphilologe Franz Dornseiff in einer Abhandlung über »Die Griechischen Wörter im Deutschen« den modernen Zyniker noch deutlich schärfer als »gänzlich abgebrüht« und »hämisch-aggressiv gegen das anderen Heilige« (zitiert in Niehues-Pröbsting 1988: 12) charakterisiert, eine Gestalt ohne »festen weltanschaulichen Kern« (ebd. 13) und deutlich zu unterscheiden von den Kynikern, jenen »spätsokratischen Straßenpredigern« (ebd. 12), die ihre Zeitgenossen zwar provoziert, aber nicht brüskiert hätten.

Worin die Provokationen des Diogenes von Sinope bestanden, ist kulturgeschichtlich hinlänglich bekannt. Als Philosoph in der Tonne wird Diogenes auch heute noch als Sinnbild für »ein ballastfreies Leben« (Rosales) aufgerufen. Tatsächlich verschmähte er jeglichen Luxus und beschränkte sich auf die Befriedigung physisch-animalischer Bedürfnisse (Essen, Trinken, Schlafen). Glück bestand für den antiken Zyniker darin, in Übereinstimmung mit der Natur zu leben, und das bedeutete vor allem die Ablehnung von Konventionen und Normen, die den Körper disziplinierten. Damit einher ging der Verzicht auf die als Ballast angesehene Schamhaftigkeit. Diogenes wird nachgesagt,

6 Von Diogenes existieren keine Schriften, die die Erstellung einer Systematik seiner philosophischen Denk- und Handlungsweisen ermöglichen würden. Sein Schaffen ist lediglich in Anekdoten überliefert. Niehues-Pröbsting beschreibt Diogenes deshalb als eine Gestalt, bei der »literarische Fiktionalität und Stilisierung« nicht mehr von »historischer Realität« unterschieden werden kann (37).

7 Vgl. dazu Niehues-Pröbsting, S. 264, 300, 307. Den frühesten Beleg für die Schreibung mit »K« findet Niehues-Pröbsting in einer Enzyklopädie aus dem Jahre 1829.

seinen körperlichen Bedürfnissen ohne schlechtes Gewissen in der Öffentlichkeit nachgegangen zu sein. Die *unverschämte*⁸ Verachtung und anschließende Abkehr von der Kultur (im Sinne normativer Sittlichkeit) und die Hinwendung zur Natur (physischer Bedürfnisse) geht also eng mit dem Verzicht auf dinglichen Ballast und materielle Bequemlichkeiten einher. Ähnlichkeiten mit Thoreaus »experiment of living« (Thoreau 2008: 38) sind unschwer erkennbar. Seine Hütte am Walden Pond war sicher luxuriöser als die Tonne des Diogenes, aber dennoch bescheiden im Vergleich zu den Häusern seiner Nachbarn in Concord. Und die Doktrin der antiken Zyniker, all jene Werte abzulehnen, die natürlichen Bedürfnissen und Prozessen zuwiderlaufen⁹, findet ihr romantisches Echo in Thoreaus Vorschlag, wenigstens einen Tag lang so absichtsvoll und unbeirrt wie die Natur zu agieren und sich nicht von jeder Kleinigkeit ablenken oder beirren zu lassen.¹⁰ »Walden« ist ein Kompendium solcher und ähnlicher Sentenzen, mit denen Thoreau seinen Zeitgenossen vor Augen halten wollte, dass Ruhm, Reichtum oder politische Macht keinen intrinsischen, gleichsam naturgegebenen Wert haben – eine weitere Position, die der amerikanische Transzendentalist mit dem antiken Zyniker teilt.

Ein letztes Merkmal, das hier Erwähnung finden soll, ist die Neigung von Diogenes zu Ironie und Sarkasmus, wie sie sich in den von ihm überlieferten Aphorismen zeigt. Der US-amerikanische Altphilologe Anthony A. Long zitiert in seinem Aufsatz »The Socratic Tradition: Diogenes, Crates, and Hellenistic Ethics« unter anderem folgendes Beispiel:

»When captured and put up for sale, [Diogenes] was asked what he knew how to do, and answered, ›Rule over men‹; and he told the herald to announce, ›Does anyone want to buy a master for himself?‹« (Long 1996: 33)

8 Unverschämtheit wird auch dem modernen Zyniker vorgeworfen, wobei die im Begriff enthaltene Semantik des moralisch Empörenden sich weniger auf Körperlichkeit, sondern eher auf Denkweisen und Rhetorik bezieht.

9 Vgl. Long 1996. Darin heißt es u.a.: »Having reduced all norms to which he must attend to those of nature, Diogenes finds himself liberated from bourgeois inhibitions and social practices. [...] The Cynic's equivalent to the labors of Heracles is the effort he expends in training himself to reject all values not sanctioned by nature.« (35)

10 Im Kapitel »Where I Lived, and What I Lived for« heißt es: »Let us spend one day as deliberately as Nature, and not be thrown off the track by every nutshell and mosquito's wing that falls on the rails.« (Thoreau 2008: 69)

Long kommt nach einer Reihe weiterer Beispiele zu dem Schluss, dass sie drei Aspekte gemeinsam haben: »black humor, paradox or surprise, and ethical seriousness« (ebd.). Dieselbe Lust an der humorvollen Provokation, kombiniert mit dem Gestus dessen, was Niehues-Pröbsting als »animalische Selbstbehauptung« (Niehues-Pröbsting 1988: 15) bezeichnet, findet sich auch in Thoreaus »Walden«. Die Intention seines schriftstellerischen Projekts sei es nicht, »to write an ode to dejection, but to brag as lustily as chanticleer in the morning, standing on his roost, if only to wake my neighbors up« (Thoreau 2008: 60–61). Die burleske Selbstbeschreibung des Autor-Erzählers als krähender, seine Nachbarn am frühen Morgen nervender Hahn hebt das Theatralisch-Performative an Thoreaus Walden-Experiment hervor, zeigt aber auch seine geistige Verwandtschaft zur Diogenes-Figur. Ein Tagebucheintrag vom 12. März 1854 des inzwischen fast 37-Jährigen vermerkt folgendes über eine gemeinsam mit einem Freund unternommene, nachmittägliche Wanderung entlang des Concord River:

»My companion tempts me to certain licenses of speech, i.e., to reckless and sweeping expressions which I am wont to regret that I have used. *I find that I have used more harsh, extravagant, and cynical expressions concerning mankind and individuals than I intended.* I find it difficult to make to him a sufficiently moderate statement. I think it is because I have not his sympathy in my sober and constant view. *He asks for a paradox, an eccentric statement, and too often I give it to him.*« (Thoreau 1881: 124; Hervorhebung CG)

Offensichtlich war sich Thoreau seiner Neigung zum Zynismus durchaus bewusst, auch wenn in der Passage der Ärger darüber aufscheint, dass der Freund ihm offensichtlich keinen festen, nüchtern urteilenden Standpunkt zutraut.

Ob Thoreaus Zynismus allerdings in der Tradition des Diogenes von Sinope als sarkastisch unterlegte Form der Kulturkritik betrachtet werden sollte, oder ob der hier angesprochene Hang zur zynischen Redeweise bereits ein Indiz für das ist, was wir heute unter Zynismus verstehen – nämlich eine amoralische Form der Gesellschafts- und Kulturkritik – lässt sich nicht endgültig festmachen. Charles Frederick Briggs, ein zeitgenössischer Rezensent von »Walden«, hielt Thoreau jedenfalls nicht für einen Zyniker. In seinem unter dem Titel »A Yankee Diogenes« in *Putnam's Monthly Magazine* im Oktober 1854 veröffentlichten Text sieht Briggs zwar äußerliche Parallelen zwischen Diogenes und Thoreau, hält das Experiment des Amerikaners aber für Effekthascherei: »There is

nothing of the mean or sordid in the economy of Mr. Thoreau, though to some his simplicity and abstemiousness may appear trivial and affected« (Briggs 1854: 385). Briggs sieht in Thoreau weder den kompromisslosen und scharfzüngigen Kritiker, als der er oft idealisiert wurde und wird, noch einen ethisch fragwürdigen Kommentator seiner Zeit:

»We must do him the credit to admit that there is no mock sentiment, nor simulation of piety or philanthropy in his volume. *He is not much of a cynic*, and though we have called him a Yankee Diogenes, the only personage to whom he bears a decided resemblance is that good humored creation of Dickens, Mark Tapley, whose delight was in being jolly under difficulties.« (ebd. 386; Hervorhebung CG)

Man kann angesichts einer so formulierten Kritik an »Walden« und dem darin aufgezeichneten Verzichtsexperiment davon ausgehen, dass Briggs Thoreau allerdings auch nicht als Utopisten gelesen hat, so wie es in der heutigen Kritik immer wieder geschieht. Als einschlägiges Beispiel sei in diesem Zusammenhang der Literaturwissenschaftler Joshua Kotin erwähnt, der Thoreaus Walden-Experiment ebenso wie die daraus hervorgegangene »Walden«-Erzählung den Prototyp einer von mehreren »utopias of one« darstellt. In seiner unter diesem Titel 2018 erschienenen Studie liest Kotin Thoreau als einen jungen Mann, der Zeuge gleich mehrerer verfehlter Entwicklungen war: Neben der oben bereits erwähnten Enttäuschung über Amerikas Unfähigkeit, seine eigenen, liberalen Ideale in politische und soziale Realitäten umzusetzen, gehört dazu auch die Erfahrung des Scheiterns utopischer Projekte wie Brook Farm und Fruitlands.¹¹ Für Kotin reagiert Thoreau darauf mit radikalem Verzicht: »To maximize his independence, Thoreau radically reduced the size of his world. [...] he minimized his social and financial obligations, and chose to live in an artificially circumscribed environment.« (Kotin 2018: 4) Kotin ist sich bewusst, dass die Beschreibung von Thoreaus Walden-Experiment als utopisches Projekt zwar die Idee der Utopie selbst ad absurdum führt, denn in ihrem Kern ist die Utopie der Entwurf einer möglichen, alternativen *Gesellschaft* – welche das radikal unabhängige Individuum Thoreau (zumindest performativ-rhetorisch) ablehnt. Dabei übersieht er allerdings, dass Thoreau in »Walden« ein Angebot macht, Gesellschaft nicht ausschließlich sozial, son-

11 Zur Geschichte dieser Projekte siehe auch Jennings 2016.

dern, modern ausgedrückt, auch ökologisch zu denken. Im Kapitel »Solitude« schreibt er:

»[...] for the most part it is as solitary where I live as on the prairies. [...] Yet I experienced sometimes that the most sweet and tender, the most innocent and encouraging *society* may be *found in any natural object*, even for the poor misanthrope and most melancholy man. There can be no very black melancholy to him who lives in the midst of Nature and has his senses still.« (Thoreau 2008: 91; Hervorhebung CG)

Ich habe an anderer Stelle ausführlicher über Thoreaus Verwendung des Begriffs *society* (Gesellschaft) geschrieben (vgl. Gersdorf 2020). Hier sei darauf aufmerksam gemacht, dass die Utopie des Einen zwar eine Utopie der sozialen, nicht aber der ökologischen Isolation ist. In »Walden« wird der (relative) Verzicht auf soziale Kontakte und Gepflogenheiten zur Voraussetzung für die Erlangung einer größeren ökologischen Sensibilität. Thoreau platziert sein Autor-Ich nicht mehr nur in historische und politische Zusammenhänge, sondern auch in das Beziehungsgeflecht der Natur. Die Utopie wird zur Ökonomie. Und diese erweist sich als Fortsetzung einer hellenistischen Philosophietradition, deren Name im Verlaufe der Moderne immer mehr zum Schimpfwort geworden ist.

Wenn die Utopie heute das Unrealistische, Unrealisierbare¹² markiert; und wenn Zynismus heute vor allem als Negativethos der gefühlkalten Amoral verstanden wird, welche Auswirkungen hat dies dann auf den Verzicht, der seine außerreligiösen, begrifflichen Wurzeln in der Literaturgeschichte der Utopie und der Geistesgeschichte des Zynismus hat? Es stellt sich also die Frage, ob der Begriff des Verzichts sich angesichts seiner philosophischen und kulturellen Ambivalenzen dazu eignet, den durch die globale ökologische Krise notwendig gewordenen Prozess der Änderung von Denk- und Verhaltensweisen anzustoßen.

Der Philosoph Otfried Höffe hat diese Frage in »Die hohe Kunst des Verzichts: Kleine Philosophie der Selbstbeschränkung« (2023) mit einem Ja beantwortet. Sein Buch stellt den Versuch dar, dem Reputations- und Bedeutungsverlust des Verzichts in der gegenwärtigen Gesellschaft entgegenzuwirken.

12 Vgl. u.a. Stark 2023. In seinem Porträt des Klimafolgenforschers und Wirtschaftswissenschaftlers Ottmar Edenhofer berichtet Stark, dass dieser von Utopien nicht viel halte, weil sie »außerhalb von Raum und Zeit, im Nirgendwo« sind.

ken. Dahinter steckt der Gedanke, dass die »Hauptaufgabe der Gegenwart« ohne »tiefgreifende Selbstbeschränkungen« (Höffe 2023: 19) nicht zu bewältigen ist. Sie besteht darin, »den Raubbau an der Natur und das Überbeanspruchen der Umwelt, einschließlich der Atmosphäre« ebenso »zu stoppen« wie »die Bevölkerungsexplosion« (ebd.). Ohne die Bereitschaft zum Verzicht könne weder der Energiebedarf der Menschen gedeckt, noch die Wohnungsnot, das Artensterben und die Verseuchung von Böden und Gewässern beendet werden. Das leuchtet zunächst einmal ein. Aber es gelingt Höffe in der Folge nur bedingt, den schlechten Ruf des Verzichts aufzubessern. So wie sich der Verzicht bei genauer Betrachtung weder vom Zynismus noch von der Utopie emanzipieren kann, so wird er auch nie vollkommen den Ruch protestantischer Lust- und Genussfeindlichkeit loswerden. Das macht es schwer, ihn als Strategie sozialer und ökologischer Transformationsprozesse zu verkaufen.

Gibt es eine Sprache jenseits des Verzichts, mit der sich die »Hauptaufgabe der Gegenwart«, den ökologischen Umbau der Gesellschaft voranzubringen, vorstellen und rhetorisch begleiten ließe? Drei Beispiele sollen abschließend dazu anregen, außerhalb der Semantik des Verzichts nach einer Sprache und Grammatik der Ökologisierung der Moderne zu suchen.

Das erste Beispiel stammt aus der deutschen Gegenwartsliteratur. Der als Stundenbuch angelegte Text »Das Wenige und das Wesentliche« (2022) des Dramaturgen, Essayisten und Romanciers John von Düffel ist eine Meditation über die Praxis der Askese und die Figur des Asketen der Zukunft. Das Geschlecht dieser Figur ist nur grammatisch männlich. »Der erste Asket der Zukunft / Der mir begegnet ist, war eine Frau«, schreibt von Düffel (2022: 103). Und diese Frau war eine Philosophiestudentin namens Fiona. Ihr war der Autor, damals ebenfalls Philosophie studierend, in Schottland begegnet. Auf die Frage, »[w]as sie denn später einmal machen wolle«, antwortete Fiona: »*I want to sit on a stone and think*« (ebd. 99). Die Studentin, die aus einer kinderreichen Glasgower Arbeiterfamilie stammte, »[g]enoss die Muße auf dem Campus / Die den anderen selbstverständlich schien« (ebd. 100). So, wie der Autor sie wahrnahm, tat sie in der Gegenwart, was sie sich für die Zukunft wünschte. Ihr Leben erschien ihm ganz auf das Nachdenken gerichtet. Nahrung schien sie nur einmal am Tag aufzunehmen. Aber, so von Düffel, »[f]ür Fiona ging es nicht um Entbehrungen / Sondern um das Entbehrliche (glaube ich) / Sie hatte verzichtet, ohne zu verzichten / Und sich dessen entledigt, was ihr lästig war« (ebd. 103). In tiefer Bewunderung für Fionas asketisches Dasein als »fröhliche Philosophin« (ebd. 100) versuchte von Düffel, es ihr gleichzutun und weitestgehend auf Nahrungsaufnahme mehrmals am Tag zu verzichten

– nur um festzustellen, dass er die selbst aufgestellten Regeln auf Dauer nicht einhalten konnte, »weil sie mir nicht entsprachen« (ebd. 103). Jahre später sollte ihn dieses Erlebnis zu der Erkenntnis führen, die er den Leserinnen und Lesern gleich im ersten Satz seines Stundenbuches mitteilt: »Das größte Missverständnis der Askese ist / Der Verzicht« (ebd. 7). Auf die semantische wie habituelle Trennung von Askese und Verzicht kommt von Düffel im Verlaufe seiner als Prosagedicht verpackten Erzählung immer wieder zurück. Als Lebensform der Zukunft schlägt von Düffel das Asketische vor, das für ihn aber »nicht genussfeindlich / Sondern konsumkritisch« (ebd. 12) ist. Anders als der Verzicht, der sich nach Höffe »dem Lustprinzip widersetz[t]« (Höffe 2023: 12), erscheint der von Düffel'sche Asket der Zukunft als Entelechie des modernen, genussfreudigen, aber konsumkritischen Menschen. Es ist genau dieser Aspekt, nämlich die Anerkennung einer auf das Wesentliche konzentrierten Genussfähigkeit als Grundstein einer neuen, das Leben selbst nicht mehr bedrohenden Existenzweise des Menschen, der die Askese der Zukunft als Denkfigur, aber auch als Lebensform, attraktiver macht als den Verzicht.

Das zweite Beispiel findet sich im angelsächsischen Sprachraum und stammt von der britischen Philosophin Kate Soper. Bereits 1995 hatte sie vor dem Hintergrund der schon damals schwelenden ökologischen Krise vorgeschlagen, über das Konzept eines »alternativen Hedonismus« nachzudenken:

»Meeting ecological constraints may require us, quite possibly, to sacrifice or severely restrict some sources of gratification and self-realization that it seems very difficult simply to dismiss as ›false‹ (very swift and flexible means of transport, for example). It will almost certainly require us to be imaginative and undogmatic in our attitudes to what we can enjoy: to open ourselves to the possibilities of an ›alternative hedonism‹ and to modes of living and self-fulfillment very different from those associated with current assumptions of ›flourishing‹.« (Soper 1995: 168)

»[T]o sacrifice or severely restrict« – lässt sich das nicht als Verzicht übersetzen? Ja. Allerdings zeigt sich in der zitierten Passage auch das Unbehagen der Philosophin an der Negativität der englischen Äquivalente des Verzichts. Um zu einem neuen Verständnis dessen zu kommen, was ökonomisch wie gesellschaftlich als »florieren« bezeichnet wird, müsse nicht über den Verzicht (*sacrifice*), sondern über eine alternative Form des Hedonismus als Leitfigur einer ökologisch ausgerichteten Politik nachgedacht werden. Soper ist Realistin genug, um zu wissen, dass gesellschaftliche und kulturelle Gewohnheiten

nur schwer zu verändern sind, erst recht das Konsumverhalten vieler Menschen. »Obviously, ›human nature‹ is not indefinitely malleable« (ebd. 169), schreibt sie. »But to assume too much fixity in what we need as a condition of ›flourishing‹ would, in the end, be to undermine the demand that we should accommodate our consumption to the limits imposed by nature« (ebd.). Das Echo der Sprache des *Club of Rome*, der 1972 erstmals die ökologischen »Grenzen des Wachstums« ins öffentliche Bewusstsein gerückt hatte, ist deutlich hörbar. Aber mehr als die Idee, diese Erkenntnis in die Rede über einen alternativen Hedonismus zu übersetzen, liefert Soper 1995 noch nicht. Ausführlicher breitet sie die Idee in ihrem 2020 erschienenen Buch »Post-Growth Living: For an Alternative Hedonism« aus. Gleich in der Einleitung erläutert die Philosophin ihre Absicht, der negativen Konnotation des Diskurses über Postwachstum in den öffentlichen Medien ein positiv besetztes Bild entgegenzusetzen.¹³ Dies, so die Hoffnung, ist mit dem Konzept des alternativen Hedonismus möglich. Das zweite Kapitel ihres Buches widmet Soper deshalb der Frage »Why ›Alternative Hedonism‹? Why Now« (ebd. 35–51). Sie gibt sich nicht der Illusion hin, dass sich Konsum als Motor des kapitalistischen Wirtschaftssystems überwinden lässt. Aber sie hat die Hoffnung, dass »new forms of desire – rather than fears of ecological disaster – are more likely to encourage sustainable modes of consuming« (ebd. 50) als Appelle an altruistische und umweltbewusste Verhaltensweisen und Lebensformen. Fast möchte man meinen, dass sich Soper mit dem Aufruf zum alternativen Hedonismus vor dem modernen Zynismus schützen möchte – ein Versuch, der allemal vielversprechender erscheint als das mondäne Gebot des Verzichts.¹⁴

13 Im einleitenden Kapitel ihres Buches geht Soper kurz auf eine Medienanalyse ein, in der deutlich wird, dass die Berichterstattung über Fragen des Wirtschaftswachstums auf eine deutlich positivere Sprache zurückgreift als Berichte und Analysen zur Debatte über Postwachstum. »The no-growth economy is typically presented in this media study as creating a bleak and stagnant place.« (Soper 2020: Fn. 7, 187)

14 Kritikerinnen werden fragen, inwiefern Sopers Konzept des alternativen Hedonismus nicht das Problem sozialer Selektivität reproduziert, das hier dem Verzicht zum Vorwurf gemacht wird. Mit anderen Worten: Muss man sich auch alternativen Hedonismus leisten können? Dem kann mit Soper entgegengehalten werden: »alternative hedonism dwells on the pleasures to be gained by adopting a less high-speed, consumption-oriented way of living« (Soper 2020: 50). Die Betonung liegt hier auf »pleasures to be gained«, auf Epikur statt auf Diogenes. Beide, der Verzicht und der alternative Hedonismus, zielen auf die Umstellung von Lebensweisen ab. Doch während die Rede vom Verzicht dafür das Pathos der Schuld zu mobilisieren versucht, appelliert der

Das dritte und letzte Beispiel, das sich als Alternative zur Denkfigur und Lebenspraxis des Verzichts anbietet, stammt von der auch im deutschsprachigen Raum bekannten und vielgelesenen Pflanzenökologin und US-amerikanischen Autorin Robin Wall Kimmerer. Als Angehörige der Potowatomi ist sie besonders darum bemüht, traditionelles, indigenes Wissen mit jenen Wissensbeständen zu verknüpfen, wie sie von den westlichen Naturwissenschaften seit der Renaissance, spätestens seit der Aufklärung generiert wurden. Das Ziel dieser Synthese ist es, Wege in eine nachhaltigere Zukunft aufzeigen zu können. In ihrem neuesten Buch »The Serviceberry: An Economy of Gifts and Abundance« (2024) adressiert Kimmerer ebenso wie Soper Genussfähigkeit. Anders als die Britin, beschreibt Kimmerer aber Genuss auch als Erfahrung, sowohl auf einer leiblichen wie auch einer metaphysischen Ebene: »I have never felt such kinship to my namesake, Robin, as in this moment when we are both stuffing our mouths with berries and chortling with happiness« (Kimmerer 2024: 1). Die üppige Gabe der Natur in Gestalt der Früchte der Felsenbirne übersetzt sich in das »glucksende« Glück der kulinarischen Sinnenfreude; und die Beobachtung des ähnlich prassenden Rotkehlchens bringt die Verwandtschaft zwischen Mensch und Vogel ins Bewusstsein. Für Kimmerer ist das der poetische Ausgangspunkt für eine literarische Neujustierung des Verhältnisses von Ökonomie und Ökologie. Hat die Annahme des Wettbewerbs zwischen einzelnen Organismen und Arten lange Zeit die Vorstellungen von evolutionärem Erfolg bestimmt (Stichwort: *survival of the fittest*), so setzt sich in neuerer Zeit immer mehr das Modell der gegenseitigen Abhängigkeit und Koevolution als Kernprinzip einer ökologischen Ökonomie durch (vgl. ebd. 74). Die genaue Beobachtung des ökologisch-kulturellen Netzwerkes, in das die Felsenbirne eingebunden ist, erlaubt es Kimmerer, sie erstens als Teil einer Ökonomie der Gabe zu sehen, eine Perspektive, die durch die Vertrautheit der Autorin mit indigenen Traditionen noch verstärkt wird. »Everything that makes our lives possible«, schreibt sie, »is provided by the lives of more-than-human beings. This is always true whether it's harvested directly from the forest or whether it's mediated by commerce and harvested from the shelves of a store – it all comes from the Earth« (ebd. 8). Zweitens bieten die von ihren Nachbarn zu kommerziellen Zwecken landwirtschaftlich produzierten, aber unter bestimmten Umständen verschenkten Früchte der Felsenbirne Kimmerer die Möglichkeit, die Ökonomie der Gabe als Form

alternative Hedonismus an die Fähigkeit, nachhaltige Formen des Begehrens und Genießens zu kultivieren.

der Disruption einer auf Extraktivismus und Privateigentum basierenden Marktökonomie zu präsentieren. Am Ende ihres Buches verstärkt sie dies mit einer Anekdote, in der sie von Menschen erzählt, die in der Stadt wohnen und ihre früher rasenbedeckten Vorhöfe zu Gärten gemacht und ihre Nachbarn dazu eingeladen haben, sich an den Beeren und Blumen zu bedienen. »The Tragedy of the Commons became the Abundance of Community. This is a gift economy in reach of everyone. It's subversive. And delicious.« (ebd. 105) Ist dies ein Beispiel für Sopers alternativen Hedonismus? Vielleicht. Von Verzicht ist jedenfalls nicht die Rede, auch nicht in seinen englischsprachigen Varianten. Viel eher fällt auf, dass Kimmerers in der poetischen Denkfigur der Felsenbirne ruhender Weltzugang gar nicht so weit entfernt ist von von Düffels Asket der Zukunft. Letzterer »will weniger / Und nur das, was er braucht« (von Düffel 2022: 167); für ihn ist »Weniger nicht mehr / Genug ist genug« (ebd. 168). Ganz ähnlich klingt es, wenn Kimmerer schreibt: »Recognizing ›enoughness‹ is a radical act in an economy that is always urging us to consume more« (Kimmerer 2024: 12).

Askese der Zukunft, alternativer Hedonismus, *enoughness*, Ökonomie der Gabe: Was diese Denkfiguren mit dem Verzicht eint, ist das Bewusstsein, dass moderne Gesellschaften ihr Verhältnis zu den natürlichen Voraussetzungen ihrer Existenz neu denken und ordnen müssen. Was sie vom Verzicht unterscheidet, ist ihr utopisches Potential, das mit Ernst Bloch, dem Theoretiker der Hoffnung, als »antizipierte Realität« (Bloch 1980) verstanden werden kann, als das heute schon vorhandene, aber erst in der Zukunft zur vollen Entfaltung kommende Mögliche. Genau darin, im Erkennen des Möglichen, liegt die Wirkmacht der Utopie; und ein sich seiner antiken Traditionen bewusster Zynismus bewahrt die Utopie davor, zum bloßen Hirnspinnst zu werden.

Literaturverzeichnis

- Bloch, Ernst (1980): »Antizipierte Realität. Wie geschieht und was leistet utopisches Denken«, in: Hanna Gekle (Hg.), Ernst Bloch. Abschied von der Utopie? Vorträge, Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Briggs, Charles Frederick (1854): »A Yankee Diogenes«, in: Henry David Thoreau, Walden, Civil Disobedience, and Other Writings, New York: W.W. Norton, S. 384–387.
- Callenbach, Ernest (2014): *Ecotopia. The Notebooks and Reports of William Weston*, Berkeley: Heyday Books.

- Francis, Richard (1997): *Transcendental Utopias. Individual and Community at Brook Farm, Fruitlands, and Walden*, Ithaca, NY: Cornell University Press.
- Gersdorf, Catrin (2020): »Kritik der Einsamkeit. Gedanken zu Henry David Thoreaus *Walden*«, in: Ina Bergmann/Dorothea Klein (Hg.), *Kulturen der Einsamkeit*, Würzburg: Königshausen & Neumann, S. 301–317.
- Herrmann, Ulrike (2022): *Das Ende des Kapitalismus. Warum Wachstum und Klimaschutz nicht vereinbar sind – und wie wir in Zukunft leben werden*, Köln: Kiepenheuer & Witsch.
- Höffe, Otfried (2023): *Die hohe Kunst des Verzichts. Kleine Philosophie der Selbstbeschränkung*, München: C.H. Beck.
- Jackson, Tim (2021): *Post Growth. Life After Capitalism*, Cambridge, UK: Polity Press.
- Jennings, Chris (2016): *Paradise Now. The Story of American Utopianism*, New York: Random House.
- Kimmerer, Robin Wall (2024): *The Serviceberry. An Economy of Gifts and Abundance*, London: Allen Lane.
- Kotin, Joshua (2018): *Utopias of One*, Princeton/Oxford: Princeton University Press.
- Long, Anthony A. (1996): »The Socratic Tradition: Diogenes, Crates, and Hellenistic Ethics«, in: Robert Bracht Branham/Marie-Odile Goulet-Cazé (Hg.), *The Cynics. The Cynic Movement in Antiquity and Its Legacy*, Berkeley: University of California Press, S. 28–46.
- Niehues-Pröbsting, Heinrich (1988): *Der Kynismus des Diogenes und der Begriff des Zynismus*, Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Paech, Niko (2012): *Befreiung vom Überfluss. Auf dem Weg in die Postwachstumsökonomie*, München: Oekom.
- Rosales, Caroline (2020): »Verzicht muss man sich leisten können«, in: ZEIT-Magazin vom 30.01.2020, <https://www.zeit.de/zeit-magazin/leben/2020-01/minimalismus-marie-kondo-aesthetik-selbstinszenierung-snobismus>.
- Sloterdijk, Peter (1983): *Kritik der zynischen Vernunft. Bd. 1*, Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Soper, Kate (1995): *What is Nature? Culture, Politics and the Non-Human*, Hoboken, NJ: John Wiley & Sons.
- Soper, Kate (2020): *Post-Growth Living. For an Alternative Hedonism*, London/New York: Verso Books.
- Stark, Manuel (2023): »Ökonomie der Hoffnung. Ottmar Edenhofer kämpft seit Jahren für den Klimaschutz – von Utopien hält er nicht viel«,

- in: Leibniz. Das Magazin der Leibniz-Gemeinschaft vom 07. Februar 2023, <https://www.leibniz-magazin.de/alle-artikel/magazindetail/newsdetails/oekonomie-der-hoffnung>.
- Thoreau, Henry David (2008): *Walden, Civil Disobedience, and Other Writings*, New York: W.W. Norton.
- Thoreau, Henry David (1881): *Early Spring in Massachusetts. From the Journal of Henry David Thoreau*, Boston: Houghton, Mifflin & Co.
- Thoreau, Henry David (1999): *Walden. Ein Leben im Wald*. Übers. Sophie Zeitz/Erika Ziha, München: dtv.
- von Düffel, John (2022): *Das Wenige und das Wesentliche. Ein Stundenbuch*, Köln: DuMont.
- Wegst, Ulrich (2021): *Keine Angst vorm Verzicht. Ein Plädoyer für die wichtigste Kulturtechnik des 21. Jahrhunderts*, Marburg: Büchner.
- ZDF aspekte: »Weglassen. Macht Verzicht glücklich?« vom 28.02.2025, ZDF-Mediathek.

Verzicht im kulturellen Imaginären der USA

Utopie, Dystopie, Retrotopie¹

Heike Paul

1. Einleitung

Jede Diskussion über Verzicht im kulturellen Imaginären der USA steht zunächst vor einer terminologischen Herausforderung: dem der Übersetzung. Es existiert kein äquivalenter Begriff im amerikanischen Englisch, der hinsichtlich Semantik und Kollokationen deckungsgleich wäre. Die gängigste Übersetzung von Verzicht lautet »renunciation«, hat aber einen anderen Bedeutungshof. In ihrer Studie zu Henry David Thoreau, einem ikonischen Verzichtsabenteurer der amerikanischen Geistesgeschichte, verwendet die Religionswissenschaftlerin Alda Balthrop-Lewis den Begriff »renunciation«, um Thoreaus »Praxis der Askese« (»practice of asceticism«) als eine religiösfundierte zu beschreiben, die wichtige und nach wie vor relevante politische Kontexte eröffne (Balthrop-Lewis 2021: 14). »Renunciation« fügt sich entsprechend primär in ein religiöses – und weiterhin auch in ein juristisches Bedeutungsfeld ein, erweist sich aber als wenig geeignet, um das philosophisch-kulturwissenschaftliche Bedeutungsfeld zu referenzieren und damit einen Zugriff auf den zu untersuchenden Phänomenbereich zu ermöglichen. Als idiomatisch etablierte Umschreibung des mit dem Verzichtsbegriff Bezeichneten kann das ›doing without‹ als Anzeige eines Aktes der Entsagung gelten. ›Doing without‹ ist jedoch eine eher generische Formulierung, die semantisch recht unspezifisch und daher in analytischer Hinsicht ebenfalls wenig tauglich ist.

Man mag darüber spekulieren, warum es kein passendes Äquivalent für ›Verzicht‹ als eine Form des freiwilligen Aufgebens im amerikanischen Eng-

1 Diesen Aufsatz habe ich, basierend auf Vorarbeiten und Vorträgen, als Fellow am Hanse Wissenschaftskolleg im Herbst 2025 verfasst.

lich gibt.² Jedenfalls zeigt die amerikanische Ideengeschichte in ihrer hegemonialen Variante, dass das Wort Verzicht mit dem gängigen deutschen Bedeutungsfeld mit keiner englischen Vokabel beschrieben wird und auch die Semantik des Verzichts auf den ersten Blick keine prominente Rolle zu spielen scheint. Eher das Gegenteil ist der Fall: In der Thematisierung ›Amerikas‹ ist gerne die Rede vom »Land der unbegrenzten Möglichkeiten«, den schier unerschöpflichen Ressourcen (»unlimited resources«) sowie den »Menschen des Überflusses«, die in diesem Land leben (»people of plenty« – ist der Titel des Buches von David Potter, das als Klassiker im Kontext des Kalten Krieges zu betrachten ist und damals v.a. die Überlegenheit der Amerikaner und ihres kapitalistischen Systems zeigen sollte). Es ist dieses Versprechen von Landnahme und Landbesitz sowie Ressourcenausbeutung (unbeleckt von ökologischem Denken), verbunden mit Wohlstand und Glücksversprechen, das stets auch die mythische Dimension der Ideologie des ›American Dream‹ und die damit verknüpfte Vorstellungskraft beflügelt hat – auch allen gegenteiligen empirischen Erfahrungen zum Trotz.

Letztere haben mitunter allerdings auch zu einer Kritik der dominanten fortschrittoptimistischen Interpretation der amerikanischen Geschichte geführt, in der Verzicht durchaus eine zentrale Rolle spielt. Eine Rekonstruktion von unterschiedlichen Verzichtsnarrativen in der amerikanischen Ideengeschichte ist somit möglich und erscheint – nicht nur angesichts der aktuellen nostalgischen Verklärungstendenzen – besonders wichtig, um die in kulturellen Produktionen (Literatur, Film, Kunst) artikulierten Verzichtsdiskurse zu analysieren, die auf kritische Distanz zu den dominanten Mustern ihrer Referenzgesellschaft gehen, diese infrage stellen und alternative Vorstellungswelten anbieten. Der vorliegende Beitrag wird sich daher im Folgenden mit verschiedenen Szenarien und Erzählungen von Verzicht im kulturellen Imaginären der USA seit dem 19. Jahrhundert befassen, verschiedene Stränge des amerikanischen Verzichtsdiskurses identifizieren und sortieren und eine erste, vorläufige Typologie skizzieren. Gegenstand dieser Typologie sind kulturelle Produktionen, die in besonderem Ausmaß ›kulturelle Arbeit‹ geleistet haben. Der Begriff der »kulturellen Arbeit« (nach Jane Tompkins) bezieht sich auf die Art und Weise, in der kulturelle Artefakte (z.B. literarische Texte) einer Gesellschaft einen Rahmen der Selbstverständigung bieten, um über ihren Zustand, ihre Konflikte und mögliche Lösungen nachzudenken. Entsprechend

2 In englischsprachigen Vorträgen und Publikationen zum Thema Verzicht bin ich dazu übergegangen, den Begriff als Lehnwort im Englischen zu verwenden.

lauten meine Leitfragen: Welche Art von Gesellschaft, welche Art von Lebensstil wurde im Hinblick auf Verzicht imaginiert und als vorstellbar empfunden? Wie können wir diese Vorstellungen historisch rekonstruieren und kontextualisieren und sie auf die Gegenwart beziehen? Während einige der Texte, die im Folgenden diskutiert werden, mehr oder weniger autobiografisch sind, sind die meisten rein fiktional und erfordern daher – nach Samuel Coleridge – eine »willing suspension of disbelief«, will man ihre je spezifische Art des »world-making« und die implizierte Ethik würdigen (Coleridge 1817: 2).

