

Teil III: Die neue Dialektik der Angewiesenheit

»Der zweite grundsätzliche ökonomische Einwand gegen ein System ungeordneter Freiheit geht dahin, dass sie auf den natürlichen Wohlstand zerstörend wirkt. Die Fruchtbarkeit des Landes, der Reichtum der Wälder und die Aufrechterhaltung eines gesunden Wasserhaushaltes im Gleichgewicht mit den beiden anderen sind nach der Begriffsbestimmung langfristige Forderungen, die die kurzfristige Betrachtungsweise des privaten Vorteils nicht zu würdigen weiß. In diesem Lande sind die Wälder lange Zeit doppelt so rasch gefällt worden, wie sie nachwuchsen. Darin liegt eine Hauptursache für die heftigen Wetterstürze. [...] Mit der wachsenden Heftigkeit des Wetters werden die Böschungen der Berghänge Wolkenbrüchen stärker ausgesetzt und je weniger dafür Sorge getragen wird, das Gewebe des Bodens durch klug gewählte Getreidefolge zu erhalten, umso leichter wird die Bodenkrone in Rinnsale, Bäche und Flüsse abgewaschen [...]. In gewisser Hinsicht bietet dies eine Parallele zum Ursprung der Wirtschaftsdepression aus Eigentümlichkeiten der Schwerindustrie. In beiden Fällen liegt die Störung darin, daß die kurzfristige Arbeitsweise des preis- und profitbestimmten Marktes auf dauerhafte Werte in Industrie und Landwirtschaft angewandt wird. Und die agrarische Störung ist sicherlich nicht weniger schwer als die industrielle.« (Heimann 1950: 69f.)

Heimann spricht hier von einer »Mißachtung der Generationenfolge«. Die marktkapitalistische »Wettbewerbsordnung hat verhältnismäßig kurzfristige Ziele im Auge: [...] Aber diese Ordnung ist prinzipiell nicht

bestimmt, sich mit Problemen zu messen, die sich über Generationen erstrecken, wie dies beim Agrarproblem der Fall ist. Jefferson würde sich einfach auf die Macht der Vernunft in den freien Bürgern bezogen haben, die darauf achten würden, dass sie ihr Erbe unvermindert ihrer Nachkommenschaft hinterließen. Aber auch Vernunftswesen können aus Profitsucht den Boden ausbeuten und die Ernten steigern, um das Land zu einem ungebührlich hohen Preis verkaufen zu können.« (ebd.: 72)

Hier greift Heimann sein früheres Motiv der Verbindung von Freiheit und Verantwortung wieder auf. Unschwer ist zu erkennen, dass es sich hier auf Heimanns Emigrationsland, die damalige USA bezieht. Vom Duktus her kann man Heimann durchaus als jemanden bezeichnen, der das Problem der Nachhaltigkeit früh erkannt hat. Er begreift es als Frage der vertikalen Ungleichheit in der Generationenfolge. Aber auch die horizontale soziale Ungleichheit spiegelt sich in der Umweltfrage. Denn der Arm-Reich-Gegensatz bildet sich auch in der Klimakatastrophe ab. Nirgends wird deutlicher, wie das Soziale und die Natur zusammenhängen. So wie der Kapitalismus in der Heimannschen Definition den Menschen als Ware betrachtet und seinem Profitstreben unterordnet, so muss er dieser Logik folgend auch die Natur als Ware betrachten und ihre profitable Ausbeutung betreiben. Hier greift wieder die Dialektik der Angewiesenheit. Allerdings ist das Problem der gegenseitigen Angewiesenheit in diesem Dreieck Ökonomie – Mensch – Natur wesentlich komplexer als im »einfachen« Heimannschen Modell. Denn die soziale Idee, getragen von den Menschen, ist hinsichtlich des Naturbezugs in sich gespalten, da die antikapitalistische Kraft des Klimadiskurses in dem Maße gebrochen ist, in dem sich die Leugner eines menschengemachten Klimawandels und die Warner vor der Klimakatastrophe die Waage halten.

Von der sozialen zur sozialökologischen Idee

Die Moderne des 20. Jahrhunderts verfiel in der Illusion, man könne Gesellschaft und Natur auseinanderhalten, die Natur technolo-

gisch-rational beherrschen. Zwar ist »die Arbeit als Schlüsselkategorie der klassischen Ökonomie bis heute anerkannt [...], die Natur jedoch als die andere Seite des Arbeitsprozesses von der wissenschaftlichen Ökonomie als ökonomische Kategorie eliminiert. Sie wird nur mittelbar als Rohstoff in Warenform ökonomisch erfasst.« (Peter u.a. 2011: 37) Mit der Einbeziehung der Natur und ihrer Bewahrung in die Ökonomie aber, ihrer sozialökologischen Transformation, würde »der Begriff des Lebens zum Schlüssel für alle ökonomischen Werte und Kriterien.« (ebd.: 41) Die soziale Idee ist zur *sozialökologischen Idee* von der Bewahrung der Existenz des Menschen *überhaupt* geworden. Das schließt die Natur mit ein. Wenn der Kapitalismus über den Menschen *und* die Natur weiter als Ware verfügen will, ist er selbst bedroht. Die Heimannsche Grundkonstellation scheint in ihrer damaligen Direktheit neu auf, hat sich aber signifikant erweitert. Im Vordergrund steht heute nicht nur das antisoziale Wesen des Kapitalismus, sondern darüber hinaus seine globale Schrankenlosigkeit (»Externalisierung«). Dagegen steht die weltweite Sorge um das Überleben der Menschheit. So ergeben sich für die nun erweiterte sozialökologische Idee zwei Begründungen: Zum einen die Erkenntnis, dass zwischen der Ausbeutung der Natur und der Ausbeutung des Menschen eine Entsprechung besteht, der Kapitalismus den Menschen wie die Natur gleichermaßen als Ware behandelt. Zum Zweiten die Verpflichtung, die menschliche Existenz vor allem auch in ihrer Verbindung zur Natur zu bewahren. Hans Jonas hat in seinem »Prinzip Verantwortung« die Pflicht angemahnt, heute dafür zu sorgen, dass auch die Menschen in der Zukunft ein menschenwürdiges Leben führen können. »Das noch nicht Seiende« wird in den Blick genommen. »Wie aber ist diese Pflicht für die Lebensmöglichkeit der zukünftigen Generation zu begründen, damit ihr kein reduziertes Leben zugemutet wird? Eine solche Reflexion kann sich nicht auf die Antizipation der Wünsche der späteren Generation und ihrem Raum zur Selbstverwirklichung erstrecken. Die Wünsche könnten von der heutigen Generation vorprogrammiert und nicht die eigenen Vorstellungen sein. Auch das Recht der nachfolgenden Generation etwa auf Glück, kann nicht das entsprechende Motiv zum Handeln sein, denn die Glücksvorstellungen variieren inhaltlich sehr. Die Grundlegung die-

ser Ethik sollte so formuliert werden, dass sie nicht durch zeitlich bestimmte Wünsche oder Rechtsvorstellungen fixiert wird.« (Müller 1988: 48f.) Jonas sucht deshalb nach einer Größe, die vom jeweils konkreten Menschen unabhängig ist, ihn aber dennoch bestimmt. Er findet sie allgemein im »Menschsein«, das für die Menschen in Würde ermöglicht werden muss. Indem wir selbst in diesem Menschsein leben, haben wir die Pflicht, dieses Menschsein als Existenzrecht wie als Existenzpflicht unseren Nachkommen zu bewahren. Es ist also die *Idee vom Menschen* gemeint, der wir auf Zukunft verpflichtet und für die wir verantwortlich sind. Es ist nicht der jeweils konkrete zukünftige Mensch, den wir ja noch gar nicht kennen. »Es ist [...] eine ontologische Idee, die zwar nicht, wie im ontologischen Beweis [...] die Existenz ihres Gegenstandes schon mit der Essenz verbürgt [...]. aber die sagt, daß eine solche sein soll. [...] Sie also uns, die wir sie gefährden können, zur Pflicht macht.« (Jonas 1979: 91)

Die Angewiesenheit des Kapitalismus auf das sozialökologische Programm – Die Verwirklichung der sozialökologischen Idee im Kapitalismus gegen den Kapitalismus

Gegenwärtig kreist der postmoderne Transformationsdiskurs um die Perspektive einer ökologischen Transformation des Kapitalismus. Indem aber soziale Frage und ökologische Frage miteinander verbunden sind, sollte man von einer *sozialökologischen Transformation* sprechen. Die Transformationsperspektive ist notwendig antikapitalistisch, da der Kapitalismus weiterhin den Menschen und auch die Natur als Ware betrachtet. Der Diskurs hat einen sozialistischen Einschlag, indem er die Frage des Privateigentums an kollektiven Produktionsmitteln angesichts der kapitalistischen Ausbeutung der natürlichen Ressourcen neu stellt. Wenn Axel Honneth (2016) für eine »Revitalisierung« der Theorie des Sozialismus plädiert und in diesem Zusammenhang dessen freiheitliches Potenzial betont, so sind wir mitten im Werk von Eduard

Heimann, in dem Sozialismus und soziale Freiheit in notwendiger Verbindung stehen.

Es lohnt sich, die Heimannsche Grundstruktur der gegenseitigen Angewiesenheit von Kapitalismus und sozialer Idee auch auf den sozialökologischen Transformationsprozess zu übertragen. Es geht auch heute um die Verwirklichung der nun sozialökologischen Idee im und gleichzeitig gegen den Kapitalismus. Es geht weiter um den Nachweis der gegenseitigen Angewiesenheit: Ist der Kapitalismus – um auch hier in Heimanns Diktion zu bleiben – produktionspolitisch um seiner Existenz und Weiterentwicklung willen auf die sozialökologische Idee angewiesen und brauchen die Menschen überhaupt einen sozialökologisch gewandelten Kapitalismus? Und nicht zuletzt: Wie stellt sich die Frage des Privateigentums an kollektiven Produktionsmitteln in einer sozial entbetteten globalisierten Finanzwelt? Und weiter: Welche Rolle kann ein dekapitalisierter Markt im Sinne von Heimanns »sozialistischer Marktwirtschaft« heute spielen. Und schließlich: Welchen Stellenwert hat die gemeinwirtschaftliche Perspektive in diesem Transformationsprozess? Dies sind auch – in verblüffendem Gleichklang – die zentralen Fragen des gegenwärtigen sozialökologischen Transformationsdiskurses. Insofern ist es sinnvoll, Heimanns Konzeption auf die Zweite Moderne zu beziehen, seine Überlegungen gleichsam als historisch-reflexiven Beitrag zu betrachten. Bevor ich darauf eingehe, möchte ich ein Ausgangstableau des gegenwärtigen sozialökologischen Krisendiskurses vorstellen:

Jeremy Rifkin beschreibt die systemische Verflechtung der ökologischen mit der sozialen Frage in einem Rückkoppelungsmodell: »Neben den klimatischen Rückkoppelungsschleifen, die bisher im Gespräch sind, gibt es auch die ökonomischen, politischen und sozialen Rückkoppelungsvariablen, von denen in den Hochrechnungen der Klimamodelle eher selten die Rede ist. Die sich anbahnende Klimakatastrophe stellt bereits jetzt eine beispiellose Bedrohung für die Sicherheit von hunderten von Millionen und bald Milliarden Menschen dar. Hurrikane, Überschwemmungen, Dürren, Flächenbrände und steigende Temperaturen an Land und im Wasser führen weltweit zu Konflikten. Es wird Klimakriege geben, man wird um Wasser, Erdöl, Land, Mineralien und

zahllose andere Ressourcen kämpfen, die für das Überleben notwendig sind. Flüchtlinge werden zu Millionen über die Grenzen strömen, um den Auswirkungen der steigenden Energiepreise und des Klimawandels zu entkommen, und die Staaten bzw. staatlichen Gemeinschaften, in die sich diese Flüchtlinge retten wollen, werden ihrerseits polizeilich und militärisch aufrüsten, um die Massenmigration mit Gewalt zu unterbinden.« (Rifkin 2011: 358f.) Naomi Klein hat diese Zusammenhänge interventionspolitisch transformiert: »Dem Klimawandel entgegenzutreten, bedeutet, dass wir buchstäblich jedes Marktfreiheitsdogma zu brechen haben – und zwar so rasch wie möglich! Wir müssen den öffentlichen Raum wiederherstellen, Privatisierungen rückgängig machen, [...] die Überkonsumtion zurückschrauben, zu einer langfristigen Planung zurückkehren, Großunternehmen energisch regulieren und besteuern, manche womöglich sogar verstaatlichen, die Rüstungsausgaben zusammenstreichen und vieles mehr. Vor allem aber müssen wir anerkennen, was wir dem südlichen Teil unserer Welt schuldig sind.« (Klein 2012: 88)

Reinhard Bütikofer und Sven Giegold sehen drei Krisenkonstellationen als ausschlaggebend für die globale Krise des Kapitalismus. Zum einen eine Wirtschafts- und Finanzkrise als Ergebnis einer Politik der Deregulierung der Finanzmärkte. Zum Zweiten eine Klima- und Ressourcenkrise und schließlich eine Gerechtigkeitskrise. »Auch wenn die Gründe für diese Entwicklung komplex und vielschichtig sind, das Wirken der Finanzmärkte in den letzten Jahren war auch in den nicht krisenhaften Zeiten hoch problematisch. Die entfesselten Finanzmärkte haben die soziale Spaltung und die Konzentration von Vermögen enorm beschleunigt. Der Druck zur Rationalisierung hat immer mehr Menschen von Arbeit und Einkommen ausgeschlossen« (Bütikofer/Giegold 2010: 7). Sie schlagen einen »grünen New Deal« vor der, auf drei Säulen ruht. »Die erste Säule ist die Neugliederung der entfesselten Finanzmärkte, damit diese nicht weiter eine Spekulationsblase nach der anderen erzeugen, sondern die Finanzierung einer nachhaltigen wirtschaftlichen Entwicklung sichern. Die zweite Säule ist der ökologisch-soziale Umbau unserer Gesellschaft, der durch massive Investitionen in Klimaschutz, Bildung und Gerechtigkeit aber auch durch eine ökologische

Industriepolitik vorangetrieben wird. Damit werden neue Arbeitsplätze geschaffen und eine neue wirtschaftliche Dynamik in Gang gesetzt. Die dritte Säule ist die Erneuerung des sozialen Ausgleichs – zwischen Nord und Süd ebenso wie zwischen Arm und Reich hier im Lande.« (ebd.: 9)

Mit diesen Interdependenzen werden die ökologischen sozialen, aber auch ökonomischen Risiken und Grenzen des wachstumsfixierten Kapitalismus bestimmbar. Damit ist in Ansätzen der Frage nach der *produktionspolitischen Notwendigkeit* der Transformation eine Richtung gegeben. Denn »bei einem langfristig fortgesetzten Wachstum auf dem Pfad der vergangenen zehn oder zwanzig Jahre müsste die Energie- und Ressourceneffizienz in einem Maße steigen, dass alle physikalischen Zusammenhänge sprengt. Folglich gerät die Gesellschaft unter einen Veränderungsdruck, für den sie bislang kein demokratisches Lösungsangebot hat und – ohne grundlegende Selbstveränderung – auch nicht haben kann. Ihrem bisherigen Versprechen – mit Wachstum sind alle Probleme lösbar – wird dann der Boden entzogen« (Thie 2013: 22). Jetzt kann man die Heimannsche Formel von der Dialektik der gegenseitigen Angewiesenheit sozialökologisch erweitern: Der Kapitalismus muss um seiner erneuten Modernisierung, ja um seines Überlebens willen, das sozialökologische Programm integrieren, der Markt muss in eine entsprechende Richtung gelenkt werden. Die produktionspolitische Notwendigkeit wird deutlich. Aber genauso der kapitalistische Widerstand, der wohl solange anhält, als Profite aus dem bisherigen Wirtschaften zu erwarten sind. Naomi Klein (2019: 92) hat diesen Widerstand so beschrieben: »Die Leugner konnten punkten, indem sie die Klima- mit der Wirtschaftsfrage verknüpften: der Klimaschutz werde den Kapitalismus zerstören, behaupteten sie, Arbeitsplätze vernichten und die Preise in die Höhe treiben.« Deshalb muss der Ansatzpunkt der sozialökologischen Gegenbewegung sein, den kapitalistischen Beharrungsblock »auf dem Terrain der Wirtschaft zu schlagen. Dazu müssen wir überzeugend darlegen, dass mit den wahren Klimalösungen zugleich auch die besten Aussichten für den Aufbau eines fairen und sehr viel klüger konzipierten Wirtschaftssystems verbunden sind.« Und dies muss radikal produktionspolitisch

dahingehend untermauert werden, dass es – wie oben aufgezeigt wird –, das weitere schrankenlose Wachstum des Kapitalismus ist, das ihn zerstören wird, und nicht seine Begrenzung. Wir befinden uns wieder in einer sozialökonomischen Konstellation wie vor 150 Jahren, auf die sich Heimann bezog und die nur, wie damals, nach dem Muster der sozialpolitischen Dialektik, nun in einer sozialökologischen Dialektik, sich auflösen wird; durch den schrittweisen Einbau des sozialökologischen Prinzips in den Kapitalismus und dadurch dessen Umbau.

Die Synthese wäre dann ein »Ökokapitalismus« in antikapitalistischer Perspektive. »Ökokapitalismus ein Widerspruch in sich? Von Karl Marx stammt der berühmte Satz: »der Kapitalismus ruiniert die Springquellen des Reichtums, auf denen er beruht: den Arbeiter und die Natur«. Heute, nach eineinhalb Jahrhunderten Erfahrung mit dem Kapitalismus muss man hinzufügen: der Kapitalismus ist ein hochgradig lernfähiges, evolutionäres System, das bisher noch jede Krise in einen Innovationsschub verwandelt hat. Zwar ist die soziale Einhegung des Kapitalismus ein stetes umkämpfter, von Rückschlägen bedrohter Prozess, aber sie ist auch im Zeitalter der Globalisierung nicht außer Kraft gesetzt.« (Fücks 2007: 34) Heimann hat in diesem Sinne vom Einbau des Sozialpolitischen *gegen den Kapitalismus im Kapitalismus* gesprochen, denn die soziale Bewegung ist ja aus dem Kapitalismus – bzw. seiner Kritik hervorgegangen. Gleiches gilt für die sozialökologisch-antikapitalistische Bewegung und den Einbau des Ökologischen in den Kapitalismus. Das Sozialökologische ist dann im Kapitalismus – in Heimanns Sinne – Bestandteil und Fremdkörper zugleich.

Auch die *Eigentumsfrage* kann man auf die Heimannschen Überlegungen rückbeziehen. Heimann lehnt ja nicht das private Eigentum als Basis der individuellen Existenz und als zum individuellen Unterhalt notwendiges Mittel ab, sondern die willkürliche und »absolutistische« Verfügungsgewalt des Privateigentums an Produktionsmitteln, die die Arbeit und den Arbeiter zur Ware macht. Diese Willkür zeigt sich heute bei den sozial entbetteten Finanzmärkten, die immer wieder auf das Schicksal von Unternehmen und Arbeitnehmer*innen einwirken. »Das Problem heute ist, dass Finanzmärkte das Kapital nicht dort-

hin lenken, wo es für eine nachhaltige Entwicklung notwendig wäre. In den letzten zwei Jahrzehnten ist ein immer größerer Teil des globalen Kapitals nicht mehr in Investitionen in die Realwirtschaft, sondern in das Zocken an den Finanzmärkten geflossen. Anstatt Dienstleister und Kapitalgeber für die Realwirtschaft zu sein, kreisten die Finanzmärkte nur noch um sich selbst. Das betrifft nicht nur die Finanzakteure. Mit den viel zitierten Heuschrecken und einer extremen Fixierung auf den kurzfristigen Shareholder Value haben die Finanzmärkte viele Unternehmen zu einer nicht-nachhaltigen Unternehmenspolitik gezwungen und die soziale Verunsicherung vergrößert.« (Bütikofer/Giegold 2010: 13) Grundsätzlich gestellt wird die Eigentumsfrage von Jeremy Rifkin: »Wir sind so sehr daran gewöhnt, Eigentum für das Recht zu halten, dass es uns erlaubt, andere von der Nutzung einer Sache auszuschließen, dass wir aus den Augen verloren haben, dass es auch Zeiten gab, in denen Eigentum als das Recht definiert wurde, nicht von der Nutznießung ausgeschlossen zu sein. [...] Die Marktwirtschaft hat ein Verständnis von Eigentum an den Rand gedrängt, in dem Eigentum als Zugangsrecht zu öffentlichen Gütern definiert war [...] In einer kollaborativen Wirtschaft wird das Recht auf Zugehörigkeit wichtiger als das Ausschlussrecht.« (Rifkin 2011: 394)

So wie Heimann das *Marktprinzip* von seiner kapitalistischen Durchdringung befreit sehen wollte, und den Markt als Funktion und nicht als Instanz begriff, so ähnlich wird der Markt auch heute in den sozialökologischen und neosozialistischen Transformationsdiskussion begriffen.

»Ein sozialistischer Markt würde nicht durch autonome Wirtschaftskräfte auf der Suche nach Profit betrieben werden, sondern wäre in diesem sozialen Sinne »entkapitalisiert«, d.h. er würde den Kräften der Gesellschaft übergeben, die in verschiedenen Formen wie möglich organisiert sind: Konsumgenossenschaften, Produktionsgenossenschaften; Gemeinde- und Staatsunternehmungen; autonome Kooperationen, [...] die von der Regierung finanziert werden, aber mehr der öffentlichen Meinung als der Regierung verantwortlich sind, und Stiftungen ergänzt durch Genossenschaften, um sie an den

technischen Vorteilen des Betriebs teilhaben zu lassen; und schließlich, aber nicht weniger bedeutungsvoll, Privatunternehmungen bei denen Konkurrenz, Arbeitsrecht und öffentliche Kontrolle der Expansionsmittel unverantwortlicher Macht Grenzen setzt. Wenn die demokratische Gesellschaft überhaupt etwas bedeutet, dann bedeutet sie Verantwortlichkeit der Macht; ihr Feind ist nicht Eigentum, sondern unverantwortliche Macht, ob private oder öffentliche.« (Heimann 1953/1975: 148f.)

Das meint auch Naomi Klein, wenn sie von der Befreiung vom neoliberalen Marktdogma spricht. Die von Heimann vorgeschlagene Mischung von Markt und Planung wird auch heute wieder dahingehend interpretiert, dass der Markt in seiner Gegenwartsorientierung eine zukunftsorientierte Rahmung braucht. Schließlich sieht Heimann in seiner *gemeinwirtschaftlichen Orientierung* auch regionale Märkte, die von regionalen Akteuren getragen werden. So verstehen sich auch die heutigen gemeinökonomischen Projekte.

»Auf Sicht der nächsten Jahrzehnte hängt alles davon ab, dass eine Entkoppelung von ökonomischer Wertschöpfung und Naturverbrauch gelingt. Das bedeutet nichts weniger als eine neue industrielle Revolution, eine völlig neue Generation umweltfreundlicher Technologien, eine Umstellung der Energiebasis von fossilen auf erneuerbare Energien und einen grundlegenden Umbau des Verkehrssystems. Diese kopernikanische Wende von der bisherigen, auf dem Raubbau an den natürlichen Lebensgrundlagen basierenden Produktionsweise zu einer nachhaltigen Ökonomie erfordert zwei grundlegende Operationen. Erstens geht es darum, aus weniger Ressourcen ein Mehr an Wohlstand zu erwirtschaften [...] In einer zweiten parallelen Kraftanstrengung geht es darum, fossile Energieträger durch erneuerbare Energien und knappe Ressourcen durch nachwachsende Rohstoffe zu ersetzen.« (Fücks 2014: 560) Und mit Jeremy Rifkin, der in der Infrastruktur den Schlüssel zum Green New Deal sieht, kann weiter differenziert werden: »Infrastrukturen sind wie lebende Organismen. Sie werden geboren, wachsen, kommen zur Reife und schwenken ein in eine lange Verfallsperiode, die schließlich mit ihrem Ableben endet, und genau das ist es, was im Au-

genblick mit der auf Kohlenstoff gebauten zweiten industriellen Revolution passiert. Glücklicherweise ist im Herzen eines Green New Deal eine digital unterstützte kohlenstofffreie Infrastruktur der dritten industriellen Revolution im Wachsen begriffen, zusammen mit erhöhten Gesamteffizienzen, höherer Produktivität und einer drastischen Verbesserung der Klimabilanz. Der Ausbau der Infrastruktur dieser dritten industriellen Revolution und ihre Verwaltung im 21. Jahrhundert bedürfen jedoch sowohl neuer Unternehmungen als auch einer neuen Arbeiterschaft.« (Rifkin 2019: 194)

Das Soziale kann im Globalisierungsmaßstab ökonomisch ausgehebelt werden, die Natur aber nicht, sie kann nur endgültig zerstört werden. Das Soziale ist nun über die Dimension der Natur und der natürlichen Grenzen des Wachstums neu definiert. Im Prozess der sozialökologischen Transformation vereinigen sich die sozialen und ökologischen Gegenkräfte des digitalen Kapitalismus. So kann die sozialpolitische Dialektik der Angewiesenheit erweitert werden. Denn während die ökonomische Globalisierung die sozialstaatliche und darin sozialpolitische Kraft schwächt, entwickelt sich im aufkommenden sozialökologischen Katastrophendiskurs zu Klimawandel und weltweiter Arm-Reich-Spaltung eine Gegenströmung, die dieser Dialektik der Angewiesenheit wieder Kraft verleihen kann. Der große Unterschied zur Ersten Moderne besteht aber darin, dass die sozialökologischen Bewegungen bisher nicht die sozialpolitische Kraft entfalten können, wie dies die nationalstaatlich gebundenen sozialen Bewegungen früherer Zeit – Arbeiterbewegung, Frauenbewegungen – konnten. Im digitalen, ortlosen Kapitalismus hängen sie gleichsam in der Luft und können immer nur wieder einzelne sozialpolitische Punkte setzen. Dennoch können sie auf regionale und nationalstaatliche Entwicklungen einwirken und zur Schaffung eines sozialökologischen Bewusstseins beitragen. »Die Soziale Ökonomie strebt nicht an, industriegesellschaftlich mit den multinationalen Konzernen Schritt zu halten, wohl aber sich zwecks Existenzsicherung aus ihrem Griff zu lösen« (Wallimann 1998: 61). Auch wenn die aktuelle politische Durchsetzungsmacht solcher sozialökologisch begründeter antikapitalistischer Projekte noch gering ist, so ist die Gesellschaft längst auf ihre

Pilotfunktion angewiesen. Letztlich auch das kapitalistische System, denn es lauert ja ständig darauf, Erkenntnisse und Ergebnisse solcher gemeinwohlorientierten Projekte aufzunehmen und zu integrieren, marktfähig zu machen – im Sinne der Profitsteigerung und nicht des Gemeinwohls. Aber die Angewiesenheit steht im Raum.

Mit der Globalisierung ist zwar die Heimannsche Hypothese der sozialen Angewiesenheit des Kapitalismus brüchig geworden, da er nun über die Sozialstaaten hinweg agiert. Dafür tritt die sozialökologische Dimension der Angewiesenheit global und zwingend hervor. Es braucht deshalb die global agierenden antikapitalistischen Bewegungen, welche die Zusammenhänge zwischen ökonomischen, sozialen und ökologischen Risikofaktoren thematisieren und die nun erweiterte Dialektik der Angewiesenheit in Bewegung halten können. Diese sozialökologische Erweiterung, in der die Grenzen des ökonomischen Wachstums längst an der Natur und darüber auch an immer mehr Menschen sichtbar werden, legitimiert die antikapitalistische Gegenwehr neu und stärker denn je.

Es genügt nicht, die »Externalisierungsgesellschaft« (Lessenich 2016) in ihren Auswüchsen zu beschreiben, sondern man muss zur Dynamik ihrer inneren Zwanghaftigkeit vorstoßen können. Denn wir haben es bei der ökonomisch-gesellschaftlichen Externalisierung nicht nur mit einer innerkapitalistischen Logik zu tun, sondern auch mit der inneren Angst des Kapitalismus vor Begrenzung und Innehalten. Dieser Zwangscharakter hat sich in die Mentalität der Menschen genauso eingegraben wie in das Rationalitätssystem der kapitalistischen Ökonomie. Abspaltungen gehen mit Abstraktionen einher. Die Schäden und Opfer der Wachstumsneurose werden ausgeblendet, denn es geht um das ökonomische Überleben des kapitalistischen Systems. Angesichts der globalen Macht des digitalen Kapitalismus ist es allerdings nicht leicht, seine innere Hilflosigkeit zu thematisieren. Manchmal – wie in der weltweiten Finanzkrise der 2000er Jahre oder erst recht in der Corona-Krise 2020 – scheint sie auf.