Am Beginn der Systematisierung steht zunächst eine Differenzierung, die das Material in *eine utopisch-fundierte* Bezugnahme auf Verzicht von einer *dystopisch-ausgerichteten* unterscheidet. Dabei bezeichnet der utopische (d.h. eu-topische) Strang Szenarien des Verzichts, die eine bessere Welt, ein besseres Leben vorstellbar machen bzw. dazu beitragen; meist wird dies durch eine Art Tauschzusammenhang (›Verzicht generiert Gewinn‹) veranschaulicht – es wird verzichtet und damit ein Opfer für eine höhere Sache gebracht; dies rechtfertigt und plausibilisiert die Verzichtsanforderung an das Individuum und begründet auch die grundlegende Bereitschaft, Verzicht zu üben. Häufig geht es um Verzicht auf materielle Dinge und Konsum zugunsten eines bescheidenen aber glücklicheren Lebens im Einklang mit der Natur oder mit einem geliebten Menschen. Verzicht kann auch als eine Normverletzung des Individuums gegenüber als problematisch wahrgenommenen gesellschaftlichen Regeln konzipiert werden, die über die individuelle Entscheidung zu einer alternativen Lebensführung hinaus gesellschaftliche Veränderung anstoßen will. Im Gegensatz dazu ist die dystopische Genealogie keine, bei der die Ein- und Ausübung von Verzicht produktiv oder generativ erscheint. Es gibt keine Belohnung, die mit der Verzichtsleistung in Aussicht gestellt wird. Mit Verzicht verdient man sich kein glücklicheres, selbstbestimmteres Leben – egal welche Opfer gebracht werden. Stattdessen stehen häufig Gefühle der Entfremdung und eine nihilistische Gleichgültigkeit hinter der Verzichtsentscheidung. Verzicht ist hier nicht reformorientiert auf eine Weise, die Freiräume für ein alternatives Leben schaffen kann, sondern in einer radikaleren Weise zivilisationskritisch – bis zum Ende gedacht, sozusagen; häufig ist er verbunden mit Vorstellungen von Ausweglosigkeit und Tod. Die Verwendung der Begriffe ›utopisch‹ und ›dystopisch‹ und die damit verbundene Unterteilung sollen nicht suggerieren, dass es sich jeweils um zukünftige und entfernte Vorstellungen handelt – das Gegenteil ist oft der Fall. Vielfach geht es um eine Form der gelebten Utopie im Hier und Jetzt oder die Beobachtung, dass die dystopische Zukunft bereits auf unsere Gegenwart ausgreift.

Beide dieser Traditionen stehen in grundlegendem Kontrast zu dem derzeit weitgehend vorherrschenden Zukunftsdiskurs, der als ›retrotopisch‹ bezeichnet werden kann – in Anlehnung an einen Begriff des verstorbenen Soziologen Zygmunt Bauman. Retrotopisch beschreibt eine toxische Nostalgie, die eine erfundene Vergangenheit als bessere Zukunft vorstellt. Konjunktur haben in den USA aktuell bekanntlich vor allem solche retrotopische Erzählungen, die die Notwendigkeit von Verzicht auch und insbesondere in ökologischen Zusammenhängen leugnen bzw. verdrängen und stattdessen eine nostalgische Verklärung von Amerika als Land des unerschöpflichen Überflusses feiern; dabei werden Vorstellungen der Frontier ebenso wiederbelebt wie Motive der Schatzsuche und andere Elemente der Meistererzählung einer expansionistischen, imperialen Lebensweise.³ Hier zeigt sich auch das zeitdiagnostische Potenzial des Verzichtbegriffs, das eine Einordnung aktueller Diskussionen ebenso möglich macht wie eine kritische Aufarbeitung der Erzählformeln, kulturellen Mustern und Mythen, die ihn lange geprägt haben.

2. Verzicht als Utopie

Henry David Thoreau (1817–1862), den Schriftsteller und Kritiker Jay Parini als Amerikas »founding hippie« (Parini 2008: 117) bezeichnet hat, ist eine Schlüsselfigur im amerikanischen Verzichtsdiskurs des 19. Jahrhunderts und sein Text »Walden, Or Life in the Woods« (1854) zweifellos einer der Urtexte zum Verzicht in den USA. Thoreau, ein weißer Schriftsteller aus Neuengland, der mit der Bewegung des Transzendentalismus in Verbindung steht, beschreibt eine tiefgreifende Form der Entsagung und berichtet von einem vorübergehenden und teilweisen Rückzug aus dem öffentlichen Leben der Kleinstadt Concord, Massachusetts.⁴ Das Buch ist eine kritische Reflexion über die amerikanische Zivilisation, die durch das einfache (oder vielmehr vereinfachte) Leben des Autors in einer Hütte am Walden Pond und seine Erfahrungen dort im Laufe von zwei Jahren, zwei Monaten und zwei Tagen anschaulich wird. Thoreaus Chronik beschreibt das Experiment eines Individuums auf der Suche nach Autonomie und transzendentalistischer »self reliance« in einer Zeit, die durch fortschreitende Industrialisierung und exponentielles Wachstum

3 Vgl. hierzu Paul 2023.

4 Vgl. auch den Beitrag von Catrin Gersdorf in diesem Band, der sich ebenfalls mit dem Text von Thoreau beschäftigt.

von Produktion und Konsum gekennzeichnet ist. Thoreau erklärt sein Selbst-Experiment, den prototypischen Ausstieg aus frühen Konsumkreisläufen, um Raum für die Verwirklichung eines anderen Lebens zu schaffen, wie folgt: »I went to the woods because I wished to live deliberately, to front only the essential facts of life, and see if I could not learn what it had to teach, and not, when I came to die, discover that I had not lived« (65).

Am Walden Pond verbringt Thoreau seine Zeit hauptsächlich mit dem, was er für wesentlich hält: Selbstbeobachtung, Nahrungssuche und die Untersuchung von Naturphänomenen. Dabei blickt er auch auf die poetische und spirituelle Seite seiner bescheidenen Umgebung – trotz aller kolonialistischen Taxonomie, die sein Werk ebenfalls beinhaltet.⁵ Er hält jedes noch so kleine Detail der wechselnden Jahreszeiten, der Tier- und Pflanzenarten sowie der Farbe, Temperatur und unzähligen Oberflächenreflexionen des Walden Pond fest. Tatsächlich wurden Thoreaus akribische Notizen kürzlich zur Bewertung des Klimawandels am Walden Pond herangezogen (Primack 2024). In der poetischen Überschwänglichkeit des Buches findet sich Reichtum in der Knappheit und einer »voluntary poverty« (Thoreau [1854] 1966: 9). Mit Thoreau in seiner Hütte finden wir Verzicht als Befreiung und – in Anlehnung an Jean-Jacques Rousseaus Naturzustand – als Heilung von derjenigen zivilisatorischen Entfremdung, die von den Apologeten der frühen Modernisierung bekanntlich als Fortschritt gepriesen wurde.

Thoreaus Experiment war freilich keineswegs ein Einzelfall. Kleinere utopische Gemeinschaften, die auf materiellen Besitz verzichteten, waren zu dieser Zeit in den USA keine Seltenheit, insbesondere in Neuengland. Beispiele aus den 1840er Jahren wären Brook Farm, Fruitlands und die Northampton Association of Education and Industry. Diese Reformgemeinschaften orientierten sich oft an einer indigenen Lebensweise – eine Tatsache, die aus offensichtlichen Gründen kaum jemals adressiert wurde⁶ – oder an älteren religiösen Bewegungen (vgl. Holloway 1951). Aber keine davon war von langer Dauer. Thoreaus anhaltende Bedeutung für den Diskurs über Verzicht ist nicht nur

5 Vgl. hierzu Andrew Wildermuths im Erscheinen begriffener Aufsatz »Foraging, Forgoing – or, Thoreau as Settler Disaster in the Age of Walker and Apeess«.

6 Im Kontext dieser Gemeinschaften und auch hinsichtlich Thoreaus Projekt lässt sich dieser Aspekt durchaus mit Philip Delorias Konzept des »Playing Indian« erhellen – die Aneignung indigener Lebensweisen, die gleichzeitig keinerlei explizite Anerkennung oder Wertschätzung der Imitierten beinhaltet, und die hier sogar nur implizit bzw. latent mitverhandelt wird.

auf die Idealisierung und Verfechtung der Einfachheit in seinem Buch zurückzuführen, sondern auch auf dessen vielfältige Aneignung durch spätere Generationen: von der konsumkritischen Gegenkultur der 1950er und 60er Jahre (sei es »On the Road« oder die »Back to the Land«-Bewegung) über »Fortsetzungen« wie »Walden Two« (das sein Autor B.F. Skinner als »Walden with company« bezeichnet hat), bis hin zu thematisch verwandten Hollywood-Adaptionen (wie Peter Weirs »Dead Poet Society«, 1989) oder auflagenstarken Selbsthilfereihen wie »Simplify Your Life«, die Thoreaus Ideen ironischerweise kommodifizieren und die Idee des Konsumverzichts der spätkapitalistischen Ausbeutungslogik des Marktes unterwerfen – und das sehr erfolgreich. Die amerikanische Populärkultur zeigt darin eine hartnäckige Faszination für den romantisierten Diskurs des Verzichts und des einfachen Lebens – mit gewissen Modifikationen. Eine solche proklamierte Einfachheit verbindet die verklärende Romantik der *frontier* mit der Nähe zur Natur in der Vorstellung einer »nature's nation« und ihrer spezifischen Version des ländlichen Agrarismus, die ideengeschichtlich in dialektischer Spannung zum technologischen Fortschritt gesehen werden kann.⁷

Hinweise auf »Walden« und der hier beschriebenen Politik des Verzichts finden sich darüber hinaus auch an eher überraschenden Orten, so z.B. auch im Hollywood-Melodrama. Tatsächlich ist dieses Genre überaus relevant, wenn es um eine (Affekt-)Ökonomie des Verzichts geht. Cary Scott (gespielt von Jane Wyman), die weibliche Hauptfigur in Douglas Sirks berühmten Melodrama *ALL THAT HEAVEN ALLOWS* (1955), erschienen etwa hundert Jahre nach der Publikation von Thoreaus Text, nimmt bei einem Besuch bei neuen Freunden ein Exemplar von »Walden« in die Hand. »The mass of men lead lives of quiet desperation«, liest sie dem Publikum vor. Sirk selbst hat dies als Hinweis auf den entscheidenden Wendepunkt im Film betrachtet (Halliday 1871: 113). Cary ist eine Witwe und Mutter von zwei erwachsenen Kindern, stammt aus einer gehobenen gesellschaftlichen Klasse und einer bürgerlichen Welt voller Cocktailpartys und Geltungskonsum⁸ (Autos, Kleider und Fernseher – all das wird im Film in seiner überschwänglichen Extravaganz dargestellt); sie ist fasziniert von Thoreaus Text und von Ron Kirby, ihrem Gärtner (ein

7 Vgl. hierzu den Klassiker von Leo Marx, »The Machine in the Garden«.

8 »Geltungskonsum« wird hier verwendet im Sinne des demonstrativen Gebrauchs oder der demonstrativen Verschwendung als die deutsche Übersetzung von Thorsten Veblens »conspicuous consumption«, einem Begriff den er in seinem Buch »The Theory of the Leisure Class« geprägt hat.

jüngerer Mann, gespielt von Rock Hudson), zu dem sie sich hingezogen fühlt. Sowohl Ron als auch Henry David Thoreau stellen sozusagen kritische Interventionen in ihren Lebensstil der oberen Mittelklasse in einer kleinen Stadt in New England dar. Gemeinsam bringen die beiden sie dazu, ihr eigenes Modell der Entsagung zu praktizieren – ihr Milieu und ihren Lebensstil für die Liebe und eine gemeinsame Zukunft mit Ron aufzugeben.

Hier rechtfertigt und legitimiert der Diskurs der romantischen Liebe das Opfer weltlicher materieller Annehmlichkeiten zugunsten persönlicher Erfüllung und zwischenmenschlicher Intimität (und offenbart damit auch die enormen libidinösen Energien, die bei Fragen der Entsagung am Werk sein können – was nur scheinbar ein Paradox innerhalb einer Verzichtsökonomie darstellt). Das Ende des Films lässt offen, zu welchem Preis Carys Verwandlung oder Bekehrung, wenn man so will, zum Verzicht stattgefunden hat. Dennoch entwickelt Sirk Cary zu einem weiblichen Pendant von Thoreau, die durch das Amerika der Mitte des 20. Jahrhunderts navigiert, indem sie die soziale Ächtung unter ihren *peers* und die Entfremdung von ihren Kindern riskiert, die alle ihre Beziehung zu Ron stark missbilligen. Ihre Entscheidung, ihr bisheriges Leben für Ron aufzugeben, ist als Befreiung aus dem Zustand »stiller Verzweiflung« und als Entscheidung für eine neue selbstbestimmte Existenz jenseits von Materialismus und Normenkonformität zu interpretieren.

In den Beispielen von Thoreau und Sirk führt Verzicht vor allem zu subjektiver Selbsterkenntnis – nicht zu einem neuen, kollektiv geteilten politischen Bewusstsein. Dennoch stellen sie zwei wichtige Manifestationen einer Verzichtslogik dar, die sich der dominanten Stigmatisierung des Verzichts widersetzt und stattdessen den Verzicht als Teil einer Balance betrachtet, die eher auf Austausch und Gleichgewicht als auf einseitige Enthaltbarkeit abzielt. Verzicht »lohnt« sich hier. Thoreau darf damit als Begründer einer prototypischen Erzählung des Verzichts gelten, die sich auch in anderen Beispielen des »nature writing« (man denke an Sarah Orne Jewetts Kurzgeschichte »A White Heron«), in Hollywood-Melodramen (weit über Sirk hinaus) bis hin zu zeitgenössischen ökologischen Romanen (Ernest Callenbachs »Eco-topia« wäre ein frühes Beispiel) wiederfindet. Dabei wird der Verzicht in ein romantisches Gewand gekleidet, das offensichtlich utopische Züge trägt: Ein erbrachtes Opfer führt zu etwas Besserem, Erfüllenderem. Somit wird Verzicht zu einem Quell des Glücks, und in der Regel handelt es sich dabei um ein Glück, das nicht mit materiellem Besitz verbunden ist. In diesem Sinne wird Verzicht durch einen sentimental Code beschrieben, der Beziehungen zwischen Menschen (Paare, Familien, Verwandtschaft im Allgemeinen) und

zwischen Menschen und nicht-menschlichen Akteuren konstituiert.⁹ Verzicht steht damit im Zeichen der Ökologie und hebt sich überdeutlich von einer hegemonialen Logik des Konsums und des zugrundeliegenden Extraktivismus ab, ja er steht im krassen Gegensatz dazu.

Vor dem Hintergrund der hier evozierten gegenkulturellen Sehnsucht nach anderen, nicht-bürgerlichen Formen sozialer Beziehungen und einer nachhaltigeren Lebensweise stellt Ernest Callenbach in seinem Roman »Ecotopia« (1975) die Vision vor, dass sich die westlichen Bundesstaaten der Vereinigten Staaten (Nordkalifornien, Oregon und Washington) 1980 abgespalten und ihre Unabhängigkeit erklärt haben, um einen Staat zu gründen, der auf ökologischen Prinzipien und einer Kultur basiert, die zwar nicht von völliger Knappheit, aber zumindest von begrenztem Wachstum geprägt ist. Der Protagonist des Romans, Will Weston, ist ein utopischer Reisender aus den USA (aus New York City), der Ecotopia besucht – eine Gesellschaft, die bisher vom Rest der USA weitgehend als ein etwas naives und zum Scheitern verurteiltes Unterfangen ignoriert wurde. Dennoch: Ecotopia »poses a nagging challenge to the underlying national philosophy of America: ever-continuing progress, the fruits of industrialization for all, a rising Gross National Product« (5) und: »It is clear by now [...] that Ecotopia is not going to collapse as many American analysts first predicted. The time has come when we must get a clearer understanding of Ecotopia« (5). Daher besucht der Journalist Weston den alternativen Staat, um darüber zu berichten und in der Erwartung, dass sich alle seine Vorurteile bestätigen werden – was allerdings nicht geschieht. Nach anfänglicher Skepsis ist Will zunehmend beeindruckt von den »Ecotopians« – ihrem hervorragenden öffentlichen Verkehrssystem (ohne Autos), ihrer Ernährung (zuckerfreie Kost), ihrer therapeutischen Kultur (Massagen statt Medikamente), ihrem Arbeitsleben (20-Stunden-Woche) und ihrer Großzügigkeit – und schließlich verliebt er sich in eine von ihnen, Marissa Brightcloud.¹⁰ Sogar Sex ist in Ecotopia besser als in den USA. Nachdem er das soziale Experiment des ökologischen Staates für erfolgreich erklärt hat – und die Ecotopianer in vielerlei Hinsicht den Amerikanern überlegen –, entscheidet sich Weston schließlich, in guter Tradition utopischer Reisender *nicht* in die USA zurückzukehren – er hat sich zu einer anderen Lebensweise bekehrt und lebt seine neue Romanze von und mit Verzicht.

9 Vgl. hierzu Paul 2024.

10 Der Name, den sich die weibliche Protagonistin selbst gegeben hat, verweist auf die »Playing Indian«-Komponente, die sich in Callenbachs Buch an vielen Stellen zeigt.

3. Verzicht als Dystopie

Diesem utopischen Strang einer nicht-hegemonialen Verzichtsvorstellung diametral entgegengesetzt steht ein anderer, anti-hegemonialer Diskurs, der mit dem Werk eines anderen bekannten Schriftstellers des 19. Jahrhunderts in Verbindung gebracht werden kann, der ein Jahr vor Thoreaus »Walden« eine seiner bekanntesten Kurzgeschichten veröffentlichte und deren Protagonist als erster großer »Spielverderber« der amerikanischen Literaturgeschichte geradezu sprichwörtlich geworden ist: Wie keine andere Figur verkörpert er den Verzicht als radikale Verweigerung – die Rede ist von Bartleby, dem Protagonisten aus Herman Melvilles »Bartleby, the Scrivener«. Generationen von Literaturwissenschaftler*innen und Philosoph*innen haben sich mit dieser berühmten Kurzgeschichte beschäftigt, die erstmals 1853 veröffentlicht wurde, und die Sekundärliteratur dazu füllt ganze Bibliotheken.¹¹ Die Interpretationen der komplexen Geschichte sind vielfältig und manchmal recht gewagt. Hier soll Melvilles Kurzgeschichte als eine existenzielle Verzichtserzählung betrachtet werden.

Zunächst sei kurz die Handlung zusammengefasst. Der Ich-Erzähler, ein älterer Anwalt und Notar, berichtet rückblickend über seine denkwürdige Begegnung mit Bartleby, den er als Kopisten (d.h. als Schreibkraft oder »menschlichen Kopierer«, wenn man so will) in seiner New Yorker Anwaltskanzlei einstellt. Zunächst scheint der einsame Bartleby der fleißigste seiner Angestellten zu sein, da er in einer abgetrennten Ecke des Büros, dessen Fenster nur einen Blick auf eine Mauer im Hinterhof bietet, hingebungsvoll und ausdauernd kopiert. Zur nicht geringen Überraschung des Erzählers beginnt Bartleby jedoch bald, Aufträge abzulehnen – mit dem berühmten Satz »I would prefer not to«. Die höfliche Ablehnung überrascht den Anwalt zunächst, befremdet ihn dann zunehmend und verärgert ihn schließlich, da sie sich graduell auf alle Aufgaben ausweitet, die er Bartleby zuweist. Gleichzeitig entdeckt der Anwalt, dass Bartleby heimlich in das Büro gezogen ist und dort isoliert, sparsam, aber unbeirrt lebt. Um ihn loszuwerden, bietet ihm der Anwalt eine Abfindung an, die Bartleby mit seinem bekannten Satz ablehnt, und der Anwalt (den wir eindeutig als unzuverlässigen Erzähler wahrnehmen), sieht letztlich keine andere Möglichkeit, als Bartleby im Büro zu lassen und sich selbst neue Büroräume zu mieten. Der neue Mieter lässt Bartleby verhaften und ins Gefängnis (»The

11 Hervorzuheben sind hier die Arbeiten von Giorgio Agamben (1998), Gille Deleuze (1994), Robert Levine (2014), Dan McCall (1989), and Inge Milton Thomas (1979).

Tombs«) bringen, wo dieser schließlich sogar die Nahrungsaufnahme verweigert, und auch ein Besuch des Anwalts und ehemaligen Arbeitgebers kann seine Haltung nicht ändern. Kurz darauf stirbt Bartleby (wir sehen ihn ein letztes Mal, wie er in Embryonalstellung vor einer weiteren Wand liegt).

Bezeichnenderweise trägt die Geschichte »Bartleby, the Scrivener« den Untertitel »A Story from Wall-Street«, was ihr eine Art Diagnosepotenzial verleiht, das bis in die Gegenwart reicht: Der Blick aus Bartlebys Fenster auf die Mauer korreliert mit dem Standort der Anwaltskanzlei im dynamischen Zentrum großer Kapitalströme (»Wall Street«). Bartleby sitzt in der Ecke mit Blick auf die Wand; er ist der Mensch, der nicht sozialisiert werden kann oder will, der fremd bleibt, gleichermaßen unzugänglich und geheimnisvoll für die anderen Figuren wie für die Leser*innen, eine Figur der totalen Verweigerung (Lillge 2020: 59).

Als Parabel über die Beziehung zwischen Individuum und Gesellschaft interpretiert, sehen wir den rätselhaften Bartleby, der es ablehnt, ein Rädchen im Getriebe zu sein, der sich nonkonformistisch verhält und grundsätzlich weigert, sich anzupassen. Verzicht kann einerseits das Bewusstsein schärfen, soziale Ungerechtigkeiten aufzeigen und zu Veränderungen aufrufen, auch im Sinne von zivilem Ungehorsam, und in gewisser Weise hat Bartlebys Verhalten eine solche Wirkung auf den Anwalt; er kann jedoch, andererseits, zur Isolation des Einzelnen führen und damit psychologische Regression, Stagnation und Lebensverneinung nach sich ziehen. Im letzteren Sinne lässt sich Bartlebys Geschichte mit verschiedenen aktuellen Erzählungen über Pathologien selbstzerstörerischer Entsagung in Verbindung bringen, Pathologien, die von der westlichen Wohlstandsgesellschaft produziert werden. Bartlebys Entsagung gipfelt darin, dass er sich zu Tode hungert. In der Sekundärliteratur wurden bereits viele klinische Diagnosen für Bartleby gestellt (von Schizophrenie bis Autismus). Mit Blick auf zeitgenössische Texte aus den Bereichen der sogenannten »depression memoirs« in der Affektforschung (z.B. Cvetkovich 2012) und der Jugendliteratur, die sich mit dem Thema Essverhalten befasst (z.B. Dunkle and Dunkle 2015; Elliot 2017), wird die destruktive Komponente von Verzicht als Verweigerung wie bei Melville deutlich – und auch hier ist der Text im wahrsten Sinne des Wortes »modern«. Die Geschichte beschreibt parabolisch das Scheitern des Menschen, sich in einen größeren Lebenszyklus mit all seinen Wechselbeziehungen zu integrieren, d.h. ein Gleichgewicht zu finden und konstruktive und destruktive Kräfte auszubalancieren.

Ähnlich wie Thoreaus Werk wirft Melvilles kanonisierte Erzählung von Verzicht einen langen Schatten auf spätere kulturelle Imaginationen, ein Schat-

ten, der sich von der Mitte des 19. Jahrhunderts bis in die Gegenwart verfolgen lässt. Er findet Eingang in Erzählungen über Verzicht, die aus verschiedenen Gründen die soziale Reproduktion ablehnen: Bartleby, ein Kopist, lehnt zunächst die Reproduktion im wörtlichen Sinne (das Abschreiben) ab, bevor er den Verzicht auf andere Aspekte seiner Existenz ausweitet.

Bartlebys standhafte Verweigerung hat ihn angesichts der Frage, wie man sich einem System entziehen kann, das auf kapitalistischer Akkumulation, Ressourcenausbeutung und Wachstumslogik basiert, zum Emblem verschiedener Protestbewegungen werden lassen, und so können wir ihn mit Shaun Randol als den »ursprünglichen Wall-Street-Besetzer« betrachten und sein »Sit-in« als Kritik am Finanzkapitalismus. Diesbezüglich verweist der Text auf eine jüngere Protestbewegung am selben Ort: *Occupy Wall Street*, eine Bewegung, die vor eineinhalb Dekaden ihren Höhepunkt erreichte, als sie gegen wirtschaftliche Ungleichheit, Großfinanz, Unternehmensgier und den Einfluss des Kapitals auf die Politik protestierte und 59 Tage lang den Zuccotti Park im Finanzviertel von New York City besetzte. Bartleby wurde zum »Schutzpatron« der Bewegung ernannt, sein Satz diente als eingängiger Slogan und wurde auf zahlreiche T-Shirts gedruckt.

Aber Bartlebys Weigerung hat noch einen weiteren, dunkleren Aspekt, der zeigt, dass Verzicht kein Opfer für ein höheres Ziel ist, sondern scheinbar rätselhaft, nicht schöpferisch, sondern destruktiv, nicht in eine (utopische) Romantik der Entsagung eingelassen, sondern Zeichen einer völligen Entfremdung. In diesem Sinne kann die Protagonistin von Ottessa Moshfeghs vielbeachteten Roman »My Year of Rest and Relaxation« (2018) als moderne Bartleby-Figur in Gestalt einer Frau bezeichnet werden. Der Text spielt in New York City in den Jahren 2001 und 2002 und ist ebenso sehr ein 9/11 Roman wie ein Roman über Verzicht. Die recht wohlhabende, aber emotional traumatisierte Heldin (in Rückblenden erfahren wir von ihrer zerrütteten Kindheit, dem Tod ihrer Eltern und einer Missbrauchsbeziehung zu einem älteren Mann) beschließt, »auszusteigen«, nicht indem sie in den Wald geht, um Erfüllung zu finden (nach dem Vorbild Thoreaus), sondern indem sie sich schlafen legt – sie nennt es »hibernating«. Um dies zu realisieren, sucht sie eine Ärztin auf, die ihr immer stärkere Medikamente gegen ihre angebliche »Schlaflosigkeit« verschreibt, die sie in immer riskanteren Dosen und Kombinationen einnimmt. Nichts mehr fühlen zu müssen, ist ihr oberstes Ziel, da sie das Leben und die Welt ablehnt. Diese Art von entfremdetem Nihilismus mag eine emergieren-

de Gefühlsstruktur unserer Gegenwart sein,¹² auch wenn sie ihre Vorläufer im 19. Jahrhundert hat. Sie erteilt einer romantischen bzw. romantiserten Erzählung von Verzicht eine deutliche Absage und speist sich stattdessen aus dystopischen Fantasien des Untergangs.

Seit geraumer Zeit ist die Rede vom Ende des Anthropozäns, und häufig ist dieses Ende Gegenstand von Trauer und »environmental grief« (Joshua Trey Barnett 2022). Foucault beendete sein Buch »Die Ordnung der Dinge« bereits 1966 mit der Aussicht, »daß der Mensch verschwindet, wie am Meeresufer ein Gesicht im Sand« ([1966] 1974: 462). Weniger poetisch, aber umso treffender ist der prägnante Kommentar einer Figur, eines Kindes, in Alexandra Kleemans dystopischem Roman »Something New under the Sun« (2021): »People aren't the future.« (276) Der Text beschreibt eine Kommune namens »Earthbridge«, in der Trauerrituale das tägliche Leben der Menschen strukturieren. Während die Kommune in diesem Text noch den Tod ganzer Arten nicht-menschlicher Lebewesen der Flora und der Fauna betrauert, wird in den letzten Jahrzehnten in fiktionalen Texten zunehmend auch die Abkehr von der menschlichen Reproduktion oder speziell das Ende der sanktionsfreien menschlichen Fortpflanzung thematisch.

Noch vor Flugreisen, Autokultur oder einer Fleisch lastigen Ernährung ist der Haupttreiber des Klimawandels die menschliche Fortpflanzung. Es überrascht somit nicht, dass die Familie als Ort der sozialen und biologischen Reproduktion auch im Mittelpunkt einiger aktueller Erzählungen über Verzicht im dystopischen Stil steht, die zusammen mit zahlreichen düsteren Vorstellungen von unserer Zukunft – oder Nicht-Zukunft – große Popularität genießen. Solche Texte betrachten das Thema höchst kritisch und fordern eine grundlegende Absage an die Fortpflanzung der Menschheit, was natürlich in den meisten traditionellen Erzählungen über Paare, Familien und Gemeinschaften völlig undenkbar ist.

Die dystopische Tradition stellt sich oft eine nicht-generative und nicht-reproduktive (Nicht-)Zukunft vor, die auch die Verwendung des sentimentalen Codes zur Beziehungstiftung und Romantisierung in der skizzierten utopischen Tradition durch eine Sprache der Distanzierung und Entfremdung ersetzt. Im Zusammenhang mit dem sog. »Antinatalismus« sind in letzter Zeit eine Reihe von fiktionalen Erzählungen erschienen, die sich mit dieser sehr radikalen und grundlegenden Form der Entsagung befassen. Seiner Zeit voraus

12 »Emerging« wird hier im Sinne von Raymond Williams' Kategorisierung verwendet, der es von »residual« und »dominant« unterscheidet (Williams 1977: 121ff.).

war hier bereits Kurt Vonnegut, dessen Kurzgeschichte »2 Be R o 2 Be« (1962) zehn Jahre vor dem Bericht des Club of Rome über »Die Grenzen des Wachstums« (1972) veröffentlicht wurde. Darin wird eine Gesellschaft beschrieben, in der Antinatalismus zur herrschenden Staatsideologie geworden ist, mit der angesichts der Überbevölkerung das zukünftige (Über-)Leben auf dem Planeten gesichert werden soll. Die Regel ist einfach: Mit jeder Geburt eines Kindes muss ein Mensch sterben. In der Regel ist dies ein Großelternteil, der aufgefordert wird, beim *Federal Bureau of Termination* vorstellig zu werden. Als der Protagonist erfährt, dass seine Frau Drillinge zur Welt gebracht hat, ist er verzweifelt und tötet schließlich den Arzt, der ihm die Nachricht überbracht hat, und die Krankenschwester. Die Logik hinter der »Kompensation« durch Eliminierung basiert auf ökologisch motivierter Ressourcenschonung durch Bevölkerungskontrolle. Vonnegut wählt eine dystopische Bearbeitung der ökologischen Krise, die in diametralem Kontrast zu der utopischen von Callenbach steht. Auch andere Autor*innen haben dieses Thema seitdem aufgegriffen und die Frage der Reproduktion steht im Mittelpunkt einiger neuerer feministischer Dystopien. In diesen fiktiven dystopischen Welten wird Fortpflanzung nicht mehr als Notwendigkeit für das Überleben der Gemeinschaft und die Erfüllung individueller Fortpflanzungswünsche verstanden, sondern in erster Linie als zentrales Problem einer Welt, in der die Ressourcen begrenzt sind und die Überbevölkerung eine existenzielle Bedrohung für den Fortbestand des Lebens an sich auf dem Planeten darstellt.

Die Muster der dystopischen Erzählung der Entsagung (die vom »Bartleby« des 19. Jahrhunderts bis zu Romanen des 21. Jahrhunderts reicht) stehen, wie gezeigt wurde, in fast jeder Hinsicht im Gegensatz zu denen der utopischen Verzichtserzählung. Zwar teilen sie die weitgehende Ablehnung einer Logik des Konsums und der Konsumgesellschaft, doch ist das Opfer im dystopischen Narrativ nicht mit zukünftigem Glück verknüpft. Es ist buchstäblich wie metaphorisch nicht generativ – es gibt keine Belohnung für Verzicht – und es stellt die Zukunft nicht als einen lebenswerten Ort vor, oft gibt es gar keine nennenswerte Zukunft mehr, die vorstellbar wäre. Diese Tendenz mag an Fredric Jamesons vielzitierten Satz erinnern: »[i]t is easier to imagine the end of the world than to imagine the end of capitalism« (2003: 76).

4. Schlussbetrachtung: Back to the Future?

Das kulturelle Imaginäre ist nicht homogen, sondern ein offenes Feld der Imagination, wenngleich die prinzipielle Offenheit durch machtgestützte Interventionen wie etwa Zensur eingeschränkt ist. Dennoch bezieht es sich auch auf einen Grundbestand an gemeinsamen Überzeugungen, Werten, Symbolen und Narrativen einer Gesellschaft, der den Rahmen für die Aushandlung eines kollektiven Selbstverständnisses und Prozesse der Bedeutungsbildung bildet. In diesem Aufsatz wurden zwei größere Narrative des Verzichts im kulturellen Imaginären der USA identifiziert und rekonstruiert, die sich mit einem vielfältigen Archiv literarischer Texte und populärer Kunst veranschaulichen lassen, das eine utopisch, das andere dystopisch. Beide Erzählungen des Verzichts gehen auf kritische Distanz zu zentralen Aspekten der fundierenden US-amerikanischen Mythologie (aus einer nicht-hegemonialen bzw. gegenhegemonialen Position heraus), die eingangs kurz skizziert wurden, und beide setzen unterschiedliche Akzente bei Vorstellungen von Handlungsfähigkeit und Zukunftsorientierung im Diskurs über den Verzicht. Dabei sind die hier konturierten Muster als Idealtypen zu verstehen, die miteinander im impliziten und expliziten Dialog stehen und realtypisch bisweilen auch in Mischformen auftreten können.

Wie können diese beiden Erzählstränge nun mit der gegenwärtigen US-amerikanischen Gemengelage in Verbindung gebracht werden? Welche Rolle spielen Verzicht – und seine Stigmatisierung – im kulturellen und politischen Diskurs dieser Tage?

Der 20. Januar 2025 war ein kalter Tag in Washington, D.C., zu kalt, um draußen zu sein. Das frostige Wetter schien zumindest für manche Menschen symbolisch für die politische Stimmung zu sein. An diesem Tag konnte die Amtseinführung des 47. Präsidenten nicht in der eisigen Kälte stattfinden, sondern wurde in der Rotunde des Kapitols abgehalten. Etwas zusammengedrängt jubelten die Gäste (einige, nicht alle) dem Präsidenten zu, als er nach seiner Vereidigung seine Amtsantrittsrede an das amerikanische Volk – und an alle anderen, die zuhören wollten – begann. Er verkündete, dass das »golden age of America [...] right now« beginnen würde, und befürwortete die Rückkehr zu einer »drill, baby, drill«-Politik sowie zu anderen Formen des Extraktivismus und Expansionismus, die die USA (und andere Teile der Welt) gewissermaßen wieder in einen Zustand der »frontier« zurückversetzen und den notorischen »frontier spirit« wiederbeleben sollen. Es ist der Mythos der »frontier«, der die Weigerung des Verzichts auf paradigmatische Weise

verkörpert, eine totale Verleugnung ökologischer Belange sozusagen, da er unbegrenzte Ressourcen und deren Verfügbarkeit in einer einseitigen siedlerkolonialistischen Ideologie suggeriert (Slotkin 1973). Seit dem 6. Januar erleben wir die Umsetzung dieser ›retrotopischen‹ Agenda – und den Abbau von allem anderen.

Der bereits eingeführte Begriff der ›Retrotopie‹ bezieht sich auf die Idee einer idealen Gesellschaft, deren Dynamik nicht mehr durch den Glauben an sozialen, politischen, wirtschaftlichen oder technologischen Fortschritt in der Zukunft angetrieben wird, sondern ihr Momentum aus der Sehnsucht nach der Vergangenheit (wie auch immer diese im Detail interpretiert und bewertet werden mag) bezieht. ›Retrotopie‹ (das Wort ist eine Kombination aus ›retro‹ und ›Utopie‹) hat in der Regel keinen bestimmten Fixpunkt der soziokulturellen oder politischen Entwicklung, an dem die sozialen Bedingungen ideal gewesen wären, sondern aktualisiert und moduliert seine Referenzen beständig – wichtig ist also die Struktur, nicht die konkrete historische Bezugnahme. Infolgedessen kann die Retrotopie eine enorme Anziehungs- und Verführungskraft entwickeln, wenn es um Fragen der Gerechtigkeit und Verteilung geht, und sich leicht für diverse revanchistische Kampagnen instrumentalisieren lassen, auch über den politischen Bereich hinaus. Die Retrotopie verdrängt sowohl utopische als auch dystopische Narrative durch eine toxische Nostalgie in einem Narrativ der Verzichtsverweigerung und der Negation von Verzichtbedarf (zumindest für die eigene Klientel), das derzeit top-down vertreten wird.