Die Trennung der Natur von der Gesellschaft und damit die Selbstverständlichkeit der Ausbeutung der natürlichen Ressourcen war lange Zeit ein Entwicklungsprinzip der Industriegesellschaften. Erst im

Prozess der reflexiven Modernisierung bringt die Kommunikation über die Natur als Lebensgrundlage menschlicher Tätigkeit, als Konflikt zwischen der Perspektive des menschlichen Überlebens und der ›ökologischen Selbstzerstörung‹ des Menschen das sozialökologische Thema als öffentliche Konfliktthematik in Bewegung. Es wurde deutlich, dass mit der technologischen Umgestaltung der Natur diese nicht mehr von der Gesellschaft abtrennbar, sondern zu einer »in den Zivilisationsprozess hineingeholte(n) Zweitnatur« geworden ist (Beck 1986: 107). Damit erhielt das ökologische Problem seine soziale Transformation: »Die Verwandlung der ungesehenen Nebenfolgen industrieller Produktion in globale, ökologische Krisenherde ist gerade kein Problem der uns umgebenden Welt – kein sogenanntes ›Umweltproblem‹, – sondern eine tiefgreifende Institutionenkrise der ersten, nationalstaatlichen Industriemoderne selbst.« (ebd.: 131) In dieser Spannung sind die ökologischen Bewegungen in den 1980er Jahren – und ist damit der sozialökologische Konflikt – freigesetzt worden. Sie richteten sich – wie z.B. Greenpeace – mit immer wieder spektakulären Aktionen an die mediale Weltöffentlichkeit, gleichzeitig erfuhren sie – wie eben die grünen Gruppierungen und später Parteien – ihre Politisierung in der nationalstaatlichen Szenerie. Der nationale Sozialstaat, der im Spagat zwischen ökonomischer Standortpolitik und Massenloyalität suchender Konsumentenpolitik stand und steht, wurde durch diese Freisetzung des ökologischen Konflikts gleichsam auf dem falschen Bein erwischt. Deshalb galten die grünen Bewegungen, die zudem identitätspolitisch mit der Nach-68er-Generation und ihrem Lebensstil verbunden waren, in der ersten Zeit als Bedrohung dieser sozialstaatlichen Balance, die von ihrer Grundstruktur eben nur auf das Verhältnis von Ökonomie und Mensch fixiert war. Mit der Austragung und Institutionalisierung des Konflikts im Kontext integrativ wirkender und gouvernemental anerkannter Gesellschaftsziele konnte dann aber auch die ökologische Perspektive einbezogen und in der Dynamik von Konflikt und Wandel gesellschaftlich wirksam werden.

Die Gesellschaft der Moderne, wie wir sie kennen, lebte von der Zuversicht, dass das persönliche Betroffensein von ökonomisch-gesellschaftlichen Verhältnissen auf gesellschaftliche Konflikte rück-

gebunden und sozial sichtbar sowie darstellbar werden könne. Die Macht der Herrschenden und die Abhängigkeit wie der Widerstand der Beherrschten stehen in diesem Verständnis in einer Relation zueinander, die deshalb erfahrbar gemacht werden kann, weil beide Seiten eingebettet sind in dieselbe soziale Welt. Diese Relation ist in der Geschichte immer wieder in mehr oder minder radikaler Praxis aktiviert worden: in den Aufständen, Revolutionen und Reformbewegungen. Auch Heimanns Theorie basiert auf dieser Relationalität. Mit dem politischen Aufkommen des digitalen Kapitalismus scheint diese Grundvoraussetzung sozialer Relationalität nicht mehr gegeben. Es haben sich zwei auseinanderdriftende Welten gebildet. Neben der uns gewohnten raum-zeitlich begrenzten und über soziale Beziehungen fassbaren sozialen Welt ist eine virtuelle parasoziale Welt der globalen Kapitalzirkulation und -akkumulation entstanden, die ihrer eigenen, kapitalgebundenen Logik folgt. Sie bildet eine Moral aus, die den sozial gebundenen Normen nicht nur entgegensteht, sondern auch nicht mehr sozial kommunizierbar und vermittelbar ist. Damit wird es nahezu unmöglich, jene Beziehungen zwischen diesen beiden Welten herzustellen, in denen sich Konflikt und Legitimität als Funktionserfordernisse demokratischer Gesellschaften konstituieren können. Mit der Nachhaltigkeitsfrage ist ein weltumspannendes Problem sichtbar geworden, das alle angeht: die Bedrohung der Existenz des Menschen überhaupt. Diese Relation ist nicht aushebelbar.

Der Nachhaltigkeitskonflikt

In den Programmatiken zur sozialökologischen Transformation des Kapitalismus tritt die Heimannsche Dialektik der Angewiesenheit deutlich hervor. Der Kapitalismus braucht die sozialökologische Intervention, um sich nicht selbst zu gefährden, die Menschen brauchen einen gewandelten, sozialökologisch begrenzten und dennoch ökonomisch-technologisch produktiven Kapitalismus, um bei weltweit steigender Bevölkerungsentwicklung Wohlfahrtsniveaus einigermaßen zu halten oder entwickeln zu können. Aber dies ist vorerst ein Programm, das

sich nur langsam durchsetzt und von der Bevölkerung in den meisten Ländern kaum getragen wird. Schon Heimann hatte beschrieben, dass es nicht die durchschnittlichen Arbeiter waren, die die sozialpolitische Transformation hin zum Sozialismus trugen, sondern die sozialen Bewegungen und die sozialistischen Intellektuellen. Schließlich war es vor allem der historische Zwang, der die damalige Transformation voran brachte. Ähnlich ist es heute: Von einem zunehmenden Teil der Bevölkerung wird zwar die Notwendigkeit einer sozialökologischen Umkehr zumindest geahnt, das Wissen darüber ist längst vorhanden, aber es fällt schwer dies in Handeln umzusetzen. Auch in der kapitalistischen Ökonomie gibt es inzwischen Kreise, die vor dem stofflichen Wachstumszwang warnen, dennoch wirkt der Wachstumshype nahezu ungebrochen weiter.

Die sozialökologische Transformation bildet sich in der Gesellschaft im sozialpolitischen Diskurs zur *Nachhaltigkeitsfrage* ab. Und hier wird auch der Konflikt deutlich, der diese Transformation blockieren kann. Denn der wachstumsfixierte Externalisierungszwang wirkt weiter in nahezu allen gesellschaftlichen Bereichen und gleichzeitig wächst die Sorge, dass eine sozialökologische Umkehr nicht gelingen kann. Der für das Heimannsche Grundmodell charakteristische Konflikt zwischen Kapitalismus und sozialer Idee wirkt heute spezifisch im Nachhaltigkeitskonflikt weiter. Es ist der Konflikt zwischen Externalisierung und Sorge, zwischen dem Wissen um die brisanten Folgen dieser Externalisierung und dem Selbstzwang, dieser Externalisierung wider besseren Wissens weiter zu folgen. Zygmunt Bauman (2003) hat diesen Konflikt als gesellschaftliches wie persönliches Dilemma, in dem wir heute alle stecken, so formuliert: »Das Ausmaß dessen, was wir wissen müssen, um den Forderungen der Humanität gerecht zu werden, wächst schneller als unser Wissen darüber, wie wir die bedauerlichen Folgen unserer Ignoranz beheben können« (ebd.: 129).

Baumanns Diagnose von der sozialen Gespaltenheit des Wissens über die zukünftige Entwicklung der Gesellschaft und des entsprechenden Handelns trifft in die Mitte der Nachhaltigkeitsfrage, in der sich die sozialökologische Transformation für das Alltagshandeln erschließt. Wir wissen um die Folgen der ökonomisch-gesellschaftlichen

Wachstumsfixierung, die wir auch als *Externalisierung* bezeichnen und sind dennoch nicht in der Lage, ihrer Folgen Herr zu werden. Der Begriff der Nachhaltigkeit als Gebot der Bewahrung der ökologischen, ökonomischen und sozialen Ressourcen für die nächsten Generationen muss deshalb diesen inneren Bruch als Konflikt ausdrücken können. Es reicht nicht, ihn linear-programmatisch zu fassen, er muss *dialektisch* gefasst werden. Dabei wird die Mehrdimensionalität deutlich, in der sich Nachhaltigkeit konstituiert, die inneren Widersprüchlichkeiten und Entsprechungen werden sichtbar. Was bei Baumanns Charakterisierung vor allem durchdringt, ist die Hilflosigkeit, die sich mit dem Unvermögen, Nachhaltigkeit einzulösen, verbindet. Diese Hilflosigkeit ist eine Strukturierung, die sich von der personalen Befindlichkeit bis hin zu einem gesellschaftlichen Zustand zieht.

Im Nachhaltigkeitsdiskurs werden drei Dimensionen (»Säulen«) von Nachhaltigkeit und ihre Verflechtung beschrieben. Eine ökonomische, eine ökologische und eine soziale Dimension. Die *ökologische* Frage ist dabei die ursprüngliche. Hier steht das Problem des sparsamen Umgangs mit den Ressourcen der Natur und ihre Regenerationsfähigkeit im Vordergrund. Aktuell werden vor allem die Erweiterung regenerativer Energien und die Reduzierung von Schadstoffemissionen diskutiert. In der *ökonomischen* Dimension geht es vor allem um die zentrale Frage, ob unbegrenztes quantitatives Wirtschaftswachstum mit ressourcenerhaltender nachhaltiger Entwicklung verträglich ist oder ob stattdessen eine Begrenzung des ökonomischen Wachstums oder eine Umsteuerung auf »qualitatives Wachstum« anzustreben sei. In der *sozialen* Dimension bezieht sich der Nachhaltigkeitsdiskurs vor allem auf die intergenerationale Gerechtigkeit, also auf die Berücksichtigung der Lebensinteressen zukünftiger Generationen. Das bedeutet, dass die Grundlagen dafür schon in der Gegenwart geschaffen werden müssen. Soziale Gerechtigkeit über Klassen und Ethnien hinweg und Geschlechtergerechtigkeit sind z.B. sozialpolitische Gegenwartsfragen, über die ein nachhaltigkeitssensibler Brückendiskurs in die Zukunft aufgemacht werden muss. In diesem Zusammenhang wird die Entwicklung und Bewahrung soziokultureller Ressourcen wie Solidarität, Partizipation, Gemeinwohl- und Netzwerkorientierung

angemahnt. Im Mittelpunkt steht dabei das »Prinzip Verantwortung«, das – nach Hans Jonas (1979) – die Verantwortung der Menschen für die Bewahrung ihrer Existenz im Einklang mit der Natur meint. Die Existenzfrage ist heute verschüttet, von sozialen und institutionellen Sedimenten überlagert, bricht aber immer wieder in Ängsten auf, die verdeckt schwelen, aber sich auch in sozialen Bewegungen formieren. Der Sozialstaat, der die menschliche Existenzfrage in der west- und mitteleuropäischen Kultur scheinbar gelöst hat, scheint sie heute eher zu verdecken. Die Existenzfrage als Zusammenhang existenzieller Lebensthemen, als Frage der Menschenwürde, verbindet inzwischen die sozial unterschiedlichsten Bevölkerungsgruppen der Welt. Diese Dimensionen sind miteinander verflochten, bilden ein integratives System der Nachhaltigkeit. Naomi Klein hat dies an der Klimafrage wie folgt dargestellt: »Ausgebeutete Arbeiterinnen und Arbeiter und ein ausgebeuteter Planet gehen offensichtlich Hand in Hand. Ein destabilisiertes Klima ist, mit anderen Worten, [...] der Preis des liberalisierten Kapitalismus, seine unbeabsichtigte, aber unvermeidliche Konsequenz.« (Klein 2015: 106) So wie der Kapitalismus den Menschen als Ware betrachtet und seinem Profitstreben unterordnet, so muss er dieser Logik folgend auch die Natur als Ware betrachten und ihre profitable Ausbeutung betreiben. Für Klein hat der spät erkannte Grundkonflikt zwischen liberalkapitalistischen Marktgesetzen und Naturgesetzen eine genuin sozialpolitische Relevanz, indem die Lebensgrundlagen und -sicherheiten der Menschen auf dem Spiel stehen. Allerdings behauptet die Kapitalfraktion, die Klimafrage über den Markt lösen zu können. Ähnlich wie damals der Ford'sche Konsumkapitalismus, der den Konflikt zwischen Kapital und Arbeit über die Transformation des Arbeiters zum Konsumenten aushebeln wollte, versuchen heute die Apologeten eines »grünen Kapitalismus«, den Widerspruch zwischen Markt und Ökologie zu entkräften, Ökonomie, Soziale Frage und Umweltfrage gleichsam zu »entkoppeln«. Eine innovative Ökotechnik mit steigenden Energiespareffekten wirke doch so substitutiv, dass das überkommene Wachstumsmodell beibehalten, weil ökologisch modernisiert werden könne.

Die Klimakritiker*innen bezweifeln die weltweite Machbarkeit dieser technologisch-ökonomischen Prognose innerhalb des Zeitraums, in dem die Erderwärmung ihre kritische Grenze erreichen wird. Sie weisen darauf hin, dass sich damit nichts an der kapitalistischen Profitlogik verändere, denn diese bestimme dann weiter die energiepolitischen Strategien. Deshalb fordern sie ein anderes, eben nachhaltiges und sozial ausgeglichenes Wachstum, eine Regionalisierung der Nahrungsmittelproduktion und -distribution, eine Kapital- und Vermögensbesteuerung zur Finanzierung eines bedingungslosen Grundeinkommens und die Wiederbelebung und Stärkung des öffentlichen Sektors als Sphäre des ›Gemeinen Eigenen‹. Damit ist ein ganzes sozialpolitisches Bündel geschnürt, das über die Klimafrage ein neues Gewicht erhält. Im Mittelpunkt dieser sozialökologischen Vision steht der nun vom marktkapitalistischen Wachstumsstress entlastete Mensch, der dann Lebens- und Arbeitsbedingungen vorfindet, unter denen er einen neuen, achtsamen Bezug zur Natur aufbauen kann.

Die Dialektik der Nachhaltigkeit

Neben dieser Spaltung der sozialökologischen Idee gibt es eine weitere Barriere, die der Wende in der Klimapolitik entgegensteht. Es ist wieder die ökonomische Globalisierung, die die weltweite Durchsetzung des sozialpolitischen Prinzips unterläuft. Es funktioniert zwar noch nationalgesellschaftlich, wird aber global in dem Maße gleichsam aufgelöst, in dem das Kapital sich seine Arbeitskraft nach seiner Profitlogik international je neu und je andernorts suchen kann: »Dass zwischen Umweltverschmutzung und Ausbeutung der Arbeitskraft eine Verbindung besteht, war schon seit den Anfängen der industriellen Revolution klar. Aber wenn sich die Arbeiter in der Vergangenheit organisierten und höhere Löhne forderten, und wenn sich die Stadtbewohner zusammaten und bessere Luft verlangten, waren die Unternehmen weitestgehend gezwungen, die Arbeits- und Umweltbedingungen zu verbessern. Das änderte sich mit dem Aufkommen des Freihandels: Weil buchstäblich alle Barrieren für den Kapitalfluss beseitigt wurden, konn-

ten die Konzerne ihre Koffer packen und weiterziehen, sobald die Arbeitskosten zu steigen begannen. Aus diesem Grund verließen sie Ende der 1990er Jahre Südkorea und gingen nach China, und deshalb verabschieden sich jetzt viele aus China, wo die Löhne steigen und lassen sich in Bangladesh nieder, wo die Bezahlung erheblich schlechter ist.« (Klein 2015: 106)

Solange die Anerkennung der globalen gegenseitigen Abhängigkeit von Ökonomie, Mensch und Natur von den Nationalstaaten aus nicht international durchgesetzt werden kann, sind die global agierenden sozialen und ökologischen Bewegungen als öffentliche Foren für die internationale Thematisierung dieser Angewiesenheit so wichtig. Dennoch bleiben die nationalen Sozialstaaten in ihrer Mittlerfunktion zwischen Globalem und Regionalem im Spiel, wie sie Richard Münch (1998) definiert hat. Auf die Klimathematik bezogen bedeutet das, dass der Sozialstaat die Vermittlung zwischen eigengesellschaftlicher und internationaler klimapolitischer Verantwortung zum Politikziel macht. Das heißt aber nicht nur, dass er energiepolitisch agiert, sondern auch die damit zusammenhängenden sozialpolitischen Bedingungen anerkennt und ihre Realisierung zumindest in seinem Hoheitsbereich fördert. Energiewende und sozialpolitische Wende sind nach diesem Verständnis miteinander verknüpft, da sich »die soziale Frage nicht ohne die Lösung der ökologischen Frage und die ökologische Frage sich nicht ohne Lösung der sozialen Frage ernsthaft beantworten« lässt. »Bei der sozialen Dimension der Nachhaltigkeit lassen sich zwei grundlegenden Ebenen differenzieren. Die erste bezieht sich auf die Implikationen und Wirkungen der ökologischen Grenzen menschlicher Entwicklung, auf die klassischen Theorien und Diskurse zu Gerechtigkeitserwägungen, als jenem Komplex sozialer Ungleichheitsstrukturen und Konflikte, der klassischer Weise unter dem Begriff *Soziale Frage* zusammengefasst wird. Die andere verweist auf die sozialen Mikro- und Makro-Prozesse, die der Reproduktion der Gesellschaft und somit auch einer nachhaltigen Entwicklung zu Grunde liegen.« (Görgen/Wendt 2015: 6f.)

Nachhaltigkeit ist als *gesellschaftliche Strukturierung* zu begreifen, die aus dem Widerspruch zwischen Externalisierung und Sorge hervorgeht. Wir sind in dieser Strukturierung gefangen, Engagement wie Ab-

wehr sind hier zwei Seiten derselben Medaille. Der von Anthony Giddens (1988) entlehnte Begriff der Strukturierung stellt vor allem solche Entsprechungen in den Mittelpunkt, die sich zwischen den subjektiven Befindlichkeiten, den sozialen Praktiken und den gesellschaftlichen Strukturen herstellen lassen. Wenn ich das Konstrukt der *Entsprechung* herausstelle, interessiert nicht nur Giddens's These, dass Struktur und Handeln als kollektive Praxis rekursiv aufeinander bezogen sind, sondern vor allem, wie sich in diesen Entsprechungen eigene strukturelle Formungen ausbilden, die die Gesellschaft intermediär durchziehen. In ihnen sind tiefenpsychisch verankerte Bewusstseinslagen, soziale Praktiken und Diskursstränge, genauso wie institutionelle Kontexte aufeinander bezogen. Nachhaltigkeit wird so als in die Gesellschaft eingelagerte, personell wie sozial und institutionell wirksame Strukturierung bestimmbar, deren Magnetlinien Anziehungen und Abstoßungen erzeugen.

Externalisierung zeigt sich im Kapitalismus in verschiedenen Dimensionen. Die ökonomische Dimension hat Stephan Lessenich (2016: 24f.) wie folgt beschrieben: Externalisierung bedeutet »Entwicklung zu Lasten anderer [...], Ausbeutung fremder Ressourcen, Abwälzung von Kosten auf Außenstehende, Aneignung der Gewinne im Inneren, Beförderung des eigenen Aufstiegs bei Hinderung bis zur Verhinderung des Fortschritts anderer«. Unter dem Gesichtspunkt sozialer Nachhaltigkeit wird damit das Prinzip sozialer Gerechtigkeit zerstört und soziale Ungleichheit verstärkt. Dieser Externalisierungsprozess ist aber auch ein Abspaltungsprozess, in dem die reproduktiven Sorgearbeiten vom Bereich der Erwerbsarbeit abgespalten, minder bewertet werden. *Externalisierung zeigt sich* sowohl als psychodynamisch rückgebundenes menschliches Verhaltens- und Bewältigungsmuster (tiefenpsychischer Externalisierungszwang) als auch als ökonomisch-gesellschaftliche Wachstumsformel. In dieser Entsprechung wirkt die Spannung zwischen dem Eigentlich-innehalten-Müssen und dem Nach-außen-gedrängt-Sein. Schon Eduard Heimann hat den kapitalistischen Wachstumszwang als »materialistischen Teufelskreis« gezeichnet:

»Das Prinzip der modernen Wirtschaftsgesellschaft ist Expansion. Produktion soll mehr Verbrauchsgüter bringen und muß ihrerseits zu diesem Zweck dauernd verstärkt und erweitert werden. Expansion erfordert daher Akkumulation: die Bereitstellung eines Überschusses über das zu Verbrauchende, damit dieser Überschuss zur Herstellung von mehr und stärkeren Maschinen, Fabriken, Eisenbahnen, Hafenanlagen etc. dienen kann, die dann ihrerseits mehr Verbrauchsgüter hervorbringen werden. Der für die Expansion verfügbare Überschuss heißt Profit.« (Heimann 1966/1975: 167)

Der fortgeschrittene Kapitalismus ist auf Begrenzung angewiesen, will er überleben und sich weiterentwickeln. Nachhaltigkeitskonzepte wenden sich dementsprechend gegen die Fortschreibung der marktzentrierten Wachstumsformel, die das Marktversagen im Hinblick auf die sozialen und ökologischen Kosten der herrschenden Wirtschaftsweise ausblendet. Anzeichen gibt es heute schon dort, wo die sozialstaatlichen Definitionen sozialer Probleme nicht mehr wirken, durch global ausgelöste Strömungen unterspült werden. So galt Armut in den westeuropäischen Staaten als sozialstaatlich regulier- und begrenzbare. Nun grassiert die Angst vor Armut sogar in europäischen Wohlstandsregionen und man sieht sich plötzlich einem globalen Sog ausgesetzt. Aus sozialen Problemen werden so *existenzielle Lebensthemen*, die biografisch nicht mehr so ohne weiteres ausgrenzbar sind und die die scheinprivilegierte abendländische Situation für einige Menschen mit der in anderen Teilen der Welt vergleichbar macht. Gleichzeitig werden die Folgen einer Enteignungsökonomie am eigenen Leibe gespürt: Die Privatisierung öffentlicher Güter (*commons*), vor allem von Basisgütern wie Wasser, Raum und Energie, setzen das Bewusstsein kollektiver Abhängigkeiten und existenzielle Ängste frei.

Externalisierung ist im Genderdiskurs geschlechtstypisch konnotiert. So wird die Prognose kolportiert, die Männer würden in Zukunft die sozial entbettete globalisierte Sphäre, die Frauen die sozial gebundenen Terrains dominieren. Indem der neue Männerbund der Global Player die Kultur der internationalen Beziehungen in Wirtschaft und Politik okkupiert, nistet sich hegemoniale Männlichkeit in

fast allen transnationalen Organisationen ein. Männliche Hegemonie scheint sich zunehmend in die Sphären sozial entbetteter Technologie und Ökonomie zu verlagern, die sich sozialen Bindungen und gesellschaftlicher Verantwortung entziehen und wo sozialpolitische Angewiesenheit geleugnet wird. Mit den im Zuge der Globalisierung aufkommenden »Transpatriarchien«, die ihre Schatten auch in die sozialstaatlich verfassten Gesellschaften werfen, hat die Geschlechterfrage gerade für den Nachhaltigkeitsdiskurs eine neue Dimension erreicht. Der Begriff *Transpatriarchie* wurde von Jeff Hearn (2009) eingeführt. Er soll das transnationale Managertum bezeichnen, dessen meist männliche Vertreter international mobil und dominant sind. Die mit der Globalisierung sich verselbstständigenden multinationalen Konzerne haben ein lokal entbettetes Gender-Regime aufgebaut, das von Rasse und Nationalität abgehoben durch einen männlichen Code zusammengehalten wird. Trotz der Skepsis, dass diese neuen hegemonialen Männlichkeitsmuster zu Leitbildern des alltäglichen Mann-Seins werden könnten, finden wir entsprechende Vermittlungskulturen. Die transpatriarchale Strukturierung ist ein Phänomen, das dem sozial gebundenen Alltag gleichzeitig entrückt und trotzdem in ihn vermittelt ist.

Der neue Männerbund der Global Player hat die Kultur der internationalen Beziehungen in Wirtschaft und Politik okkupiert. Wichtig ist dabei wieder der zentrale Aspekt der sozialen Entbettung, der diese Prozesse kennzeichnet: Globalisierte Männlichkeit kann sich so den »local pressures« entziehen. Das Prinzip der Externalisierung findet hier seinen augenfälligsten Ausdruck. Dieses Auseinanderklaffen von männlich konnotiertem ökonomischen System und lebensweltlicher Dekonstruktion männlicher Dominanz hat in der globalisierten Welt der Zweiten Moderne eine neue Qualität erhalten. Es verweist auf ein gesellschaftliches Magnetfeld, in dem sich zwar ein bisher nie gekannter Pluralismus der Geschlechterbeziehungen streut, dessen Grundkräfte aber nicht mehr aus der bisherigen Geschlechterperspektive fassbar sind. Denn männliche Macht scheint sich zunehmend in Sphären zu verlagern, die sich den sozialen Beziehungen entziehen und damit ihre Legitimation nicht mehr begründen müssen: in den

Sphären sozial entbetteter Technologie und Ökonomie. Dabei geht es nicht so sehr darum, dass es sich hier mehrheitlich um Männer handelt, die dort führende Positionen einnehmen, sondern darum, dass das Prinzip der Externalisierung, das in unserer Kultur als Ausdruck männlichen Denkens und Handelns gilt, weiter und wieder neu als Leitprinzip einer transnationalen Erfolgskultur wirksam wird. Vor diesem Hintergrund zeichnet sich durchaus auch eine politische Spaltung ab: Während in den sozial gebundenen, national- und sozialstaatlich strukturierten Politikbereichen weiter nach der Vereinbarkeit von Politik, Ökonomie und Sozialem gesucht wird, agieren die global ausgerichteten transnationalen Konzerne sozial ungebunden nach hegemonialen Prinzipien des Marktzwangs und des Durchsetzungserfolgs der Machbarkeit. Obwohl Gewalt ausgeübt wird, versteckt sie sich hinter dem Legitimationsmodell der »marketplace manhood«, der ökonomisch-rational kalkulierenden und regulierenden Männlichkeit (Connell 1995). Hegemoniale Männlichkeit geht in der Ideologie des ökonomischen, sozial entbetteten Sachzwangs auf. Damit ist aber nicht nur vordergründig gemeint, dass Frauen den Part der Nachhaltigkeit spielen, Männer diese aber wieder verspielen. Vielmehr tritt in diesem Nachhaltigkeitsdiskurs die reproduktive Dimension des Sozialpolitischen neu hervor. Sorge (Care) ist nicht mehr nur auf die Reproduktion der Arbeit bezogen, sondern erhält eine gesellschaftlich erweiterte sozialökologische Rahmung.

Sorge bezeichnet eine Beziehung der Verantwortung für andere und für sich selbst, die Empathie, Mitgefühl und darin Selbstreflexivität voraussetzt. Sorge als Strukturierung meint darüber hinaus auch die gesellschaftliche und mithin kollektive Transformation und Entsprechung dieser Prinzipien. Care als gesellschaftliche Kraft wurde in Deutschland schon in den 1920er Jahren von der dritten Generation der bürgerlichen Frauenbewegung und später von der neuen Frauenbewegung der 1980er und 1990er Jahre als Systemkritik verstanden: Das männliche Konkurrenz-, Wachstums- und Rationalitäts-Denken, das dem Industriekapitalismus als inhärent zugeschrieben war, wurde fundamental in Frage gestellt; die Forderung nach einer »weiblichen Ökonomie« kam auf den Tisch. Folgerichtig wurde Sozialpolitik als Geschlechter-

politik begriffen, die gegen die ökonomische Ausbeutung und soziale Ausgrenzung der Frauen gedreht und als Reproduktionspolitik neu gefasst werden sollte. Mit dieser Perspektive wurde ein breites Feld sozialpolitischer Themen feministisch besetzt: Bildungspolitik, Lohnpolitik, Mütterpolitik, Rentenpolitik, Familien- und Arbeitsrecht etc. Zwar wurde hier immer wieder auf die sozialhistorischen Vorbilder der Frauenbewegung und ihre reproduktionspolitischen Forderungen zurückgegriffen, neu aber war jetzt das Frauen- und Weiblichkeitsbild, das die feministische Sozialpolitik leitete: Nicht länger die nur »gleichgestellte Frau«, die komplementär und ergänzend ihre reproduktionspolitischen Ziele durchsetzte, war das Leitbild. Jetzt wurde ein Frauenbild propagiert, in dem Frauen mit einer Politik der weiblichen Ökonomie und den ihr entsprechenden Reproduktionsprinzipien und sozialen wie ökologischen Implikationen das konkurrenzkapitalistische System durchdringen oder gar umpolen wollten. Emanzipatorisches Weiblichkeitsbild und Gesellschaftsbild gingen ineinander über. Vor allem machte die Frauenbewegung deutlich, dass die industriegesellschaftliche Ökonomie zwar arbeitsteilig, aber nicht notwendig patriarchalisch strukturiert sein müsse und dass die Verantwortung für den Reproduktionsbereich nicht einseitig den Frauen zudefiniert werden könne.