Aber es sind nicht nur Trump und seine MAGA-Kumpane, die mit einer rechtspopulistischen Anti-Verzicht-Rhetorik operieren und offensichtlich Erfolg haben. Auch im liberalen Lager gibt es eine ebenso symptomatische Tendenz, Verzicht und seine ethischen Implikationen abzulehnen. In ihrem 2025 erschienenen Buch »Abundance« rufen die Journalisten Ezra Klein und Derek Thompson dazu auf, »to renew a politics of plenty, face up to the failures of liberal governance, and abandon the chosen scarcities that have deformed American life« (book cover/blurb). In ihrer Aufmunterungsrede im Stil der amerikanischen Jeremiade (als Gegenpol zur Retrotopie) antizipieren sie ein Leben im Überfluss in den USA im Jahr 2050, in einer Gesellschaft, die mit allen verfügbaren Technologien ein hohes Maß an Komfort für alle und ein ökologisches Gleichgewicht geschaffen haben wird. In Anlehnung an das oben bereits erwähnte (methodisch zweifelhafte) Werk von David Potter, »People of Plenty: Economic Abundance and the American Character« (1954), setzen sie ihr Vertrauen in den technologischen Fortschritt und technische Lösungen, die ein

prosperierendes Amerika realisieren werden, in dem niemand mehr obdachlos oder hungrig sein muss und die Umweltsünden technisch bewältigt sind.

Beide ›Lager‹ (die MAGA-Trumpisten und die Liberalen) teilen, so könnte man sagen, die Auffassung, dass Verzicht unamerikanisch und ohnehin völlig unnötig ist. In beiden Fällen wird Verzicht als Einschränkung der Freiheit und des individuellen Strebens dargestellt, wobei Verzicht immer mit einer Art Verbot oder Einschränkung in Verbindung gebracht wird, die dem tief verwurzelten Credo des expressiven Individualismus und den damit verbundenen Freiheiten zuwiderläuft. Für Elisabeth Anker handelt es sich dabei mitunter um »ugly freedoms«, zu denen auch solche gehören, die die Umwelt und das Leben auf dem Planeten im Namen dessen gefährden, was sie als »consumptive sovereignty« bezeichnet (Anker 2022: 148). »Freiheit« wird in der Tat seit langem rhetorisch im Munde geführt, um populistische Widerstände gegen Verzicht zu schüren und zu legitimieren, nicht nur in den USA. Dabei handelt es sich bei der Konstruktion ›Freiheit versus Verzicht‹ um eine antagonisierende Frontstellung, die nur als irreführend und durchweg kurzsichtig bezeichnet werden kann.

Die Untersuchung von Verzichtsszenarien im kulturellen Imaginären der USA verweist auf unterschiedliche Symbolisierungen und Konzeptualisierungen von Verzicht, die hier eine Historisierung und Binnendifferenzierung erfahren haben. Es ist wichtig, diese utopischen und dystopischen Szenarien zu rekonstruieren, zu analysieren und zu systematisieren, schon allein, um spezifische kulturelle Muster und symptomatische Abwesenheiten ans Licht bringen zu können. Dies mag uns letztlich daran erinnern, dass die Imagination empirische Realitäten stets übersteigt, aber auch, dass die neuen Realitäten zunehmend den imaginierten Dystopien der Vergangenheit ähneln. Die Beschäftigung mit Verzicht und möglichen Verzichtsszenarien erscheint vor dieser zutiefst beunruhigenden Beobachtung umso dringlicher.

Literaturverzeichnis

- Agamben, Giorgio (1998): *Bartleby oder die Kontingenz*, Berlin: Merve.
All That Heaven Allows (USA 1955, R: Douglas Sirk).
 Anker, Elisabeth R. (2022): *Ugly Freedoms*, Durham: Duke UP.
 Balthrop-Lewis, Alda (2021): *Thoreau's Religion. Walden Woods, Social Justice, and the Politics of Asceticism*, in: *New Cambridge Studies in Religion and Critical Thought*, Cambridge: Cambridge UP.

- Barnett, Joshua Trey (2022): *Mourning in the Anthropocene. Ecological Grief and Earthly Coexistence*, East Lansing: Michigan State UP.
- Bauman, Zygmunt (2017): *Retrotopia*, Cambridge: Polity Press.
- Callenbach, Ernest ([1975] 1977): *Ecotopia. The Notebooks and Reports of William Weston*, New York: Bantam.
- Coleridge, Samuel Taylor (1817): *Biographia Literaria, or, Biographical Sketches of my Literary Life and Opinion*, Vol. 2, London: Rest Fenner.
- Cvetkovich, Ann (2012): *Depression. A Public Feeling*, Durham und London: Duke UP.
- Dead Poets Society (USA 1989, R: Peter Weir).
- Deleuze, Gille (1994): *Bartleby oder die Formel*, übersetzt von Bernhard Diekmann, Berlin: Merve.
- Deloria, Philip J. (1999): *Playing Indian*, New Haven: Yale UP
- Dunkle, Elena and Clare B. Dunkle (2015): *Elena Vanishing. A Memoir*, San Francisco: Chronicle Books.
- Elliot, Stephanie (2017): *Sad Perfect*, New York: Farrar, Straus and Giroux.
- Foucault, Michel (1974): *Die Ordnung der Dinge. Eine Archäologie der Humanwissenschaften*, übersetzt von Ulrich Köppen, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Halliday, Jon. 1871. *Sirk on Sirk: Conversations with Jon Halliday*. London: Faber and Faber.
- Holloway, Mark (1951): *Heavens on Earth. Utopian Communities in America 1680–1880*, London: Turnstile Press.
- Jameson, Fredric (2003): »Future City«, in: *New Leftist Review* 21, S. 65–79.
- Jewett, Sarah Orne (2013): »A White Heron«, in: *A White Heron and Other Stories*, Kent: Solis Press, S. 5–15.
- Kerouac, Jack ([1957] 2008): *On the Road. The Original Scroll*, New York: Penguin.
- Kleeman, Alexandra (2021): *Something New under the Sun*, London und New York: Hogarth.
- Klein, Ezra and Derek Thompson (2025): *Abundance*, New York: Avid Reader Press.
- Küstenmacher, Werner Tiki und Lothar Seiwert (2016): *Simplify Your Life. Einfacher und glücklicher leben*, 17. Auflage, Weinheim: Campus Verlag.
- Levine, Robert S. (Hg.) (2014): *The New Cambridge Companion to Herman Melville*, New York: Cambridge UP.
- Lillge, Claudia (2020): »I would prefer not to«. Zur Ästhetik und Poetik der Absage in Herman Melvilles *Bartleby, the Scrivener*, in: David-Christopher

- Assmann, Kevin Kempke und Nicola Menzel (Hg.), *Leider nein! Die Absage als kulturelle Praktik*, Bielefeld: transcript, S. 57–69.
- Marx, Leo (1964): *The Machine in the Garden. Technology and the Pastoral Ideal in America*, New York: Oxford.
- McCall, Dan (1989): *The Silence of Bartleby*, Ithaca: Cornell Up.
- Meadows, Dennis L. et al. (1972): *Die Grenzen des Wachstums. Bericht des Club of Rome zur Lage der Menschheit*, übersetzt von Hans-Dieter Heck, Stuttgart: dva.
- Melville, Herman ([1853] 2002): »Bartleby, the Scrivener«, in: Dan McCall (Hg.), *Melville's Short Novels*, Norton Critical Edition New York und London: Norton, S. 3–34.
- Milton Thomas, Inge (Hg.) (1979): *Bartleby the Inscrutable. A Collection of Commentary on Herman Melville's Tale »Bartleby the Scrivener«*. Hamden: Archon.
- Moshfegh, Ottessa (2018): *My Year of Rest and Relaxation*, New York: Penguin.
- Parini, Jay (2008): *Promised Land. Thirteen Books That Changed America*, New York: Anchor.
- Paul, Heike (2023): »All of that Wealth Underneath: How the Logic of Extraction Blocks Discourses of Sustainability in the U.S.«, in: Axelle Germanaz, Daniela Gutiérrez Fuentes, Sarah Marak, and Heike Paul (Hg.), *To the Last Drop. Affective Economies of Extraction and Sentimentality*, Bielefeld: transcript, S. 203–232.
- Paul, Heike (2024): »Die Deutungsmacht des Sentimentalen in Zukunftsnarrativen«, in: Judith Gärtner, Martina Kumlehn, and Stephanie Wodianka (Hg.), *Zukunftsnarrative. Zur Deutungsmacht kultureller Erzählmuster*, Bielefeld: transcript, S. 31–44.
- Potter, David M. (1954): *People of Plenty. Economic Abundance and the American Character*, Chicago: U of Chicago P.
- Primack, Richard (2024): *Walden Warming. Climate Change Comes to Thoreau's Woods*, Chicago: U of Chicago P.
- Randol, Shaun (2020): *When Cicero Faces Off Against Bartleby. And Melville Talks Economic Inequality*, in: Medium, *The Open Bookshelf*, <https://medium.com/the-open-bookshelf/why-cicero-appears-in-bartleby-the-scrivener-15ad6a2f85d7>
- Skinner, B.F. (2008): *Walden Two*, Indianapolis: Hackett.
- Slotkin, Richard (1973): *Regeneration Through Violence. The Mythology of the American Frontier, 1600–1860*, Middleton: Wesleyan UP.

- Thoreau, Henry David ([1854] 1966): *Walden and Civil Disobedience. Authoritative Texts, Background, Reviews and Essays in Criticism*, Norton Critical Edition, Owen Thomas (Hg.), New York: Norton.
- Tompkins, Jane (1985): *Sensational Designs. The Cultural Work of American Fiction 1790–1860*, New York und Oxford: Oxford UP.
- Trump, Donald (2025): *The Inaugural Address*, 20. Januar, Kapitol der Vereinigten Staaten, Washington D.C.
- Veblen, Thorsten (1899): *The Theory of the Leisure Class. An Economic Study in the Evolution of Institutions*, New York: Macmillan.
- Vonnegut, Kurt ([1962] 2000): »2 B R O 2 B«, in: *Bagombo Snuff Box. Uncollected Short Fiction*, London: Vintage, S. 259–269.
- Wildermuth, Andrew (forthcoming): »Foraging, Forging, Forgoing – or, Thoreau's Settler Disaster in the Age of Walker and Apeess«, in: Sylvia Mayer, Katja Sarkowsky und Christoph Straub (Hg.), *Environmental Citizenship. Transatlantic Perspectives*, Heidelberg: Winter.
- Williams, Raymond (1977): *Marxism and Literature*, Oxford und New York: Oxford UP, 1977.

Ich verzichte!

Verzicht als individueller Freiheitskampf in Alan Sillitoes Erzählung »The Loneliness of the Long-distance Runner«

Claudia Lillge

1. Verzicht als Alltagspolitik

Hält man in den Weltliteraturen nach literarischen Texten Ausschau, die sich dem Thema Verzicht widmen, dann ist nicht zuletzt an den britischen Autor Alan Sillitoe (1928–2010), und zwar an seine Erzählung »The Loneliness of the Long-distance Runner« (1959), zu denken.¹ Sillitoes Text gilt als Klassiker der engagierten Literatur der *Angry Young Men*, er war lange ein Kanontext der britischen Schullektüre und er wurde nicht zuletzt durch die kongeniale Verfilmung von Tony Richardson aus dem Jahr 1962 berühmt.² Sillitoes Text ist heute vielleicht ein wenig in Vergessenheit geraten, aber er lohnt die Relektüre, wenn man über Verzicht als eine Form der Alltagspolitik spricht und schreibt und dies aus dreifachem Grund: *Erstens*, er erzählt von der Psychomachia, die der Entscheidung zum Verzicht vorausgeht; er gibt, *zweitens*, Aufschluss darüber, inwiefern der Verzicht sich zu anderen Formen des Nicht-Tuns, wie zum Beispiel der Enthaltensamkeit oder der Verweigerung, verhält und er gewährt, *drittens*, Einblicke in die Funktionen und ganz konkret auch den Lustgewinn, der mit dem Akt des Verzichtens einhergehen kann. Der Plot von Sillitoes Erzählung lässt sich, was die Verzichtsthematik angeht, mit nur zwei Sätzen zusammenfassen: Bei einem Sportwettkampf beschließt ein Langstreckenläufer kurz vor der Zielgeraden sich aus der Konkurrenz zu nehmen. Er verzichtet

1 Als Textgrundlage der nachfolgenden Analyse wird verwendet: Alan Sillitoe: *The Loneliness of the Long-distance Runner* (Sillitoe [1959] 2002).

2 Die Verfilmung gilt bis heute als Meisterstück subjektiver Kameraführung, mit der Richardson den Bewusstseinstrom des Protagonisten auf beispielhafte Weise filmisch umsetzt.

vor bereits tosendem und ihm zujubelnden Publikum auf den sicheren Sieg. – *Warum?*

2. Verzicht tun, Verzicht leisten

Es ist eben jenes *Warum?*, das nahezu jede Verzichtshandlung nach sich zieht.³ Dies wiederum bedeutet, dass der Verzicht theoretisch zunächst einmal nur *eine* Handlungsoption unter anderen Optionen darstellt. Der Verzicht ist folglich kein Lösungsweg aus einer ausweglosen Situation; man kann den Verzicht wählen respektive man muss sich aktiv für ihn entscheiden. Dass, wie bereits das Grimmsche Wörterbuch angibt, entweder von ›Verzicht üben‹, ›Verzicht tun‹ oder von ›Verzicht leisten‹ gesprochen wird, unterstreicht diesen Aspekt der aktiven Entscheidung (Grimm/Grimm 1956: 2578). Zudem wird im Fall der sprachlichen Wendung ›Verzicht leisten‹ deutlich, dass offenbar eine Leistung, d. h. ›Mühe‹ beim Verzichten im Spiel ist. Was genau aber ist beim Verzicht mühevoll oder anders gewendet: Was leistet der-/diejenige, der/die verzichtet? Der Verzicht lässt sich vielfach als Abweichen von einer erwarteten Entscheidung charakterisieren, genau deshalb provozieren Verzichtshandlungen häufig einen Moment der Überraschung. Was überrascht, ist der Umstand, dass Verzichtende zumindest *prima facie* eine bestimmte Art von ›Gewinn‹ aufgeben, die ihnen zuteilgeworden wäre, wenn sie nicht verzichtet hätten. Dies offensiblen Verichtsleistungen in vielen unterschiedlichen Lebenskontexten.

Ich bleibe beim Beispiel von Sillitoes Erzählung: Wer auf den Sieg bei einem Sportwettkampf verzichtet, sieht, pointiert gesagt, anderen dabei zu, wie sie die sprichwörtlichen ›Lorbeeren ernten‹. Er verschenkt Ruhm, Ehre, vielleicht einen Pokal oder einen Preis. Für eben diese Entscheidungsfindung muss mentale, sprich: geistig-intellektuelle und psychische Mühe aufgewendet werden, denn im Vorfeld des Verzichts gilt es Vielerlei auszuhandeln: Können die Folgen des Verzichts verschmerzt und getragen werden? Erfolgt der Verzicht als ›reiner Verzicht‹ oder aber hat er eine bestimmte Aufgabe zu

3 Grundlegende Einlassungen und Einführungen in die Thematik des Verzichts bieten u. a. die Monografien von Jean-Pierre Wils: *Verzichten und Freiheit. Überlebensräume der Zukunft* (Wils 2024); Christian Firus: *Was wir gewinnen, wenn wir verzichten* (Firus 2023); Otfried Höffe: *Die hohe Kunst des Verzichts. Kleine Philosophie der Selbstbeschränkung* (Höffe 2023) und Philipp Lepenies: *Politik aus dem Geiste des Unterlassens* (Lepenies 2022).

erfüllen? Ist Letzteres der Fall, wird sich die Frage stellen, ob mit Blick auf die Funktionen, die der Verzicht erfüllen soll, es den Verzicht wert ist. Auch in der nachfolgenden Analyse von Sillitoes Erzähltext soll aufgezeigt werden, dass Verzichtende keineswegs eine vollständige Entsagung leisten, sondern dass sich bei ihnen nur die Perspektive auf einen prospektiven Gewinn ändert, der unter bestimmten Umständen und in bestimmten Kontexten möglicherweise seine vormalige Bedeutung verliert. Darüber hinaus soll nachvollzogen werden, dass Verzichtende keineswegs leer ausgehen, sondern der Gewinn sich lediglich auf eine andere Ebene verlagert. So entsteht aus Verzicht beispielsweise nicht selten eine moralische Überlegenheit.

Aber auch vermeintlich stabile Machtverhältnisse kann der Verzicht angreifen, sie unter Druck oder außer Kraft setzen, sie transformieren oder auch ganz und gar auf den Kopf stellen. Verzichtshandlungen sind daher oft Tauschhandlungen: Im Verzicht wird ein möglicher Gewinn aufgegeben und dadurch ein anderer (subjektiv als höherwertig empfundener) Gewinn erzielt. Ob Verzicht als Stärke oder Schwäche oder als Stärke und Schwäche wahrgenommen wird, ist vom jeweiligen Kontext und/oder von der jeweiligen Betrachtungsweise abhängig. Erfolgt der Verzicht vor Publikum, wird er in der Regel das eingangs bereits erwähnte *Warum?*, und zwar auf der Seite der Nicht-Verzichtenden provozieren. In diesem Fall stiftet der Verzicht nicht zuletzt auch einen nicht unerheblichen Kommunikationsanlass. Die nachfolgenden Betrachtungen beobachten anhand von Sillitoes Erzählung »The Loneliness of the Long-distance Runner« Dynamiken und Effekte von Verzichtshandlungen.⁴ Auf diese Weise wird nicht nur ein analytischer Zugang zur Inhaltsebene des Textes, sondern vor allem auch eine kulturwissenschaftliche Perspektive auf Verzicht als eine Form von Alltagspolitik eröffnet.

4 Eine Priorisierung der Verzichtsthematik aus kulturwissenschaftlicher Perspektive stellt in der Sillitoe-Forschung bisher ein Desiderat dar. Eine Bearbeitung dieses Desiderats nimmt der vorliegende Aufsatz vor. Allgemeine Interpretationen, die die Erzählung mit ihren ästhetischen Valeurs und in ihren thematischen Facetten würdigen, liegen u. a. von Eugene F. Quirk: »Social Class as Audience. Sillitoe's Story and Screenplay ›The Loneliness of the Long-distance Runner‹« (Quirk 1981: 161–171); John A. Byras: »The Initiation of Alan Sillitoe's ›Long-distance Runner‹« (Byras 1976/1977: 584–591) sowie Allen Penner: »Human Dignity and Social Anarchy. Sillitoe's ›The Loneliness of the Long-distance Runner‹« (Penner 1969: 253–265).

3. Im Vorfeld des Verzichts

Sillitoes Erzählung ist durch einen wütenden rhetorischen Gestus gekennzeichnet, zudem stellt sie eine Abrechnung mit den gesellschaftlichen Verhältnissen der britischen Nachkriegsgesellschaft dar. Ähnlich wie Sillitoes ein Jahr früher erschienener Roman »Saturday Night and Sunday Morning« (1958) zeigt die Erzählung die Lebensverhältnisse im Großbritannien der Nachkriegszeit auf, die insbesondere von einer großen sozialen Schere, d. h. eminenten Klassenunterschieden, geprägt waren.⁵ Sillitoes Protagonist und Erzähler, der aus der Spannung eines erzählenden und erlebenden Ichs seine Geschichte weitgehend in einem inneren Monolog entfaltet, ist der siebzehnjährige Colin Smith. Er lebt bei seiner Familie in einer der Arbeitergegenden Nottinghams. Seine Familie ist arm und sein Leben geprägt von wirtschaftlicher Not und Perspektivlosigkeit. Der Vater stirbt früh an Krebs; nach seinem Tod erhält die Familie nur eine kleine Versicherungssumme. Die Mutter gibt dieses wenige Geld sehr schnell für Konsumgüter und einen neuen Liebhaber aus. Der Tod des Vaters und die Vernachlässigung durch die Mutter tragen zu Colins Entfremdung von seinem Elternhaus bei. Ohne familiäre Sicherheit und Halt ist er weitgehend sich selbst überlassen, er rebelliert gegen Autoritäten und beginnt damit, kleinere Diebstähle zu begehen. Bei einem Einbruch in eine Bäckerei wird er geschnappt und anschließend einer Erziehungsanstalt in Essex überantwortet – seine Ankunft dort ist der Ausgangspunkt der Erzählung.

Die Verzichtsthematik durchzieht Sillitoes Erzählung im Wesentlichen in zwei unterschiedlichen Spielarten, die sich zunächst einmal als »freiwilliger« und »unfreiwilliger« Verzicht beschreiben und unterscheiden lassen. Beide Verzichtformen bedingen einander, mehr noch, die Textregie verbindet sie zu einem komplexen Begründungszusammenhang, den die Erzählung in drei Teilen entwickelt: Der *erste* Teil berichtet davon, wie der Anstaltsdirektor Colin als Langstreckenläufer für einen Sportwettkampf trainieren lässt, denn von einem möglichen Sieg des Häftlings verspricht sich der Direktor einen Achtungserfolg für seine Anstalt. Der *zweite* Teil der Erzählung gibt Einblicke in Colins Vorgeschichte. Hier werden Details über seine familiäre Herkunft und die genaueren Umstände des Einbruchs in die Bäckerei entfaltet. Der *dritte*

5 Zu den historischen Kontexten von Sillitoes Œuvre vgl. Claudia Lillge: Arbeit. Eine Literatur- und Mediengeschichte Großbritanniens (2016: 61–89).

Teil schließlich ist auf den Sportwettkampf fokussiert. Der Ich-Erzähler schildert im Zuge eines weit ausgreifenden *stream of consciousness* seine Gedanken während des Wettrennens vom Start bis zum Erreichen der Zielgeraden.

Der bedeutendste Verzicht der Erzählung, der nicht nur die Dramaturgie der Geschehnisse, sondern auch den Spannungsbogen der Handlung entscheidend bestimmt, ist Colins sich sukzessiv zuspitzende, freiwillige Entscheidung, den Wettlauf am Ende nicht zu gewinnen, obwohl er ihn sicher gewinnen könnte, wie der nachfolgende Dialog zwischen ihm und dem Anstaltsdirektor belegt:

»All right, Smith?« he asks.
 ›Yes, sir,‹ I answer.
 He flicks his grey moustache: ›How's the running coming along?‹
 ›I've set myself to trot round the grounds after dinner just to keep my hand in, sir,‹ I tell him.
 The pot-bellied pop-eyed bastard gets pleased at this:
 ›Good show. I know you'll get us that cup,‹ he says.
 And I swear under my breath: ›Like boggerly, I will.‹
 No, I won't get them that cup, even though the stupid tash-twitching bastard has all his hopes in me.« (Sillitoe [1959] 2002: 13)

Colin verzichtet durch seine Entscheidung bewusst auf seinen sozialen Aufstieg innerhalb der Anstalt: auf Anerkennung, Privilegien und möglicherweise eine frühere Entlassung. Dieser Verzicht ist daher paradox, denn Colin opfert das, was das System ihm anbietet, um sich seine innere Freiheit zu bewahren. Verzicht wird hier zum Widerstand oder anders gewendet: Verzicht wird zu einem Akt der individuellen Selbstbestimmung.

Dem Verzicht auf den Sieg beim Langstreckenlauf ist in der Erzählung ein gedanklicher Bewusstwerdungsprozess vorgelagert, der zeigt, dass Colin eine unerbittliche ›Schule des Lebens‹ durchlaufen musste. Diese hat ihn Überlebensstechniken gelehrt, bei denen eben vor allem dem Verzicht immer wieder eine entscheidende Rolle zufiel. Nicht jeder geleistete Verzicht erfolgte dabei auf freiwilliger Basis, denn die Armut und soziale Stellung seiner Herkunftsfamilie zwang ihn quasi dazu, auf Vieles (z. B. Geld, stabile Wohnverhältnisse, genügend Nahrung und Kleidung, Zugang zu Bildungschancen) verzichten zu müssen. Auf diesen strukturell erzwungenen, unfreiwilligen Verzicht antwortet Colin, so lässt sich zuspitzen, mit einer Bandbreite an freiwilligen Verzichtshandlungen. Denn eben diese Verzichtshandlungen ermöglichen es

ihm, sich der Fremdbestimmung durch die aussichtslosen Lebensverhältnisse zu entziehen und der Regisseur seines Lebens zu sein und zu bleiben.

Colin verzichtet beispielsweise auf soziale Bindungen sowohl zu seiner Familie als auch innerhalb der Institution der Erziehungsanstalt. Dieser Verzicht hat eine schützende Funktion. Er gibt ihm das Gefühl, niemandem etwas schuldig zu sein. Dies wiederum inkludiert auch den Verzicht auf materielle Sicherheit. Schließlich hätte Colin die Chance, durch Kooperation mit der Anstaltsleitung einen Weg in ein vermeintlich ›geordnetes‹ Leben einzuschlagen. Diese Chance lässt er jedoch an sich vorbei ziehen, denn mit dem Verzicht auf den Sieg beim Langstreckenlauf geht auch der Verzicht auf materielle Stabilität und ein mögliches Protegiertwerden durch den Anstaltsdirektor einher.

Im sozialen Orbit der Erziehungsanstalt, die mikrokosmisch den gesellschaftlichen Makrokosmos abbildet, gilt eine Verhaltens- und Leistungsethik, die außer Leistung, auch Disziplin und Anpassung fordert. Wer Leistung zeigt, dem fällt Respekt zu. Colin aber lehnt diesen Respekt ab, weil er ihn als gekauft, unehrlich und bürgerlich empfindet. Er entscheidet sich explizit für das Außenseitertum, spricht: einen wiederum freiwilligen Verzicht auf soziale Integration. Dieser Verzicht ist dabei keineswegs als Schwäche zu verstehen, sondern vielmehr als ein bewusst gewählter Selbstschutz und ein Versuch, ein eigenes moralisches System zu etablieren. Statt Leistung, Disziplin und Anpassung wählt Colin Stolz, Eigensinn und Widerstand. Der Verzicht zeigt sich daher hier nicht nur als eine Form der Alltagspolitik, sondern auch als die Lebenshaltung eines ›Outlaws‹.

Entscheidend ist, dass freiwilliger und unfreiwilliger Verzicht sich gegenseitig bedingen. In einer komplexen Aushandlung dieser Verschränkung, die die Erzählung mittels Colins sukzessive reifender Entscheidung zum Verzicht auf den Sieg beim Sportfest inszeniert, eröffnet sich die wechselseitige Bedingtheit von unfreiwilliger und freiwilliger Verzichtshandlung. Der unfreiwillige Verzicht durch Armut macht Colin bewusst, wie wenig Kontrolle er über sein Leben hat. Der freiwillige Verzicht (wie den Wettlauf nicht zu gewinnen) wird zu einem Akt der Selbstermächtigung. In einer Welt, die ihm alles nimmt, verzichtet Colin gewissermaßen absichtlich auf das, was er als ›falsche‹ Angebote des Systems erkennt – nur um wenigstens in diesem Punkt frei zu bleiben.

4. Der Verzicht als Taktik

Für Colin hat das Laufen deshalb eine so zentrale Bedeutung, weil es ihm eine Form von innerer Ordnung und Klarheit schenkt, die er im Alltag sonst nicht findet. Die monotone, gleichmäßige Routine des Laufens wirkt wie ein Gegenraum zur chaotischen Welt seiner Herkunft und der strengen Disziplin der Erziehungsanstalt.⁶ Während er läuft, ist er allein mit seinen Gedanken; die körperliche Bewegung ermöglicht eine Art der geistigen Distanz, in der er seine Situation reflektieren kann. Die rhythmischen Schritte, der Atem, die wiederkehrenden Bewegungen schaffen einen Zustand, der fast meditativ wirkt: Das Laufen wird zu einer Selbstgesprächszone, in der er die gesellschaftlichen Erwartungen an ihn abwägt und zu seiner eigenen Wahrheit gelangt. Gerade in dieser Einsamkeit entwickelt Colin seine Haltung zum bevorstehenden Wettkampf. Je länger er läuft, desto klarer wird ihm, dass ein Sieg für den Anstaltsleiter ein Zeichen der Anpassung wäre – für ihn selbst hingegen ein Schritt in eine Welt, die ihn bereits zuvor enttäuscht hat. Die Routine des Laufens führt somit zu einem gedanklichen Durchbruch: Sie erlaubt ihm, jenseits von Druck und Zwang zu erkennen, dass er nur dann frei bleibt, wenn er auf den Sieg verzichtet. Das Laufen macht aus diffusem Unbehagen eine bewusste Entscheidung.

In der Routine, im immer gleichen Trott, formt sich seine Überzeugung, dass sein Selbstwert nicht in der Anerkennung von außen begründet liegt, sondern in der Fähigkeit, sich nicht vereinnahmen zu lassen. So ist die Laufpraxis für Colin weit mehr als Sport. Sie ist ein Werkzeug der inneren Befreiung, ein Denkraum, der ihm hilft, seinen Verzicht zu begründen und durchzuhalten. Er findet im Lauf nicht nur körperliche Kraft, sondern die geistige Festigkeit, die Entscheidung zu treffen, die die Gesellschaft nicht von ihm erwartet.

Diese Rolle des Laufens lässt sich produktiv mit Michel de Certeaus Theorie der Alltagstaktiken verbinden. De Certeau beschreibt, wie Menschen in machtvollen Strukturen kleine, kreative Taktiken entwickeln, um sich Freiräume zu erschließen. Taktik bedeutet bei ihm: Die Schwächeren nutzen die Mittel des Systems, und zwar auf eine Weise, die ihnen eigene Handlungsspielräume eröffnen (vgl. de Certeau 1988: 110, 112). Genau dies zeigt sich bei Colin. Das Laufen ist zunächst eine von der Erziehungsanstalt verordnete Aktivität. Doch Co-

6 Zur Soziologie der ›Routine‹ vgl. das einschlägige Kapitel bei Billy Ehn und Orvar Löfgren: Nichtstun. Eine Kulturanalyse des Ereignislosen und Flüchtigen (Ehn/Löfgren 2012: 105–158).

lin eignet sich diese Praxis auf eine ganz eigenständige und eigensinnige Weise an: Er nutzt das institutionell vorgegebene Training, um sich innerlich von der Institution zu distanzieren. Die Anstalt will ihn durch den Sport disziplinieren, doch gerade im Akt des Laufens entwickelt Colin seine Gegenerzählung – seine Taktik. Indem er während des Laufens seine Gedanken ordnet, verwandelt er eine strategisch aufgezwungene Tätigkeit in ein Werkzeug der inneren Autonomie.

Mit anderen Worten: Die Routine eröffnet ihm gedankliche Freiräume, die das System nicht kontrollieren kann. Sein späterer Entschluss, das Rennen nicht zu gewinnen, ist folglich nicht nur ein Akt des Verzichts, sondern zugleich die konkrete Umsetzung einer Alltagstaktik im Sinne de Certeaus. Colin nutzt die Erwartungen der Autoritäten, um sie im entscheidenden Moment zu unterlaufen. Er bleibt dabei scheinbar gehorsam – er trainiert, er läuft –, doch der eigentliche Sinn seiner Handlung liegt im Verborgenen und entzieht sich der Kontrolle der Autoritäten und Mächtigen.

Die Verzichtshandlung mit der Sillitoes Erzählung endet, lässt sich noch etwas differenzierter fassen, wenn man den Verzicht mit zwei anderen Formen der Ablehnung quer liest: Der Entsagung und der Verweigerung. Beide Formen überlappen sich mit Colins Verzicht bzw. verleihen diesem, so könnte man spezifizieren, besondere Akzente und Dimensionen. So ist Colins Entscheidung, den Wettlauf nicht zu gewinnen, selbstredend auch eine Verweigerung, d. h. ein Akt der Auflehnung bzw. eine demonstrative Geste gegen das System. Er verweigert sich den Angeboten der Anstalt, die ihn erziehen und aus ihm ein bürgerlich funktionierendes Subjekt formen und in ein Leistungsdenken einfügen wollen. Der Verzicht auf den Sieg rückt der Verweigerung in diesem Sinne also durchaus nahe, da er protesthaft und in gewisser Weise auch aggressiv ausfällt. Allerdings bleibt der Verzicht – wie die Certeausche Taktik – temporär und an die konkrete Situation gebunden. Er erlangt nicht die Radikalität und die Durchschlagskraft einer vollumfänglichen Verweigerung. Auch schwingt in Colins Verzicht zweifellos eine Form von moralischer Entsagung mit. Denn er lehnt das Leistungs- und Anpassungsethos der bürgerlichen Welt ab. Schließlich entscheidet er sich für ein Leben als Außenseiter – nicht kurzfristig und nicht nur situativ, sondern als grundsätzliche Lebenshaltung. Seine Entsagung besteht darin, nicht Teil eines Systems zu sein, das er für verlogen hält. Sie ist zugleich Ausdruck eines inneren, eigenen Ethos, das ihn daran hindert, sich für Vorteile oder Bequemlichkeiten korrumpieren zu lassen.

So markieren Verweigerung und Entsagung weitere Dimensionen von Colins Verzicht. Letzterer umschließt den erzwungenen Mangel, den aktiven Wi-

derstand und die ideelle Absage an gesellschaftliche Werte. Zusammen bilden sie den Kern seiner selbstbestimmten aber zugleich tragisch begrenzten Freiheit.

5. Verzicht und Lustgewinn

Colins Lust am Verzicht speist sich wesentlich aus der Umkehrung der Machtverhältnisse, die seine gesamte Lebensrealität bestimmen. In seinem Alltag ist er der Schwächere: ein junger Mann aus der Arbeiterklasse, gefangen in Armut, abhängig von Instanzen wie Schule, Polizei und Erziehungsanstalt. Normalerweise wird über ihn verfügt; er reagiert, anstatt zu handeln. Doch im Moment des freiwilligen Verzichts, insbesondere im entscheidenden Rennen, kippt dieses Verhältnis. Während das System erwartet, dass er gewinnt und so zum Aushängeschild der Anstalt wird, erkennt Colin, dass gerade der bewusste Verzicht ihm eine Macht verleiht, die niemand vorausgesehen hat.

Diese unerwartete Macht entsteht, weil Colin plötzlich über etwas verfügt, das den Autoritäten entzogen bleibt: seine Entscheidungshoheit. Die Anstaltsleitung kann ihm Befehle geben, seinen Tagesablauf bestimmen, ihn überwachen – aber in dem Augenblick, in dem er selbst darüber entscheidet, ob er gewinnt oder verliert, wird der Lauf zu seinem Terrain. Colin spürt, dass er als Einziger die Konsequenzen seiner Handlung voll kontrolliert. Diese Kontrolle ist für ihn eine seltene und kostbare Erfahrung, die ihm ein Gefühl von Triumph verleiht. Die Lust, die er empfindet, ist daher keine hedonistische Freude, sondern eine subtile, widerständige Befriedigung, weil er die Regeln des Systems aushebeln kann, ohne dass dieses es verhindern kann. Durch seinen Verzicht zwingt Colin die Autoritäten in eine Position der Ohnmacht. Sie müssen hilflos zusehen, wie er einen Moment zerstört, der ihnen Macht und Prestige verschaffen sollte. Die Lust, die Colin empfindet, ist damit die Lust des Unterlegenen, der für einen Augenblick die Hierarchie umkehrt. In diesem Akt verschiebt sich das Machtgefälle. Nicht er ist der Spielball der Institution, sondern die Institution wird zum Geschädigten seiner Entscheidung. Der Lauf, der eigentlich ihre Demonstration von Disziplin und Rehabilitationsfähigkeit sein soll, wird zu Colins Bühne der taktischen Selbstermächtigung. Hier zeigt sich erneut die Nähe zu Michel de Certeaus Konzept der Alltagstaktik. Colin nutzt die Strukturen des Systems, um sie von innen heraus zu entmachten.

Die Lust am Verzicht ist daher auch die Lust des Tricksters, der die Strategien der Mächtigen kurzerhand gegen sie wendet. Er gewinnt nicht das Ren-

nen, aber er gewinnt etwas sehr viel Bedeutenderes: den Beweis, dass er sich der totalen Kontrolle entziehen kann. Die Lust des Verzichts ist somit eine Lust an der Autonomie, eine stille, aber intensive Genugtuung darüber, dass er die letzte Entscheidungsmacht besitzt – und dass diese Entscheidung stärker ist als jede äußere Entscheidung oder Strafe. So wird der Verzicht zum eigentlichen Sieg: Colin verliert absichtlich, aber in diesem Verlust erfährt er die einzige Form von Macht, die ihm die Gesellschaft nie zugestanden hat. Seine Lust ist die Lust desjenigen, der nichts besitzt – und gerade deshalb über das eine verfügt, was niemand ihm nehmen kann: Die Freiheit ›Nein‹ zu sagen.