Doch so ohne weiteres lässt sich die Care-Perspektive in die sozialpolitischen Konfliktzonen des globalisierten Kapitalismus nicht einführen. Es ist wieder ein Hase-und-Igel-Spiel. Was der feministische Care-Diskurs programmatisch erstrebt, theoretisch und politisch aber nicht erreicht hat, scheint nun im fortgeschrittenen Kapitalismus seine – wenn auch verkehrte – Erfüllung zu finden. Sorge ist heute in einem Maße gesellschaftlich freigesetzt, dass man durchaus von ihr als einer Vergesellschaftungsform der Zweiten Moderne sprechen kann. Nur: Im Gegensatz zum feministisch geprägten Care-Diskurs der Ersten Moderne, der als Gestaltungsdiskurs geführt wurde, ist der gegenwärtige Sorgediskurs ein Krisendiskurs. Gleichzeitig stoßen wir hier wieder auf eine der bezeichnenden Paradoxien des fortgeschrittenen Kapitalismus: Sorge wird freigesetzt und gleichzeitig wieder vermarktet, kapitalisiert. Die neokapitalistischen Prozesse der sozialen Entbettung, gesellschaftlichen Entgrenzung und sozialstaatlichen Erosion, die den

Hintergrund der Freisetzung von Sorge bilden, werden zu konsumtiven Bezügen transformiert. In der medialen Welt der Werbeindustrie wird Sorge allenthalben in Modulen angeboten, werden Bausätze offeriert, in denen Sorge und ökonomische Konkurrenz, so widersprüchlich sie auch in sich sein mögen, miteinander verbunden werden können. Die Auto- und Versicherungswerbung sind Protagonisten in diesem Bereich.

Gleichzeitig hat sich – der Globalisierungsdynamik des fortgeschrittenen Kapitalismus entsprechend – eine globalisierte Sorgeskultur entwickelt. Die Völker der Welt sind aufeinander angewiesen. Klimadiskurse, Migrationsdiskurse, Armuts- und Reichtumsdiskurse bestimmen die Schlagzeilen. Beim näheren Hinsehen wird aber deutlich, dass diese Sorgediskurse eine bezeichnende Asymmetrie aufweisen: Es sind Diskurse einer »Zitadellenkultur« (Werckmeister 1990): Wir müssen uns um die Armen und Zurückgebliebenen dieser Welt kümmern, müssen uns um sie sorgen, damit sie uns nicht eines Tages bedrohen, noch mehr als heute vor unseren Mauern stehen. Sozialökonomische und politische Konflikte werden in Sorgeverhältnisse umgedeutet. Die Milliardäre dieser Welt kümmern sich um die Probleme dieser Welt.

Die mit der Care-Perspektive notwendige Einbeziehung der Geschlechterfrage in den Nachhaltigkeitsdiskurs verweist auf den Hintergrund der *geschlechtshierarchischen Arbeitsteilung*, in der sich bis heute wirtschaftliche Macht und männliche Dominanz zu einem hegemonialen System verbinden, das Massen von Männern an sich zieht und ihnen eine »patriarchale Dividende« (Connell 1987) verspricht und gleichzeitig versucht, die inzwischen aufgestiegenen Frauen »männlichen« Arbeits- und Konkurrenzformen zu unterwerfen. Im System der geschlechtshierarchischen Arbeitsteilung, nach dem unsere Arbeitsgesellschaft bis heute aufgebaut ist, sind die reproduktiven Rollen der Beziehungs- und Hausarbeit, aber auch der Erziehung und Fürsorge niedriger bewertet als die industriewirtschaftlichen, technischen und die darauf bezogenen administrativen Rollen. Traditionell waren die reproduktiven Rollen den Frauen zugeordnet. Zwar stehen heute den Frauen auch alle gesellschaftlichen Rollen außerhalb des

Reproduktionsbereiches offen, das geschlechtshierarchische Prinzip ist aber als Wertprinzip geblieben. Die Kluft zwischen externalisierter Ökonomie und sozial gebundener Reproduktionssphäre ist eher noch gewachsen. Es geht dabei nicht so sehr um die Frauen und Männer an sich, sondern um weiblich und männlich konnotierte Strukturen, die als Hintergrundstrukturen der Entwicklung der Sozialpolitik zu betrachten sind.

Externalisierung und Sorge sind zwei zueinander widersprüchliche Strukturierungen, die das gesellschaftliche Konfliktfeld ausbilden, aus dem heraus sich der sozialökologische Nachhaltigkeitsdiskurs entwickelt hat. Nachhaltigkeit stellt damit eine resultante Strukturierung dar, in der immer wieder nach dem integrativen Punkt in der Spannung zwischen ökonomischem Wachstumszwang und ökonomischer Begrenzung sowie sozialökologischer Reproduktion gesucht wird. Die entsprechende Hypothese lautet in diesem Zusammenhang: Demokratisch-sozialstaatliche Gesellschaften sind zu ihrer Existenzsicherung und Weiterentwicklung auf die Anerkennung und Austragung dieses Konflikts angewiesen.

Mit der Perspektive der Nachhaltigkeit hat sich diese Dialektik der Angewiesenheit erweitert. Nicht nur die soziale Zähmung und darin ökonomische Begrenzung des Kapitalismus ist nach wie vor dringlich, sondern nun vor allem auch seine ökologisch notwendige Umpolung. Und es geht nicht mehr nur darum, dass der Mensch in der kapitalistischen Ökonomie zur Geltung gebracht wird, sondern es geht grundsätzlich um die zukünftige Existenz des Menschen in seiner Abhängigkeit von der bedrohten Natur. Um dieses Risiko als ein gemeinsames erkennen und anerkennen zu können, bedarf es der sozialen Verankerung dieser Erkenntnis und Anerkennung in entsprechenden Normen und Institutionen.

Innehalten und die ›Gnade der Dialektik‹

Innehalten ist eine Synthese in der Dialektik der Nachhaltigkeit, ist das Gegenmittel zu Externalisierung und schafft Zeit und Raum für die

Anerkennung von Sorge. Zeit – bislang hoch ökonomisiert – wird zum sozialen Gut. Gegen die Ökonomisierung als Beschleunigung der Zeit richtet sich ein sozialwissenschaftlicher Zeitdiskurs, in dem Perspektiven der »Entschleunigung« entwickelt, herrschende Zeitstrukturen dekonstruiert werden sollen (vgl. Rosa 2005). In einer umfassenden Analyse zur Veränderung von Zeitstrukturen in der Zweiten Moderne schlägt Hartmut Rosa eine Typologie vor, in der drei Formen sozialer Beschleunigungsprozesse unterschieden werden können: die technische Beschleunigung, die Beschleunigung des sozialen Wandels sowie die Beschleunigung des Lebenstempos. Diese drei Formen sieht Rosa in einem Beschleunigungszirkel verknüpft, sodass ein wechselseitiges Steigerungsverhältnis zwischen ihnen angenommen werden kann: »Beschleunigung innerhalb dieses Zirkels erzeugt daher stets und unvermeidlich mehr Beschleunigung, sie wird zu einem sich selbst verstärkenden Feedback-System.« (ebd.: 243) Dies bedeutet, dass die Menschen nicht einfach unter Beschleunigungsdruck stehen, sondern in die Beschleunigungsdynamik selbst involviert sind und sich damit gleichzeitig als Akteure wie Opfer der Beschleunigung fühlen können. Innehalten ist kaum möglich. Optionen und Zwänge liegen dicht beieinander, Handlungsfähigkeit muss immer wieder neu hergestellt, den digitalisierten Strukturen angepasst werden. Dabei werden verdeckte Gesellschafts- und Lebensprobleme zwangsläufig übergangen. Die Dringlichkeit von Nachhaltigkeit meldet sich in *verdeckten Botschaften*, in Hilferufen der Natur und der mit ihr zerstörten Menschen. Das Erkennen dieser verdeckten Botschaften ist die Essenz jeder Nachhaltigkeitspolitik. Probleme der Nachhaltigkeit liegen nicht offen zutage, ökosoziale Erscheinungen, die auf Bedrohung von Nachhaltigkeit hinweisen, werden unterschiedlich gedeutet. Der Konflikt zwischen Externalisierung und Innehalten spiegelt sich im Konflikt zwischen äußerer Deutung und innengerichteter Wahrnehmung. Nachhaltigkeitsprobleme erkennen, heißt Botschaften erkennen, die hinter den äußeren Daten versteckt sind und deshalb negiert werden. *Innehalten* ist deshalb ein erster Schritt im sozialökologischen Transformationsprozess. Innehalten, um die Leitprinzipien des bislang Gewordenen einer kritischen Reflexion unterziehen zu können. Das meint auch das

Paradigma der reflexiven Modernisierung von Ulrich Beck (1993), nach dem die technologisch-lineare Entwicklung der Moderne ungeplante Folgen und Risiken hervorgebracht und gleichzeitig verdeckt hat; Entwicklungen, die wir jetzt bereuen. Erkennen dieser Widersprüche ist der zweite Schritt.

In einem letzten Manuskript aus seinem Nachlass gebraucht Heimann in ähnlichem Zusammenhang das theologische Bild der Reue.

»Die westliche Welt hat sich die Marxsche Kritik an ihrer Ungerechtigkeit und Unordnung zu Herzen genommen. Sie hat zwar die Marxsche Lösung der Krise abgelehnt und im Rahmen ihrer eigenen Erfahrung und Wertung ihre eigene Lösung entwickelt. Sie hat die Marxsche Ideologie, die bloße Umstülpung der Vergangenheit verworfen und ihre eigene Zukunft gesucht. Aber sie hat die Wahrheit der Marxschen Kritik erkannt und anerkannt. [...] Den Vorgang, durch den wir uns die Kritik zu Herzen nehmen, nennen wir Reue. In der Reue erreichen wir einen höheren Standpunkt, mit dem sich eine neue Vision vor uns eröffnet und das Bisherige in seiner Unzulänglichkeit erkannt und zurückgelassen wird. Reue ist der Beginn der Erneuerung, sie überwindet die Härte der alten selbstgerechten, ja sich ewig setzenden Struktur und beseitigt eben dadurch die Gefahr für den Bestand des Lebens. Zwar wird durch Reue das alte Unrecht nie ausgelöscht. [...] Daran leidet die Reue. Sie verdient zu leiden; denn das Unrecht kann nie rückgängig gemacht werden. Aber die Gnade kann die Reue statt der Vergeltung akzeptieren. [...] Daher ist Reue das Zeichen und der Beginn der Erneuerung, in der sich zeigt, daß die Gnade das Leben erhält. [...] Wo ist dann die Grenze der alten Struktur? Wo beginnt das neue System? Der Kapitalismus mußte reformiert werden, wenn er nicht in einer Katastrophe untergehen wollte. [...] Was als Alternative zu unserer Lebensform gedacht war, wurde ihr Korrektiv. Der Marxismus, der ausgezogen war, um das westliche Leben umzustürzen, wurde in das westliche Leben als heilende Kraft aufgenommen. Dies ist die Gnade der Dialektik.« (Heimann 1961/1975: 160f.)

Heimanns Modell des Sozialismus und der ›neosozialistische‹ Diskurs

Die ›echte Idee des Sozialismus‹ wird heute wieder – in einem ›neosozialistischen‹ Diskurs – gesucht. Dieser Diskurs folgt implizit, in den Grundzügen, eher Heimanns Modell der Sozialreform statt einem sozialrevolutionären Konzept. Es ist weiter die Verwirklichung des Sozialen (und Ökologischen) *gegen den Kapitalismus aber im Kapitalismus* als stufenweiser Prozess der Einschränkung und Reduktion der kapitalistischen Macht. Die Programme variieren darin, ob sie Systemwandel oder institutionelle Weiterentwicklung favorisieren. 1930 veröffentlichte Heimann in den ›Neue(n) Blättern für den Sozialismus‹ eine kurze Systematik der Sozialisierung, die man heute durchaus als historisch-reflexives Erbe für diesen neosozialistischen Diskurs heranziehen kann. Heimann beginnt mit einer

»grundsätzlichen Besinnung: der Sinn der Sozialisierung ist klar und eindeutig. Sozialisierung ist der Name für die Befreiung der Arbeit aus ihrer Erniedrigung im System des Kapitalismus. Das Prinzip dieses Systems ist das Privateigentum an den Produktionsmitteln, also die Trennung des arbeitenden Menschen von den Produktionsmitteln. [...] In der sozialistischen Bewegung ringt die Arbeiterschaft um die Freiheit. Diese Freiheit ist [...] ganz umfassend gemeint, sie will und muss das ganze Leben in und außerhalb der Arbeit ergreifen.« (Heimann 1930b/1975: 30f.)

Sozialisierung werde immer wieder mit Verstaatlichung und Bürokratisierung gleichgesetzt. Diese verhindern aber die historisch-gesellschaftliche Wandlungsfähigkeit des Sozialismus genauso wie die lebendige Teilhabe der Bevölkerung an dem sozialistischen Geschehen. Aber

»Sozialisierung ist bekanntlich nicht Verstaatlichung, sondern ausdrücklich Vergesellschaftung der Produktionsmittel. Sozialisierung umfaßt [...] eine eigenwertige ›sozialorganisatorische Aufgabe‹, die auf der Gemeinschaft der Arbeitenden beruht. Natürlich ist auch

diese sozialistische Gemeinschaftsordnung nicht gegen willkürliche Herrschaftsstrukturen gefeit. Deshalb müssen diese der demokratischen Kontrolle unterliegen. [...] Sozialisierung ist in diesem Sinne nur das wirtschaftliche Teilproblem der Freiheit überhaupt, also kein ökonomisches, sondern ein soziologisch-politisch-moralisches Problem.« (ebd.: 39ff.)

Heimann als Protagonist einer sozialistischen Marktwirtschaft war gegen eine Zentralisierungspolitik, wie er sie damals im sowjetrussischen Beispiel realisiert sah. Dort sah er einen vollständigen Verzicht auf Freiheit wie demokratische Verantwortung als das Gegenteil zum Prinzip der Vergesellschaftung. Ein Modell, in dem der Markt zerschlagen ist und die Weisungen einer zentralen Stelle im Mittelpunkt stehen. Allerdings räumt er ein, dass es nicht leicht ist, eine sozialistische Marktwirtschaft zu propagieren, da der Markt in der öffentlichen Diskussion meist nicht vom Kapitalismus getrennt wird. Deshalb noch einmal:

»Alles kommt immer darauf an, die historisch-soziale Konstellation des konkreten Marktablaufs von dem in sozialer Beziehung neutralen technischen Prinzip des Marktes zu unterscheiden.« (ebd.: 43)

Heimanns reformsozialistische Konzeption der stufenweisen Weiterentwicklung schon erreichter institutioneller Fortschritte scheint vor allem bei Axel Honneth durch. Er setzt auf das »Vertrauen, dass die sich in der Abfolge institutioneller Errungenschaften dokumentierende Fortschrittslinie einen willkürlichen Abbruch nicht duldet und daher auch in Zukunft eine Fortsetzung finden wird.« (Honneth 2016: 153) Allerdings greift – wenn man Heimanns antikapitalistischen Maßstab als Kritik anlegt – Honneths Entwurf zu kurz, weil er dem Grundproblem der Wirkung des Privateigentums an Produktionsmitteln aus dem Weg geht. So auch Brigitte Aulenbacher (2019: 67f.): Honneths Kapitalismuskritik »setzt an der ›Marktgesellschaft‹ an, nicht [...] auch an den ausbeuterischen Mechanismen, die der kapitalistischen Produktionsweise im Hinblick auf die Vergesellschaftung von Natur, Arbeit und Geld innewohnen. Das ermöglicht ihm die Überführung des Sozialismus von einem, seinen Zeitkern spiegelnden, klassenpolitischen in ein bürger-

liches Projekt.« Heimann hat schon zu seiner Zeit vor einer Verbürgerlichung der sozialistischen Perspektive gewarnt, wenn sie nur auf den Markt abzielt und nicht auf den Kern des ausbeuterischen Privateigentums an Produktionsmitteln:

»Die Verbürgerlichung der Arbeiterschaft ist umso eher möglich, je mehr der umfassende Charakter der sozialen Freiheit und der von ihr gestellten Anforderungen verkannt wird. Umso eher kann man sich mit einem Teil begnügen und sich in die dann gegebene Kompromissordnung befriedigt einfügen. Und zwar wird das am besten gelingen, wenn auch das Erstrebte und Gewährte möglichst genau auf der Linie der bürgerlichen Wertungen liegt, also dem bürgerlichen Erwerbsgeist entspricht. Lohnkämpfe sind notwendig [...] im Rahmen des Kampfes um die soziale Freiheit, die ihrerseits ein Mindestmaß wirtschaftliche Bewegungsfreiheit fordert. Aber die soziale Frage ist ihrem inneren Sinne nach keine bloße Lohnfrage; sie ist die Frage, die der arbeitende Mensch an das Leben stellt und auf die er sich durch die soziale Bewegung eine sinnvolle Antwort holen will.« (Heimann 1929: 231f.)

Dennoch möchte ich Honneths Argumentation weiter folgen, nicht nur weil sie sich auf der Grenzlinie zwischen antikapitalistischem Reformsozialismus und bürgerlicher Sozialreform bewegt, sondern auch in ihrer Differenzierung eine Auseinandersetzung mit heutigen neosozialistischen Positionen im Vergleich zum Heimannschen Modell ermöglicht. Honneth sieht drei Geburtsfehler des dogmatischen Sozialismus, die es bei einer Revitalisierung der sozialistischen Idee zu überwinden gilt: seine Zentrierung auf die Ökonomie, die exklusive Rolle des Proletariats als Träger des Sozialismus und den Geschichtsdeterminismus, in dem das Ende des Kapitalismus geschichtsnotwendig angenommen wird. Schon Heimann hat diese Probleme bearbeitet. So wurde gezeigt, wie er am Beispiel der Einbeziehung des Mittelstandes versucht, die sozialistische Idee in die Gesamtbevölkerung hineinzutragen, wie er weiter gegen den Geschichtsdeterminismus der orthodoxen marxistischen Lehre argumentiert und die Geschichte in dialektischer Offenheit begreift. Dass der ökonomische Gesellschaftsbereich im Mittelpunkt eines

sozialistischen Entwurfs zu stehen hat, ist auch heute noch plausibel. Gerade in der neoliberalen kapitalistischen Gesellschaft der Gegenwart ist die Ökonomisierung in alle Gesellschafts- und Lebensbereiche vorgeedrungen. Doch wird in der Heimannschen Dialektik der Angewiesenheit auch deutlich, dass sich mit dem Einbau des Sozialen in den Kapitalismus die sozialen und kulturellen Spielräume der Menschen erweitern und damit die errungene soziale Freiheit als Gestaltungschance und Verantwortungsprinzip weit über den ökonomischen Bereich hinausgehen kann. Deshalb können beide Gestaltungsperspektiven – die ökonomische wie die eigensinnig soziale – thematisiert werden.

Klaus Dörre sieht die Chancen einer neosozialistischen Option heute deshalb gegeben, weil »die historisch einmalige ökonomisch-ökologische Zangenkrise eine gesellschaftliche Transformation in Gang gesetzt hat, die sich nicht mehr aufhalten, sondern nur noch in ihrer Richtung beeinflussen lässt. [...] Die historische Einmaligkeit der ökonomisch-ökologischen Zangenkrise ergibt sich daraus, dass das bis dato wichtigste Mittel zur Überwindung ökonomischer Krisen, die Generierung von Wirtschaftswachstum, mehr und mehr sowohl in ökologische Zerstörung als auch in sozial destruktives Wachstum umschlägt.« (Dörre 2019: 22) Hier wäre das Heimannsche Modell der Dialektik der Angewiesenheit einzuführen, um die von Dörre genannte Zwangsläufigkeit auch als notwendige Angewiesenheit erkennen und formulieren zu können. Das ist nicht nur analytisch geboten, sondern auch deswegen, weil damit die neosozialistische Position wirksam, weil plausibel in die Gesellschaft hineingetragen werden kann. Dörre betont ja, dass eine neosozialistische Perspektive in einer pluralen demokratischen Gesellschaft nicht mehr im traditionellen Sinne klassenpolitisch – auf der Scheidelinie zwischen »Ausbeutern« und »Ausgebeuteten« – vermittelt werden kann. Wie Heimann stellt er die Eigentumsfrage in den Mittelpunkt der Perspektiven des gesellschaftlichen Wandels. Er fordert eine radikale Demokratisierung der Wirtschaft und denkt dabei an »kollektive Eigentumsformen« in den »strategischen Schlüsselsektoren der Gesellschaft« sowie »Formen eines kollektiven Selbsteigentums« in regionalen Zonen (ebd.: 27). Hier hätte ruhig an das historische Erbe von Heimann und Ritschl mit ihren

Modellen der Gemeinwirtschaft und Selbstverwaltung erinnert werden können; vor allem weil sie zeigen, wie solche Formen sich historisch in der Dialektik der Angewiesenheit und Erweiterung entwickelt haben und weiter entwickeln werden. Deshalb ist es zu wenig, nach einer nur programmatischen Reformulierung des ›Neosozialismus‹ zu suchen. Das Wesen des sozialistischen Denkens besteht eben in der sozialistischen Methode, im dialektischen Denken, dem aktiven Umgang mit Widersprüchen. Vor allem weil sich zeigt, wie solche Formen sich historisch in der ›Dialektik der Angewiesenheit‹ und der ›Dialektik der Erweiterung‹ entwickelt haben und weiter entwickeln werden. Übrigens: auch Heimann hatte eine neosozialistische Perspektive:

»Der freie Markt unterwirft jedermann der despotischen Herrschaft des Leistungseffekts als oberster und ausschließlicher Macht und baut in dieser Richtung eine Industriestruktur, die nur durch Expansion am Leben gehalten werden kann. In der Vergangenheit hat diese fantastische Expansion sich als ein Segen für Lebenshaltung und Gesundheitszustand erwiesen; aber ihre Verlängerung in die Zukunft hinein wird unsinnig und anstößig, ein Hohn auf das organische Gleichgewicht der menschlichen Seele [...] Die westliche Menschheit wird daher von der nun leeren Dynamik des höchsten Leistungseffekts, wie in der Laissez-Faire-Wirtschaft, zu gesellschaftlichen und moralischen Kontrollen gedrängt, und diese sind die Definition eines neuerfassten Sozialismus.« (Heimann 1955: 242)

Teil IV: Die sekundäre Dialektik der Angewiesenheit

Ein Grundproblem der Honnethschen Revitalisierung des Sozialismus ist, dass er an den frühen Sozialisten ansetzt und nicht an der viel weiter entwickelten reformsozialistischen Debatte der Weimarer Zeit, aus der eben auch Heimanns Entwurf stammt. Dennoch kann seine Kritik, dass die Auseinandersetzung um den Sozialismus auf die ökonomische Sphäre zentriert war, und die Sphären der persönlichen Beziehungen und der politischen Willensbildung unberücksichtigt blieben, auch für etliche Sozialisten der 1920er Jahre gelten. Deshalb, aber auch um sie überprüfen zu können, will ich diese zentrale These noch einmal ausführlich vorstellen: »Unser Ausgangspunkt war die Beobachtung, dass keiner der frühen Vertreter der [sozialistischen] Bewegung Anstrengungen unternommen hat, die Idee der sozialen Freiheit noch für andere Aufgabenfelder der gesellschaftlichen Reproduktion fruchtbar zu machen als dasjenige des wirtschaftlichen Handelns; man belässt es dabei, nur die kapitalistisch verfasste Ökonomie unter der normativen Perspektive zu untersuchen, mit welchen Maßnahmen der Umbau in Richtung einer stärkeren Assoziierung der Gesellschaftsgenossen herbeigeführt werden könne, ohne auch nur in Erwägung zu ziehen, ob nicht auch andere produktive Sphären unter einem solchen Gesichtspunkt der Verwirklichung von sozialer Freiheit betrachtet werden sollen. Der Grund für dieses Versäumnis ergab sich daraus [...], dass keiner der frühen Sozialisten bereit war, den sich allmählich vollziehenden Prozess der funktionalen Differenzierung moderner Gesellschaften zur Kenntnis zu nehmen, ganz im Geiste des Industrialismus befangen und

daher überzeugt davon, dass auch in Zukunft alles soziale Geschehen von den Vorgängen in der industriellen Produktion bestimmt sein würde. [...] Es ist diese Weigerung gewesen, einen Prozess der funktionalen Differenzierung überhaupt in Erwägung zu ziehen, die dann auch erklärt, warum die Sozialisten keinerlei Anstrengungen unternommen haben, ihre Idee einer sozialen Freiheit für die normative Erschließung anderer Handlungssphären fruchtbar zu machen. Wenn solche Teilsysteme eine eigene, selbstständige Funktionslogik prinzipiell gar nicht besitzen konnten, weil das Geschehen in ihnen stets durch ökonomische Prinzipien und Orientierung bestimmt sein sollte, war's auch nicht erforderlich, dort nach eigensinnigen Gestalten der Verwirklichung von sozialer Freiheit zu suchen.« (Honneth 2016: 137f.)

Heimanns dialektischer Ansatz geht zwar auch davon aus, dass das Ökonomische das Gesellschaftbestimmende ist, erkennt aber, dass es eine soziale Freiheit zulassen muss, die sich in anderen Lebensbereichen erweitern und dort gestaltet werden kann. Schon damit wandte er sich gegen den Ökonomismus, die Hypostasierung der Wirtschaft. Sein Schüler Hans-Dietrich Ortlieb pointiert dies wie folgt: »Im Kapitalismus wie im Kommunismus marxischer Prägung tritt [...] zum Ökonomismus als Absolutsetzung des Wirtschaftlichen jeweils auch noch eine folgenschwere Verkennung des Menschen, insbesondere des Verhältnisses von Mensch und Gesellschaft [...]. Daß es Heimann letztlich um die ›Verhältnisbestimmung des Wirtschaftlichen im Leben der Gesellschaft‹ geht und daß diese ihrerseits die rechte Verhältnisbestimmung der Person im wirtschaftlichen Ganzen voraussetzt, wird hier deutlich. ›Wirtschaftssysteme‹, so läßt sich nun sagen, sind – unter dem Blick der Ontologie – fehlkonstruierte und damit der Gefährdung von innen ausgesetzte Gesellschaftssysteme.« (Ortlieb 1975: 14)

Allerdings setzt Heimann nicht direkt auf den Eigenwert und die Eigensinnigkeit anderer – außerökonomischer – Sphären. Deshalb ist es plausibel, wenn Honneth die Sphären der politischen Willensbildung und der persönlichen Beziehungen als experimentelle und darin impulsgebende Sphären der Entwicklung sozialer Freiheit und demokratischer Lebensform einführt, um dem ökonomischen Determinismus zu entgehen. Doch er setzt einfach voraus, dass diese Entwicklung aus den

Sphären selbst heraus entsteht. »Nicht nur das ökonomische Handlingsystem, sondern auch die beiden anderen Handlungsbereiche der persönlichen Beziehungen und der demokratischen Willensbildung können nach Maßgabe einer solchen erweiterten Sichtweise dann als gesellschaftliche Teilsysteme begriffen werden, in denen die gewünschten Leistungen nur erbracht werden können, wenn die Beteiligten ihre jeweiligen Beiträge als zwanglos ineinandergreifend und sich ergänzend zu deuten vermögen. Für die Sphäre von Liebe, Ehe und Familie heißt das, darin Beziehungsformen zu erkennen, in denen das versprochene Füreinander nur möglich ist, wenn alle Mitglieder ihre tatsächlichen Bedürfnisse und Interessen ungehindert artikulieren und mit Hilfe des jeweils anderen verwirklichen können, für die Sphäre der demokratischen Willensbildung ergibt sich daraus, dass die Teilnehmer ihre je individuellen Meinungsäußerungen als sich ergänzende Beiträge zum gemeinsamen Projekt einer allgemeinen Willensbildung auffassen können müssen.« (Honneth 2016: 139)

Man kann Honneths Zugang noch weiter begründen. Angesichts der oben beschriebenen doppelten Entgrenzung der Erwerbsarbeit und damit der Erosion des sozialen Blocks als antikapitalistischer Gegenkraft, ist es geradezu notwendig, nach Gegenkräften in außerökonomischen Gesellschaftsbereichen zu suchen. Man muss aber dabei fragen, ob diese Bereiche auch die strukturelle Qualität dafür aufweisen. So sind persönliche Beziehungen und ihre Aggregate, wie zum Beispiel Familien und Freundesgruppen durch Intimstrukturen geprägt. Durch Zuneigung oder Abneigung, durch Liebe aber auch Hass, durch Enttäuschung und Schuld. Das sind Kategorien, die eben nicht denen der Arbeits- und Vertragswelt entsprechen, in der sich soziale Freiheit und demokratische Lebensform bewähren sollen. Die intime Verantwortung der Eltern für ihre Kinder führt nicht automatisch zur sozialen Verantwortung, die innerfamilialen Widerstandsformen verlängern sich nicht einfach in soziale Widerstandsmuster und intime Partnerliebe und sozialer Fremdenhass können durchaus nebeneinander existieren. Es braucht also ein Medium der Vermittlung zwischen persönlichen Beziehungen und gesellschaftlichen Sozialmustern. Hier schlage ich das Konstrukt *Milieu* vor. Milieu meint eine räumlich und zeitlich

begrenzte Nahwelt, eine typische, meist über Gruppen oder über das Gemeinwesen vermittelte emotionale Gegenseitigkeitsstruktur, die die einzelnen Individuen übergreift. Dabei wird Milieu als Prozess verstanden, in dem es sich »als Zentrum räumlicher, zeitlicher und sozialer Orientierung ständig rekonstituiert.« (Grathoff 1991: 414) Deshalb ist es auch möglich, Milieubildung sozial zu gestalten. In solchen Projekt- oder Bewegungsmilieus können aktivierende wie bewältigungsstützende Komponenten wie Anerkennung und Erfahrung von Selbstwirksamkeit auch in alternativen Bezügen aktiviert und sozial verbreitert werden. Milieu und Milieubildung sind in diesem Zusammenhang Brückenkonzepte zwischen je individueller Lebenswelt und gesellschaftlichen Bezügen.