6. Vom Verzicht erzählen

Der freiwillige Verzicht im Wettlauf ist jedoch nicht allein ein Akt der Autonomie, sondern erzeugt auch einen Kommunikationsraum. Schließlich zwingt der Vollzug des Verzichts das Umfeld zur Reaktion, d. h. er provoziert das oben bereits erwähnte: *Warum?* Indem Colin durch seine Verzichtshandlung ›Nein‹ sagt, produziert er Aufmerksamkeit, entlarvt die Absichten der Autoritäten und macht seine Haltung überhaupt erst zum Thema. Auch der von Colin beiläufig erwähnte Gedanke zu schreiben, knüpft daran an: Schreiben ist die explizite Umwandlung einer nonverbalen Geste in ein kommunikatives Programm. Wo Armut und Institutionen ihm bislang die Deutungshoheit nahmen, beansprucht Colin durch das Erzählen die Kontrolle über Sinn und Darstellung seines Lebens. Der Gedanke daran, seine Erlebnisse zu verschriftlichen, ist also mehr als Zukunftsphantasie; er ist die Selbstermächtigung zur Kommunikation – das Versprechen aus einem persönlichen Verzicht einen öffentlichen Diskurs zu machen. Der Verzicht schafft einen Anlass, der zur Auseinandersetzung herausfordert, das Schreiben wiederum ist die mögliche Form, diesen Anlass in eine dauerhafte, selbstbestimmte Kommunikation zu verwandeln. Zugleich offenbart Colins Plan zu schreiben auch eine reflexive Distanz zu seinem bisherigen Leben. Colin weiß, dass die gesellschaftlichen Strukturen ihm wenig Chancen lassen, doch gerade deshalb erscheint der Gedanke an das Schreiben eines Romans als eine Art stiller Triumph. Er wäre nämlich genau das Gegenteil dessen, was die Institutionen aus ihm machen wollen: kein disziplinierter Arbeiter, kein geläuterter Zögling, sondern ein Erzähler seines eigenen Lebens. Damit knüpft er erneut an die Umkehr der Machtverhältnisse an, die bereits im entscheidenden Wettkampf sichtbar wurden. Durch den Verzicht auf den Sieg zwingt er die Autoritäten in eine

regelrechte Ohnmacht; durch den Plan zu schreiben allerdings, imaginiert er eine Zukunft, in der er die Deutungshoheit über sein Dasein selbst übernimmt und eine unmissverständliche Antwort gibt auf das durch den Verzicht provozierte: *Warum?*

Literaturverzeichnis

- Byras, John A. (1976/1977): »The Initiation of Alan Sillitoe's ›Long-distance Runner‹«, in: *Modern Fiction Studies* 2/4, S. 584–591.
- De Certeau, Michel ([1980] 1988): *Kunst des Handelns*, Berlin: Merve.
- Ehn, Billy/Löfgren, Orvar ([2010] 2012): *Nichtstun. Eine Kulturanalyse des Ereignislosen und Flüchtigen*, Hamburg: Hamburger Edition.
- Firus, Christian ([2020] 2023): *Was wir gewinnen, wenn wir verzichten*, Ostfildern: Patmos Verlag.
- Grimm, Jacob/Grimm, Wilhelm (1956): »Verzicht f., m.«, in: *Deutsches Wörterbuch von Jacob und Wilhelm Grimm*, digitalisierte Fassung im Wörterbuchnetz des Trier Center for Digital Humanities 01/25, <https://www.worterbuchnetz.de/DWB> vom 09.12.2025, Sp. 2578.
- Höffe, Otfried (2023): *Die hohe Kunst des Verzichts. Kleine Philosophie der Selbstbeschränkung*, München: C.H. Beck.
- Lepenes, Philipp (2022): *Politik aus dem Geiste des Unterlassens*, Berlin: Suhrkamp.
- Lillge, Claudia (2016): *Arbeit. Eine Literatur- und Mediengeschichte Großbritanniens*. Paderborn: Wilhelm Fink Verlag.
- Penner, Allen (1969): »Human Dignity and Social Anarchy. Sillitoe's ›The Loneliness of the Long-distance Runner‹«, in: *Contemporary Literature* 10/2, S. 253–265.
- Quirk, Eugene F. (1981): »Social Class as Audience. Sillitoe's Story and Screenplay ›The Loneliness of the Long-distance Runner‹«, in: *Literature/Film Quarterly* 9/3, S. 161–171.
- Sillitoe, Alan ([1959] 2002): *The Loneliness of the Long-distance Runner*, Stuttgart: Reclam.
- Wils, Jean-Pierre (2024): *Verzichten und Freiheit. Überlebensräume der Zukunft*, Stuttgart: Hirzel.

Verneinungskünste

Ästhetiken und Ökonomien des (Alkohol-)Verzichts in der Gegenwartsliteratur

Vanessa Höving und Livia Kleinwächter

1. Einleitung

Verzicht begegnet uns in den verschiedensten Schattierungen – sei es etwa in Form temporärer Modeerscheinungen wie dem um die Jahreswende schlagwortartig kursierenden *Dry January* oder in Form des Bezugs auf traditionellere und ritualisierte Fastenzeiten. Der Übergang von Praktiken aus der religiös-spirituellen Sphäre und Lifestyle-Fragen kann dabei in der Gegenwart als fließender betrachtet werden. Zugleich stehen Praktiken des Verzichts und der Entsagung im Fokus verschiedener »Konfliktarenen« (Mau/Lux/Westheuser 2023: 20). Mit diesem Begriff bezeichnen die Soziologen Steffen Mau, Thomas Lux und Linus Westheuser die zeitgenössische Fragmentierung einander gegenüberstehender Einstellungen zu bestimmten Themen: Hierbei treffen politische, ökonomische und ökologische Fragestellungen in verschiedenen Konfliktstrukturen und -konstellationen aufeinander, bspw. der Verzicht auf Fleisch auf die freiwillige Einschränkung der eigenen Mobilität durch den Verzicht auf Flugreisen. In der Ubiquität des Verzichtsbegriffs tritt eine spezifische Grundstruktur zutage: Verzicht ist plausibilisierungsbedürftig – und produziert dadurch Erzählungen am laufenden Band.

Diesem Befund folgend widmen wir uns Verzichtserzählungen in der deutschen Gegenwartsliteratur, wobei der Fokus auf Darstellungen von Alkoholabstinenz liegt, und gehen dabei in einem Dreischritt vor. Der erste Teil bündelt zunächst einige theoretische Beobachtungen zu dem – auch in der Literatur behandelten – Verhältnis von Verzicht, Kultur und Ökonomie. Der zweite Teil wirft einen Blick auf ein zeitgenössisch herausgebildetes literarisches Segment, das sich spezifischer um das Thema Alkoholverzicht dreht.

Der deutsche und internationale Buchmarkt mit seinen zahlreichen Veröffentlichungen zu diesem Thema scheint eine Annahme des Historikers Hasso Spode zu bestätigen: »Den Zeitgeist zieht es mit Macht zur Nüchternheit« (Spode 2012: 19), konstatiert er im Bezug auf die jüngste Aktualisierung eines fortwährenden gesellschaftlichen Tauziehens zwischen Rauschaffinität und Verzichtverlangen, das seinerseits Fragen nach ethischen und moralischen Parametern, Disziplinierung und Laissez-faire aufruft. Im »zyklische[n] Auf und Ab der Hegemonie hedonistisch-permissiver und asketisch-kontrollaffiner Grundwerte in einer Gesellschaft« sind es ihm zufolge »im weiteren Sinne ›bürgerliche‹ Bildungsschichten und ebensolche Experten«, die »als sozialmoralische Hauptakteure« auftreten, »mal als Hedonisten, mal als Asketen« (Spode 2012: 17). Dem gegenwärtigen Nüchternheitskurs unterstellt er repressive Tendenzen, verortet Alkoholverzicht im Dunstkreis von Political Correctness und spricht raunend vom »P-Wort«, hinter dem sich das Schreckgespenst der Prohibition verbirgt.¹ In dieser Argumentationslinie könnte man die populären literarischen Beiträge zu Alkoholverzicht und Abstinenz als Repressionsagenten im internationalen Masterplan gesellschaftlicher Ernüchterung sehen. Aber nicht nur literaturwissenschaftlich scheint eine solche Perspektive wenig zielführend – überhaupt schillert hinter der Prohibitionsfurcht ein alternatives ›P-Wort‹, Paranoia, hervor, zeigt sich hier doch symptomatisch eine bestimmte Form der *moral panic* als gesteigerte Angst vor der projizierten Moral der Anderen.²

-
- 1 »Im Bunde mit einem unüberschaubaren Geflecht von gemeinnützigen und halbstaatlichen, nationalen und internationalen Vereinen, Verbänden und Institutionen wird auf allen Ebenen der Politik – von Brüssel und der WHO bis herunter zu den Kommunen – versucht, vermittels kleinerer oder größerer Nadelstiche den Alkoholkonsum zu drosseln und ihn per se als anstößig und verwerflich erscheinen zu lassen. Er soll aus dem sozialen Leben ausgegrenzt und zum ›abweichenden Verhalten‹ gestempelt werden.« (Spode 2012: 32)
 - 2 Die Diagnose der *moral panic* kann von verschiedenen Seiten in Anspruch genommen werden und als Warnung vor Alkoholkonsum, Alkoholismus und deren Folgen oder aber als Reaktion auf solche Szenarien und Narrative dienen. Bei letzterem kann von einer ›moral panic‹ im Doppelsinn – als Ursache der Panik und als Eigenschaft der Diskursform – gesprochen werden, insofern die Angst vor einer Hypermoralisierung selbst mittels moralisierender Rhetorik geschürt wird. Daniel Schreibers Essay »Nüchtern. Über das Trinken und das Glück« (2014) adressiert das Problem dieses von der Gegenseite unterstellten »Tugendterror[s]«, der aber jeglicher Grundlage entbehre: »Dabei sieht es in der Realität keineswegs so aus, als würde das Trinken gesellschaftlich in Ver-

Ein Großteil der zeitgenössischen Alkoholverzichtsliteratur ist autobiografischer Natur und berichtet vor der Folie persönlicher Exzesserfahrungen vom Weg in die Nüchternheit. Zahlreiche dieser Texte verhandeln dabei systemisch-gesellschaftliche Einflussfaktoren und Kontexte des individuellen Konsums und verbinden auf diese Weise Autobiografie und Sachbuch, wobei die gegenwartsliterarische Auseinandersetzung mit alkoholbezogenem Konsum und Verzicht in einer Reihe von Genres und Formaten geschieht, die nicht zuletzt durch die Sozialen Medien hervorgebracht und geprägt sind. Die literarische und essayistische Auseinandersetzung mit Alkoholverzicht bewegt sich im Spannungsfeld von individueller Emanzipationsgeschichte und dem Anspruch, ein gesellschaftliches Problem zu adressieren, verhandelt systemische Kontexte ebenso wie Fragen der Pathologisierung und Normalisierung von Konsum und Enthaltbarkeit, und operiert mit Bezug auf literar- und kulturgeschichtliche Diskurslinien. Im zweiten Teil unseres Beitrags fokussieren wir daher Verzichtsdramaturgien, Formen und Funktionen gegenwartsliterarischer Abstinenznarrative und die Rolle des verzichtenden und erzählenden Subjekts als Akteur in komplexen Netzwerken und Umwelten. In einem dritten Schritt unternehmen wir eine exemplarische Fallstudie von Konsum-, Körper- und Aufmerksamkeitsökonomien des Verzichts in Eva Biringers »Unabhängig. Vom Trinken und Loslassen« (2022).

2. Verzicht, Kultur, Ökonomie: Theoretische Perspektiven

Als signifikante Parameter des Verzichts, der als scheinbar subjektive Entscheidung überindividuell-institutionell durchwirkt ist, rücken moralische, ethische, gesundheitliche oder ökonomische Faktoren in den Blick. Insbesondere der ökonomische Diskurs legt dabei eine Art *double bind* von Reduktion und Exzess offen, der uns für Verzichtspraktiken und deren Narrativierung grundlegend scheint. Verzicht, Selbstregulierung, Sparsamkeit – der ökonomische Diskurs wird flankiert durch diese strukturbildende Figur, die auf zwei Seiten aufscheint. Auf der einen Seite steht sie im Zentrum des ›Motors‹ ökonomischer Entwicklungen, nämlich den Diskursen um Optimierung und Zuwachs; auf der anderen Seite bildet sie als Akt der Verneinung und Verweigerung einen Ort, der die (bis) heute virulente Frage nach dem Jenseits

ruf geraden. Im Gegenteil, das Angstbild einer genussfeindlichen Kultur steht letztlich einer höchst trinkfreudigen Gesellschaft gegenüber.« (Schreiber 2014: 42)

der ökonomischen, d.h. kapitalisierbaren Sphäre, die scheinbar alles, noch jedes kritische und subversive Element einzuholen und ›produktiv‹ zu machen vermag, adressiert. Doch schon an dieser vor allem durch Michel Foucaults Umkehr des Disziplinierungsbegriffs – den er von seiner repressiven Seite auf den Modus der Produktion perspektivisch umwendet bzw. in der gesellschaftlichen Moderne umgewendet sieht³ – hervorgehobenen Gleichzeitigkeit von Reduktion und Vermehrung lässt sich zeigen, wie genau dieses Strukturmoment die unterschiedlichsten Beobachtungen ökonomischer Prozesse prägt und ausfaltet. Die Frage nach den (Un-)Möglichkeiten, sich ökonomischen Erwägungen zu entziehen, steht in diesem Sinne nicht zufällig im Zentrum des gegenwärtigen literarischen Diskurses, da sie ihn immer schon begleitet: *erstens* im Austarieren autonomie- und heteronomieästhetischer Ansprüche; *zweitens* als gesellschaftspolitisch-ökonomisches Netzwerk, in das die Literaturproduktion immer schon eingelassen ist; *drittens* als strukturbildender Topos, der jüngst an Popularität wieder zugelegt hat, was die wiedererstartete Klassendebatte exemplarisch demonstriert; und *viertens* und nicht zuletzt in strategischen Erwägungen im Rahmen einer spätmodernen Aufmerksamkeitsökonomie, die dem wirtschaftlichen Grundprinzip, das auf Knappheit von Gütern setzt, eine Ausrichtung auf Exzess an Informationen gegenüberstellt und so neue asymmetrische Verhältnisse erzeugt.⁴

Der ambivalente Status von Verzicht zwischen an Sparsamkeit und Wachstum orientierter ökonomischer Logik und deren Ablehnung wird insbesondere in solchen literarischen Texten offenbar, die Verzicht im dezidiert ökonomischen Kontext der Arbeitswelt verhandeln, wie es etwa Prosawerke der Angestellten- oder Büroliteratur unternehmen. Bereits Herman Melvilles »Bartleby, the Scrivener« (1853) verkörpert die unterschiedlichen Seiten des als Kippfigur beschreibbaren Verhältnisses von Verzicht und Exzess: *erstens* in seiner expositorischen Beschreibung als auf seine Aufgabe reduzierter und Papiere ›verschlingender‹ Kopist – »[a]s if long famishing for something to copy, he seemed to gorge himself on my documents« (Melville 1853: 550), schildert der

3 »An die Stelle des Prinzips von Gewalt/Beraubung setzen die Disziplinen das Prinzip von Milde/Produktion/Profit.« (Foucault 1977: 281)

4 Vgl. zur Problematisierung der Information als dominanter ökonomischer Konstante und der Beschreibung, wie durch deren künstliche Verknappung neue Machtverhältnisse erzeugt werden, exemplarisch Wark McKenzies »Capital is Dead« (2019): »You can own stocks or flows of information, but far better to own the vector, the legal and technical protocols for making otherwise abundant information scarce.« (McKenzie 2019: 45)

Erzähler und Vorgesetzte Bartlebys –; zweitens in der berühmten Geste der Verweigerung »I would prefer no to« (ebd.), welche als ansteckend markiert wird; und schließlich drittens im langsamen körperlichen Dahinschwinden, das motivisch die Figur charakterisiert und im Kontrast zum anfänglichen »Exzess« der Papier-Konsumption steht. Ausgehend von dieser literarischen Urscene, so die These, müssen sich auch die Büro- und Angestelltenromane des 20. und 21. Jahrhunderts zur schillernden Problematik des Verzichts verhalten und zwar genau anhand des Bezugs der Figuren zu ihrer institutionellen Umwelt und deren Optimierungs- und Verzichtsgeboten, die unter dem Imperativ der Kapitalvermehrung stehen. Von den »Männern ohne Eigenschaften« im frühen 20. Jahrhundert bei Robert Musil, Martin Kessel oder Erich Kästner bis zu den optimierungsgetriebenen und -süchtigen Manager*innen- und Berater*innenfiguren im frühen 21. Jahrhundert etwas bei John von Düffel, Kathrin Röggla, Ernst Wilhelm-Händler, Rainald Goetz oder Thomas von Steinaecker besteht eine strukturelle Beziehung, die im Modus der Frage nach dem Wechselverhältnis zwischen kapitalistischer Konsumlogik, Verweigerung als Möglichkeitsraum und ökonomisch-gesellschaftspolitischen Imperativen steht.

In von Düffels »EGO« (2001) beispielsweise wird die Bauchnabeltiefe des Ich-Erzählers – ein Unternehmensberater – zum Gradmesser seines Erfolgs (vgl. von Düffel 2001: 9). Die Fähigkeit zu Selbstkontrolle und Genussverzicht verweist an dieser Stelle zum einen auf die zeitgenössische Verschmelzung von Leistung und Performance: Wichtiger als die beruflichen Tätigkeiten sind deren Inszenierung bzw. die erfolgreiche Selbstdarstellung, die weit über die Anforderungen eines Berufsprofils hinausgehen. Zum anderen wird hier die Verstrickung von Verzicht und Reduktion auf der einen und Exzess und Vermehrung auf der anderen Seite sichtbar: Im Herzen des ökonomischen Systems offenbart sich als sein Funktionsprinzip das Erzeugen und Aufrechterhalten eines unstillbaren Begehrens. Während eines Restaurantbesuchs reflektiert der Protagonist des Romans über die Risiken der Nahrungsaufnahme: »Das sind die Gefahren des Sattseins. Alles verliert an Interesse. Gestillter Hunger ist nichts anderes als ein Vorläufer der Depression.« (Ebd.: 57)

Praktiken des Verzichts sind also in zweifacher Weise an ihrer Außenseite ausgerichtet. Zum einen steht dem Verzicht – im Sinne von Einsparung – eine Ausrichtung auf Vermehrung gegenüber: einem mehr an Gesundheit, an Sicherheit, an Sozialverträglichkeit oder auch Freiheit, also einer Erweiterung des Handlungsspielraums. Stellt man Verzicht als Praxis des individuellen Haushaltens in den Kontext gesellschaftspolitischer und kultureller Ökonomien, erweist sich allerdings schnell ihre Doppelbödigkeit: Sie kann zugleich

Instrument zur Einrichtung des ›guten‹ staatsbürgerlichen Subjekts oder aber im Gegenteil subversives Element sein, das im Moment des Verweigerens als Verzicht auf soziale Teilnahme systemische Grenzen aufscheinen lässt. Zum anderen ist der Verzicht immer auf sein Gegenstück – den Exzess – bezogen. Gerade im Rahmen von Konsum- und Körperökonomien des 20. und 21. Jahrhunderts ist hierbei ein faszinierendes Wechselspiel zu beobachten (das seinerseits auch literarisch beobachtet wird): zwischen *exzessivem Verzicht* – das betrifft beispielsweise die neurotische Dimension von Körperpraktiken, die sich in Krankheitsbildern wie der Orthorexie äußert und im Rahmen der Literatur vor allem in Bezug auf die Darstellung der extremen Körperbezogenheit wirtschaftlich entscheidender Akteur*innen in den Blick gerät (in Szene gesetzt etwa in von Düffels »EGO«) – und *ausschweifendem Verhalten als Praxis des Verzichts* auf die Teilnahme am kapitalistischen Spiel durch die Ablehnung des Produktivitätsgebots. Letzteres kann gerade im künstlerischen Bereich auf eine lange Tradition der Nobilitierung bohemistischen Verhaltens zurückblicken, in dem der Exzess »als ein über den Mißbrauch des Körpers erreichter Moment definiert wird« (Diederichsen 1999: 266).⁵

Die Frage nach dem Verzicht ist in diesem Sinne untrennbar mit der Frage nach sozialer Distinktion verbunden. Dabei gilt gerade im Bereich der Mode die Formel, dass Überfluss als Identifikationsmerkmal der oberen Klassen oder Schichten dient, nur begrenzt. Das lässt sich zum Beispiel an der zeitgenössischen Präferenz minimalistischer Einrichtung oder dem in den Sozialen Medien seit 2023 kursierenden Begriff des *Quiet Luxury* zeigen: Dieser Trend zurückhaltend eleganter Kleidung führt eine Distinktion über subtile Codes ein, die gerade nicht auf die Ausstellung des eigenen Reichtums qua luxuriöser Extravaganz und sichtbarer Marken setzt, sondern über signalisierte Zugehörigkeit zum privilegierten Milieu, welches exklusiv adressiert wird, läuft. Es überrascht daher nicht, dass schon in Pierre Bourdieus monumentaler Studie »Die feinen Unterschiede« der Verzicht als eine äußerst schillernde und dabei rekurrende Beschreibungskategorie auftritt. Zwei komplementäre Ar-

-
- 5 Diederichsen beobachtet anhand der Leitunterscheidung von Disziplinierung und Ausschweifung die zeitgenössische Tendenz hin zu Praktiken des Konsums von Rauschmitteln, die alte Grenzverläufe verwischen: »Ziel dieser Entwicklung war es, einerseits die brauchbaren Ideologien des Drogennehmens zu isolieren und vom Drogendiskurs auf andere, nicht mehr disziplinarische, sondern selbstkontrollierte Askese und Selbstverantwortungs- und Selbstdesign-Praktiken umzulenken, andererseits auch die gesellschaftlich unbrauchbaren auszusondern und auf den tatsächlichen Gebrauch von Drogen umzulegen.« (Diederichsen 1999: 264)

gumentationsfiguren seien hier herausgestellt: Erstens die Frage nach dem Verhältnis von Ästhetik und Verzicht, bei der Bourdieu ausgehend von seiner Exegese von Kants »Kritik der Urteilskraft« ästhetische Geschmacksbildung in die Matrix sozialer Strukturzwänge einordnet.⁶ Zweitens strukturiert der Begriff des Asketischen Bourdieus Analyse der gegenläufigen Bewegungen innerhalb der Mittelklasse – also zwischen dem »Vermögen zur Einschränkung und Begrenzung« (Bourdieu 1979: 520) des Kleinbürgertums, für das der notwendige Verzicht zur Grundlage seines moralischen Selbstverständnisses wird, und der »Pflicht zum Genuß« (ebd.: 573) einer im Aufstieg begriffenen urbanen Mittelklasse, die im Zuge des Individualisierungsgebots und der Umstellung von »Ethik auf Therapeutik« (ebd.: 580) wiederum zu askeseförmigen Praktiken der Selbstoptimierung greift.

Im Zentrum von Bourdieus Reflexionen über Ästhetik und Verzicht steht die Kunsterfahrung als Distinktionspraxis. Aisthesis und Askese werden dabei als Gegensatz figuriert bzw. als bereits figurierter Gegensatz beobachtet, der die Unterscheidung von vulgärem Massengeschmack und elitärem Kunstgenuss auf eine implizite ethische Dimension verweist, deren blinder Fleck genau das Wirken von gesellschaftlichen Ein- und Ausschlussmechanismen ist. Aisthesis – die sinnliche Erfahrung und Lust an Objekten – so Bourdieu, neutralisiere die Möglichkeit von distanzierender Repräsentation und verhindere so den Distinktionsgewinn. Es geht dabei um nichts weniger als einen Herrschaftsanspruch, der sich im distinguierten Kunstgeschmack als Vermögen der Überwindung der eigenen Natur erweisen soll: »Asketische, vergebliche Lust, die in sich den Verzicht auf Lust birgt, von Lust gereinigtes Vergnügen: das reine Vergnügen ist prädestiniert dazu, als Symbol moralischer Vollkommenheit zu fungieren, wie das Kunstwerk als Testfall für ethische Überlegenheit.« (Ebd.: 766) Der Verzicht auf Genuss als paradoxe Voraussetzung des Kunstgenusses, so Bourdieus ironische Pointe, muss dabei die stärkere Triebkraft, nämlich den »Sinn für Distinktion, diese erworbene und doch mit der dumpfen Zwangsläufigkeit eines Instinkts funktionierende Disposition« (ebd.: 782) verkennen.

Ist dieser *ästhetische Asketismus* auf der einen Seite also eine Praxis der Distinktion, die implizit Überlegenheit demonstriert, so ist der *moralische Asketismus* auf der anderen Seite Teil einer Rationalisierungspraxis, die die strukturelle Gewalt sozialer Verhältnisse insofern verschleiert, als sie den Verzicht

6 Vgl. dazu die in »Die feinen Unterschiede« angefügte »Nachschrift: Elemente einer ›Vulgärkritik‹ der ›reinen‹ Kritiken« (Bourdieu 1979: 756–783).

als *ratio* moralischen Verhaltens darstellt. In dieser Weise leitet Bourdieu den Habitus der kleinbürgerlichen Klasse, der sich durch Verzicht, moralischen Rigorismus und Institutionengläubigkeit äußere, aus der Position im sozialen Raum her, die mit einem vagen Aufstiegsversprechen verknüpft ist. Denn, so Bourdieu, aufgrund ihres Mangels an symbolischem, kulturellem und finanziellem Ausgangskapital »kann sie ihre ›Ansprüche‹ nur ›nachweisen‹ und sich damit Aussichten auf deren Realisierung eröffnen, wenn sie bereit ist durch Opfer, Verzicht, Entsagung, Eifer, Dankbarkeit – kurz durch Tugend zu zahlen« (ebd.: 528).

Zugleich ist das gute staatsbürgerliche Subjekt aber auch Konsument, und an dieser Stelle identifiziert Bourdieu einen Bruch, der neue und alte Mittelklasse – vergleichbar mit der von Andreas Reckwitz einige Dekaden später beschriebenen Umstrukturierung der bundesrepublikanischen »nivellierten« Mittelstandsgesellschaft⁷ – wieder eben an der Schnittstelle von Verzicht und Exzess trennt: Im Kapitel »Von der Pflicht zur Pflicht zum Genuss« beschreibt Bourdieu ein vorwiegend urbanes Milieu, das in Fragen des Lebensstils die avantgardistische Speerspitze bildet und das Erfolg an der Fähigkeit, sich zu amüsieren und diese Genussfähigkeit körperlich ausdrücken zu können, misst.

»Man könnte sich fragen, ob die emanzipatorische Moral nicht dabei ist, der Ökonomie den perfekten Verbraucher zu liefern, den sich die ökonomische Theorie von Anfang an *erträumt* hat; und nicht nur dadurch, daß sie ihn zum Konsum immer neuer Gegenstände antreibt. Der wichtigste Beitrag der neuen Moral besteht vielleicht darin, daß sie isolierte Konsumenten produziert.« (Bourdieu 1979: 584)

7 Vgl. das Kapitel »Von der nivellierten Mittelstandsgesellschaft zur Drei-Klassen-Gesellschaft. Neue Mittelklasse, alte Mittelklasse, prekäre Klasse« in Reckwitz' »Das Ende der Illusionen. Politik, Ökonomie und Kultur in der Spätmoderne« (2019: 63–133). Die von Reckwitz beschriebene Dreiteilung der zeitgenössischen westlichen Gesellschaft scheint bei Bourdieu als Generationenkonflikt bereits in den 1970ern zumindest präfiguriert. Allerdings wird, was hier noch als milieuspezifische Variable erscheint, schließlich zur Norm: »Nachdem jedoch spätestens seit den 1990er Jahren Selbstentfaltung zur neuen Norm spätmoderner Subjektivität geworden ist und sich dabei mit den Normierungen des psychologischen Komplexes, dem Konsumentenkapitalismus, den Anforderungen der postindustriellen Arbeitswelt und den Strukturen der digitalen Aufmerksamkeitskultur verknüpft hat, wird immer deutlicher, dass diese Subjektkultur hartnäckige Paradoxien hervorgebracht hat.« (Ebd.: 204)

Personalisierung, das ahnt Bourdieu bereits früh, ist der strategische Zug eines (neo)liberalen Regimes, strukturelle Ungleichheit zu kaschieren. In vergleichbarer Weise schließen Reckwitz' Beobachtungen zu Subjektivierungsformen in der Spätmoderne an den Begriffen Authentizität und Selbstverwirklichung an. Das hochgradig aporetische Projekt der Selbstentfaltung rückt als ein ästhetisches in den Blick: Als Praktik der Selbstentfaltung wird das wahrgenommen, was als sowohl hochgradig affizierend als auch als einzigartig erlebt wird. Widersprüchlich wird dieses Projekt nicht zuletzt dadurch, dass das spätmoderne Subjekt in Reckwitz' Worten »Romantiker und Bourgeois« (Reckwitz 2019: 216) zugleich sei. Denn der Blick auf das Selbst ist auch ein Blick auf die eigene Position im gesellschaftlichen Raum: Der soziale Status ist sein Fluchtpunkt.

Dies setzt nun die Figuration des Selbst den Mechanismen der zeitgenössischen Aufmerksamkeitsökonomie aus. Es reicht nicht, singular zu erleben, dieses Erleben muss auch performativ erfahrbar – also für die Umwelt kopiert – werden, wobei wiederum die erfolgreich und mit Feedback valorisierte Kopie Gelingensbedingung des Erlebens wird, und sich so parasitär an die Stelle des Ersteren setzt. Dem gelungenen Leben ist die Dissoziation schon eingeschrieben. Interessanterweise diagnostiziert Reckwitz der spätmodernen Gesellschaft in diesem Zusammenhang eine »bemerkenswerte Verzichtssaversion«: »Verzicht ist in den Augen der spätmodernen Subjektkultur etwas Negatives, ja geradezu Pathologisches.« (Ebd.: 229f.) Was bei Reckwitz an dieser Stelle aus dem Blick rückt, so unsere These, ist, dass das Skript des Verzichtsnarratives gerade eines jener kulturellen Formate ist, das als Formular einer erfolgreichen Selbsterzählung das Erleben aufmerksamkeitsökonomisch bewirtschaftbar macht. Der Akt des Verzichtens steht im Zentrum der zeitgenössischen Aufmerksamkeitsökonomie, ja, er ist bisweilen untrennbar mit ihr verbunden, da er als Akt erst wirksam und erkennbar wird, wenn er mit einer Begründung versehen wird. Der Akt des Verzichtens will als Emanzipationsgeschichte erzählt werden und gibt so eine spezifische Dramaturgie vor. Der vor allem durch die Sozialen Medien akzelerierte Aufmerksamkeitsmarkt zeigt dabei, dass Verzicht nicht nur plausibilisierungsbedürftig ist, sondern auch umgekehrt: Begründungsbedürftige Akte des Verzichtens bieten narrative Skripte an, die Attraktion zu erzeugen vermögen. Die Nachfrage nach spezifischen Dramaturgien der Selbsterzählung machen aus der dem Verzicht eingeschriebenen Selbstüberwindung ein anziehendes Angebot. Am Beispiel der dramaturgischen Aufbereitung von Erzählungen alkoholischer Abstinenz lässt sich zeigen, wie hier nicht nur von Exzess auf Nüchternheit

umgestellt wird, sondern auch, wie diese Texte in ein oft Aporien erzeugendes Spannungsverhältnis – zwischen gesellschaftskritischem Anspruch, individueller Emanzipationsgeschichte und dem Kontext des ökonomischen und politischen Hintergrunds von Autor- und Leser*innenschaft – geraten.

3. Verzichtsdramaturgien in zeitgenössischer (Anti-)Alkoholliteratur

Im Hinblick auf die zeitgenössische Thematisierung von Abstinenz im Literatur- und Kulturbetrieb lässt sich feststellen, dass der Verzicht auf Alkohol unangefochten im Zentrum der Aufmerksamkeitsökonomie steht. Das hat verschiedene Gründe: Zum einen handelt es sich um ein gesellschaftliches Problem, an das die Leser*innen mit eigenen Erfahrungen anschließen können – im Gegensatz zu vielen anderen Drogen ist Alkohol allgegenwärtig, was die entsprechenden Texte auch immer wieder adressieren. Zum anderen ist die Verarbeitung alkoholbezogener Exzesse erzählwürdiger als beispielsweise Nikotinabhängigkeit, da der mit dem alkoholischen Exzess einhergehende Kontrollverlust illustrative Anekdoten hervorbringt, die interessanter und damit poetisch nutzbar sind.⁸

Aus literaturwissenschaftlicher Perspektive sind die proliferierenden Erzählungen vom Verzicht auf alkoholischen Konsum, denen wir uns im Folgenden zunächst überblicksartig und zum Abschluss in einer exemplarischen Fallanalyse widmen, in zweierlei Hinsicht aufschlussreich: zum einen in Bezug auf die jeweilige *dramaturgische Grundstruktur*, die ihnen zugrunde liegt, also die spezifischen Erzählmuster, die wiederholt aktualisiert werden; zum anderen in Bezug auf ihre *rhetorische Ausgestaltung*. Hier kreuzen sich die Problematiken des Verzichts auf inhaltlicher und formaler Ebene, insofern als zwischen einem ›nüchternen‹ Stil und exzessivem Redeschmuck ebenso unterschieden werden kann wie zwischen dem erzählten nüchternen Lebensstil in Abgrenzung zu den vorangegangenen Exzessen, deren Darstellung wiederum zum Drahtseilakt zwischen aufmerksamkeitsökonomischer Erfordernis und Voyeurismus geraten kann.

8 Eine weitere Unterscheidung betrifft die Frage nach dem bevorzugten Medium: So ist die Darstellung der Folgen eines erfolgreichen oder selbst wiederum pathologischen Verzichts auf Nahrungsmittel zwar ebenso populär, aber besonders als ›Erfolgsgeschichte‹ effektiver in Form von Bildern zu fassen als in Texten.

Das Erzählen vom Weg aus der Abhängigkeit ist im zeitgenössischen Kulturbetrieb hochgradig personalisiert, die Aufmerksamkeit auf das Thema läuft gerade nicht über fiktive Texte, sondern über die autobiografische Aufarbeitung. Diese Ego-Dokumente folgen zunächst dem basalen Muster der Erzählung einer Krise (die Abhängigkeit) und ihrer Überwindung (dem nüchternen Leben, von dessen Standpunkt die Rückschau erst möglich wird). Diese Dramaturgie faltet sich im Fall der Verzichtserzählung entweder in das Erzählmuster der *Konversion* aus, die einen bekenntnishaften Stil ausprägt, oder in das verwandte Muster der *Bewusstwerdung*, die einer aufklärerischen Haltung entspricht, wobei die Grenzen zwischen beiden als fließend zu betrachten sind.

Bekannt sind solche Bekenntnisstrukturen und erzählerischen Selbstbespiegelungen nicht erst seit Augustinus, und mit spezifischerem Blick auf Alkoholverzichtsnarrative begegnen sie spätestens seit dem späteren 19. Jahrhundert in topischer Ausformung. Alkoholmemoiren und Enthaltsamkeitserzählungen zirkulieren in Form antialkoholischer Propaganda der historischen Abstinenz- und Enthaltsamkeitsbewegungen, werden durch einschlägige Verlage der Bewegungen (z. B. Die Neue Wacht, Berlin) verlegt oder erscheinen in deren Zeitschriften und Journalen. Strukturbildend ist der textuelle und paratextuelle Fokus auf Exemplumcharakter und Didaktisierung bzw. lebenspraktische Vorbildfunktion.⁹ Im Verlauf des 20. und 21. Jahrhunderts öffnet sich der Adressat*innenkreis, und gerade in den letzten Jahrzehnten hat der abstinenz- oder nüchternheitsbezogene Literaturkosmos beträchtliche Erweiterungen erfahren, auch in Bezug auf eine verstärkt zu beobachtende Genrehybridität zum Sachbuchbereich, die durch die kritische Verschränkung individueller Erfahrungen und gesellschaftlich-systemischer Kontextualisierung erfolgt. Im Englischen firmiert diese autobiografisch grundierte und systemisch orientierte Literatur über Alkoholenthaltssamkeit als *sober literature* oder *quit lit*.

Mit Daniel Schreibers autobiografischem Essay »Nüchtern. Über das Trinken und das Glück« (2014) zieht das Genre der *sober literature* in den deutschen

9 Ein »intimeres« und (noch) kleineren Adressat*innenkreis ansprechendes mediales Format sind die Hauspostillen oder Monatshefte, die ebenfalls seit dem späten 19. und insbesondere im 20. Jahrhundert in sogenannten Trinkerheilstätten produziert werden und u. a. alkoholfokussierte Lebensberichte vormaliger oder aktueller »Bewohner« enthalten. Neben dem Vorbildcharakter erfolgreicher abstinenter Lebensführung steht hier auch solidarische Gemeinschaftsbildung im Vordergrund, und solche changierenden Erzähldynamiken der Individualisierung und Soziabilität prägen auch spätere Texte.