Im Bereich der politischen Willensbildung sind es vor allem sozial-moralische Milieus, aus denen heraus experimentelle Projekte wie z.B. gemeinwohlökonomische und andere soziale Initiativen entstehen; Milieus, die die persönlichen Beziehungen prägen und auf die Familien und Bezugsgruppen der Beteiligten zurückwirken und vice versa. Das Verhältnis Jugendlicher zu sozialer Freiheit und demokratischer Lebensform entwickelt sich vor allem in jenen Gruppen der Gleichaltrigenkultur, die sozial offen und nicht regressiv geschlossen sind. In den Milieus kommt der Eigensinn zum Tragen. Aber es zeigt sich auch, dass dieser Eigensinn immer wieder auf ökonomische Barrieren stößt und dass dieser Konflikt den psychosozial eigensinnigen Projekten im Prozessverlauf zwangsläufig einen notwendig antikapitalistischen Drive geben kann. Gerade in der Frauenfrage, die Honneth hier anführt, hat sich seit den 1920er Jahren gezeigt, dass nicht nur der sozialanthropologische Eigensinn der Frauen als Sorge im Mittelpunkt stand, sondern damit verbunden auch der antikapitalistische Anspruch, Sorge und Reproduktion nicht nur als familiale, sondern als gesellschaftliche Aufgabe gegen den Primat der Ökonomie zu bewerten. Aber auch Gewalt in der Familie kann oft auf wirtschaftlichen Druck und seine intime Abspaltung zurückgeführt werden.

Auch die »demokratische Lebensform«, die Honneth in den Mittelpunkt seiner neosozialistischen Perspektive stellt, kann nicht abseits des sozialökonomischen Grundkonflikts diskutiert werden. In der ge-

genwärtigen neoliberalen kapitalistischen Gesellschaft sind nahezu alle Lebensbereiche von der Ökonomisierung betroffen. Deshalb kann man die dort wirkende Eigensinnigkeit nicht einfach abrufen, sondern muss sie gleichsam aus den Widersprüchen und Konflikten herausholen, die im Zuge dieser Ökonomisierung aufbrechen. Es braucht also jenen dialektischen Zugang, wie er im Heimannschen Modell vorgezeichnet ist. Soziale Freiheit als soziale Idee kann sich auch hier wieder nur im Konflikt entwickeln, demokratische Lebensformen können aus der Bewältigungsdynamik dieser Konflikte entstehen.

Die eigensinnige Kraft zur sozialen Freiheit im Bereich des politischen Handelns haben wir insbesondere an den sozialen Bewegungen und den Gemeinwohlinitiativen und ihren Milieus kennengelernt. Den Eigensinn in persönlichen Beziehungen kann man vor allem in der psychosozialen Widerstandskraft der Familien, der Dynamik der Geschlechter und Unwägbarkeit der Generationenbeziehungen erkennen. Familien entwickeln einen intimen Zusammenhalt, Frauen sind in ihrem innengerichteten Bewältigungsmodus der Sorge näher und Jugendliche können die Unbefangenheit, mit der sie neu in die Kultur eingetreten sind, sozialkritisch inszenieren. Es können also in all diesen Sphären eigensinnige Impulse entstehen, die auf den ersten Blick einen autonomen Anschein vermitteln. Auch Heimann hat ja den sozialen Freiheitsdrang der Menschen in der Arbeiterbewegung sozialanthropologisch und nicht nur aus der kapitalistischen Erniedrigung heraus begründet. Es ist also sinnvoll diese Eigensinnigkeit aufzuschließen und sozial einzubringen. Es sind Impulse, die eine eigene Dynamik entwickeln können. Dennoch ist der zweite Blick wichtig und der bringt wieder den Konflikt Ökonomie/Mensch ins Spiel. Denn auf den zweiten Blick wird oft deutlich, dass dieses Freiheitsstreben auf bis ins Private eindringende ökonomische Gegenkräfte trifft, die es zurückweisen oder entwerten. Dann entsteht eine Dialektik, die zu verstärkter sozialer Gestaltungskraft, aber auch zu antisozialen Umformungen dieses Strebens führen kann. Auch in »außerökonomischen« zentralen Lebensbereichen – so die Hypothese – spiegelt sich der Grundkonflikt zwischen kapitalistischem Verwertungsdruck und sozialer Freiheitsidee so wider, dass man beides, sowohl den Ökonomisierungs-

druck, als auch den eigensinnigen sozialen Freiheitsdrang *gleichzeitig* aufschließen muss.

Die Familie im Zwiespalt

Im Lichte der Dialektik der Angewiesenheit erkennen wir eine widersprüchliche Konstellation im Verhältnis von Ökonomie und Familie: die kapitalistische Ökonomie setzt die Familie als zentralen Reproduktionsort der Arbeitskraft voraus, die Familien stehen aber unter dem Druck, Probleme aus der Arbeitswelt privat bearbeiten zu müssen. In dieser Spannung zwischen Arbeit und Familie muss Familie *bewältigt* werden. In den unterschiedlichen Formen der Bewältigung und ihren Kommunikationsmustern entscheidet sich, ob sich die Familie in eine Sphäre sozialer Freiheit hinein entwickeln kann.

Familien sind durch basale Zugehörigkeit und Bindung, Liebe und Empathie zusammengehalten, werden durch Hass, Schuldgefühle und Verlustängste auseinandergetrieben. Wenn sich die Gesellschaft der Familie als Reproduktionsort bedient, dann setzt sie das integrative Wirken dieser Intimstrukturen, den ›Zusammenhalt‹ der Familie voraus. Soziale Reproduktion im Sinne der Bearbeitung gesellschaftlich erfahrener Lebensprobleme in der Familie bedeutet also, dass diese Probleme zu Intimproblemen der Familie werden und dass gesellschaftlich davon ausgegangen wird, dass sie dort entsprechend bearbeitet werden. In der Familie bildet sich aber die geschlechtshierarchische Arbeitsteilung mit ihrer entsprechenden Rollenstruktur ab, es wirken männliche und weibliche Bewältigungsmuster, die – besonders in kritischen Situationen, in denen die bisherigen sozialen Ressourcen versagen –, eine regressive Eigenkraft entfalten können.

Die Rationalisierungsprozesse der modernen Arbeitsgesellschaft haben vor allem die emotionale und soziale Angewiesenheit des Mannes und Vaters auf die Familie und die Notwendigkeit einer Neubestimmung der familialen Männer- und Vaterrolle hervortreten lassen (vgl. dazu Böhnisch 2013). Heute drängen viele Männer aus eigenen biografischen Antrieben in die Familie hinein, werden aber gleichzeitig

im Zuge der Intensivierung der Arbeit – und damit gesteigener Zumin- tung an die ökonomische Verfügbarkeit des Mannes – wieder von der Familie weggezogen. Es entwickelt sich eine männliche Bedürftigkeit, die leicht in häusliche Gewalt umschlagen kann.

Die moderne Arbeitsgesellschaft verlangt nach flexiblen, mobilen und fungiblen Lebensformen, die den Anforderungen der postmo- dernen Industriegesellschaft und ihrem Strukturwandel standhalten und folgen können. So ist ein klassischer Widerspruch zwischen Wirtschafts- und Familienpolitik entstanden: Die eine fördert – struk- turell – eine Wirtschaftsform, die die Familie entstrukturiert, die andere geht von der ›intakten Familie‹ aus, die wiederum ökonomisch nicht richtig zum Zuge kommt.

Das Geschlechterverhältnis und die gespaltene Dialektik der Angewiesenheit

Indem wir die Familie als geschlechtshierarchisches Gewaltverhält- nis betrachten (bei Honneth 2016: 135 »Brutstätte männlicher Macht«), denunzieren wir sie nicht, sondern unterlaufen damit eine geschlechts- neutrale Familienideologie. Wenn dieses Gewaltverhältnis in Krisen- situationen destruktiv aufbricht, dann verhalten sich Männer und Frauen oft regressiv und versuchen, die Familie in den Sog einer schon überwunden geglaubten geschlechtstypischen Bewältigungsdynamik zu ziehen: Männer, indem sie von der Familie selbstverständliche emo- tionale Stützungen verlangen und diese manchmal auch mit Gewalt bei Frauen und Kindern holen wollen, Frauen, indem sie die Folgen der Gewaltdynamik schuldverstrickt auf sich und die Kinder beziehen.

Der digitale Kapitalismus bietet nun eine Ideologie an, nach der die ökonomisch-technologische Entwicklung sowie die Teilhabe an ihr jenseits von Rasse und Geschlecht gestaltbar seien. Sollte sich der ›stö- rende‹ Einfluss des Geschlechts dennoch bemerkbar machen, liegt es an den Einzelnen, wie sie damit umgehen, geschlechtsspezifische Benach- teiligungen als individuelle und persönliche Probleme zu bewältigen. Mit dieser Privatisierung und Biografisierung scheint die Geschlechter-

frage auf das individuelle Handeln und die persönliche Verantwortlichkeit verschoben. Es ist eine Verschiebung vom Öffentlichen ins Private. Die Verschiebung des geschlechtshierarchischen Problemkomplexes von der Welt der öffentlichen Institutionen auf die der privaten Lebensführung scheint bei manchen den Effekt mit sich zu bringen, dass es dort die Einzelnen subjektiv nicht mehr als Geschlechterungleichheit empfinden. Vielmehr spielt sich ein »Figurationsmodell harmonischer Ungleichheit« ein (vgl. Stolk/Wouters 1987). Nach diesem Modell ordnen sich zwar viele Frauen ihren Männern weiter unter. Diese Unterordnung wird aber aufgefangen durch eine weibliche Beziehungsmacht, die sich aus der emotionalen Angewiesenheit der Männer auf die Frauen speist.

Die Emanzipation der Frau ist nicht nur über die entsprechenden sozialen Bewegungen gelungen, sondern auch dadurch, dass der sich modernisierende Kapitalismus sowohl auf die Reproduktionstätigkeit als auch auf das Bildungs- und Arbeitspotenzial der Frauen angewiesen war. Diese Dialektik der Angewiesenheit kam bei den Männern bisher nicht zum Zuge. Zwar möchten viele Männer zu sich kommen, stärker in familiäre Sorgeskontexte eingebunden sein und gleichzeitig werden sie durch die Intensivierung der Erwerbsarbeit, auf die ihr männliches Selbstbild in unserer Gesellschaft fixiert ist, daran gehindert. Der Begriff Bedürftigkeit beschreibt diesen ambivalenten Verwehrungszusammenhang, in dem wieder der Zwang entsteht, Gefühle des Innehaltens und Zu-sich-Kommens *abzuspalten* und weiter nach außen gedrängt zu sein (vgl. Böhnisch 2018). Es gibt eine Masse bedürftiger Männer, aber keine Männerbewegungen.

Nun könnte man im Sinne Honneths dennoch erwarten, dass sich der Sorgewunsch vieler Männer in der Beziehungssphäre der Familie und des Haushalts erfüllen, und dort zu sozialer Freiheit und demokratischen Lebensformen beitragen kann. Da aber dieser männliche Mechanismus von Externalisierung und Abspaltung in der Ökonomie verankert ist und einen entsprechenden Sozialisationstyp strukturell abfordert, ist das Mannsein in unserer Gesellschaft über den Lebenslauf hinweg immer wieder in diesen ökonomischen Bann der Externalisierung gezogen. Von seiner sozialanthropologischen Ausgangslage

hat sich der Mann als ökonomisch verfügbarer, intensiver und stetiger nutzbar erwiesen als die durch die Mutterschaft biologisch und sozial gebundene Frau. Er bietet sich deshalb primär für die Inkorporation der industriekapitalistischen Prinzipien der Externalisierung und Abspaltung an. Moderne Frauen, die sich karriereorientiert in das industriekapitalistische Magnetfeld der Externalisierung und Abspaltung begeben, stehen deshalb unter Druck, sich der männlichen Lebensform anzupassen.

Zahlreiche Studien zur Arbeitsteilung in Haushalten belegen überzeugend die Persistenz geschlechtstypischer Muster. Es gibt nach wie vor deutliche Unterschiede zwischen dem Partnerschaftsideal und der Praxis der familialen Arbeitsteilung. Vor allem das Auseinanderfallen zwischen dem Diskursideal der Geschlechtergleichheit und der Praxis der Geschlechterungleichheit fällt auf (vgl. Böhnisch 2018). Die praktischen Vollzüge, gespeist aus unterschiedlichen Geschlechter- und Ordnungsvorstellungen oder auch aus dem Wunsch nach einer harmonischen Beziehung, bestimmen die partnerschaftliche Wirklichkeit. Wieder entsteht ›harmonische Ungleichheit‹: Die ungleiche Alltagspraxis geht Hand in Hand mit einer nachdrücklich aufrechterhaltenen Illusion der gerechten Aufteilung. Die häusliche Ungleichheit wird durch suggestive Bilder von Beziehungsmythen geleugnet oder/und auch dadurch, dass sie als Ergebnis einer freien gemeinsamen Entscheidung beziehungsweise einer individuellen Neigung gedeutet wird. Hinter dem Schleier der Rhetorik der Gleichheit und über mehr oder minder explizite Aushandlungs- und Verständigungsprozesse hergestellt, breitet sich oft eine paarinterne Selbstverständlichkeit von Männlichkeit und Weiblichkeit aus.

Gerade hier wird deutlich, dass die Verwirklichung sozialer Freiheit und die Stärkung einer demokratischen Lebensform im Beziehungsfeld von Familie und Geschlechterverhältnis einer reflexiven Vergewisserung bis hin zur milieugestützten Mediatisierung bedarf. Die Schatten der Ökonomisierung können nicht einfach verscheucht werden, dennoch sind es Lebensbereiche, in denen die sozialanthropologisch gegebene Freiheits- und Gemeinschaftssehnsucht des Menschen (Heimann) als Widerstands- und Gestaltungskraft wirken kann. Es

gibt zwar inzwischen genug Männer, die sich vom Partnerstatus der harmonischen Ungleichheit lösen können, es fehlt aber an von Männern getragenen sozialen Milieus, die geschlechterdemokratische Lebensformen nicht nur rhetorisch, sondern auch praktisch unterstützen und – wie die Fraueninitiativen – aus den familiären Verhältnissen in die Gesellschaft hineintragen.