Literaturraum ein. Schreiber beschreibt den Weg in die Abhängigkeit und aus ihr heraus in einem persönlichen Text, der zugleich diagnostisch die weite Verbreitung der Problemkonstellation von uneingestandener Alkoholsucht und den sie fördernden Narrativen und Bildern in den Blick nimmt. Der textuelle Gestus folgt weniger einem ostentativen Geständniszwang als der Darstellung des Prozesses eines langen und schmerzhaften *Eingeständnisses*: Zwischen dem Subjekt und dem gelungenen nüchternen Leben steht in dieser Geschichte die durch die zirkulierenden Narrative und Bilder verhinderte Einsicht in die eigene Abhängigkeit. Es geht um die kleineren und größeren Selbsttäuschungen, die überwunden werden müssen, und die notwendige Arbeit am Selbst, um nüchtern zu bleiben, die aber erst durch die Enthaltsamkeit möglich wird, da Alkoholabhängigkeit mit Selbstverlust einhergehe (vgl. Schreiber 2014: 33). Rhetorisch setzt Schreiber auf das Indefinitpronomen »man« und die konkrete Ansprache der Lesenden und macht diese zu Kompliz*innen auf einer Reise der Selbstbefragung, die er mit allerhand anekdotischen und wissenschaftlichen Informationen begleitet. Seiner Lesart zufolge ist das massenmedial vermittelte Bild von Alkoholsucht zu stereotyp und verhindert die Erkenntnis bei Vielen, selbst betroffen zu sein. »Die bedrohlichen Alkoholismus-Szenarien, denen man bei uns immer wieder begegnet, sind nur schwer mit der Lebensrealität des Trinkenden in Einklang zu bringen.« (Ebd.: 10) Wer zu viel trinkt, ohne akut vom sozialen Abstieg bedroht zu sein, dem fehle es schlicht an Identifikationsangeboten. Der Essay verweist hierbei auf seine klassen-, wenn nicht sogar milieuspezifische Situiertheit, die er mit einem großen Teil der zeitgenössischen *sober literature* teilt. Er richtet sich an die von Reckwitz beschriebene neue – urbane, mobile und kosmopolitische – Mittelklasse, der »kulturell, ökonomisch und politisch einflussreichste[n] Gruppe der spätmodernen Gesellschaft« (Reckwitz 2019: 90). Tatsächlich benötigt der Essay diese klassenspezifische Lokalisierung sogar, denn es geht Schreiber gerade um die bürgerlichen Fassaden, die errichtet werden, um den Konsum aufrecht zu erhalten, um die Scham, die mit der Angst vor Stigmatisierung, die durch die Bildpolitik des »armen Säufers« verstärkt wird, einhergeht, und um die zu hohe Toleranz einer Gesellschaft gegenüber einer omnipräsenten Droge. »Man kann erstaunlich lange trinken und arbeiten, ohne an soziale und gesellschaftliche Grenzen zu stoßen.« (Schreiber 2014: 118) Schreibers Essay verhandelt in diesem Sinne das gesellschaftlich grassierende Alkoholismusproblem als eines seiner problematischen Repräsentation. Hier scheint die Komplexität der diskursiven Konstellation auf, da der Erzähler sich notwendig selbst darin verstrickt: Die Decouvrierung, auf die gezielt

wird, droht zur Invisibilisierung des Phänomens als klassenübergreifendes beizutragen, was auch am personalisierten Zuschnitt des Genres liegt. Das Spannungsfeld von individueller Betroffenheit und systemischer Kritik ist, so steht zu vermuten, Spezifikum des gesamten Genres.

Neben individuellen und systemischen Konsumfaktoren thematisiert Schreiber nicht zuletzt die Erzählbarkeit und Darstellbarkeit von Nüchternheit: »[E]s gibt in Deutschland buchstäblich kein Bild von Nüchternheit« (ebd.: 40), heißt es mit Blick auf immer gleiche Visualisierungsentscheidungen in abstinenzbezogenen Artikeln, Kolumnen, etc., die in der Tat zuverlässig auf ein äußerst begrenztes Repertoire zurückgreifen – leeres Glas, leere Flasche, gefüllte Bar und somatische Formeln wie eine an den Kopf geführte Hand. Dem augenfälligen Mangel adäquaten Bildmaterials steht die Vielzahl an alkoholbezogenen Verzichtserzählungen gegenüber, die sich im Laufe der letzten Jahre und Jahrzehnte an immer breitere literarische und mediale Öffentlichkeiten wenden. Ein Grund für diese gefühlte Schieflage innerhalb der Künste könnte im Dramaturgieerfordernis liegen. Nicht nur fordern Verzichtsnarrative Entwicklungsdarstellungen ein, die, frei nach Lessing gesprochen, in der Zeit-Kunst der Literatur besser zu leisten sind. Auch die Verzichtsnarrative strukturierende Amplitudenhaftigkeit, die im Folgenden näher zu betrachten ist, scheint nur schwer von einem literarischen in einen visuellen Diskurs übersetzbar zu sein. Verzicht und Ernüchterung sind in diesem Sinne ein besonders pointiertes Feld des Paragone.

Wie erzählt man vom Alkoholverzicht? Aus Sicht der Rhetorik ist das vor allem eine Frage des *aptum*, also der Angemessenheit, Abstimmung und Wirkungsorientierung. Alkoholverzichtsliteratur zeichnet sich durch eine dramaturgische Spannbreite aus, die die Verzichterzählung immer auch zur Erzählung exzessiven Konsums erklärt und auf diese Weise maßgeblich an der Aufmerksamkeitserzeugung teilhat. Ein solches Oszillieren zwischen Konsum und Verzicht erfordert also dramaturgische Maßnahmen, dazu zählen sorgfältig etablierte Fallhöhen oder Motive wie jenes zu den »formulaic narratives and stock tropes« (Hogg 2019: 311) von Ernüchterungstexten zählende Motiv des *rock bottom*, also eines gänzlich Am-Boden-Seins, das Klimax- oder Peripetie-Funktion erhält. Gleichfalls stellt das Erzählen von Nüchternheit vor die Herausforderung, eben nicht im übertragenen Sinne nüchtern, also trocken und sachlich zu erzählen – das Verhältnis von *discours* und *histoire* ist hier ein besonders augenfälliges. Im Sinne der Aufmerksamkeitserregung bei Lesepublikum und Öffentlichkeit sind »nicht-trockene« Erzählformen zu finden, und hier greift u.a. die eben erwähnte Amplitudenhaftigkeit. Verzichtsnarrative

operieren vor einer Erzählfolie des Exzesses und erzählerisch rekapitulierter Rauschzustände – diese Art Kippfigur oder *double bind* ist grundlegend für Fallgeschichten individueller Ernüchterung.

Benjamin von Stuckrad-Barres »Panikherz« (2016) führt dieses Strukturprinzip alkoholbezogener Verzichtsliteratur exemplarisch vor und verdoppelt es gewissermaßen, indem unterschiedliche Erzählstränge alternierend vom marodierenden Lebensweg durch deutsche und internationale Kultur-, Medien- und Drogenlandschaften und vom nüchtern-abstinenten Status quo im L.A.-Nobelhotel berichten. »Panikherz« steht in einer literarhistorischen Traditionslinie der Popliteratur, die es, zumindest was Substanzaffinität und diesbezügliche Konsumfreudigkeit angeht, gewissermaßen zur Hälfte zu Grabe trägt. Dabei handelt es sich in diesem Fall beim Verzicht nicht um eine heroische Überwindungsleistung (und hier unterscheidet sich der Text von anderen Enthaltensnarrativen), sondern um ein pragmatisch-melancholisches Individualisierungsmoment: Man würde gerne konsumieren, kann aber nicht, weil dies unweigerlich auch im Konsum härterer Drogen münden würde, und so tragen die Rauscherinnerungen allem Pragmatismus zum Trotz durchweg auch wehmütige Züge eines ebenso nachträglichen wie unmöglichen Verlangens. Anders als andere Ernüchterungstexte feiert »Panikherz« keine Abkehrgeschichte, sondern resümiert die Langweiligkeit und faktische »Nüchternheit« des Verzichts als Lebensnotwendigkeit (vgl. Stuckrad-Barre 2016b: 483f.). Glamourös ist dieses Überleben aus dem Blickwinkel des zugleich ironisch wie betont wehmütig auf den Rausch und die zu Ende gehende Pop-Ära Zurückblickenden nicht. Dass es auch erzählerisch kaum anschlussfähig ist, reflektiert Stuckrad-Barre im programmatisch kurzen Text »Nüchtern am Weltnichtrauchertag« (2016): »Mein Sommer, wie war der, nüchtern betrachtet? Das ist, wie man so sagt, schnell erzählt, somit als abendlicher Gesprächsbeitrag ganz und gar unattraktiv.« (Stuckrad-Barre 2016a: 8f.)

Hier liefert er einen Blick zweiter Ordnung auf soziale Alkoholskripte und darauf, wie Erzählungen über Alkoholverzicht funktionieren. Anhand der Schilderungen einer wassertrinkend durchlebten Partynacht und deren sozialen Herausforderungen verhandelt der Text unter anderem die Frage, welche dramaturgischen Anforderungen oder kodifizierten Erwartungen an den Abstinenten gestellt werden. »Nüchtern am Weltnichtrauchertag« thematisiert die vom Umfeld installierten Erzähl- und Offenlegungsgebote, die den Verzicht plausibilisieren sollen, erzählt vom Affront, als »nüchterne Antithese« den »Suff der anderen zu stören«, und fokussiert den Nicht-Trin-

ker als Projektionsfigur eines »personifizierten Über-Ichs mancher Säufer« (ebd.: 16), die dann ihrerseits zu Erläuterungen ihrer Konsumpraxis anheben. Die Erzählmaschinerie des Verzichts ist eine ansteckende – sie stiftet auch jene zum Erzählen an, die auf Verzicht verzichten. Die Beichte, so lässt sich mit Stuckrad-Barre ergänzen, ist nicht nur genrebildendes dramaturgisches Muster der *sober literatur*, sondern gehört bereits zum Grundprogramm des (im Sinne Schreibers die eigene Abhängigkeit leugnenden) Trinkenden: »Der nüchtern schwer erträgliche Geständniszwang« (ebd.: 17) gehört zu den immer selben Skripten, die an den Abenden abgespult werden, wobei Redundanz das Privileg der berauschten Kommunikation ist, die nur unter »Eingeweihten« funktioniert.

Zwischen den autobiografischen Rekapitulationen des Lebens vor und in der Abstinenz bei Stuckrad-Barre und Schreiber liegt eine entscheidende Differenz, die die Valorisierung des nüchternen Lebens sowie der weitertrinkenden Gesellschaft betrifft: Es geht gewissermaßen um den Einsatz, um den hier gespielt wird. Schreibers Essay ist nicht nur der hybriden Form nach, die individuelle Erfahrung mit wissenschaftlichen Erkenntnissen und statistischen Daten koppelt, ein aufklärerischer Text, sondern auch in seinem politischen Anliegen: Der Spiegel, den er der trinkenden deutschen Gesellschaft mit ihren wirkmächtigen Bildern und Narrativen vorhalten will, soll den Lesenden zur Selbstbefragung anhalten und gegebenenfalls zur Demaskierung des abhängigen Selbst führen. Für ihn ist nicht der Rausch das Problem, sondern die sedierende Wirkung des alkoholischen Konsums, die durch gestiegene Anforderungen an das postfordistische, gestresste Selbst hervorgerufen werde. »Ohne das Ventil des Alkohols, ohne seine kraftvolle Abschaltfunktion, würde unser System von Wirtschaft und Arbeit wahrscheinlich nicht so gut funktionieren.« (Schreiber 2014: 123) Nicht zu trinken ist demnach eine rebellische Geste, die sich gegen das System richtet. Damit nimmt er genau die Gegenposition zum lange in Popkultur und -literatur kursierenden Verständnis von Drogenkonsum als Teil einer gegenkulturellen Praxis ein. Um es mit Diedrich Diederichsen zu formulieren, der hierbei eine Zeitenwende markiert, ging es dabei darum, »[d]en Körper, den zentralen Unterwerfungsgegenstand von Machtregimen [...] durch selbstzerstörerisch lustvollen Gebrauch aus der Zirkulation [zu] nehmen« (Diederichsen 1999: 257). Ob also die Geste der Verneinung Emanzipation ist oder vielmehr Unterwerfung unter die Forderungen des Überlebens, bedingt die moralische, aber auch ästhetische Einordnung. Bei Stuckrad-Barre heißt es: »Gründe gab es viele, und am schönsten war natürlich immer das ganz grund- und anlasslose Trinken, am besten schon nachmittags.« (Stuck-

rad-Barre 2016a: 32) Das Trinken wird durch seine Zwecklosigkeit ästhetisiert, Abstinenz bedeutet aus diesem Blickwinkel Herrschaft des (drögen) *common sense*. Die Gegenseite wiederum erklärt das Trinken zum *common sense*: »Intoxikation ist nicht subversiv, sondern die Norm.« (Schreiber 2014: 89)

Wo Stuckrad-Barre und Schreiber trotz aller Unterschiede in Haltung und Stil beide einer *second order observation* verzichtsbezogener Skripte und Interaktionsmuster verpflichtet sind, folgen andere Texte ungleich pathetischeren formelhaften Affekt- und Erzählanordnungen. Mimi Fiedlers »Trinkerbelle. Mein Leben im Rausch« (2023) etwa fasst Alkoholverzicht und Nüchternheit in der Logik von Gnadenakt, Erlösung und Wunder: Als traumabedingte Bewältigungsstrategie wird das Trinken hier selber bewältigungsbedürftig. Die religiöse Rhetorik des Textes – die drei Hauptabschnitte sind mit »Schuld«, »Scham« und »Vergebung« betitelt – greifen Erzählmuster auf, die zum Beispiel auch die populärkulturell nachhaltigen Narrative der Anonymen Alkoholiker prägen. Zugleich zeichnet sich der Band durch einen als altruistisch markierten Gestus der Fürsprache aus: »Ich erzähle meine Geschichte aber nicht um meiner selbst willen, ich erzähle sie, um Alkoholismus eine Stimme zu geben. Denn die meisten alkoholkranken Menschen, denen ich begegnet bin, hatten keine.« (Fiedler 2023: 17) Dieser Modus einer performativen Erweiterung von Erzählhaltung und Agenda leistet eine Aufwertung autobiografischer Rekapitulation, die Anspruch auf allgemeinere Gültigkeit erhebt. Gleichwohl muss die Paradoxie von Anspruch und Ziel eines solchen ›Stimmegebens‹ in Rechnung gestellt werden: Gehört wird, wer privilegiert genug ist, die Position des Sprachrohrs einnehmen zu können – ein wie auch immer gearteter Akt der Fürsprache rückt ein Objekt bzw. Subjekt der Fürsprache in den Fokus und verdeckt es zugleich.

Andere Publikationen reichern die eigene Konsum- und Verzichtshistorie nicht nur mit systemischen Überlegungen, sondern ganz bewusst mit Stimmen weiterer Betroffener an. So kündigt Natalie Stüben im Vorwort ihres Buches »Ohne Alkohol. Die beste Entscheidung meines Lebens. Erkenntnisse, die ich gern früher gehabt hätte« (2021) an:

»[N]icht nur ich werde in diesem Buch von meinen Erfahrungen berichten. Auch meine Schicksalsgefährtinginnen und Schicksalsgefährten kommen zu Wort. Also jene, die mir im Zuge meiner Arbeit begegnet sind – weil sie meine Online-Programme absolviert haben, weil sie meinen Podcast ›Ohne Alkohol mit Nathalie‹ hören oder weil sie sich meinen gleichnamigen YouTube-Kanal anschauen.« (Stüben 2021: 11)

In der hier angelegten Erzählhaltung rückt das mediale Sendungsbewusstsein ebenso in den Blick wie die Professionalisierung von Alkoholverzicht, die das eigene Erleben *auch* zur Grundlage beruflicher Aktivität erklärt. Hinter Bekenntnischarakter und -rhetoriken, hinter dem Spektakelpotenzial und den voyeuristischen Strukturmomenten und auch hinter der Agenda eines ›Stimmegebens‹ in Alkoholverzichts- bzw. Nüchternheitstexten treten nicht zuletzt (aufmerksamkeits-)ökonomische Erwägungen zutage, die die strukturelle Verwandtschaft zu literarischen Texten, die das Verhältnis von Ökonomie, Arbeitswelt und der oben beschriebenen Kippfigur von Verzicht und Exzess behandeln, hervortreten lassen.¹⁰ Die Frage danach, wer erzählt, eröffnet die Frage nach einem narrativen Kapital, das zugleich ein (aufmerksamkeits-)ökonomisches ist. Dieser Umstand soll, wie auch die weitergehende Frage nach der Kommodifizierung von Verzicht, abschließend anhand einer exemplarischen Fallanalyse betrachtet werden. Dabei wird es auch darum gehen, auf welche Weise die Verhandlung individueller Konsumpraxis und ihrer identitätsstiftenden Kraft auf einem kulturellen Warenangebot narrativer Modelle und medialer Vorbilder basiert.

4. Konsum- und Aufmerksamkeitsökonomien des Verzichts in Eva Biringers »Unabhängig. Vom Trinken und Loslassen« (2022)

Wie andere Alkohol- bzw. Nüchternheitstexte rückt Eva Biringers »Unabhängig. Vom Trinken und Loslassen« Agentialität, Freiheit und Parameter eines ›guten Lebens‹ ins Zentrum.¹¹ Ausgehend von der autobiografischen Auseinandersetzung mit Alkoholkonsum und -verzicht fokussiert Biringer

10 Als Beispiel kann hier Rainald Goetz' gleichnamiger Protagonist aus seinem Wirtschaftsroman »Johann Holtrop« (2012) dienen, der Sendungsbewusstsein mit der Konstellation von wirtschaftlicher Gier und Exzess bei gleichzeitig vollendeter Substanzlosigkeit verbindet, die sich exemplarisch an seinem Schreibtisch abzeichnet: »Die Tischplatte war leer, es lag nichts vor ihm, nur seine Mappe. Diese Leere euphorisierte Holtrop. Der erste Augenblick des Tages war geglückt.« (Goetz 2012: 35)

11 Zwar liegt Biringers Fokus auf dem Umgang mit Alkohol im ruralen und urbanen Milieu, auf ihrem Dasein als »Problemtrinkerin« (Biringer 2022: 290) und dem Weg in die Nüchternheit, doch fokussiert das Buch zudem Aspekte wie Essstörung (Anorexie) und ein gestörtes Körperverhältnis sowie die Beziehungen zu Eltern und Männern (Stichwort: Liebessucht) und berichtet von der Erfahrung sexueller Gewalt im betrunkenen Zustand.

jene Gruppe der »gebildeten, gutsituierten Frauen ab 30« (Biringer 2022: Umschlagtext), deren steigender Alkoholkonsum sich konträr zur generell rückläufigen Tendenz darstellt. Biringer positioniert Alkoholverzicht vor diesem Hintergrund als feministische Praxis und ergänzt den zentralen Befreiungstopos um eine geschlechterpolitische Nuance. Die das Buch implizit durchziehende Verschaltung von Konsum, Verzicht und Milieu zählt indessen nicht zur offensiven Aussageagenda, ist aber für die Frage nach Verzichtsökonomien aufschlussreich.

Biringer, informiert der Buchumschlag, studierte Kunstgeschichte und Theaterwissenschaften in Berlin und Wien, schrieb und schreibt als Redakteurin und freie Mitarbeiterin u.a. für *nachtkritik.de*, *zeit Online*, *Welt am Sonntag*, den *Tagesspiegel* oder die *Berliner Zeitung* und widmet sich als Food-Journalistin vor allem auch kulinarischen Themen. »Unabhängig« berichtet von Kindheit und Jugend, Studium und Beruf: Fluchtpunkt ist das Trinken, das im schwäbischen Dorfmilieu seinen Anfang nimmt, sich in Berlin als »Stadt der Wegbiere, Vernissagesekte, Jutebeutelweinflaschen« (ebd.: 172) weiterentwickelt und u.a. in einer Wiener Weinbar – in der Biringer vom Flaschenräumen zur Weinverkostung aufsteigt – beträchtliche Expertise ausbildet. Trinken gerät zur »déformation professionnelle« (ebd.: 191), auch, weil die Autorin im Laufe der Zeit eine eigene Cocktaillkolumne erhält. Dreizehn Kapitel mit knappen Überschriften (»Das Bild«, »Die Flasche«, »Das Dorf«, »Die Frauen« usw.) rekapitulieren die persönliche Alkohol- und Lebensgeschichte. Die Trinkbiografie ist mit Ausführungen zu systemisch-gesellschaftlichen Faktoren und Entwicklungen, mit Stimmen aus der Suchtforschung sowie Exkursen zu Therapieansätzen angereichert. »Unabhängig« präsentiert sich als Mixtur aus älteren autobiografischen und ratgebenden Nüchternheitstexten – zu Wort kommen unter anderen Daniel Schreibers »Nüchtern«, Leslie Jamisons »The Recovering: Intoxication and its Aftermath« (2018), Peter Richters »Über das Trinken« (2011), Allen Garrs »Easy Way to Control Alcohol« (2009), Catherine Grays »The Unexpected Joy of Being Sober« (2017), Sarah Hepolas »Blackout. Remembering the Things I Drank to Forget« (2016), Clare Pooleys »The Sober Diaries. How One Woman Stopped Drinking and Started Living« (2017), Ruby Warringtons »Sober Curious« (2018) oder Holly Whitakers »Quit like a Woman. The Radical Choice to Not Drink in a Culture Obsessed with Alcohol« (2019) –, aus journalistischen Artikeln zum Thema Alkohol, Sucht und Verzicht, die ihrerseits Mediziner*innen oder Studien zitieren (nicht immer nennt »Unabhängig« die entsprechenden Quellen), aus privaten Schriftdokumenten wie Tagebüchern und Schulkalendern sowie kulturellen Filamenten.

Biringers Text schöpft aus dem kulturellen Alkoholarchiv, koppelt die private Lebens- und Trinkgeschichte an Literatur, Musik, Kunst und Film und zeichnet sich so durch eine performative Stilisierung, Ästhetisierung und Medialisierung aus. Filme wie *DREIZEHN* und *WILD*, Serien wie *SEX AND THE CITY* und *GIRLS* oder Bücher wie »Millie« prägen die jugendliche Sicht der Autorin auf Alkohol; sie sind Teil eines kulturellen Substanzgebrauchkanons, dessen Bewertung gemeinhin je nach hoch- oder populärkultureller Zuordnung changiert. Nicht so bei Biringer: »Ich liebte Baudelaires *Blumen des Bösen* ebenso wie *Wir Kinder von Bahnhof Zoo*, weil mir beide etwas von Erlösungssehnsucht und Ennui, vom Leben in größtmöglicher Intensität erzählten. [...] Was Baudelaires der Absinth und Christiane F. das H, waren mir Alcopops und Biermischgetränke.« (Biringer 2022: 71) Mit Nachdruck verweist »Unabhängig« auf die (mithin im nachträglichen Erzählprozess gestiftete) Präformation individueller Konsumpraxis durch ein kulturelles Motivrepertoire.

Wie Konsumnarrative sind auch der Verzicht und seine Erzählung kulturell präformiert. In Bezug auf *Recovery Narratives* sprechen Vilma Hänninen und Anja Koski-Jännes von einem »cultural ›warehouse‹ of narrative models«: »[I]n forming their stories people make use of the cultural stock of narratives and myths that is accessible to them. In a new situation they browse more or less consciously through this cultural ›warehouse‹ of narrative models to find one that fits their own experience.« (Hänninen/Koski-Jännes 1999: 1838) Ein solches ›Warenhaus‹ enthält allerdings nicht nur Erzählweisen und narrative Strukturen, sondern auch daran geknüpfte Identitätsangebote. Biringers Buch stellt diese mediale Durchwirkung von Identität und Selbsterzählung im fortlaufenden Rekurs auf fiktionale wie nonfiktionale Hypotexte zur Schau. Zu diesen Hypotexten zählt nun auch die Armada an *sober literature* oder *quit lit*, deren Ausführungen in »Unabhängig« mithin zum (nachträglichen) Framing eigenen Erlebens avancieren.

»Unabhängig« präsentiert Hermeneutiken und Taxonomien des exzessiven Trinkens und positioniert dieses als Konsum- und Sprachphänomen gleichermaßen – als Phänomen also, dem man sich in somatischer wie semantischer Hinsicht anzunehmen hat: »Ich erzähle [meine Geschichte; VH] als eine der Unabhängigkeit. Zunächst hatte ich ein Problem mit diesem Begriff, weil er nahelegt, dass ich mal abhängig war, und mit dieser Beschreibung habe ich ein ähnliches Problem wie mit jener der Alkoholikerin.« (Biringer 2022: 24f.) Mit diesem begriffsspezifischen Unbehagen ist Biringer nicht alleine. Im Kontext des aus dem angloamerikanischen Raum stammenden *New Sobriety Movements*, das einige Impulse für die hier im Zentrum stehende Publikation liefert,

zeichnen sich in den letzten Jahrzehnten Verschiebungen im Enthaltensamkeitsdiskurs und der Narrativierung von Nüchternheit ab. So distanziert sich der Diskurs beispielsweise vom lange Zeit prävalenten Krankheitsmodell.¹² In Abgrenzung etwa zu kulturell wirkmächtigen Diskursen der Anonymen Alkoholiker, die, so die Kritik, Alkoholismus als unheilbare Krankheit fassen und ein binäres System aus Alkoholiker*innen und Nicht-Alkoholiker*innen etablieren, offeriert das *New Sobriety Movement* neue Identitätsprogramme¹³ und unternimmt etwa anhand von Begriffen wie *cool sobriety* eine valorisierende Neuausrichtung von Enthaltensamkeit. Statt auf Dichotomien setzt es auf die Grauzone, das gilt auch für die daran geknüpften Trinkpraktiken: *Sober curious* lautet ein Zauberwort, das Enthaltensamkeit weniger abschreckend und für weit aus mehr Menschen interessanter wirken lassen soll. Biringer nun behandelt die aufgeworfene Frage nach dem identitätsstiftenden Potenzial von Abhängigkeit wie folgt: »Ich bin nur solange abhängig, wie ich die entsprechende Substanz konsumiere. Wenn ich aufhöre zu trinken, bin ich keine Alkoholikerin mehr.« (Biringer 2022: 25) Lesbar wird diese Selbstbezeichnungspraxis als eine, dem konsumbedingten Kontrollverlust und den damit in Verbindung gebrachten individuellen wie sozialen Statuskrisen einen als souverän wie autonom markierten Handlungsspielraum mit entsprechendem Identitätsangebot entgegensetzt.

»Unabhängig« legt besonderen Fokus auf die Konsument*innengruppe gutsituierter und gebildeter Frauen ab dem 30. Lebensjahr. Im harten Sinne prekär ist diese Gruppe nicht, schließlich hat Alkoholkonsum in Deutschland für weitaus mehr Männer als Frauen tödliche Konsequenzen¹⁴ – wobei Todes-

12 Die »Krankheitsfrage« markiert eine Art Leitdifferenz innerhalb von Alkoholbiografien. Daniel Schreiber etwa lehnt Re-Perspektivierungen wie die oben genannte ab: In letzter Konsequenz, so die Kritik, iterieren diese abhängigkeitsbezogene Scham und Stigmatisierungen, die es zur Erkenntnis und Bewältigung der eigenen Sucht grundlegend zu überwinden gelte (vgl. Schreiber 2014: 27–32; 51).

13 Vgl. z.B. Holly Whitaker: »9 Reasons There's No Such Thing As Alcoholism«, 20.12.2014, <https://medium.com/@hipsobriety/9-reasons-theres-no-such-thing-as-alcoholism-9be3ccd4490d> (letzter Zugriff: 06.12.2024). Großen Einfluss hatte auch Whitakers ehemaliger Blog <http://www.hipsobriety.com>.

14 Auf der Homepage des Bundesgesundheitsministeriums finden sich folgende Zahlen: »Laut dem Alkoholatlas 2022 des Deutschen Krebsforschungszentrums (DKFZ) starben in Deutschland im Jahr 2020 rund 14.200 Menschen (davon 10.600 Männer und 3.600 Frauen) an Krankheiten, die ausschließlich auf Alkoholkonsum zurückzuführen sind. Wenn man Krankheiten einbezieht, bei denen Alkohol ein Mitfaktor ist, liegt die Zahl der alkoholbedingten Todesfälle jedoch deutlich höher. Schätzungen

fallzahlen sicherlich nicht als einziger Anhaltspunkt für Risikokonsum gelten sollten. Zu beobachten ist jedoch eine konsiderable Lücke zwischen realen, letalen Alkoholeffekten und medialer Aufmerksamkeit. Dem Alkoholkonsum junger Frauen wird hohe Aufmerksamkeit zuteil, wobei Publikationen wie Biringers »Unabhängig« nicht unmaßgeblich an dieser Lenkung partizipieren. Die Hypervisibilität weiblichen Alkoholkonsums muss unter anderem im Zusammenhang mit jenem Spektakelpotenzial verstanden werden, das Verzichtsnarrative und -dramaturgien aufgrund ihrer strukturbildenden Exzess-Rekursivität besitzen: Die für Alkoholverzichtstexte charakteristischen, amplitudenhaften Schilderungen alkoholischer Exzesse und deren Folgen, etwa sexueller Eskapaden (auf die auch »Unabhängig« rekurriert), bedienen (ob gewollt oder nicht) ein mehr oder minder latentes voyeuristisches Interesse.¹⁵

Auch abseits expliziter Eskapadenbeschreibungen kommt dem Thema »Frauen und Alkohol« bemerkenswerte Aufmerksamkeit entgegen. Das zeigt sich in alkoholpositiven Publikationen wie Elisabeth Raethers »Die trinkende Frau« (2016), in anthologischen Beiträgen wie Britta Jürs »Was trinken wir? Alles!« (2017) zum weiblichen Trinken in der Literatur oder in Bänden wie Leah Odze Epsteins und Caren Osten Gerzbergs »Drinking Diaries« (2012), das affirmative wie kritische weibliche Lebens- und Trinkschilderungen versammelt. Deziert kritische Perspektivierungen präsentieren wiederum beispielsweise Anke Wevers, Colet van der Vens und Anja Meulenbelts »Frauen und Alkohol« (1999), Ann Dowsett Johnstons »Drink. The Deadly Relationship between Women and Alcohol« (2012), Holly Whitakers »Quit Like a Woman« (2021) oder Claire Touzards »Sans Alcool« (2021). Biringers Buch stellt sich in die Traditionslinie letztgenannter Publikationen. Es fasst den mithin exzessiven Alkoholkonsum einer Gruppe, die sich ausgerechnet durch ein hohes Maß an Perfektionismus und Disziplinierung – ablesbar etwa an strikten Ernährungs- und Sportplänen – auszeichnet, als Paradox. In Anlehnung an die genannten kritischen Publikationen positioniert Biringers das Trinkverhalten der fokussierten Gruppe als Zeichen eines fehlgeleiteten Emanzipationsverständnisses, demzufolge sich weibliche Gleichstellung in einem an den

gehen davon aus, dass jährlich über 40.000 Menschen in Deutschland vorzeitig an den Folgen ihres Alkoholkonsums sterben (DKFZ, 2022).« (Statistiken zum Alkoholkonsum, <https://www.bundesgesundheitsministerium.de/service/begriffe-von-a-z/a/alkohol>, letzter Zugriff: 06.12.2024).

- 15 Zu geschlechtsbezogenen Stereotypisierungen und Skandalisierungen des Konsums vgl. auch Diederichsen 1999: 259f.

männlichen Konsum angeglichenen Trinkverhalten erweise. Alkoholverzicht, so Biringer, umfasse *auch* die Ablehnung eines überzogenen weiblichen Perfektionismus und Leistungsdrucks sowie des daraus resultierenden überforderungsbedingten und auf Beruhigung und Selbstbehauptung zielenden Trinkverhaltens. Neben der immer noch zu beobachtenden tückischen Emanzipationsperformanz am Glas werde »pathologisches Trinken« (ebd.: 89) oder zumindest problematisches Trinkverhalten durch »Unzufriedenheit mit den Verhältnissen« befördert, mache das Trinken doch »das weibliche Dasein mit seiner Dreifachbelastung als Arbeitnehmerin, Mutter und Geliebte erträglicher« (ebd.: 99). Die von Biringer benannten systemischen Problematiken sind bestens bekannt: Chancenungleichheit, sexualisierte Gewalt, Gender-Pay-Gap, Care-Arbeit und sexualisiertes Marketing werden zurecht als Schauplätze notwendigen feministischen Engagements gelistet. Genau hier werde nun aber übermäßiger Alkoholkonsum zum Problem: »Wer sich selbst sediert, hat natürlich keine Energie mehr, etwas an den widrigen Umständen zu ändern.« (Ebd.: 98) Es ließe sich darüber streiten, ob man es bei dieser Argumentation mit einem wenig subtilen *victim blaming* zu tun hat.

Biringer stellt Nüchternheit und Alkoholverzicht in den Kontext von Feminismus und Emanzipation. Zugleich aber – und hier erweist sich der so gedachte Feminismus als wenig intersektional – koppelt »Unabhängig« Alkoholverzicht an Fragen sozialer Stratifikation und Distinktion, die durch Geschmack und Genuss organisiert sind. In »Die feinen Unterschiede« betont Bourdieu die »Pflicht zum Genuss« der urbanen Mittelklasse. Was aber passiert, wenn diese nun den Verzicht für sich entdeckt? Möglicherweise passiert nichts weiter – denn dass der Genuss nicht auf der Strecke bleibt, darauf legt Biringers Buch größten Wert. So schwelgt es etwa in der Erinnerung an die »alkoholfreie Menübegleitung« eines Tiroler Restaurants: »Als Aperitiv gab es fermentierten Hagebuttentee und Zirbenwasser, zum Steinpilzcarpaccio ein Gurken-Sellerie-Tonic und Kürbissaft mit alkoholfreiem Bier und zum Sauerrampfersorbet eine Art alkoholfreien Espresso Martini auf Apfelsaftbasis.« (Ebd.: 321) Alkoholverzicht, wie er hier begegnet, ist eine Frage des Genusses und des Geschmacks – und in dieser Form nicht nur eine Frage des sozialen, kulturellen und symbolischen, sondern vor allem des ökonomischen Kapitals. Keineswegs geht es darum, auf Konsum selbst zu verzichten, vielmehr muss man sich Verzicht leisten (können). So hat auch Thomas Macho darauf hingewiesen, dass Verzicht und Askese in den zeitgenössischen Diskursen weniger als Abkehr von Konsumentenscheidungen denn als Substitutionsleistung firmieren, dass also die Entscheidung zum Verzicht quasi simultanübersetzt wird in

eine Kaufhandlung: »Das Paradies des Konsums ist [...] so reich, daß es auch den Verzicht, den Mangel und die Leere anzupreisen versteht. [...] Die Askese reüssiert als Funktion des Konsums.« (Macho 2002: 140) Im Fall des Alkoholverzichts meint dies nicht nur ein stetig wachsendes Warenangebot, sondern auch das Aufkommen alkoholfreier Etablissements und Veranstaltungen sowie das längst unüberschaubare mediale Angebot an Publikationen, Podcasts etc. zum Alkoholverzicht.

Das *New Sobriety Movement* zeichnet sich durch innovative Konsumationsangebote aus, darunter fallen zum Beispiel nicht-alkoholische Getränkekreationen oder alkoholfreie Lokalitäten und Veranstaltungsformate wie sogenannte *sober raves*. Social Media hat grundlegenden Anteil an der Verbreitung entsprechender Phänomene, Formate und sozialen Inszenierungsleistungen, deren neoliberale Unterfütterung sich u.a. in gesundheits- und selbstoptimierungsbezogenen Begründungsmustern eines nüchternen Lifestyles offenbaren. Diese Einlassungen werden in »Unabhängig« weder kritisch eingeordnet noch hinterfragt – vielleicht wäre das aber auch zu viel verlangt, schließlich ist Biringer mit dem vorliegenden Buch ganz handfest in das Geschäft mit der Nüchternheit involviert. Zwar greift die Autorin eingangs die Vorstellung auf, übermäßiger Alkoholkonsum durchbreche kapitalistische Verwertungslogiken, indem er die notwendige Produktivität des trinkenden Subjekts unterbinde. Doch folgt das Buch selbst einer anderen Argumentationslogik und schildert vielmehr einen auf der Privatentscheidung des Alkoholverzichts fußenden beruflichen Imagewechsel, der sich noch dazu gut verkauft:

»Zugegeben dauerte es einen halben Tag, bis ich alle Hinweise auf Alkohol aus meinem Instagram- und Facebook-Profil getilgt hatte [...]. Je mehr Storys von fränkischen Birnenshrubs ich postete, desto öfter wurden entsprechende Hersteller auf mich aufmerksam. Immer öfter kamen Leute in der digitalen oder analogen Sphäre mit der Frage nach alkoholfreien Alternativen auf mich zu. [...] Auch in journalistischer Hinsicht erwies sich meine Entscheidung als fruchtbar. Meine Auftraggeber bestellten Texte über reinsortigen Südtiroler Apfelsaft und Fruchtseccos von schwäbischen Streuobstwiesen; über eine Berliner Hipster-Kombuchabrauerei [...]; über Bars, deren Karte komplett alkoholfrei ist, einen Text mit dem herrlichen Titel ›Dry this at home: Fünf Empfehlungen für alkoholfreien Genuss‹, und zwar ausgerechnet für *Mixology*, ein Magazin für Barkultur. Überraschenderweise entpuppten sich nämlich sogar jene Medien, die ganz unzweideutig das Trinken feierten, als *sober curious*. Für ein amerikanisches Online-Magazin schrieb ich über

die deutsche *sober scene*, für ein Weinmagazin verkostete ich steirischen Voggelkirschensaft. Seien wir realistisch: Es besteht nicht die Gefahr, dass plötzlich ganze Redaktionen austrocknen – und doch ist deren prinzipielle Offenheit für nüchterne Themen Beweis eines sich wandelnden Zeitgeists.« (Biringer 2022: 321–323)

Da ist er wieder, der nüchterne Zeitgeist – allerdings nicht als Schreckgespenst gesellschaftlicher Repression und individueller Freiheits-, und das will heißen: Konsumbescheidung, sondern im Gegenteil als nicht zuletzt auch ökonomischer Möglichkeitsraum. Das Geschäft mit dem Verzicht lohnt sich: Davon zeugt nicht zuletzt das breite gegenwartsliterarische Segment an Alkoholverzichts- und Nüchternheitstexten.

Literaturverzeichnis

- Biringer, Eva (2022): *Unabhängig. Vom Trinken und Loslassen*, Hamburg: HarperCollins.
- Bourdieu, Pierre ([1979] 2001): *Die feinen Unterschiede. Kritik der gesellschaftlichen Urteilskraft*. Aus dem Französischen übersetzt von Bernd Schwibs und Achim Russer. 28. Auflage, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Diederichsen, Diedrich (1999): *Der lange Weg nach Mitte. Der Sound und die Stadt*, Köln: Kiepenheuer & Witsch.
- Fiedler, Mimi (2023): *Trinkerbelle. Mein Leben im Rausch*, München: Knauer.
- Foucault, Michel (1977): *Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses*. Aus dem Französischen übersetzt von Walter Seitter, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Goetz, Rainald (2012): *Johann Holtrop. Abriss der Gesellschaft*, Berlin: Suhrkamp.
- Hänninen, Vilma/Koski-Jännes, Anja (1999): »Narratives of Recovery from Addictive Behaviours«, in: *Addiction* 94 (12), S. 1837–1848.
- Hogg, Emily J. (2019): »After Alcohol: Gender and Sobriety Counterstories in Two Contemporary Novels«, in: *The Social History of Alcohol and Drugs* 33 (2), S. 310–335.
- McKenzie, Wark (2019): *Capital is Dead*, London/New York: Verso.
- Macho, Thomas (2002): »Neue Askese? Zur Frage nach der Aktualität des Verzichts«, in: Gabriele Sörgo (Hg.), *Askese und Konsum*, Wien: Turia + Kant, S. 139–153.

- Mau, Steffen/Lux, Thomas/Westheuser, Linus (2023): Triggerpunkte. Konsens und Konflikt in der Gegenwartsgesellschaft, Berlin: Suhrkamp.
- Melville, Herman (1853): »Bartleby, the Scrivener. A Story of Wall-Street. Part 1«, in: Putnam's Monthly Magazine of American Literature 2 (11), S. 546–557.
- Reckwitz, Andreas (2019): Das Ende der Illusionen. Politik, Ökonomie und Kultur in der Spätmoderne, Berlin: Suhrkamp.
- Schreiber, Daniel (2014): Nüchtern. Über das Trinken und das Glück, Berlin: Hanser.
- Spode, Hasso (2012): »Risiken des Trinkens. Historische Entwicklung und aktuelle Tendenzen«, in: Henning Schmidt-Semisch/Heino Stöver (Hg.), Saufen mit Sinn. Harm Reduction beim Alkoholkonsum, Frankfurt a.M.: Fachhochschulverlag, S. 17–38.
- Statistiken zum Alkoholkonsum, <https://www.bundesgesundheitsministerium.de/service/begriffe-von-a-z/a/alkohol> (letzter Zugriff: 06.12.2024).
- Stüben, Natalie (2021): Ohne Alkohol. Die beste Entscheidung meines Lebens. Erkenntnisse, die ich gern früher gehabt hätte, München: Kailash Verlag.
- Von Düffel, John (2003): EGO, München: dtv.
- Von Stuckrad-Barre, Benjamin (2016a): Nüchtern am Weltnichtrauchertag, Köln: Kiepenheuer & Witsch.
- Von Stuckrad-Barre, Benjamin (2016b): Panikherz, Köln: Kiepenheuer & Witsch.
- Whitaker, Holly (2014): »9 Reasons There's No Such Thing As Alcoholism«, <https://medium.com/@hipsobriety/9-reasons-theres-no-such-thing-as-alcoholism-9be3ccd4490d> vom 20.12.2014 (letzter Zugriff: 06.12.2024).

Positively Negative

Straight Edge Hardcore Punks im Moshpit mit Adorno

Jörg Scheller

1. Einführende Bemerkungen: Macht Punk kaputt, der Punk kaputt macht

Der Titel des vorliegenden Essays ist eine Anspielung auf den Song »Positively Positive« der Straight Edge Hardcore Punk-Band Good Clean Fun (Good Clean Fun 1999). Straight Edge Hardcore Punk entstand in den späten 1970er Jahren in Washington D.C. als Musikszenen (nicht aber als eigenständiges, vom Hardcore Punk stilistisch klar abgrenzbares musikalisches *Genre*), als Subkultur und als Lebensstil (zu Fragen der Kategorisierung siehe Mulder 2010). »Positivität« hat im Straight Edge Hardcore Punk einen hohen Stellenwert. Die Szene versteht sich und ihren Lebensstil als Antidot zum diagnostizierten Nihilismus und zur Destruktivität des älteren Punkrocks, insbesondere zum mit diesem assoziierten Drogenkonsum. Dem wollte eine neue Generation von Bands, und bald auch von Kulturschaffenden sowie Aktivisten im weitesten Sinne, eine Haltung und eine Lebenspraxis der Bejahung entgegensetzen – nicht in einem nietzscheanischen Sinne jenseits der Moral, sondern im Gegenteil auf Basis einer für das eigene Leben verbindlichen, positiven und stabilen Moral (Nietzsche 1886). Wenn kaputt gemacht werden soll, was einen kaputt macht, dann muss auch der Punk, der Punk kaputt macht, kaputt gemacht und ein neuer Punk aufgebaut werden.

Die Ablehnung von Drogen und schnellem Sex sowie die Praxis der Selbstorganisation (do it yourself / D.I.Y.) bilden zentrale Komponenten des Lebensstils der frühen Straight Edge-Szene, die sich auch das Prinzip »practice what you preach« auf die Fahnen schrieb und damit, unter popkulturellen Vorzeichen, an eine für Avantgardekunst typische Verbindung von Kunst und Leben anknüpfte (Bürger 1974). Anders als man es im Kontext der postmodernen

Popkultur erwarten könnte, speist sich die Positivität von Straight Edge dabei maßgeblich aus Verzicht. Die Gründungsdynamik des Lebensstils und der Szene basiert wesentlich auf der Intuition, dass sich das Positive auch *subtraktiv*, durch Verzicht, statt nur *additiv*, erreichen lässt. Damit bildet Straight Edge eine Anomalie sowohl im materiellen Überfluss des angloamerikanischen Kapitalismus wie auch in den liberalprogressiven Formen der Popkultur. Zumindest im Mainstream letzterer ist das Positive primär mit dem Ideal einer permanenten Ausweitung der Möglichkeitszonen und der Freiheit, immer wieder aufs Neue aus diversen Identitätssortimenten auswählen zu können, verbunden. Auch Rausch und Drogen zählen zum Inventar vieler popkultureller Strömungen, vom Joint der Hippies über das Bier der *Metalheads* bis hin zum Ecstasy der Raver. Straight Edge hingegen nähert sich – unbenommen anderer historischer, politischer, ökonomischer, sozialer, kultureller Konstellationen – einem Ideal des Verzichts an, wie es Michel Foucault im Christentum der ersten Jahrhunderte erkennt:

»Im Christentum hat Askese stets mit einem gewissen Verzicht auf das Selbst und die Wirklichkeit zu tun, weil unser Selbst die meiste Zeit Teil jener Wirklichkeit ist, auf die wir verzichten müssen, wenn wir Zugang zu einer anderen Realität finden wollen. Diese Wendung zum Verzicht auf das Selbst ist ein charakteristisches Merkmal christlicher Askese.« (Foucault 1982: 305)

Selbstredend ist die »andere Realität« der Hardcore Punks des 20. Jahrhunderts nicht mehr eine absolute transzendente, sondern eine relative soziale. Aber der Verzicht auf gewisse Aspekte des Selbst und der (sozialen) Wirklichkeit, etwa was Lüste und Süchte sowie Konsumismus im Allgemeinen betrifft, ist anschlussfähig an Foucaults Analyse der »christliche[n] Askese«. So bildeten sich denn auch schnell christliche Varianten des Straight Edge heraus (vgl. z.B. Stewart/Abraham 2019). Darüber hinaus rekrutiert sich die Straight Edge-Anhängerschaft auch aus anderen Religionen und spirituellen Organisationen, man denke nur an den Musiker und Labelbetreiber Sean Muttaqi von Vegan Reich, der sich als Abtreibungsgegner positionierte und zum Islam konvertierte, oder an Figuren wie Ray Cappo von der Krishnacore-Band Shelter. Explizite Religiosität ist jedoch weder eine notwendige noch eine hinreichende Bedingung für die Zugehörigkeit zu Straight Edge und war anfänglich auch nicht gegeben.

Straight Edge Hardcore Punk steht damit quer zu den verzichtsaversen, expansionistischen modernen »Technologien des Selbst« (Foucault 1982), die

die liberalprogressive westliche Pop- und Konsumkultur und natürlich den Kapitalismus als solchen prägen: »Die fortwährende Umwälzung der Produktion, die ununterbrochene Erschütterung aller gesellschaftlichen Zustände, die ewige Unsicherheit und Bewegung zeichnet die Bourgeois-Epoche vor allen früheren aus«, wie es treffend im »Manifest der Kommunistischen Partei« heißt (Marx/Engels 1959: 465). Das westliche Pop-Subjekt ist immer in Bewegung und schwelgt in einer Fülle von Optionen wie ein Kind im Freizeitpark. Verkörpert wird es von paradigmatischen Celebritys wie Madonna, David Bowie, Arnold Schwarzenegger, Lady Gaga oder Beyoncé. Unablässige Metamorphosen, ob vom queeren Weltraum-Odysseus zum erdig-maskulinen Vollbartträger wie bei David Bowie, vom neoliberalen Reagan-Fan zum mitfühlenden Mann der Mitte wie bei Schwarzenegger, von der Go-Go-Tänzerin zur Art Pop-Entrepreneurin wie bei Lady Gaga oder vom Girlgroup-Star zum aktivistischen *Afroamerican Cowgirl* wie bei Beyoncé, sind konstitutiv für den Pop-Mainstream. Nicht der prinzipielle Verzicht auf Möglichkeiten, sondern das Ausschöpfen möglichst vieler Möglichkeiten und das Spiel mit Rollen, Masken, Identitäten prägt die Galionsfiguren des Pop, sogar im als struktur- und wertkonservativ geltenden Heavy Metal-Mainstream, der sich zwar rhetorisch von Pop distanziert, aber eindeutig in dessen kulturindustriellem Boden wurzelt – man denke nur an die diversen Wandlungen, die Metallica hinsichtlich Stils und Image durchlaufen haben (Chirazi 2004).

Um die spezifischen semantischen, aber auch pragmatischen Eigenschaften des Verzichts im Straight Edge Hardcore Punk herauszupräparieren, werde ich im nächsten Kapitel genauer auf dessen Genese eingehen. Im darauffolgenden Kapitel sowie der Conclusio soll ein Vergleich zwischen Theorie und Praxis des Straight Edge und der Theorie Theodor W. Adornos die Dimensionen des Verzichts in beiden Fällen konturieren. Warum ausgerechnet Adorno?

Im Werk Adornos spielt der Verzicht, spielt die Negativität eine wichtige Rolle, etwa in der »Negativen Dialektik« (1966) und der »Ästhetischen Theorie« ([1970] 1998). Für Adorno ist kritische Kunst eine Kunst, die, nicht zuletzt aus dem realen Verlauf der Geschichte, gelernt hat, nein zu sagen; die den Versuchen der Macht widersteht und die auf die Verheißungen des konsumistischen Kulturbetriebs verzichtet. Zugleich weiß sie, dass sie unabweislich von der Empirie ihrer Zeit kontaminiert ist. Sie wird autonom im Bewusstsein ihrer Heteronomie und sie entsagt dem Leben, um lebendig zu werden. Einer der unzähligen Aphorismen aus der »Ästhetischen Theorie« lautet: »Leben gewinnen die Kunstwerke erst, wo sie auf Menschenähnlichkeit verzichten.« (Ador-

no 1998: 252) Weiter unten werde ich argumentieren, dass Straight Edge eine ähnliche Bewegung kennzeichnet: verzichten, um an Intensität zu gewinnen.

Straight Edge Hardcore Punk und Adorno sind zudem beide Teile dessen, was man die »Neue Linke« nennt – Adorno als einer ihrer frühen Ideengeber, Bewusstseinsbildner und Verfechter der Hochkultur, Straight Edge als popkulturelle, teils aktivistische Interpretation und Umsetzung neulinker Ideen. Die Initiatoren der Straight Edge-Szene, die Musiker der Band Minor Threat, sind bis heute einflussreiche Vertreter des linksprogressiven, konsumismuskritischen Amerikas (siehe nächstes Kapitel). Ein Vergleich zwischen dem akademischen Vertreter der Kritischen Theorie aus Deutschland und der subkulturellen Szene aus den USA sowie dem mit ihr verbundenen Lebensstil soll das Sensorium dafür schärfen, was Verzicht und damit verwandte Phänomene wie Askese, Reduktion, Verweigerung, Negativität in ästhetischer wie auch ethischer Perspektive in unterschiedlichen Kontexten der Neuen Linken bedeuten (können).

Gerade Vergleiche zwischen vordergründig disparaten Phänomenen erweisen sich oft als erhellend. Mit einem Vergleichsbeispiel gesprochen: In seinen Überlegungen zu Kunst und Sport kommt der Philosoph Hans Lenk zu dem Schluss, dass Kunst und Sport nicht wesensgleich seien (Tiedemann 2007: 15). Doch es ließen sich, so der Sportwissenschaftler Claus Tiedemann im Anschluss an Lenk, »Züge am Sport besser verstehen [...], wenn man Merkmale der Kunst als ein Deutungsmodell benutzt« (Tiedemann [2007] 2020: 15). Auf ähnliche Weise verfare ich in diesem Text, wenn ich Adorno und Straight Edge zu einem Treffen im akademischen Moshpit einlade. Ich konzentriere mich hinsichtlich Straight Edge auf die substanzbildende Phase und das Primärdogma des Drogenverzichts um 1980, nicht auf spätere akzidentelle Komponenten wie Veganismus, Hare Krishna, Feminismus, Tierschutz, Umweltschutz, etc. Auch auf eine Diskussion der in der zeitgenössischen Straight Edge-Forschung vermehrt thematisierten Gender-Dimension werde ich verzichten (siehe etwa Kuhn 2019). Dabei könnte man durchaus fragen, ob die Spezifik des Verzichts im Straight Edge Hardcore Punk attraktiv für bestimmte überkommene Männlichkeitsvorstellungen ist – die Voraussetzungen für erfolgreichen Verzicht wie Selbstbeherrschung, Kontrolle, Härte, Entsagung, Widerstand können durchaus maskulinistisch interpretiert werden. Allein, eine Erörterung würde hier zu lang, weil zu differenziert ausfallen. Denn die Sache ist keineswegs eindeutig. Für pubertäre und adoleszente Männer kann Straight Edge gleichzeitig anziehend und abstoßend wirken. So sieht eine traditionelle Rollenverteilung vor, dass junge Männer sich erstmal »die Hörner

abstoßen«, bevor sie vernünftig werden und Verantwortung übernehmen, während junge Frauen von Beginn an sittsam, vernünftig und keusch zu sein haben. Straight Edge passt nicht in dieses Schema, vielmehr kombiniert der Lebensstil männliche und weibliche Stereotype auf spannungsvolle Weise. Die bis heute bestehende stärkere Vertretung von Männern in den Szenen des Straight Edge Hardcore Punk – eine solche besteht jedoch auch in anderen Szenen, Jugend- und Subkulturen – darf nicht darüber hinwegtäuschen, dass sich Männer dort sowohl einem weiblich konnotierten Ideal (vernünftig, verantwortungsvoll, keusch, verzichtsbereit, gesundheitsbewusst, risikoavers) als auch einem männlich konnotierten Ideal (weltzugewandt, laut, aggressiv, kraftvoll, selbstdiszipliniert, mutig) verschrieben haben. Eine solche *Coincidentia Oppositorum* verdient mit ihrem Implikationsreichtum einen eigenen Artikel, respektive wurde sie anderswo bereits überzeugend analysiert (s. z.B. Haenfler 2004). Dieser Text handelt von Verzicht in einer fundamentaleren Dimension.

2. »At least I can fucking think«: Zur Genese des Straight Edge Hardcore Punk

Einige Merkmale des Straight Edge Hardcore Punk und seiner Entstehung Ende der 1970er Jahre in Washington D.C. wurden eingangs bereits umrissen. Die damalige amerikanische Jugendkultur lässt sich in der Tradition innerlinker Kritik verorten: Da der Punkrock Ende der 70er Jahre bereits stark kommerzialisiert war, der hedonistischen Linken zuneigte und die Bands teils durch exzessiven Drogenkonsum von sich reden machten, regte sich in der Anhängerschaft Unmut. Warum sich selbst zerstören? Was ist an Drogenkonsum und damit einhergehender Abhängigkeit oder Kontrollverlust denn kritisch und widerständig? Sollte es nicht eher darum gehen, eine echte Alternative zur kapitalistischen Konsumkultur anzubieten und kommerziellen Versuchungen Widerstand zu leisten, statt ihnen durch Substanzenkonsum nachzugeben?

Solche Überlegungen brachten den Schüler Ian MacKaye aus dem Washingtoner Stadtteil Georgetown dazu, im Jahr 1981 mit seiner Band Minor Threat den Song »Straight Edge« zu veröffentlichen:

»I'm a person just like you / But I've got better things to do / Than sit around
and smoke dope / Because I know that I can cope / Laugh at the thought of

eating ludes / Laugh at the thought of sniffing glue / Always gonna keep in touch / Never want to use a crutch.« (Minor Threat 1981a)

In »Out of Step« aus dem Jahr 1983 heißt es: »I don't smoke / Don't Drink / Don't Fuck / At least I can fucking think.« (Minor Threat 1983) Zur Ablehnung des Drogenkonsums kam also der Verzicht auf promiskuitiven, weil als verantwortungslos und egoistisch empfundenen Konsum von Körpern zur Triebbefriedigung hinzu – fertig war die Essenz des frühen Straight Edge-Lebensstils. Die Musik dazu war simpel, roh, energetisch, *in your face*, eben Punk; doch die Message dieser und vieler weiterer Straight Edge-Songs war *hardcore*: Sei stark, sei auch mal hart gegenüber dir selbst, statt dich gehen zu lassen; hole dir die Kontrolle über dein Leben zurück; sei diszipliniert; lass dich nicht in Versuchung führen; praktiziere Eigenverantwortung; verzichte auf die Annehmlichkeiten der Konsumkultur und jener Mehrheitsgesellschaft, die ihr leeres Dasein nur durch Substanzkonsum und drögen Feierabendsrausch erträgt.

Um sich ein Erkennungszeichen zu geben, eigneten sich die Straight Edge-Fans das Symbol »X« an, mittels dessen Clubbetreiber die Handrücken minderjähriger Besucher zu markieren pflegten, um sie vom Alkoholausschank auszuschließen. In den folgenden Jahrzehnten differenzierte sich die Szene aus. Gemäß einer Periodisierung des Soziologen Ross Haenfler folgt auf die Old School-Ära Minor Threats (1979–1985) die heitere, nach der gleichnamigen Band benannte Youth Crew Era (1985–1991) mit neuen Themen wie Vegetarismus, Veganismus, Spiritualität, mithin der oben erwähnte »Positive Hardcore«, der zwar weiterhin in der Logik des Verzichts operiert, dieser aber konkrete Alternativen beigesellt, die über das bloße »nicht tun« oder das bloße »selber tun« hinausgehen. Darauf folgt die Emo-Influenced/Politically Correct-Ära, die melancholischer angehaucht ist (1989–1995). Mit dem Victory Style (1991–2001) hält eine neue Härte Einzug, sowohl in ideologischer auch in stilistischer Hinsicht, nähert sich hier Hardcore doch Heavy Metal an, worauf das massenmedial verbreitete Image von Straight Edge militanter wird und beispielsweise radikale Christen oder rechte Straight Edge-Skinheads in den Vordergrund rücken, was indes nicht die reale Bedeutung dieser Untergruppierungen spiegeln muss. Dialektisch reagiert darauf das Youth Crew Revival (1997–2006), das wiederum von Metalcore (1998–2006) konterkariert wird, und immer so weiter (Haenfler 2006: 11–17).

Viele frühe Straight Edger rasierten sich die Schädel, so bereits Ian MacKaye, und verzichteten auf die hybriden, von den Collage-Experimenten der Avantgardekunst inspirierten, über Malcolm McLaren und Vivienne West-

wood popularisierten wie auch kommerzialisierten Modeaccessoires der Punks. Stattdessen setzten sie auf betont unspektakuläre T-Shirts, Jeans, Shorts, Sneakers, Kapuzenpullis. Bezeichnenderweise können letztere nicht nur als Ausdruck von Sportlichkeit und Fitness verstanden werden, sondern auch an Mönchskutten erinnern, worauf das Cover von DYS' LP »Brotherhood« (1983) anspielt: vorne vier gezeichnete Gestalten im Mönchshabit, hinten ein mittig platziertes Foto des DYS-Sängers mit Kapuzenpullover. Der 1961 geborene, international bekannteste Anhänger und Praktizierer von Straight Edge, Henry Rollins (Black Flag, Rollins Band), hat diesen nüchternen Kleidungsstil bis heute beibehalten. Auch die Skinhead-Frisur trägt er weiterhin gelegentlich.

Es ist somit nicht abwegig, wenn der Popjournalist und Poptheoretiker Martin Büsser die Hardcore-Musiker mit Mönchen vergleicht (Büsser 2006: 121). In struktureller, aber auch motivationaler Nähe zu Bettelorden, die sich vom kirchlichen »Mainstream« und der ihm attestierten Dekadenz lossagten, um ein einfacheres, aber wahrhaftigeres Leben zu führen, sagten sich die ernüchterten Hardcore-Kids vom Pop-Mainstream, dem Punk-Mainstream und dem Konsum-Mainstream los. Die neue Ernsthaftigkeit und die damit verbundene Apologie des Verzichts als Askese richteten sich gegen nur symbolischen Protest, gegen nur symbolische Devianz. In einem Aufsatz habe ich, mit ähnlicher Stoßrichtung wie Büsser, die Nähe des Straight Edge Hardcore Punk zum Religiösen betont, aber auch die Nähe zur Kulturkritik, wie sie der Literaturwissenschaftler Georg Bollenbeck charakterisiert hat (Scheller 2012). Kulturkritik urteilt Bollenbeck zufolge »gesinnungsethisch-normativ« und operiert als »affektiver Reflexionsmodus« (Bollenbeck 2007: 23). Nicht dem Partikularen, sondern dem Ganzen, dem Universalen, gilt ihre Aufmerksamkeit. Damit bietet sich Kulturkritik insbesondere für diejenigen an, denen es um eine konkrete Neuausrichtung des eigenen Lebensstils statt nur um symbolischen Protest zu tun ist. Im Gegensatz zu meist aus kritischer Distanz reflektierenden Kulturkritikern alter Schule wie Oswald Spengler sucht die Straight Edge-Anhängerschaft jedoch den Direktkontakt zur Lebenspraxis.

Neue Religionen wiederum wollen einerseits das Alte *überdenken* (lat. »relegere«) und zugleich die zu gewinnende Anhängerschaft *fest an sich binden* (lat. »religare«). Beides ist in Straight Edge gegeben: Ändere dein Leben, und zwar substanziell, überdenke dafür deinen bisherigen Lebensstil und binde dich, wenn du deine Verfehlungen erkannt hast, fest an eine verschworene Gemeinschaft, die das bessere Leben lebt. Straight Edge hat somit zivilreligiöse Züge. Hinzu kommen durch Punk kanalisierte Einflüsse aus dem Anarchismus, der

sich ebenfalls durch bewussten Verzicht – etwa auf Machtmittel wie den Staat –, durch Genügsamkeit hinsichtlich der materiellen Existenz (Kritik des Luxus, der Dekadenz) und durch den Primat eigenverantwortlichen Handelns im Sinne »präfigurativer Politik« auszeichnet (Boggs 1977).

Dass das in der Straight Edge-Szene – buchstäblich – beschworene »lifelong commitment« oft nur ein Lippenbekenntnis ist und viele Straight Edger nach ein paar Jahren der Lebensabschnittsaskese wieder in den Schoß des Konsums, was Substanzen wie auch Menschen betrifft, zurückkehren, steht auf einem anderen Blatt. Selbst eine Band wie Strife, die mit ihren identitätsstiftenden, vom Pathos der Auserwählten durchzogenen Songs wie »Arms of the Few« (siehe unten) dem Hardline-Spektrum um das Plattenlabel Victory Records zugerechnet wurde, ist eigenen Aussagen zufolge heute nicht mehr straight edge (Ramirez 2017).

Konstitutiv für Straight Edge ist, dass Verzicht nicht als kulturelles Sedativum, sondern als eine Form von *Intensitätssteigerung* beworben wird. Allein schon die explosive Musik zeugt davon, dass Verzicht nicht bedeutet, in Sack und Asche zu gehen oder ein Schweigegelübde abzulegen. Vielmehr geht es darum, in der Negativität, im Nein-Sagen, in der Verweigerung, in der Askese, im Verzicht eine Form von Sinn und Lust oder sogar eine Form von Ekstase zu finden, insbesondere natürlich auf Konzerten, im Moshpit, beim Slam Dance, beim Stagediving. Negativität soll durch Steigerung in Positivität umschlagen. »Positively Positive« (Good Clean Fun) ist deshalb eigentlich ein irreführendes Label. »Positively Negative« trifft die Straight Edge-Haltung besser.

Dieses gerade für den damaligen Punk-Kontext kontraintuitive, weil im Grunde religiös und bürgerlich-puritanisch konnotierte Moment (Zurückhaltung, Sparsamkeit, Triebkontrolle, Vernunftorientierung, Rücksichtnahme etc.) hat sicherlich dahingehend zur Attraktivität von Straight Edge beigetragen, dass es eine spannungsvolle *Coincidentia Oppositorum* ermöglicht. Mit einem von Alex Shakar in seinem Roman »Der letzte Schrei« geprägten, heute vor allem im Marketing verwendeten Begriff ließe sich diese auch als »Paradessenz«, als paradoxe Essenz, bezeichnen – nicht aber im Sinne des Begriffsschöpfers selbst, der »Paradessenz« als Aspekt einer post-postmodernen, postironischen, post-coolen Mentalität, die sich alle Möglichkeiten offen halten und Verwirrung herbeiführen will, verstand, sondern im Gegenteil als Aspekt einer der Postironie der Jahrtausendwende paradoxerweise vorausgehenden post-post-postironischen Mentalität, die die Spannung vereindeutigt und die die das Paradox bildenden Gegensätze *in der Spannung*, mithin die Spannung selbst, harmonisiert-normalisiert (Shakar 2002: 92). Diese para-

doxe post-post-ironische Essenz füllte in den Sub- und Gegenkulturen der Nachkriegszeit eine Leerstelle. Der Indiemusiker J Mascis von Dinosaur Jr beispielsweise erinnert sich: »My town was full of hippies and the way to rebel was not to do drugs [...] I hated drugs and all the druggy hippies and stuff. So when that came out [Minor Threat's single] I was like: wow, this is more relatable to me than junkie New York Dolls kind of punk.« (Noisey 2012)

Durch Verzicht, der kein ›drop out‹ versprach, sondern gesteigerte Präsenz, Wachheit, Aufmerksamkeit, Intensität, Sinnhaftigkeit, wurde es möglich, sich von einer als korrupt und dekadent wahrgenommenen Umwelt abzugrenzen, die puritanische Rhetorik der bürgerlichen Mehrheitsgesellschaft gegen diese selbst zu wenden und im Sinne einer präfigurativen Politik einen alternativen Lebensstil nicht nur zu predigen, sondern zu *verkörpern*. Ethik und Ästhetik sind in Straight Edge als Lebensstil irreduzibel ineinander verschränkt. Wenn man so will, war Straight Edge Hardcore Punk *woke* lange bevor ›woke‹ zum Buzzword wurde.

Man begreift Straight Edge vor diesem Hintergrund nicht, wenn man es auf Drogenverzicht reduziert. Zwar verzichteten alle Straight Edger auf Drogen, doch nicht alle, die auf Drogen verzichteten, sind straight edge. Straight Edge ist ein spezifisches kulturelles Phänomen, das in einer konkreten Verbindung zur Geschichte des Punkrocks, der Jugendkulturen und der kritischen Auseinandersetzung mit Konsumkultur, Kapitalismus und Lebensstilen in modernen westlichen Massengesellschaften steht. Im Jahr 2020 blickte Ian MacKaye auf die Anfänge seiner Band Minor Threat und die durch deren Song »Straight Edge« (Minor Threat 1981a) noch im Teenageralter – wenngleich ungeplant – initiierte Bewegung zurück: »Some people think of straight edge as a tee-totaling sobriety movement, but in my mind it was just about self definition. I found it unimpeachably positive.« (MacKaye, zitiert nach Kurland 2020)

Auch in vielen späteren Straight Edge-Songs wie »Positive Outlook« (Youth of Today 1986) wird eine eudaimonistische Alternative zur »Generation X« (Coupland 1991) beschworen, wobei sich die positive Sache dahingehend verkompliziert, dass nach dem Schisma zwischen Punk à la Sex Pistols und Straight Edge Hardcore Punk binnen weniger Jahre wiederum ein Schisma *innerhalb* der Straight Edge-Szene entstand, namentlich zwischen Positive Hardcore und Hardline (zur Periodisierung siehe oben Haenfler 2006). Die Adepten des Positive Hardcore, darunter die eingangs erwähnten Good Clean Fun, empfanden die durch die linksalternativen Skinheads von Minor Threat geprägte frühe Straight Edge-Szene trotz deren Aufrufen zu sozialer Verantwortung als zu aggressiv. Sie erachteten deren lautstarke Kritik, etwa an

Drogensucht oder promiskuitivem Sex, wenn nicht in der Sache, so doch im Ton als zu negativ im Sinne von aggressiv, konfrontativ, unsensibel, nicht zuletzt maskulinistisch. Deshalb setzten sie nicht nur auf aus ihrer Sicht stärker positiv konnotierte Themen wie Inklusion, Achtsamkeit, Toleranz, Vegetarismus, Veganismus, LGBTQ-Freundlichkeit usw., sondern erweiterten auch das musikalische Spektrum etwa um melodischere Elemente, die im auch musikalisch vom Verzichtsprinzip geprägten, puristisch-rohen Stil Minor Threats so nicht zu finden waren. Gleichwohl, der Verzicht bleibt entscheidend.

3. »Zu leisten ist es nur negativ«: Theodor W. Adorno

Wie kommt nun Theodor W. Adorno ins Spiel? Dieser könnte dem Moshpit, das bei Straight Edge Hardcore Punk-Konzerten eine Konstante ist, doch ferner nicht sein. Vielmehr stand er, von einigen Karnevals eskapaden und erotischen Abenteuern abgesehen, für großbürgerlich verfeinerte Sitten. Zeit lebens verspürte er zudem Abscheu gegenüber Gewalt, auch spielerischer, sublimierter und ritualisierter, wie sie Pogo oder Slam Dance im Moshpit darstellen. In frühen, wenngleich nicht besonders dramatischen Gewalterfahrungen als Schüler in Deutschland erkannte er rückblickend Vorzeichen der kommenden nationalsozialistischen Gewaltherrschaft (Müller-Doohm 2011: 55–56). Die Musik des frühen Straight Edge Hardcore Punk wäre dem sensiblen Sohn eines Drogenhändlers (Wein) in ihrer ostentativen Direktheit zwar vielleicht nicht wie der mit Bluenotes gespickte Jazz pseudoindividuell, aber mit Sicherheit regressiv vorgekommen. Doch die Valorisierung des Verzichts unter ästhetischen und ethischen Vorzeichen bildet ein Band zwischen Straight Edge und Adorno, wobei sich »Verzicht« bei letzterem nicht in Alkoholabstinenz artikuliert.

In den Worten des Musikwissenschaftlers Hellmut Federhofer waren »Askeze und Verweigerung« für Adorno vielmehr der zentrale *ästhetische* Maßstab, wodurch »Negativität« einen genuin ästhetischen *Wert* erhalten habe (Federhofer 1990: 248). Eine Ironie der Geschichte ist es, dass sich ausgerechnet der Negativitätsverfechter Adorno zum Anwalt Arnold Schönbergs aufschwang, dessen Theorie und Praxis sich gerade durch »Affirmation, Optimismus und Zukunftsgläubigkeit«, also durch »Positivität« auszeichneten (Ebd.: 249). Aber irgendwie passt diese Inkonsistenz auch zu Adorno, der bekanntlich sagte: »Philosophie ist das Allerernsteste, aber so ernst wieder auch nicht.« (Adorno 1966a: 24) Von seinem Freund Max Horkheimer stammt der Satz: »Adorno

sagt zu jeder seiner Analysen auch das Gegenteil« (zitiert nach Fischer 1999: 104).

Dem ästhetischen Wert war für Adorno ein gesellschaftskritischer Wert impliziert – »impliziert« dahingehend, dass er nicht als Bekenntnis, als knalliger Sponti-Slogan oder als mobilisierende Parole auf positive Weise expliziert werden muss, ja letzteres mündet aus Sicht Adornos in Kitsch, mithin in Ver-
eindeutigung. In seiner – bezeichnenderweise unvollendeten – »Ästhetischen Theorie«, in der Gedanken wie Fragmente eines avantgardistischen Kunstwerks collagiert sind, betont Adorno, autonome Kunstwerke kommunizierten *per se* mit der Empirie, der sie zugleich »absagen« (Adorno 1998: 14–16).

An Negativität gekoppelt war für Adorno »Wahrheit«, die in seinem Denken den in der Ästhetik als philosophischer Disziplin lange Zeit dominanten Primat der Schönheit ablöste (Ausnahmen wie Karl Rosenkranz' »Ästhetik des Hässlichen« bestätigen die Regel). Wahrheit ist dabei zu verstehen als *gesellschaftliche* Wahrheit. Und der Kern dieser Wahrheit lautete aus Adornos von der Totalitarismuserfahrung geprägten Sicht, dass es im Leben keine Versöhnung, keine Auflösung, geschweige denn Erlösung gibt. So ist denn auch diese Wahrheit *negativ* bestimmt. Kunst, die dies im Sinne einer »Mimesis ans Verhärtete und Entfremdete« anerkennt, ist wahre Kunst (Adorno 1998: 39). Hier zeigt sich die Nähe zwischen Adornos Ästhetik und seinem Hauptwerk, der »Negativen Dialektik« aus dem Jahre 1966. Kerngedanke letzterer ist, dass jeder Akt der *Vermittlung* zwischen Ich und Welt, zwischen Subjekt und Objekt, zwischen Begriff und Sache nie zu einer Synthese als *Identität* führt, sondern unabweislich »unversöhnt« bleibt – auf dieses Moment der Negativität, auf die unüberwindbare Differenz und die Versuchung affirmativer Gleichsetzung wieder und wieder hinzuweisen, ist Aufgabe der Kritischen Theorie: »In jeglicher Synthesis arbeitet der Wille zur Identität; als apriorische, ihm immanente Aufgabe des Denkens erscheint sie positiv und wünschbar: das Substrat der Synthesis sei durch diese mit dem Ich versöhnt und darum gut. [...] Identität ist die Urform von Ideologie.« (Adorno 1966a: 149)

Da die Tagung, anlässlich derer dieser Aufsatz verfasst wurde, im Schelling-Forum der Universität Würzburg stattfand, bietet sich ein Seitenblick auf den Namensgeber des Forums an. Adorno hatte sich bekanntlich intensiv mit dem deutschen Idealismus auseinandergesetzt. In seinen Erlanger Vorlesungen des Jahres 1821 gelangte Schelling zu dem Schluss, dass das Absolute nicht dialektisch bestimmt werden kann, indem man die Widersprüche der philosophischen Systeme durchläuft und am Ende zu einer Synthese gelangt. Das Absolute lässt sich nur negativ bestimmen. Es bleibt unverfügbar. In

seinem Aufsatz »Adorno and Schelling: How to 'Turn Philosophical Thought Towards the Non-Identical« fasst der Philosoph Franck Fischbach pointiert zusammen: »To do justice to the Unpresentable and the Truth, insofar as the latter is not Identity – this is the philosophical programme in which Adorno and Schelling find themselves together against Hegel.« (Fischbach 2014) In diesem Sinne müssen auch die Widersprüche zwischen Adorno und Straight Edge nicht versöhnt oder aufgelöst werden, vielmehr dürfen sie in diesem Artikel zusammen und nebeneinander bestehen.

Wenn Adorno sich mit Ethik befasste, dann ebenfalls unter den Vorzeichen von Negativität. Das gute, das richtige Leben ließ sich für ihn nicht in affirmativen Urteilen bestimmen. Während Lenin die berühmte Frage »was tun?« ins Zentrum rückte und auch eindeutige, allzu eindeutige Antworten bereithielt, stand bei Adorno die Frage »was nicht tun?« im Vordergrund; kulminierend im Aufsatz »Erziehung nach Auschwitz« mit der Forderung, »daß Auschwitz nicht noch einmal sei« (Adorno [1966b] 1970: 92). Entscheidend ist hier nicht, was man positiv tut, sondern das, worauf man verzichtet zu tun. Als »Ästhetik des Unterlassens« hat der von Adorno im positiven wie negativen Sinne inspirierte »Künstler ohne Werk« – so seine Selbsttitulierung – Bazon Brock diesen Ansatz nicht nur auf eine prägnante Formel, sondern diese auch auf einen gelben Ansteck-Button mit Signalwirkung gebracht: »Das Nicht-Tun wird zur wichtigsten Handlung« (www.bazonbrock.de). In diesem Fokus auf das »nicht« ähneln Brocks und Adornos Ansätze wiederum der Kunsttheorie Ad Reinhardts. Der amerikanische Maler bestimmte die aus seiner Sicht gute und richtige Kunst wesentlich negativ, wenn er nicht gerade auf Tautologien wie »art-is-art-as-art« zurückgriff: »No texture, no brushwork or calligraphy, no sketching or drawing, no forms, no design, no colors, no light, no space, no time, no size or scale, no movement, no object, no subject, no matter, no symbols, images, or signs etc.« (Reinhardt 1991: 207)

Eine ähnliche Negativität, eine ähnliche Ethik-Ästhetik des Verzehrs kennzeichnet aber auch die konstituierenden Ideen der frühen Straight Edge-Bewegung, vermittelt durch die Songs »Straight Edge« und »Filler« von Minor Threat: »I don't smoke / Don't Drink / Don't Fuck / At least I can fucking think« (Minor Threat »Out of Step« 1981b). Hier steht im Zentrum, was *nicht* zu tun ist, worauf zu verzichten ist. Das Positive bleibt hingegen unbestimmt: »I've got better things to do«, »at least I can fucking think« – *was* es zu tun gibt, *was* zu denken ist, geht nicht aus dem Songtext hervor. Der Verzicht als solcher ist das Positive.

Auch bei Adorno bleibt das Positive diffus, während das Negative in aller Klarheit und Schärfe vor uns steht: »daß Auschwitz nicht noch einmal sei«. Und da sind noch weitere Punkte, in denen Adorno und Straight Edge aller sonstigen Differenzen zum Trotz konvergieren. Dass etwa in der Ästhetik des Straight Edge Hardcore Punk »Wahrheit« über traditioneller »Schönheit« steht, bedarf keiner Erläuterung. Gerade die Verweigerung der als bürgerlich eingestuftes Schönheitsgeste wie auch der Verweigerung der Demonstration musikalischer Virtuosität ist grundlegend für die konstitutive Phase des Straight Edge Hardcore Punk, ungeachtet späterer virtuoser Verästelungen etwa im Metalcore. An Stelle der Virtuosität treten Askese, Verzicht und Verweigerung, gepaart mit dem Streben nach Authentizität, idealerweise als Identität von Kunst und Leben. Virtuosität ist akzidentell, der Drogenverzicht aber ist und bleibt substanziell.

So soll denn das durchbrochen werden, was Adorno an verschiedenen Stellen seines Werks »Verblendungszusammenhang« nannte (Adorno 1966a: u.a. 97, 234, 295). Straight Edge ist buchstäblich geprägt von dem Wunsch, die Welt des Sozialen wieder klar zu sehen: »Pop a pill for pleasure, pop a pill for pain / Pop a pill for self-esteem, they're fucking with your brain«, beklagt Ray Cappo mit seiner Band Better Than A Thousand (Better Than A Thousand 1999a). Doch während bei Adorno Negativität auch in der Kritik des Verblendungszusammenhangs bestimmend bleibt, wird im Straight Edge Hardcore Punk die Affirmation des Verzichts, die Valorisierung des Negativen als »nicht tun« oft in Form einfacher Glaubenssätze vermittelt – genau an diesem Punkt gerät die sich anbahnende glückliche Beziehung zwischen den Punks und dem Professor in eine Krise.

Mit dem Credo der Identität von Ästhetik und Ethik und der Forderung nach einer versöhnenden Synthese von Theorie und Praxis hat Straight Edge Hardcore Punk letztlich Züge einer Zivilreligion des Eindeutigen, auch wenn sich diverse Bands selbstironisch geben und in Interviews oder Songtexten betont differenziert, liberal, undogmatisch auftreten. So haben Textzeilen oft den Charakter religiöser Bekenntnisse und flammender Aufrufe (siehe etwa die Spotify Playlist »Straight Edge Anthems«).

»WE MUST BELIEVE-no one has to be a slave to destiny / WE MUST BELIEVE-in everyone's potentiality / WE MUST BELIEVE-yes, I believe in your ability« (Better Than A Thousand 1999b)

»I'm held – in the arms of the few! / I walk in a line with the sacred, never breaking my vow / I swear to you / A rise of commitment strong, a vision to which it belongs / Purity of the mind and body, to keep the resistance moving on« (Strife 1994)

»Ascension from evil with a / Heart that's true and strong / Through this veil of shadows / The light of truth is my only guide / A knight unyielding / To the X I'm crucified« (Earth Crisis 1993)

Das ist genau die sich mit sich selbst versöhnende Identität, das ist genau der positive Kitsch, das ist genau die Kunst-Leben-Synthese, die Adorno ablehnte und die zum Bruch mit der Achtundsechziger-Bewegung führte, die er selbst inspiriert hatte.

4. Conclusio: Weil beide notwendig und wahr sind

Der Vergleich zwischen dem negativen Dialektiker Adorno und der sich aus Verzicht speisenden »Positivity« des Straight Edge (Hardcore Punk) schärft den Blick für die jeweiligen Idiosynkrasien, blinden Flecken und Desiderate. Auf eine Formel gebracht: Was Adorno fehlt, hat Straight Edge zu viel und umgekehrt. Adornos Subtilität widersteht zwar dem autoritären Begehren nach Identität, Vereinfachung und Vereindeutigung. Es gebricht ihr aber an dem, was Straight Edge (auch hier: primär die frühe, konstitutive Phase) kennzeichnet: jene naive, mit dem Sturm und Drang der Teenagerjahre vorgebrachte Bejahung des Verzichts, die von Pathos durchpulsten Bekenntnisse und Gelöbnisse, die raue, emotionale Energie in all ihrer pubertären bis adoleszenten Peinlichkeit. Ohne ein solches Kontrastmittel verdinglicht und vereindeutigt sich die Kritische Theorie Adornos ausgerechnet im Versuch, Verdinglichung und Vereindeutigung zu widerstehen. Aus der Kritik des Jargons der Eigentlichkeit wird die eigentliche Affirmation eines Jargons der Uneigentlichkeit.

Straight Edge wiederum täte ein wenig negative Dialektik gut, um nicht an seiner eigenen Positivität zu ersticken. Ohne eine solche Dialektik ist Straight Edge allzu oft ein Hochamt des Bekenntnistums, der Identitätsstiftung, der Vereindeutigung, der erhofften Versöhnung mit einem Ideal des Guten und der Synthese des Selbst mit einer (sozialen) Bewegung. Diese Synthese birgt die Gefahr der autoritären Versuchung. Wenn Straight Edge zur rigiden *Metho-*

de wird, verliert es das Moment des Spielerischen, dessen eine jede Kritik des Autoritären und der Herrschaft bedarf: »Gegenüber der totalen Herrschaft von Methode enthält Philosophie, korrektiv, das Moment des Spiels, das die Tradition ihrer Verwissenschaftlichung ihr austreiben möchte.« (Adorno 1966a: 24)

Andererseits erlaubt es Adornos Ansatz, aus sicherer Distanz Bewusstseinsbildung zu betreiben und darauf zu vertrauen, dass aus dem veränderten Bewusstsein schon irgendwie veränderte Verhältnisse emanieren werden, der Frage nach der Übersetzung in die Lebenspraxis aber, insbesondere der alltäglichen, auf vornehm dialektische Weise auszuweichen. Ein solches Ausweichmanöver erlaubt Straight Edge nicht; gesetzt den Fall, man kann so wenig ein bisschen straight edge sein, wie man ein bisschen schwanger oder ein bisschen tot sein kann.

Deshalb ist es angebracht, Adorno und Straight Edge ab und an miteinander ins Moshpit zu schicken. »Moshpit« meint hier nicht, dass sich adornitische Negativität und Straight Edge-Positivität in apollinischer Harmonie oder unter den Fittichen Habermas'scher Diskursethik versöhnen, sondern dass sie einander temporär, in einer ekstatischen, aber nicht chaotischen Situation, begegnen, und dabei vielleicht keine Straight Edge-Slogans rufen, sondern einen Satz Donna Haraways: Mitunter müsse man »unvereinbare Dinge beieinander [...] halten, weil beide oder alle notwendig und wahr sind« (Haraway 1995: 33). Eine solche Gleichzeitigkeit der Wahrheiten und Notwendigkeiten prägt das Moshpit: Es ist wild und körperlich und antagonistisch, man teilt aus und steckt ein, und zugleich ist das, was im Moshpit geschieht, konsensuell, ritualisiert, sublimiert, auch von Akten gegenseitiger Hilfe geprägt. Hier wird Adorno vom bildungsbürgerlichen Kopf auf die subkulturellen Füße gestellt. Und wenn er im Geschiebe und Gewoge der Körper einmal hinfällt, hilft man ihm wieder auf.

Literaturverzeichnis

- Adorno, Theodor W. ([1970] 1998): *Ästhetische Theorie*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp Verlag.
- Adorno, Theodor W. (1966a): *Negative Dialektik*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp Verlag.
- Adorno, Theodor W. ([1966b] 1970): »Erziehung nach Auschwitz«, in: Gerd Kadelbach (Hg.), *Erziehung zur Mündigkeit, Vorträge und Gespräche mit Hellmuth Becker 1959–1969*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 92–109.

- Brock, Bazon (o.J.): »Ästhetik des Unterlassens« In Bazon Brock. Lehrer der Nation. <https://bazonbrock.de/bazonbrock/themen/unterlassen/?highlight=%C3%A4sthetik%20des%20unterlassens> vom 18.07.2025.
- Better Than A Thousand (1999a): »Poison in Your Brain«, auf: dies., Value Driven, Supersoul Recordings.
- Better Than A Thousand (1999b): »We Must Believe«, auf: dies., Value Driven, Supersoul Recordings.
- Boggs, Carl (1977): »Marxism, Prefigurative Communism and the Problem of Workers' Control«, in: *Radical America* 11 (6), S. 99–122.
- Bollenbeck, Georg (2007): Eine Geschichte der Kulturkritik. Von Rousseau bis Günther Anders, München: Beck'sche Reihe 2007.
- Bürger, Peter (1974): Theorie der Avantgarde, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Büsser, Martin (2006): If the Kids are United. Von Punk zu Hardcore und zurück, Mainz: Ventil Verlag.
- Chirazi, Steffan (2004): So What! The Good, the Mad and the Ugly. Die offizielle Metallica-Chronik, München: Heyne.
- Coupland, Douglas (1991): Generation X. Geschichten für eine immer schneller werdende Kultur, München: Goldmann.
- Earth Crisis (1993): »Forged in the Flames«, auf: dies., Firestorm, Victory Records.
- Fischbach, Franck (2014): »Adorno and Schelling: How to ›Turn Philosophical Thought Towards the Non-Identical‹«, in: *British Journal for the History of Philosophy* 22 (6), online aufgerufen auf: <https://www.tandfonline.com/doi/full/10.1080/09608788.2015.1004621>
- Fischer, Karsten (1999): »Verwilderte Selbsterhaltung«: Zivilisationstheoretische Kulturkritik bei Nietzsche, Freud, Weber und Adorno, Berlin: Akademie Verlag.
- Federhofer, Hellmut (1990): »Das negative Kunstwerk in der Musikphilosophie Adornos«, in: *Archiv für Musikwissenschaft*, 47 (4), S. 247–263.
- Foucault, Michel (2007): »Technologien des Selbst«, in: Daniel Defert/François Ewald (Hg.), Michel Foucault. Ästhetik der Existenz, Berlin: Suhrkamp, S. 287–317.
- Good Clean Fun (1999): »Positively Positive«, auf: dies., Shopping For A Crew, Phyte/Dead Serious Records.
- Haenfler, Ross (2004): »Manhood in Contradiction: The Two Faces of Straight Edge«, in: *Men and Masculinities* 7 (1), S. 77–99.

- Haenfler, Ross (2006): *Straight Edge. Hardcore Punk, Clean-Living Youth, and Social Change*, New Brunswick/New Jersey/London: Rutgers University Press.
- Haraway, Donna (1995): »Ein Manifest für Cyborgs«, in: dies., *Die Neuerfindung der Natur. Primaten, Cyborgs und Frauen*, Frankfurt a.M.: Campus Verlag, S. 33–72.
- Kuhn, Gabriel (2019): *X. Straight Edge and Radical Sobriety*, Binghamton: PM Press.
- Kurland, Andrea (2020): »Getting Deep with Ian MacKaye, the Godfather of DIY Culture«, in: *Huckmag*, 27.5.2020, online abgerufen auf: <https://www.huckmag.com/article/ian-mackaye-survival-issue-interview>.
- Marx, Karl/Engels, Friedrich (1959): *Manifest der Kommunistischen Partei*, in: dies., *Werke*, Band 4, Berlin: Dietz, S. 459–493.
- Minor Threat (1981a): »Straight Edge«, auf: dies., *Minor Threat EP*, Dischord Records.
- Minor Threat (1981b): »Filler«, auf: dies., *Minor Threat EP*, Dischord Records.
- Minor Threat (1983): »Out of Step«, auf: dies., *Out of Step*, Dischord Records.
- Müller-Doohm, Stefan (2011): *Adorno. Eine Biographie*, Berlin: Suhrkamp.
- Mulder, Merle (2010): *Straight Edge: Subkultur, Ideologie, Lebensstil?*, Münster: Telos.
- Nietzsche, Friedrich (1886): *Jenseits von Gut und Böse. Vorspiel einer Philosophie der Zukunft*, Leipzig: C. G. Naumann.
- Noisey (2012): »Dinosaur Jr.'s J Mascis on Straight Edge and More – Soft Focus – Episode 6«, 18.8.2012, online abgerufen auf: <https://www.youtube.com/watch?v=9daa4CxZQMIDa>.
- Ramirez, Carlos (2017): Interview mit Andrew Kline (Strife, World Be Free), 6.7.2017, online abgerufen auf: <https://www.noecho.net/interviews/andrew-kline-strife>.
- Reinhardt, Ad (1991): »Twelve Technical Rules«, in: Barbara Rose (Hg.), *Art-as-Art: The Selected Writings of Ad Reinhardt*, Berkeley: University of California Press.
- Scheller, Jörg (2012): »Übertreibung in Richtung Reinheit: Die Straight-Edge-Szene als Erbin der Kulturkritik«, in: Elke Frietsch/Christina Herkommer (Hg.), *Ideale. Entwürfe einer »besseren« Welt in Wissenschaft, Kunst und Kultur des 20. Jahrhunderts*, Berlin: Kadmos Kulturverlag.
- Shakar, Alex (2002): *Der letzte Schrei, Reinbek bei Hamburg: Rowohlt-Taschenbuch-Verlag*.

Spotify: https://open.spotify.com/playlist/37i9dQZF1DWTOMs5hmD9Zf?si=o8nks6bHQ2iT1e-c9dmA_Q.

Stewart, Francis/Abraham, Ibrahim (2019): »Straight Edge Evangelicalism and DIY Spirituality«, in: Ibrahim Abraham (Hg.), *Christian Punk: Identity and Performance*, New York: Bloomsbury, S. 67–84.

Strife (1994): »Arms of the Few«, auf: dies., *One Truth*, Victory Records.

Tiedemann, Claus (2020): »»Sport« und »Kunst«. Diskussion der Begriffe und ein Vorschlag«, online abgerufen auf: <http://sport-geschichte.de/tiedemann/documents/VortragLorient2007Deutsch.pdf>.

›Freiwilliger Verzicht‹ – ein Pleonasmus?

Beobachtungen zum öffentlichen Gebrauch des Verzichtsbegriffs

Timo Heimerdinger

1. Einleitung

In der wissenschaftlichen und der publizistischen Debatte mehren sich seit einiger Zeit Stimmen, die einen differenzierten, aber grundsätzlich affirmativen Zugang zum Verzichts begriff vorschlagen. Wirtschaftswissenschaftlich wird die »Lust auf Verzicht« (Balderjahn 2024) thematisiert, es wird eine Ethik des Verzichts entwickelt (Zimmermann 2025a), philosophisch der Zusammenhang von »Verzicht und Freiheit« (Wils 2024) betont oder Verzicht als »hohe Kunst« (Höffe 2023) gewürdigt, literarisch-essayistisch eine »Geschichte vom Konsumverzicht« (von Düffel 2024) erzählt oder aus der persönlichen Sicht eines Ministeriumsmitarbeiters für Verzicht als »wichtigste Kulturtechnik des 21. Jahrhunderts« (Wegst 2021) plädiert. Doch die anhaltende öffentliche und politische Debatte über Charakter, Reichweite oder Notwendigkeit von Verzicht im Kontext der global zu bewältigenden sozialen und ökologischen Krisen verläuft in der Gesamtschau auffallend kontrovers, in Teilen sogar schrill. Und auch im privaten Rahmen ist der Begriff des Verzichts ohne Weiteres in der Lage, eine Gesprächsrunde rasch in Wallung zu bringen. Bemerkenswert ist dabei, dass häufig ein normativer Ton das Geschehen bestimmt: Während manche Personen Verzicht als Notwendigkeit einfordern, weisen andere jeglichen Verzichtsimperativ als ungerecht, unnütz oder unerwünscht zurück. Ein Drittes scheint es dort kaum zu geben.

Dieser Beitrag fragt nach Gründen für einen solch polarisierten Umgang mit dem Verzichts begriff und möchte zur Versachlichung beitragen. Seine zentrale These ist, dass Klärungsbedarf hinsichtlich der Semantik des Begriffes Verzicht selbst besteht, weil in der Debatte verschiedene Lesarten –

oft unerkant – miteinander konkurrieren. Eine zentrale Schwierigkeit im Umgang mit dem Begriff Verzicht liegt in seiner semantischen Unschärfe – sowohl im politischen als auch populären und alltäglichen Sprachgebrauch. Dies gilt für viele Begriffe, die wissenschaftlich wie gesellschaftlich gleichermaßen relevant sind (z.B. auch Kultur, Identität oder Demokratie). So auch für den Verzichtsbe­griff, der jedoch in besonderer Weise auf alltäglich relevante Zusammenhänge rund um Konsum, Ressourcenverbrauch und Prosperität zielt und dabei sehr unterschiedliche Assoziationen und auch Ängste aufruft. Dieser Text möchte auf einige verbreitete Deutungskonkurrenzen und Missverständnisse hinweisen, zwei Aspekten des Verzichts­begriffs wird dabei besondere Aufmerksamkeit geschenkt: jenem der Freiwilligkeit und jenem der »emotionalen Kosten« (Höffe 2023). Es wird also zunächst um eine definitorische Beschäftigung mit dem Verzichts­begriff auf der Basis bereits vorliegender Beiträge gehen.¹ Anschließend werde ich den öffentlichen Umgang mit dem Verzichts­begriff anhand von drei ausgewählten Vignetten in Interview-Podcasts untersuchen. Abschließend komme ich zur Frage der Semantik und der Pragmatik des Verzichts­begriffs zurück und mache einen Vorschlag zu seinem Verständnis und Gebrauch.

2. Was ist Verzicht? – Definitionsfragen

Die Frage, was genau eigentlich mit dem Begriff Verzicht gemeint sei, führt in eine semantische Mehrdeutigkeit. Schon der erste Blick in das Digitale Wörterbuch der deutschen Sprache zeigt, dass bereits mit der knappen Definition »Aufgabe eines Wunsches, Anspruchs, Rechtes, Entsagung« (DWdS 2025) ein breiterer Bedeutungshof kartiert ist, denn zwischen der Aufgabe eines Wunsches und dem eines Rechtes liegen epistemisch und alltagspragmatisch Welten. Dazu ein kurzes Gedankenspiel: Es sind gänzlich unterschiedliche Situationen und damit zusammenhängende Erlebnisse, ob ich etwa (a) meinen persönlichen Privatparkplatz vor meinem Haus einer anderen, mich besuchen-

1 Ich habe mich bereits andernorts ausführlicher mit diesen Zusammenhängen befasst, deshalb an dieser Stelle – auch mit Bezug auf die folgenden Ausführungen – der Verweis auf Heimerdinger 2020, 2022a, 2022b, 2024 und Heimerdinger/Degele 2025 sowie Heimerdinger/Kanz 2025 (einige Passagen des vorliegenden Beitrags zur gegenwärtigen Diskursivierung des Verzichts­begriffs finden sich sehr ähnlich im Einleitungskapitel dieses zeitgleich entstandenen Aufsatzbandes, vgl. insbesondere dort S. 11–13), zudem Höffe 2023, Wörn 2025b, Wils 2024 und Zimmermann 2025a.

den Person zur Verfügung stelle, (b) den mir zustehenden Anspruch auf einen Parkplatz, den ich bei der Suche als erster erreicht habe,² nicht wahrnehme und ihn einer anderen Person, die mich eindringlich darum bittet, überlasse oder ob ich (c) meine Absicht, das Auto in einer bestimmten Straße zu parken, ändere, etwa weil mir nach geraumer Zeit die Parkplatzsuche zu mühsam wird und ich daher den Wunsch, hier doch noch einen Parkplatz zu finden, entnervt aufgebe.

In allen drei Fällen kann ich zutreffend von Verzicht sprechen, obwohl sich die beschriebenen Alltagssituationen auf der Erlebnisebene deutlich voneinander unterscheiden, denn ich empfinde den Verzicht in unterschiedlicher Weise als »freiwillig«. Die Überlassung des eigenen Privatparkplatzes an meinen Besuch ist ein freiwilliger, vielleicht sogar generöser Akt. Der Verzicht auf eine »ergattete«, mir nach der StVO zustehende Parklücke nach längerer Suche aufgrund einer eindringlichen Bitte (vielleicht ist die andere Person erkennbar mobilitätseingeschränkt und hat diesen Platz nötiger als ich) erfolgt zwar freiwillig, aber eventuell unter einem gewissen moralischen Druck und mit der unangenehmen Folge für mich, dass ich weitersuchen muss. Die selbst gefasste, gleichwohl entnervte Planänderung, das Auto jetzt doch ein paar Straßen weiter zu parken, mag hingegen eher das Resultat der ernüchternden Erkenntnis fehlender Verfügbarkeit von Parkraum sein, nah an der Erfahrung eines akuten Mangels. Gleichwohl: Auch dieser Akt ist zumindest in dem Sinne noch freiwillig, dass mich ja niemand auffordert, vertreibt oder zwingt, sondern ich selbst entscheide, ob und wann ich die Suche in dieser Straße aufgebe – ich könnte ja auch noch weitersuchen. Freiwilligkeit ist keine Kategorie, die sich in einer binären Logik von An- oder Abwesenheit fassen lässt. Sie spielt sich vielmehr in einem Spektrum zwischen weitgehend freier Willensentscheidung auf der einen und fast schon Zwang auf der anderen Seite ab. In jedem Fall setzt Freiwilligkeit zumindest die Möglichkeit einer Handlungsalternative voraus. Die Breite dieses Handlungs- oder Entscheidungskorridors kann jedoch beträchtlich variieren.³ Was die skizzierten Fälle

2 Vgl. § 12 Absatz 5 Satz 1 StVO: »An einer Parklücke hat Vorrang, wer sie zuerst unmittelbar erreicht.«

3 Freiwilligkeit erscheint hier als graduell zu beschreibendes Konzept, das an unterschiedlichen Stellen auf einer gedachten Skala zwischen den (theoretischen) Polen der völligen Freiheit im Sinne voluntaristischer Beliebigkeit auf der einen und der unausweichlichen Gebundenheit auf der anderen Seite angesiedelt sein kann. Freiwilligkeit fungiert in diesem Sinne komplementär zu einem – von Eberhard Wolff am Beispiel des Gesundheitshandelns herausgearbeiteten – weiten Begriff von Zwang, der eben-

zeigen sollen: Das Ausmaß und die erlebte Charakteristik von Freiwilligkeit des Verzichts können sich stark voneinander unterscheiden, es sind viele Zwischenstufen beobachtbar.

Alltagssprachlich ist der Begriff Verzicht noch unschärfer und im Gebrauch divers. Es werden ganz unterschiedliche Dinge damit bezeichnet: Manche verstehen Verzicht als eine auferlegte Pflicht oder das unfreiwillige Erleben eines Mangels (»ich muss verzichten«), andere als ungerechte und einseitig auferlegte Einschränkung von Freiheitsrechten (»Verzichts- und Verbotsparlei«), wiederum andere als großzügige Geste (»Darauf verzichte ich gerne für dich!«).

In jüngeren philosophischen und kultur- bzw. geisteswissenschaftlichen Beiträgen kristallisiert sich jedoch – mit Schattierungen – ein Konsens zum Verzichtsbegriff heraus, der mit den Attributen ›freiwillig/intentional‹, ›unter Inkaufnahme von Kosten‹ und ›motiviert‹ beschrieben werden kann (vgl. Höffe 2023; Wils 2024; Wörn 2025a/b; Zimmermann 2025a/b). Entscheidend sind demnach drei Aspekte. Erstens jener der Intentionalität und somit auch der Freiwilligkeit: Verzicht kann als ein bewusster Akt verstanden werden, der vollzogen wird, aber nicht zwangsläufig vollzogen werden muss. Zweitens der Aspekt einer Zumutungskomponente oder – wie der Philosoph Otfried Höffe es ausdrückt – der »emotionalen Kosten« (Höffe 2023: 12). Diese liegen darin begründet, dass das, worauf verzichtet wird, grundsätzlich als begehrenswert erachtet wird.⁴ Schließlich als dritter Aspekt das mit dem aktiven und willentlich vollzogenen Akt des Verzichts verbundene Streben nach einem Ziel, Zweck oder Effekt, zunächst unabhängig davon, ob dieser dann auch tatsächlich erreicht wird. Verzicht ist jedenfalls kein Selbstzweck, sondern gilt demnach als eine intentionale und kausal oder final motivierte Unterlassungshandlung (Birnbacher 2015, 2016: 92; Zimmermann 2025b: 30–31) der freiwilligen Nicht-Inanspruchnahme oder Preisgabe eines grundsätzlich begehrten und auch verfügbaren Gutes.

Damit lässt sich Verzicht – zumindest in dieser akademischen Perspektive – gut von den benachbarten Konzepten des Verbots, des Verlusts, des Mangels oder der Genügsamkeit bzw. der Suffizienz abgrenzen. Ein Verbot wird deshalb nicht freiwillig befolgt, weil es als auferlegte Norm von außen

falls denkbar viele Schattierungen kennt und »als eine Kraft gleich welcher Art und von woher auch immer kommend« zu verstehen sei, die »die Freiheit der Wahl unter alternativen Handlungs- und Denkooptionen einschränkt« (Wolff 2013: 54).

4 Andere Verwendungsweisen gibt es zwar auch, müssen aber als ironisch gelten (»Auf nochmal Corona kann ich gut verzichten!«).

oder – wenn man so will – ›von oben‹ kommt. Ein Verbot ist also keine selbst gewählte Einschränkung, sondern eine oktroyierte. Ein Verlust ist auch etwas anderes: Wir erleiden ihn passiv und unfreiwillig, ohne Aussicht auf jeglichen Gegenwert. Nach dem Verlust ist etwas einfach ersatzlos weg, was vorher noch da war. Verlust hängt etymologisch mit ›verlieren‹ zusammen, Verzicht jedoch mit ›verzeihen‹.⁵ Der Mangel ist ebenfalls unfreiwillig, allerdings deshalb, weil das begehrte Gut gar nicht oder nur unzureichend vorhanden ist und es daher keine prinzipielle Verfügbarkeit gibt. Genügsamkeit und Suffizienz schließlich, populärere Begriffe in der Postwachstumsdebatte (Paech 2019; Stengel 2011), sind zwar freiwillig eingegangene Formen der Selbstregulation trotz der prinzipiellen Verfügbarkeit bestimmter Güter, akzentuieren aber die emotionalen Kosten nicht so prominent, sondern zielen eher auf den Aspekt der Anpassung des Konsumniveaus an ›tatsächliche‹ Bedarfe im Sinne der Auskömmlichkeit (Heimerdinger 2022b: 79).⁶ Damit adressieren Begriffe wie Genügsamkeit oder Suffizienz auch tendenziell einen etwas anderen Modus der Unterlassung als der Verzichts begriff, denn, um ein banales Beispiel zu wählen: Wer sich überhaupt gar nichts oder wenig aus Fleischkäse macht, der verzichtet auch nicht, wenn seine oder ihre Wahl auf ein Käsebrötchen fällt.

Verzicht hingegen fasse ich hier, um es noch einmal zu betonen, als freiwillig und sehenden Auges, aus guten Gründen bzw. um eines Zieles willen eingegangene Reduktion oder Unterlassung – und zwar trotz emotionaler oder anderer, z.B. ökonomischer, Kosten. Damit wird zugleich auch deutlich, dass das Konzept des Verzichts nicht in erster Linie eine Praxis beschreibt, sondern vielmehr die Wahrnehmungsweise und Bewertung einer Praxis. Verzicht erscheint, wenn man den Aspekt der ›emotionalen Kosten‹ ernst nimmt,

5 Der Soziologe Andreas Reckwitz versuchte jüngst, den Terminus ›Verlust‹ als eine Art Dachbegriff, als »Grundproblem der Moderne« zu positionieren und den Verzicht in diesem Zusammenhang als »freiwilligen Verlust« und damit als Unterkategorie oder »Grenzfal« des Verlustes zu fassen (Reckwitz 2024: 395–400). Ich halte das für nicht überzeugend, da auf diese Weise das Merkmal von Freiwilligkeit oder Unfreiwilligkeit definitorisch abgewertet wird. Mit einer solchen begrifflichen Aufweichung wird die Begriffsarbeit insgesamt geschwächt und der Absicht unterworfen, alles unter dem Begriff Verlust fassen zu wollen.

6 Präzisierend muss allerdings angemerkt werden, dass hierzu in der Literatur keine Einigkeit besteht. Während Nico Paech den Suffizienzbegriff explizit vom Verzichts begriff abgrenzt (Paech 2019: 126), verwendet Oliver Stengel die Begriffe weitgehend synonym und rechnet daher auch bei suffizientem Verhalten mit emotionalen Kosten (Stengel 2011: 140, 214, 216). Für diesen Hinweis danke ich Jonas Lage, Flensburg.

als eine notwendigerweise subjektive Kategorie. Ein und dieselbe Praxis – z.B. eine Bahnreise – kann von der einen Person als angenehme, komfortable Form der Fortbewegung ohne Verantwortung für Wegfindung und Sicherheit wahrgenommen werden, von einer anderen Person aber als zwar absichtlicher, aber dennoch unangenehmer Verzicht auf das Erlebnis von Privatheit, Unge-störtheit und Selbstbestimmtheit bei einer als Freiheitserlebnis empfundenen Fahrt mit dem eigenen Auto.

Folgt man diesen definitorischen Überlegungen und lässt sich auf diese konzeptionelle Schärfung ein, dann konturiert sich individueller Verzicht als eine anspruchsvolle, aktive und spezifisch menschliche Praxis voller *agency*, Selbstwirksamkeit, selbstregulatorischer Kompetenz und Zielorientierung.⁷

3. Verkürzte Verzichtsverständnisse – Drei Fallvignetten zur öffentlichen Begriffsverwendung

Von einem allgemeinen Konsens über eine solche – oder andere konsistente – Begriffsdefinition im öffentlichen wie privaten Sprechen kann derzeit jedoch keine Rede sein. Zu beobachten sind vielmehr subtile Parallelverwendungen und Bedeutungsverschiebungen unter je unterschiedlichen politischen, rhetorischen oder epistemischen Vorzeichen – seien sie nun bewusst oder unbedacht, explizit oder implizit. Im Folgenden arbeite ich diese Pluralität an Verwendungsformen des Verzichtsbegriffs samt ihren sprachpragmatischen Implikationen und Folgen an drei ausgewählten Beispielen heraus. Als Quellen wähle ich dazu Episoden der populären, konzeptionell jedoch im

7 Durchaus kann jedoch an dieser Stelle gefragt werden, ob eine solche strenge Fassung des Verzichts als individuelles und subjektives Konzept nicht zu kurz greift und nicht auch von kollektivem Verzicht, der etwa durch Staaten, Gruppen oder Institutionen geübt wird, gesprochen werden müsste. Vor dem Hintergrund der angeführten Definition wäre dies nur dann möglich, wenn auch Kollektive als (emotionale) Kosten eingehende Handlungssubjekte verstanden werden können (vgl. Wörn 2025b: Pkt. 9). Eine solche definitorische Weitung erscheint mir grundsätzlich als möglich und sinnvoll – sofern die epistemischen, begrifflichen und handlungstheoretischen Implikationen bedacht werden. Denn eine kollektiv, etwa in einem Parlament mehrheitlich getroffene Verzichtsentscheidung (z.B. auf sehr hohe Geschwindigkeiten auf Autobahnen) transformiert sich dann in Form eines Tempolimits in ein faktisches Verbot (Heimerdinger 2024: 96). Zur Vertiefung der Frage nach kollektivem Verzicht vgl. auch Degele 2025.

Detail unterschiedlichen Interview-Podcasts »Jung & Naiv« (konfrontativ-herausfordernd), »Hotel Matze« (verstehend-empathisch) und »hr2 Doppelkopf« (klassisch journalistisch, auch Teil des regulären hr2-Radioprogramms). Alle für diesen Beitrag ausgewählten Gespräche wurden zwischen Juli und Oktober 2024 geführt bzw. online gestellt. Im Folgenden werden anhand dieser Interviews, in denen es in einzelnen Passagen auch um das Thema des Verzichts geht, die von den Interviewten jeweils explizit dargelegten oder implizit angenommenen Verzichtsverständnisse untersucht. Sie sollen als paradigmatisch für in der jüngeren Vergangenheit zu beobachtende öffentliche Verwendungsweisen des Verzichtsbegriffs im populären politischen oder politknahen Diskurs stehen. Die Wahl der hier analysierten Episoden erfolgte daher nach drei Gesichtspunkten: Erstens sollten derzeit besonders populäre Podcasts berücksichtigt werden (Reichweitenaspekt, beim Format Podcast sicherlich mit einem Schwerpunkt auf einem eher jüngeren Publikum). Zweitens sollten Gäste unterschiedlicher Provenienz und mit unterschiedlichen beruflichen Rollen vertreten sein (Aspekt der diskursiven Breite). Und drittens schließlich sollte es um Gespräche gehen, die den Verzichts begriff im Kontext mit anderen, »größeren« politischen oder gesellschaftlichen Kontexten thematisieren und daher aussagekräftig für die populäre (und eben nicht fachsprachliche) Verwendung des Konzeptes im Zusammenhang größerer Argumentationslinien öffentlichen Sprechens sind. Vor dem Hintergrund dieser Aspekte fiel die Wahl daher auf Gespräche mit der Soziologin Melanie Jaeger-Erben, dem Spitzenpolitiker und damaligen Bundeskanzler Olaf Scholz und der Klimaforscherin Friederike Otto.

Für alle drei Beteiligten sind trotz ihrer je unterschiedlichen beruflichen Situierung Podcasts offenbar zu probaten Medien des öffentlichen Auftretens geworden. Denn Podcasts haben sich in den letzten Jahren in ihren verschiedenen Ausprägungen als beliebtes Format mit teilweise enormer Reichweite in der Medienlandschaft etabliert und ein überwiegend, wenn auch nicht ausschließlich junges Publikum gefunden.⁸ Interview-Podcasts spielen daher mittlerweile auch für die professionelle politische und wissenschaftliche Kommunikation eine wichtige Rolle, und das Format des ausführlichen Interviews eignet sich gut für die Analyse populärer, wissenschaftlich inspirierter oder gesellschaftspolitischer Sprechweisen. Denn in diesen oft sehr ausführlichen, bisweilen mehrere Stunden andauernden und wenig bis gar nicht

8 Zur differenzierten publizistischen, kultur- und medienwissenschaftlichen Einordnung von Podcasts vgl. Katzenberger et al. 2022.

geschnittenen Gesprächen⁹ mit Politiker*innen, Wissenschaftler*innen oder anderen Personen, die in der öffentlichen Rede geübt sind, können Einschätzungen, Haltungen und gedankliche Zusammenhänge differenzierter und gründlicher zum Ausdruck gebracht und daher auch untersucht werden als in kurzen mündlichen oder stark redigierten schriftlichen Interviews. Während diese vor allem auch durch nachträgliche Autorisierungsprozesse noch relativ gut kontrolliert werden können, bricht sich in langen Podcast-Gesprächen viel stärker ein alltagsnaher Sprachgebrauch Bahn. Gerade für den Fall der Semantik des populären, aber in unterschiedlichen Varianten gebrauchten Verzichtsbegriffs ist eine auf diesem Weg ermöglichte kontextbezogene Untersuchung seiner Verwendung aufschlussreich. Die Ausführlichkeit eines langen Gesprächs bietet hier viel differenziertere Erkenntnismöglichkeiten als schlagwortartige Verknappungen in kurzen Statements oder Schlagzeilen.

Die mündliche Sprache dieser Interviews verleiht dem Denken und Argumentieren zudem eine Lebendigkeit und Unmittelbarkeit, die in redaktionell überarbeiteten Formaten weit weniger stark präsent sind. Die Anmutung von Spontaneität, Nahbarkeit und Authentizität zwischen interviewender und interviewter Person zählt daher zu den hier bewusst eingesetzten Gestaltungsmitteln, sie hat wesentlichen Anteil am Erfolg dieser Formate. Man gewinnt den Eindruck, den Interviewten beim Denken geradezu zuhören zu können, inklusive aller Such- und Korrekturbewegungen (Planer/Godulla 2022: 110). Durch die spezifische Form der Interviewführung entstehe der Eindruck »maximaler Nähe und Vertrautheit«, so wird die Politikwissenschaftlerin Julia Reuschenbach in einem Beitrag der Berliner Morgenpost zitiert: »Das sind Hosts, die man gern als Freunde hätte, weil sie nicht mit dem Zeigefinger des Leitartiklers daherkommen, sondern nahbar sind. Sie stellen genau die

9 Im Detail unterscheiden sich die Produktionen in diesem Punkt: Matthias Hielscher (»Hotel Matze«) etwa teilte mir auf Anfrage mit: »Wir schneiden ganz wenig [...] Es gibt die Grundregel des 24 h Widerrufsrechts, es gibt keine Autorisierung, aber wenn mein Gast etwas raus haben will, dann kommt es raus. Passiert aber so gut wie nie und wenn dann der Name der Kinder oder so etwas« (E-Mail vom 24.01.2025). »Jung & Naiv« wird live als Audio und Video gestreamt und im zweiten Teil des Podcasts werden dem Gast frisch eingegangene Publikumsfragen gestellt, die Frage des Schnitts stellt sich also nicht. Der »hrz-Doppelkopf« hingegen ist ein klassisch produziertes Interviewformat mit Zwischenmusik, das gleichwohl durch Ausführlichkeit (ca. 55 Minuten) und Unmittelbarkeit der Sprechhaltung gekennzeichnet ist.

Fragen, die ihr Publikum auch stellen würde.« Diese behutsam inszenierte Nichtinszenierung schafft ein Küchentischgefühl.« (Schumacher 2025)¹⁰

4. Verzicht als »von oben herab«: Die Nachhaltigkeitsforscherin Melanie Jaeger-Erben

Die Psychologin und Soziologin Melanie Jaeger-Erben legt in einem Interview ihre Sicht auf gesellschaftliche wie individuelle Veränderungsprozesse dar und äußert sich zu der Frage, wie diese Veränderungsprozesse mit Formen der politischen Kommunikation zusammenhängen.¹¹ Dabei unterscheidet sie zwischen der alltäglich-lebensweltlichen Praxis und Erfahrung des Verzichts und der öffentlich-politischen Kommunikation im Zusammenhang mit regulatorischen Maßnahmen. Sie diagnostiziert (Jaeger-Erben 2024: ab 2:17:28) zunächst eine in einem »infantilen System« gefangene Öffentlichkeit, die von »der Politik« umfassende Versorgung und Problemlösung erwarte, und fordert seitens der Politik »mehr erzieherische Maßnahmen« und Verantwortungsübernahme, die diese in der Vergangenheit oft versäumt habe. Auf die Entgegnung des Interviewers, die Politik sei ja selbst infantil, entwickelt sich folgende Gesprächspassage, in der Jaeger-Erben auch den Verzichts begriff aktiv ins Spiel bringt:

10 Dieser »Küchentischstil« der vermeintlich oder tatsächlich unperfekten, persönlichen Rede ist also Teil einer Inszenierungsstrategie von Authentizität. Gleichwohl scheint es für eine kulturwissenschaftliche Analyse im Sinne von Fairness und Redlichkeit geraten, die in solchen Interviews geäußerten Aussagen nicht in jedem kleinsten Detail »auf die Goldwaage« zu legen, wie es bei wissenschaftlichen Publikationen oder wörtlich autorisierten Texten durchaus möglich wäre. Dies würde der Realität der spontanen und oft sehr lange andauernden und daher beanspruchenden Interviewsituation nicht gerecht werden. Es gilt, die im Kontext erschließbare Aussage qualitativ und wohlwollend-verstehend im Sinne der sprechenden Person aufzufassen und entsprechend wiederzugeben. Die Interviews wurden transkribiert, und sprachlich behutsam geglättet, um die Verständlichkeit und Lesbarkeit zu verbessern, ohne dabei die intendierten Aussagen zu verfälschen. An den mit [...] markierten Stellen wurden die Ausführungen leicht vereinfacht oder gekürzt.

11 Das Gespräch entstammt dem Podcast »Jung & Naiv«, einem stilistisch konfrontativen Interviewformat, in dem der Host Tilo Jung die Rolle eines unbedarft und verbal distanzlos auftretenden jungen Mannes einnimmt und den jeweiligen Gast mit seinen forschenden Fragen herausfordert.

»Jaeger-Erben: Ja, genau, [...] zum einen verfällt sie selbst in Infantilismus – also überspitzt gesagt – und andererseits hat sie die Erziehung auch falsch gemacht, nämlich von oben herab. Ja, sie muss sozusagen Jesper-Juul-mäßig mehr dialogisch erziehen und wirklich sozusagen Verantwortung fördern. [...] Man muss eben mehr gemeinsame Lösungen erarbeiten [...]. Weil die erzieherischen Maßnahmen, die bisher kommuniziert wurden, die werden immer als Verbote und Verzicht wahrgenommen, die kommen auch von oben herab, die kommen unter Unkenntnis der Lebenswelten der Menschen zum Teil, und ich glaube da ist wirklich ganz viel Dialog verpasst worden.

Jung: Aber von unten, da haben wir doch vorhin festgestellt: wenn die Leute Verzicht hören, dann ›oh – ne ne ne ne‹ [...]

Jaeger-Erben: Na ja genau, aber es gibt trotzdem eine Praxis des Verzichts im Alltag. Das Wort erzeugt Abwehrreaktionen, aber wir kennen aus dem Alltag – wie ich gesagt habe – schon den Verzicht ja. Also wir kennen das ja, wir wissen, dass wir verzichten müssen, wenn wir mal gesundheitliche Probleme haben. Wir wissen, dass wir mal verzichten müssen, wenn wir Kinder bekommen. Wir wissen, dass wir mal verzichten müssen, wenn wir uns 'n Urlaub leisten wollen – und so weiter.

Jung: Ein Politiker hat mir mal gesagt: Wenn er richtigerweise für Verzicht plädieren würde, würde er auf Wählerstimmen verzichten. Und das will er auch nicht.

Jaeger-Erben: Die Frage ist, wie er das framed. Also ob er sagt ›Du musst das und das machen, weil ich finde das ist so richtig‹ oder ›Wir haben das entschieden oder die Wissenschaft hat gesagt‹, sondern er muss sagen: ›Hier, lass nochmal drüber reden, wie das geht [...], also: müssen jetzt hier sparen oder wir müssen jetzt 'ne Diät machen‹ – oder keine Ahnung. Man muss ein anderes Framing wählen, das ist ja das Problem: Die Erziehung, die wir brauchen, kommt so von oben herab und nicht von der Seite.« (Jaeger-Erben 2024: 2:18:15-2:19:55)

Der Begriff des Verzichts wird hier also – in einem Atemzug mit dem des Verbots – in den Zusammenhang der direktiven Vorgabe von Handlungsanweisungen und der Regulation gesetzt. Dem wird das favorisierte Ideal der dialogischen und partizipativen Entwicklung von Lösungen gegenübergestellt. Zwar verweist Jaeger-Erben explizit auf die alltagspraktische Ubiquität von Verzichtserfahrungen als gängige Lebenserfahrung, zugleich beschreibt sie jedoch die »Abwehrreaktionen«, die »das Wort« Verzicht hervorruft. Sie erklärt diese Abwehr, indem sie die Machtfrage thematisiert, die mit dem Verzichtsbegriff hier verknüpft zu sein scheint und deren Verhandlung in den Metaphern des Erziehens »von oben« bzw. »von der Seite« aufscheint.

Der Verzichtsbegriff wird hier also insgesamt als Teil einer für demokratisch-emanzipatorische Prozesse der Partizipation untauglichen, weil als autoritär und einschränkend wahrgenommenen Sprache charakterisiert und semantisch nicht vom Verbotsbegriff abgegrenzt.¹² Damit erscheinen Verzichts- und Verbotsbegriff als synonym, Verzicht wird hier implizit ohne die Aspekte der Intentionalität oder akteursbezogenen *agency* mit Blick auf ein bewusst anzustrebendes Ziel konzipiert. Das Moment der freiwilligen Selbstbeschränkung taucht nicht oder als nicht kommunizierbar auf. Verzicht erscheint als normative Vorgabe »von oben herab« und sei als Konzept nicht dazu geeignet, die Übernahme von Verantwortung seitens der Bürger*innen zu befördern.

5. Verzicht als »schlechteres Leben«: Der Spitzenpolitiker Olaf Scholz

Ein sehr prominenter Vertreter »der Politik« ist Olaf Scholz, zum Interviewzeitpunkt deutscher Bundeskanzler.¹³ Im Verlauf des Gesprächs erwähnt der Host Matthias »Matze« Hielscher den *ZEIT*-Journalisten Bernd Ulrich, der seit einigen Jahren in Publikationen und in von ihm geführten Interviews immer wieder die Notwendigkeit von Konsumverzicht im Kontext des Kampfes gegen die Klimakrise propagiert und auch Scholz in diesen und anderen Punkten journalistisch schon befragt und herausgefordert hat (Dausend/Ulrich 2021; Neubauer/Ulrich 2021; Richter/Ulrich 2024). Scholz reagiert im Interview unmittelbar auf diesen Impuls und grenzt sich – wie auch schon früher – deutlich von Verzicht als Praxis und politischer Botschaft ab:

»Scholz: Bernd Ulrich, wenn ich das sagen darf, ist ja der Meinung, wir sollen allen sagen, sie sollen sich einschränken im Leben. Da bin ich anderer

12 Ein solcher ungenauer, die semantische Differenz zwischen Verbot und Verzicht verwischender Umgang mit diesem oft in einem Atemzug genannten Begriffspaar findet sich auch teilweise in wissenschaftlichen Publikationen (Lepenies 2022).

13 Das Interview fand im »Hotel Matze«, einem Gesprächspodcast von Matthias Hielscher, statt, in dem Olaf Scholz schon mehrfach auftrat; das hier thematisierte Gespräch ist sein dritter Check-in im »Hotel Matze«. Hielscher gilt als ausgesprochen angenehmer und wohlwollender Host, der mit seiner empathischen und verstehenden Art eine Wohlfühlatmosphäre schafft (man duzt sich in der Regel) und das durchaus auch vorhandene kritische Potenzial seiner Fragen auf sehr indirekte Weise zur Geltung bringt.

Meinung. [...] Ich sage: Die Demokratie lebt davon, dass vierundachtzig Millionen Deutsche am Ende den Weg in eine gute, wirtschaftliche Zukunft, die klimaneutral ist, mitgehen, und ich bin nicht der Meinung, dass das mit Verzicht verbunden sein muss, sondern mit einem besseren Leben verbunden sein kann. Da sind wir eben unterschiedlicher Meinung.« (Scholz 2024: 36:20-36:58)

Deutlich wird, dass Scholz semantisch das »bessere Leben« als Gegenkonzept zum Verzichtsbegriff lanciert und diesen so mit der Idee eines »schlechteren Lebens« verknüpft und folglich semiotisiert. An einer späteren Stelle des Gesprächs greift Hielscher noch einmal explizit den Verzichtsbegriff auf und fragt direkt nach, worauf Scholz denselben Gedanken ein weiteres Mal ausführlicher entwickelt und sich darauf festlegt, Verzicht und »Einschränkung« semantisch zu parallelisieren und sich davon zugleich klar abzugrenzen:

»Hielscher: Glaubst du, dass wir ohne Verzicht auskommen?

Scholz: Ja, ich glaube [...] nicht, dass wir unser Leben einschränken müssen, ich glaube, dass wir es verändern müssen. Also: Wenn wir Mobilität so organisieren, dass wir das Klima nicht beeinträchtigen, ist das keine Einschränkung, sondern anders – und wahrscheinlich auch besser. Jedenfalls spricht alles dafür, wenn man sieht, was die Technologien ermöglichen. Wenn wir sehen, was wir mit der Veränderung in der Forschung im Bereich Medizin alles hinbekommen werden, wo gerade in Deutschland unglaublich viele Investitionen stattfinden, kann man sogar sagen, es wird besser werden – definitiv. Wenn wir es hinkriegen, dass wir Industrieland sind, aber das Klima nicht beeinträchtigen, dann haben wir sogar neue Märkte und neue Möglichkeiten und sichere Arbeitsplätze auch in der Zukunft. Also ich glaube nicht, dass der Verzicht die Antwort auf die Herausforderung von heute ist. Und deshalb bin ich auch entschieden nicht der Meinung derjenigen, die mir nahelegen wollen, ich sollte jetzt nur hingehen und eine große Rede halten, in der ich sage »Leute, ihr müsst alle verzichten, euch einschränken, ein schlechteres Leben führen. Das ist jetzt angesagt.« Nein, ich glaube – das ist mein innerer Optimismus – dass wir erfindungsreich genug sind, dass wir erstklassige Ingenieurinnen und Ingenieure haben, dass wir eine erstklassige Forschungslandschaft haben und sehr gute, leistungsfähige Unternehmen und dass wir es deshalb schaffen können, ein besseres Leben zu führen als heute, ohne uns einschränken zu müssen.« (Scholz 2024: 1:15:00-1:16:42)

Diese Gesprächspassage bedarf gar keiner großen Interpretation, sondern ist hinsichtlich der Frage, welcher Verzichtsbegriff hier wirksam ist, völlig klar. Verzicht wird als negativ bewertete Erfahrung der (Konsum-)Einschränkung gefasst, die dann zu einem »schlechteren Leben« führe. Als Gegenbegriffe werden »Fortschritt«, »Optimismus«, »besseres Leben« verwendet, im Umkehrschluss steht Verzicht bei Scholz für Inhalte wie Pessimismus, schlechteres Leben, Rückschritt oder Stagnation etc. Es ist offensichtlich, dass der Verzichtsbegriff auch hier in einer sehr wenig komplexen Form als Negativkonzept der Entbehrung verstanden wird und die oben angeführten Aspekte der Abwägung zwischen Kosten und Nutzen, der *agency*-starken Orientierung auf Ziele und der Freiwilligkeit keine Rolle spielen. Es ist müßig, an dieser Stelle zu spekulieren, ob Olaf Scholz persönlich tatsächlich einem so stark verkürzten Verzichtsbegriff folgt, oder ob diese Verwendung dem Kalkül eines öffentlich sprechenden Politikers geschuldet ist, der stets die Wirkung seiner Worte bei tatsächlichen oder möglichen Wähler*innen kalkuliert. Es bleibt die Erkenntnis, dass der hier beobachtbare Verzichtsbegriff den Aspekt der Intentionalität in der Selbstbeschränkung nicht einmal als Möglichkeit andeutet, sondern großräumig umgeht, und Verzicht hier als passiv erlebte Einbuße verstanden wird.

6. »Wir müssen weg von diesem ›Verzicht-Narrativ‹«: Die Philosophin, Physikerin und Klimatologin Friederike Otto

In der dritten Vignette geht es um die Position der Klimaforscherin Friederike Otto, die sich unter dem Begriff des »Narrativs« mit der Frage auseinandersetzt, in welcher sprachlichen Form über Zukunftsszenarien gegenwärtig gesprochen und nachgedacht wird. Ausgangspunkt ihres Argumentes ist die Beobachtung, dass die Vorstellung, wie eine gesunde, sozial- und klimagerechte Welt im Kontrast zur gegenwärtigen Situation aussehen könnte, derzeit nur sehr abstrakt verhandelt wird:

»Otto: Wir haben das als relativ klinische Idee, aber es gibt keinen Film, wo Helden oder Heldinnen in einer solchen Welt leben. Wir haben keine Bücher, die über solche Welten wirklich was Interessantes zu sagen haben. Wir haben kein Symbol wie jetzt – sag ich mal – das Cabrio auf der Route 66 eben ein Symbol für diese kolonial-fossile Welt ist. Wir haben keine coolen Symbole für diese andere Welt, die wir dem entgegenstellen. Und das ist, denke

ich, eine der größten Schwierigkeiten, warum wir in diesem Status quo so festhängen.« (Otto 2024: 24:10–24:55)

Die Interviewerin greift diesen Gedanken auf und führt ihn dahingehend weiter, dass gegenwärtig über zukünftig Notwendiges unter Verwendung der Modalverben ›sollen‹ und ›müssen‹ und oft in imperativischer Form (»ihr sollt«, »ihr müsst«) gesprochen wird. Diese Form des Sprechens erwecke eine Empfindung des Zwanges und formuliere die Zukunftsoptionen nicht als *agency*-getriebene Palette an Möglichkeiten der selbstwirksamen Weltgestaltung, sondern als Einschränkung. Otto knüpft bejahend an diese Überlegung an und bringt dann den Verzichtsbegriff ins Spiel:

»Otto: Ja, also genau. Wir müssen weg von diesem ›Verzicht-Narrativ‹, hin zu ›Was wollen wir denn eigentlich?‹ Wir wollen nicht auf Fleisch verzichten, aber wir wollen in einer Welt mit Regenwald leben, wir wollen in einer Welt leben mit gesünderen Kindern und gesünderen Menschen, wo wir mehr Geld übrig haben für andere Dinge, die auch wichtig sind. Dass zum Beispiel der Schulhof schön ist, dass man darauf spielen kann. So reden wir aber nicht da drüber.« (Otto 2024: 25:31–26:02)

Auch hier zeigt sich, dass der Verzichtsbegriff, generalisiert sogar als »Verzicht-Narrativ«, als zentraler Bestandteil einer als negativ und defensiv erlebten Idee der Einbuße und des Rückbaus ohne proaktive Entwicklungsperspektive konzipiert wird. Die Momente der Ziel- und Möglichkeitsorientierung und – auch hier – der positiven Erlebnisdimension bleiben unthematisiert. Verzicht wird auch hier nicht mit Intentionalität und positiven Gewinnaspekten verknüpft, sondern erscheint als Konzept passiven Erleidens.

7. Ein Pleonasmus als Lösung? – Für die Betonung von Freiwilligkeit

Die drei hier präsentierten Beispiele für Semantiken des Verzichtsbegriffs im öffentlichen oder populären Gebrauch sind im Detail etwas unterschiedlich und lassen sich auf die Begriffe ›normative Vorgabe‹ (Jaeger-Erben), ›Einbuße‹ (Scholz) und ›passives Erleiden‹ (Otto) bringen. Melanie Jaeger-Erben bringt Verzicht mit einer direktiven regulatorischen Politik »von oben herab« in Verbindung, die eben nicht auf Partizipation und Dialog setze. Sie fasst Verzicht daher als Erziehungsform in konzeptioneller Nähe zum Verbot. Olaf

Scholz setzt Verzicht mit »schlechtem Leben« gleich und betont das Moment der Einschränkung, auch hier fehlt der Aspekt der Intentionalität des aktiv verzichtenden Menschen. Friederike Otto schließlich kritisiert das »Verzicht-Narrativ« als eines der fehlenden positiven Perspektiven. Es zeigen sich hier drei häufig zu beobachtende Typen semantischen Missverstehens des Verzichtskonzepts, nämlich (1) durch die Unterschlagung des Intentionalitäts- oder Freiwilligkeitsaspekts (»Typ Jaeger-Erben«), (2) durch die Verkennung des Aspekts der aktiv motivierten Orientierung auf ein positives Ziel hin (»Typ Scholz«) oder (3) durch beides (»Typ Otto«). Der oben dargestellte handlungstheoretische Clou des Verzichtskonzepts, Verzicht nämlich im Sinne einer intentionalen, kausal oder final motivierten Unterlassungshandlung als absichtsvolles und positiv motiviertes Tun mit Zielorientierung zu verstehen, wird damit auf unterschiedliche Art und Weise unterlaufen bzw. verfehlt: durch die Assoziierung mit der Vorstellung von Regulation und Direktiven »von oben« (Jaeger-Erben), durch eine negative Erlebnis- oder Konsumbilanz (Scholz) oder durch die inhaltliche Verbindung mit Passivität oder defensivem Sprechen in einem insgesamt als negativ bewerteten narrativen Horizont (Otto). So konvergieren alle drei hier präsentierten Verzichts(miss)verständnisse letztlich in einem Punkt: Verzicht gilt durchgehend als negatives, wenig motivierendes und daher für die Bewerbung politischer Botschaften ungeeignetes Schlechte-Laune-Konzept, weil der Aspekt der Intentionalität und damit der Freiwilligkeit fehlt. Das Moment der »emotionalen Kosten« (Höffe 2023) wird prominent genannt, allerdings isoliert. In allen drei Varianten steht Verzicht für ein passives oder defensives Erleben von Einschränkungen, Rückbau oder Verlust. Es ist keine Rede von Freiwilligkeit oder *agency*, zumindest nicht in expliziter Form. Verzicht erscheint ausschließlich in der Reduktionsdimension und mit seinen emotionalen Kosten ohne das Moment der damit positiv angestrebten Ziele. Damit werden die hier vorfindlichen Verzichtsverständnisse bis zur Unschärfe mit benachbarten Konzepten wie Verbot, Einbuße oder Mangel verwischt. Derartige unscharfe oder verwechslungsträchtige Gebrauchsweisen des Verzichtsbegriffs sind typisch für öffentlich beobachtbare Semantiken. Dabei lägen die semantische Spezifik und das epistemische Potenzial des Konzeptes genau in einer Kombination aus intentionaler, freiwilliger Reduktion trotz zu erwartender Kosten mit Blick auf ein Ziel. Man könnte hierfür auch das Bild des »alltagskulturellen Eisbadens« wählen: Es kostet Überwindung und ist zumindest anfangs unangenehm, doch geschieht es in der Hoffnung auf Wohlbefinden danach.

Doch entschieden affirmative Positionierungen zum Verzichtsbegriff in diesem Sinne sind trotz der eingangs erwähnten Publikationen (Balderjahn 2024, Höffe 2023, Wegst 2021, Wils 2024 u. a.) sogar in der ›konsumkritischen‹ oder ›klimabewegten‹ Szene von *Public Intellectuals* (z. B. Niko Paech, Maja Göpel) weiterhin in der Unterzahl. So einig sich viele Proponenten öffentlicher Debatten darin sind, dass Reduktion in Konsum, Ressourcenverbrauch und Emissionen das Gebot der Stunde seien, so einig sind sie sich – dies sollten die hier vorgestellten Beispiele veranschaulichen – zugleich oft darin, dass das ›Verzicht-Narrativ‹ kein geeignetes Mittel der Kommunikation darstelle. Denn sie scheinen in der strategischen Einschätzung übereinzustimmen, dass Verzicht in der öffentlichen Wahrnehmung ausschließlich die Assoziation negativ erlebter Einschränkungen aufrufe und daher nicht motivierend wirken könne. Es brauche vielmehr eine ›positive Erzählung‹ und dafür eben auch eine andere Begrifflichkeit. Doch die ist nicht so einfach zu finden. Denn wenn der spezifische Gehalt und das semantische Potenzial des Verzichtsbegriffs in der ausgeführten Kombination aus Intentionalität, Zielorientierung und der hierfür bewusst eingegangenen Inkaufnahme von Kosten liegt, dann kommen viele Alternativen aus den genannten Gründen nicht in Betracht.¹⁴ Der ausgeführte zentrale Aspekt der positiven Motivation zum Verzicht aus guten Gründen trotz Kosten scheint jedoch oft in Vergessenheit zu geraten oder gar nicht erst präsent zu sein. Dabei käme es doch genau darauf an.

Ich schlage daher hier einen einfachen anderen Weg vor und folge darin dem Theologen Ruben Zimmermann, der bewusst die Formulierung vom ›freiwilligen Verzicht‹ wählt:

»Wenn also die Freiwilligkeit zu einer wesentlichen Bedingung des Verzichtsbegriffs gerechnet wird, dann entsteht umgekehrt ein Pleonasmus, wenn man von einem ›freiwilligen Verzicht‹ spricht. Jeder Verzicht ist ›freiwillig‹ und ›freiverantwortet‹, entspringt einer freien Willensentscheidung des Handlungssubjekts. Man müsste also gar nicht ›freiwillig‹ hinzufügen, es scheint aber pragmatisch sinnvoll, um dem verbreiteten Missverständnis Inhalt zu gebieten.« (Zimmermann 2025b: 32)

14 Eine Möglichkeit könnte allenfalls der Suffizienzbegriff darstellen, der seinerseits jedoch auch in unterschiedlichen Verwendungsweisen kursiert (vgl. FN 6) und als sperrig wirkender Fachterminus alltagssprachlich kaum anschlussfähig ist.

Dieses Missverständnis findet sich, wie ich in diesem Beitrag zeige, häufig in öffentlichen Begriffsverwendungen. Es ist hier mit zwar unterschiedlichen Verzichtsverständnissen zu rechnen, die zumeist jedoch den Aspekt der Freiwilligkeit oder Intentionalität des Verzichts übersehen oder unterschlagen. Die Rede von akzentuiert »freiwilligem Verzicht« wäre demgegenüber eine simple, kommunikativ sinnvolle Lösung, die unterstreicht, worauf es beim Verzicht im Kern ankommt, und – ein gar nicht hoch genug zu schätzender Vorteil! – auch weithin verstanden wird.

Literaturverzeichnis

- Balderjahn, Ingo (2024): Lust auf Verzicht. Warum bewusster Konsum glücklich macht und dem Klima hilft, München: oekom.
- Birnbacher, Dieter (2015): Tun und Unterlassen. Neuausgabe, Aschaffenburg: AlibriVerlag.
- Birnbacher, Dieter (2016): »Unterlassungen«, in: Michael Kühler/Markus Rütcher (Hg.), Handbuch Handlungstheorie: Grundlagen, Kontexte, Perspektiven, Stuttgart: J. B. Metzler, S. 90–98.
- Dausend, Peter/Ulrich, Bernd (2021): »Verzichtsdeologie führt nicht zum Ziel«, in: Die Zeit vom 08.07.2021. <https://www.zeit.de/2021/28/olaf-scho-lz-spd-klimaschutz-bundestagswahl/komplettansicht>
- Degele, Nina (2025): »Können Institutionen verzichten? Mit 19 Grad gegen den Klimawandel frieren«, in: Heimerdinger/Kanz, Verzicht, S. 175–193.
- Digitales Wörterbuch der deutschen Sprache (DWdS): »Verzicht«, abgerufen am 07.02.2025. <https://www.dwds.de/wb/Verzicht>
- Heimerdinger, Timo (2020): »Verzicht. Eine Reizvokabel im Diskursklima des Klimadiskurses«, in: Kuckuck. Notizen zur Alltagskultur 2, S. 74–77.
- Heimerdinger, Timo (2022a): »Minimalismus alltagskulturell. Konsumverzicht als komplexe Tauschpraxis«, in: Heike Derwanz (Hg.), Minimalismus. Ein Reader, Bielefeld: transcript, S. 35–56.
- Heimerdinger, Timo (2022b): »Bescheidenheit, Genügsamkeit, Verzicht. Praktiken der Unterlassung in alltagskultureller Perspektive«, in: Praktische Theologie. Zeitschrift für Praxis in Kirche, Gesellschaft und Kultur 57 (2), S. 76–81.
- Heimerdinger, Timo (2024): »»Verzicht« – Reizwort, Schlüsselbegriff oder blinder Fleck?«, in: Renate Daniel/Johanna Haberer/Christiane Neuen (Hg.),

- Miteinander – Gegeneinander – Durcheinander. Gleichgewicht als Lebenskunst, Ostfildern: Patmos, S. 89–110.
- Heimerdinger, Timo/Degele, Nina (2025): »Verzichtende, die nicht verzichten. Rekonstruktion einer diskursiven Unmöglichkeit«, in: Schweizerisches Archiv für Volkskunde / Archives suisses des traditions populaires 121 (1), S. 89–104, <https://doi.org/10.5169/seals-1084215>.
- Heimerdinger, Timo/Kanz, Hannah (Hg.) (2025): Verzicht. Umstrittene Kulturtechnik und ethisch-spirituelle Ressource, Münster: Waxmann.
- Höffe, Otfried (2023): Die hohe Kunst des Verzichts. Kleine Philosophie der Selbstbeschränkung, München: C.H. Beck.
- Jaeger-Erben, Melanie (2024): »Melanie Jaeger-Erben über Konsum, Transformation & Kreislaufwirtschaft«, in: Jung & Naiv – Politik für Desinteressierte #732 vom 17.10.2024. <https://jung-naiv.podigee.io/1019-732-soziologin-melanie-jaeger-erben-uber-konsum-transformation-kreislaufwirtschaft>
- Katzenberger, Vera/Keil, Jana/Wild, Michael (Hg.) (2022): Podcasts. Perspektiven und Potenziale eines digitalen Mediums, Wiesbaden: Springer.
- Lepenies, Philipp (2022): Verbot und Verzicht. Politik aus dem Geiste des Unterlassens. Berlin: Suhrkamp.
- Neubauer, Luisa/Ulrich, Bernd (2021): Noch haben wir die Wahl. Ein Gespräch über Freiheit, Ökologie und den Konflikt der Generationen, Stuttgart: Tropen Verlag.
- Otto, Friederike (2024): »Der Klimawandel erhöht die Ungleichheit in unserer Gesellschaft«, in: hrz Doppelkopf vom 30.09.2024. <https://www.hrz.de/podcasts/doppelkopf/der-klimawandel-erhoeht-die-ungleichheit-in-unserer-gesellschaft-friederike-otto-klimaexpertin,podcast-episode-135014.html>
- Paech, Niko (2019): Befreiung vom Überfluss. Auf dem Weg in die Postwachstumsökonomie, 11. Aufl., München: oekom.
- Planer, Rosanna/Godulla, Alexander (2022): »Storytelling in Podcasts deutscher Medienhäuser. Echte Interaktion, geplante Spontanität«, in: Katzenberger/Keil/Wild, Podcasts, S. 101–118.
- Reckwitz, Andreas (2024): Verlust. Ein Grundproblem der Moderne, Berlin: Suhrkamp.
- Richter, Hedwig/Ulrich, Bernd (2024): Demokratie und Revolution. Wege aus der selbstverschuldeten ökologischen Unmündigkeit, Köln: Kiepenheuer und Witsch.
- Scholz, Olaf (2024): »Warum bist du derzeit so unbeliebt?« Hotel Matze vom 21.07.2024. <https://hotelmatze.podigee.io/404-olaf-scholz-2024>

- Schumacher, Hajo (2025): »Hotel Matze«. Ihm schüttet sogar Kanzler Scholz sein Herz aus«, in: Berliner Morgenpost vom 10.01.2025. <https://www.morgenpost.de/panorama/article407832177/hotel-matze-ihm-schuettet-sogar-kanzler-scholz-sein-herz-aus.html>
- Stengel, Oliver (2011): Suffizienz. Die Konsumgesellschaft in der ökologischen Krise, München: oekom.
- von Dörfel, John (2024): Ich möchte lieber nichts. Eine Geschichte vom Konsumverzicht, Köln: DuMont.
- Wils, Jean-Pierre (2024): Verzicht und Freiheit. Überlebensräume der Zukunft, Stuttgart: Hirzel.
- Wegst, Ulrich (2021): Keine Angst vorm Verzicht. Ein Plädoyer für die wichtigste Kulturtechnik des 21. Jahrhunderts, Marburg: Büchner.
- Wörn, Katharina (2025a): »Verzicht zwischen Alltag und Transformation. Theologisch-ethische Überlegungen zu einer umstrittenen Handlungsoption«, in: Heimerdinger/Kanz, Verzicht, S. 51–66.
- Wörn, Katharina (2025b): »Verzicht. Thesen zu Begriff, Problemen und (ethischen) Potenzialen einer unpopulären Handlungsoption«, in: cursor_Zeitschrift für explorative Theologie, <https://cursor.pubpub.org/theologie-in-der-klimakrise> (im Erscheinen).
- Wolff, Eberhard (2013): »Kulturelle und gesellschaftliche Zwänge des Gesundheits – am Beispiel des neueren Übergewichtsdiskurses«, in: Hans-Wolfgang Hoefert/Christoph Klotter (Hg.), Gesundheitszwänge, Lengerich: Pabst Science Publishers, S. 54–75.
- Zimmermann, Ruben (2025a): Warum weniger gut sein kann. Eine Ethik des Verzichts, Stuttgart: Reclam.
- Zimmermann, Ruben (2025b): »Verzichten ist mehr als Unterlassen. Moralphilosophische Grundlagen und medizinethische Anwendungen einer ›Ethik des Verzichts‹«, in: Heimerdinger/Kanz, Verzicht, S. 23–50.

Autor*innenverzeichnis

Catrin Gersdorf ist Lehrstuhlinhaberin für Amerikanistik und leitet die Klasse »Environmental Humanities« an der Graduiertenschule für die Geisteswissenschaften der Julius-Maximilians-Universität Würzburg.

Vincent Gewert ist an der Goethe-Universität Frankfurt am Main tätig.

Timo Heimerdinger ist Professor am Institut für Empirische Kulturwissenschaft der Universität Freiburg.

Vanessa Höving ist wissenschaftliche Mitarbeiterin am Institut für Neuere deutsche Literatur- und Medienwissenschaft der FernUniversität in Hagen.

Livia Kleinwächter arbeitet als wissenschaftliche Mitarbeiterin beim Weave-Projekt »Bürographien. Verwaltung nach dem Zeitalter der Bürokratie« und am Institut für Deutsche Sprache und Literatur der Universität zu Köln.

Christian Lammert ist Professor für Politikwissenschaft am John-F.-Kennedy-Institut für Nordamerikastudien.

Claudia Lillge ist Lehrstuhlinhaberin für Anglistische Kultur- und Literaturwissenschaft an der Friedrich-Alexander-Universität Erlangen-Nürnberg.

Antonio Lucci ist am Department für Philosophie und Erziehungswissenschaften an der Universität von Turin tätig.

Marc Andre Matten lehrt chinesische Zeitgeschichte an der Friedrich-Alexander-Universität Erlangen-Nürnberg.

Heike Paul ist Lehrstuhlinhaberin für Amerikanistische Kultur- und Literaturwissenschaft an der Friedrich-Alexander-Universität Erlangen-Nürnberg.

Jörg Scheller ist Professor für Kunstgeschichte an der Zürcher Hochschule der Künste und Gastprofessor an der Magdalena Abakanowicz Universität der Künste Poznań.

Astrid Séville ist Professorin für Politikwissenschaft, insbesondere politische Theorie, an der Leuphana Universität Lüneburg.

Hanno Su ist wissenschaftlicher Mitarbeiter am Institut für Erziehungswissenschaft an der Universität Münster.