Im gegenwärtigen Geschlechterverhältnis zeigt sich die Dialektik der Angewiesenheit gespalten. Auf der einen Seite braucht der Kapitalismus die Frauen als Humankapital (inzwischen genauso wie die Männer), was – in der Dialektik der Erweiterung – zu außerfamiliären Interessen und Bestrebungen vieler Frauen geführt hat. Gleichzeitig werden sie aber weiter – im Banne der geschlechtshierarchischen Arbeitsteilung – in den familiären Orten der Reproduktion der Arbeitskraft gebraucht. Diesen Konflikt müssen die Frauen – in der prekären Synthese der Vereinbarkeit – bewältigen. Was die meisten Männer anbelangt, so erweist sich die Dialektik der Angewiesenheit als asymmetrisch. Dem Verwertungs- und Intensivierungsdruck der kapitalistischen Ökonomie steht ein schwaches, weil meist nur psychisches, sozial nicht organisiertes Bedürfnis nach Emanzipation gegenüber der Ökonomie und nach familialer Nähe gegenüber. Soziale Eigenständigkeit als Antriebskraft sozialer Freiheit kann sich deshalb in unserer Gesellschaft bei Frauen eher entfalten als bei Männern.

Das Generationenverhältnis im Lichte der Dialektik der Angewiesenheit

Der Eigensinn der Jugend gründet nicht nur in der Tiefendynamik der Adoleszenz, sondern vor allem auch in ihrer Generationsgestalt. Es war der Soziologe Karl Mannheim, der den sozialwissenschaftlichen Generationsbegriff, der seit der Jugendbewegung gleichsam in der Luft lag, systematisiert, zur soziologischen Kategorie – für ihn vergleichbar mit dem Klassenbegriff – erhoben hat. In seiner erstmals 1928 erschienen Schrift »Das Problem der Generationen« zeigt er, dass der Altersgruppen-Rhythmus des gleichen Zeitgefühls sich nicht

naturwüchsig aus den anthropologischen Lebensaltern des Menschen, sondern erst als Element des sozialen Geschehens ausbildet. Dass er seine Generationentheorie vor allem auf der jungen Generation aufgebaut hat, liegt an dem kulturellen Spezifikum der Jugend, aus dem heraus sich die soziale Dynamik des Generationenverhältnisses noch besonders akzentuiert. Denn die Jugend tritt jeweils neu in die schon bestehende Kultur ein und hat ihre Zukunft – ohne Bezug zum Vergangenen – noch vor sich. Sie ist in dieser Generationenperspektive – wie Mannheim in einer späteren Schrift (1952) weiter ausführt – grundsätzlich zum Neuen bereit: Wie dieses Neue allerdings ausfällt, ob es nun in progressiver oder regressiver, passiver oder aktiver, konformistischer oder abweichender Gestalt auftritt, hängt von den gesellschaftlichen Rahmenbedingungen ab; vor allem von der Bereitschaft der maßgeblichen gesellschaftlichen Kräfte, das Neue und damit Konflikthafte in der Jugend anzuerkennen. An der Generationsgestalt der Jugend symbolisiert sich also das jeweils historisch Neue, ob es nun die Jugend selbst durch Konflikt, Protest und abweichendes Verhalten ausdrückt oder ob sich lediglich die gesellschaftliche Diskussion um Wandel und Bestand, Integration oder Zerfall der Gesellschaft an dem Zustand der jungen Generation entzündet. Die Jugend wird so – aktiv oder passiv – zum Kristallisationspunkt des Zeitverständnisses. Mit dem soziologischen Generationsverständnis ist auch ein neues Zeit- und Identitätsproblem in die moderne Pädagogik gekommen. Erziehung ist nicht mehr länger nur Weitergabe des Kulturerbes, sondern gleichzeitig Vermittlung unterschiedlicher Zeitverständnisse und Austragungsort von Generationskonflikten.

In den periodischen Jugendprotesten der letzten hundert Jahre ist die Dialektik der Angewiesenheit immer wieder aufgebrochen. Schon die erste Jugendbewegung anfangs des 20. Jahrhunderts wollte sich der Abhängigkeit von der autoritären Gesellschaft entziehen und ihre soziale Freiheit über die soziale Idee einer selbstbestimmten Jugend erreichen. Die Jugendproteste der 1960er und 1970er Jahre, die auch antikapitalistisch durchwirkt waren, kann man durchaus mit dem Heimannschen Modell erfassen: Gerade unter dem Modernisierungsdruck der damaligen Zeit und dem offensichtlich gewordenen Mangel an ent-

sprechendem Humankapital wurde der industriekapitalistischen Gesellschaft ihre Angewiesenheit auf die Jugend vor Augen geführt. Diese wiederum verkörperte sich in ihren Protesten als soziale Idee, die die Gesellschaft aufnehmen musste, auch wenn sie sich in den gegebenen Machtverhältnissen dagegen sperrte. Die soziale Idee Jugend sickerte als Prinzip der Enthierarchisierung und Mitbestimmung in die gesellschaftlichen Institutionen ein. Das Zusammenspiel zwischen adoleszentem Eigensinn und gesellschaftlichem Druck in der Dialektik der Angewiesenheit wird deutlich.

Seit den 1990er Jahren wurde eher von der Risikogruppe Jugend als von der jungen Generation als kritischem Potenzial der Zukunftsentwicklung der Gesellschaft gesprochen. Danach bleibt die Jugend zwar weiter eine besondere Sozialgruppe, sie ist aber nicht mehr – per Generationsdefinition – den anderen Lebensaltern gegenüber in einer Ausnahmestellung. Vor allem aber: Der neue Kapitalismus scheint die Jugend vereinnahmt zu haben. In den letzten Jahren wird von einer neuen Generation der 16- bis 25-Jährigen gesprochen, die den Spagat zwischen dem Aufgehen in der Arbeit und dem Sich-Entfalten in Familie und Freizeit zukunftsoptimistisch vollbringen will. Einstweilen sind dies vor allem abgefragte Einstellungen bei jungen Leuten, die ihre Lebenswünsche und Zukunftsoptionen äußern und größtenteils noch nicht das Spannungsverhältnis Beruf-Familie am eigenen Leibe erfahren haben. Sie möchten mit ihrem hohen Bildungsstand einen guten, sinnvollen Beruf erreichen, aber nicht in einen Karrierestress geraten, sondern genug Zeit und Energie für Freizeit und Familie haben. Eigenes Wohlbefinden steht an erster Stelle. Sie haben sich an die neuen Formen der Arbeitsorganisation gewöhnt, an die befristeten Projektverträge und Zeiten prekärer Beschäftigung und warten geduldig aber durchsetzungsorientiert auf ihre Chance, sich in der Berufswelt einen Platz zu erobern. Von da aus gesehen stellt diese Generation Y den Sozialisationstyp des neuen Kapitalismus dar.

Gleichzeitig bricht aber die soziale Idee Jugend als widerständiger Generationsdruck bei vielen Jugendlichen auch heute noch und wieder gesellschaftlich auf – in den sozialen Bewegungen, aber inzwischen auch im Alltag der Schülerdemonstrationen zur Klimafrage. Jugendli-

che entdecken und spüren auf einmal, dass die Zukunft *ihre* Zukunft ist. Zwar entstehen die Bewegungen auch hier wieder aus persönlichen Motiven (eigene Zukunftsangst), verdichten sich aber in der Dynamik der Gleichaltrigenkultur zu sozialen Idee. Dieser antikapitalistische Einschlag ist aber bei den Schülerprotesten zur Klimafrage erst im Verlaufe der Demonstrationen hervorgetreten. Beispiel dafür ist jener Vorfall im Januar 2020, als Friday-for-Future Gruppen vor dem Sitz des Siemens-Konzerns in München aufzogen und verlangten, dass der Konzern seine technisch-investive Beteiligung am Ausbau der klimaschädlichen australischen Kohleproduktion zurückziehen sollte. Der Konzernchef schien erst einsichtig darauf einzugehen, schwenkte aber dann doch wieder um und blieb bei dem Deal, den er vertragsbedingt rechtfertigte. Da aber die öffentlich-mediale Kritik groß war, ist zu erwarten, dass dies doch einen Einschnitt in die kapitalistische Selbstverständlichkeit, die Natur als marktgängige Ware zu betrachten, bedeutet. Insofern kann auch dieses Ereignis durchaus als Bestätigung der Gültigkeit des Heimannschen Konzepts der Dialektik der Angewiesenheit gelten.

Bildung und Schule zwischen ökonomischem Verwertungsinteresse und Mündigkeit

Für Eduard Heimann war der Sozialisierungsprozess vor allem auch ein Bildungsprozess, für den besonders die Arbeiterbildung Modell stand. Umso problematischer war für ihn das öffentliche Schulsystem:

»Daß dem Arbeiter die Stellung eines ebenbürtigen Gliedes der Gemeinschaft in der bürgerlichen Ordnung vorenthalten ist, zeigt sich nochmals in der Bildungssphäre. Die bürgerliche Bildung ist rationalistisch mit sentimentalem Einschlag; als gebildet gilt derjenige, der über ein Mindestquantum akademisch-rationalen Wissens verfügt. Insoweit nun Bildung in der vertieften Ausprägung des eigenen Lebenssinnes besteht, in der bürgerlichen Ordnung aber zu einer Frage der Wissensmenge und so durch die Schul- und Hochschulkosten zu

einer Funktion der wirtschaftlichen Lage gemacht wird, fühlt sich der Arbeiter von dem Zugang zum Sinnzentrum des Lebens abgesperrt, also nochmals auch im geistigen Bereich der Sinnlosigkeit preisgegeben.« (Heimann 1929: 96)

Bildung diente für Heimann zu seiner Zeit dazu, »die Klassenscheidung zu betonen und zu vertiefen.« (Heimann 1926: 41) Heute heißt es immer noch: »Empirische Studien zeigen, dass insbesondere die kulturelle Praxis der Mittelschicht von den Lehrern anerkannt wird und [...] der normativen institutionellen Praxis entspricht. Das ermöglicht den Mittelschichtseltern auch stärker in die Schulangelegenheiten einzugreifen, während die Eltern unterer sozialer Schichten dazu tendieren, ihre (Schul-)Verantwortung den Lehrern zu übertragen.« (Lange/Soremski 2010: 38) Mittelschichtkinder und -jugendliche finden ihr Herkunftsmilieu in der Schule wieder, während sozial benachteiligte Kinder und Jugendliche und solche mit Migrationshintergrund Schwierigkeiten haben, sich in der Schule habituell zurechtzufinden. Wenn trotz aller schulreformerischen Bemühungen der soziale Ausgleich bis heute nicht gelungen ist, muss dahinter ein tieferes gesellschaftliches Problem liegen. Wieder stoßen wir auf die Dialektik der Angewiesenheit, auf den Konflikt zwischen Kapitalismus und sozialer Idee, der sich im Bildungsbereich als Konflikt zwischen kapitalistischem Verwertungsinteresse an der Bildung und einer Bildung zur Mündigkeit ausformt. Aus diesem Blickwinkel könnte die Diskussion zur Schulreform neu gerahmt werden.

Heute ist Bildung angesichts des Wandels der arbeitgesellschaftlichen Strukturen zum Zentrum des Diskurses zur Wissensgesellschaft geworden. Unter »Wissensgesellschaft« wird in diesem Zusammenhang eine Gesellschaft verstanden, deren ökonomische Produktivität sich nicht mehr primär in Kategorien von industrieller Massenarbeit errechnet, sondern auf wissensbasierter Technologie beruht. Bildung ist in dieser neuen Sichtweise nicht mehr nur Voraussetzung von ökonomischer Produktivität und Wachstum, sondern direkt Produktionsfaktor. Die Sicht auf Bildung und Schule als Produktionsfaktor lenkt den Blick auf den Konflikt zwischen ökonomischer Verwertung

und demokratie- und mündigkeitsorientierter Bildung. Dabei wird die Verstrickung der Schule in die jeweils ökonomisch-gesellschaftliche Ordnung deutlich und werden ihre gesellschaftlichen Möglichkeiten bestimmbar. Denn noch bevor die Schule aktiv auf den Plan tritt, läuft ein vorentscheidender Transformationsprozess in der Art und Weise ab, wie gesellschaftlich verfügbares Wissen zu Schulbildung wird. »In der Form des Wissens als Schulbildung ist seine Bedeutung und damit Annahmen über gesellschaftliche Strukturen immanent und somit auch seine Verteilung vordefiniert. Wissen ist damit nicht mehr neutral, sondern wird in weiterer Folge zu einem Instrument der Reproduktion von Machtverhältnissen.« (Brandmayr 2014: 32f.) Schulische Selektionsfunktion und Leistungszentriertheit spiegeln die Leistungs- und Konkurrenzgesellschaft, auf die die Schule trotz ihrer normativen Bildungsbeteuerungen vorbereiten muss. Dies ist das gesellschaftliche Hidden Curriculum, das die Schule durchzieht und von dem sie sich nur bedingt emanzipieren kann. So wirke es auch bei der Modernisierung von Schule, auch wenn Schulreformen sich meist als autonome Gegenbewegungen verstehen. Neue Lernformen »wie die des offenen Unterrichts, korrespondieren mit Voraussetzungen, die der Neoliberalismus an seine Arbeitskräfte stellt. Lernprozesse würden danach nicht (ausschließlich) nach pädagogischen Überlegungen, sondern aufgrund von ökonomischen Prinzipien wie Verwertbarkeit und Effizienz organisiert. Daher wird gefolgert, dass auch die Konjunktur offener Lernformen und entsprechender Maßnahmen so zu interpretieren sind, dass sie einer wirtschaftlichen Generalstrategie dienen.« (ebd.: 34) In Heimanns Sprache: Der wissensbasierte Kapitalismus ist zentral auf Humankapital und Bildung angewiesen, ist dabei aber bestrebt, die soziale Idee der Mündigkeit zu blockieren oder in seiner Verwertungsstruktur umzuformen. Wir haben es auch hier mit einer Dialektik der Angewiesenheit zu tun. Der nun digitale Kapitalismus ist noch mehr auf entsprechend technologisch forcierte Bildung angewiesen, die er seiner Produktionslogik entsprechend versucht, als ökonomisches Humankapital zu definieren. Wieder: Bildung als Ware (vgl. Krautz 2007). Dem stehen das demokratisch-sozialstaatliche Prinzip der Mündigkeit und sozialen Bindung des

Wissens als Bildungsziele gegenüber. Von diesem Spannungsverhältnis ist auszugehen. Nun versucht die neoliberale Ökonomie, die auch auf demokratische und sozialstaatliche Legitimation angewiesen ist, die ihr wesensfremden humanen Bildungsziele in ihre ökonomische Logik einzubinden. Selbstbestimmung wird so zur Selbstorganisation, Konfliktfähigkeit zur Flexibilität umdefiniert.

Deshalb darf man den Grundkonflikt zwischen ökonomischer Verwertung und mündigkeitsorientierter Bildung nicht auf die Schule fokussieren, sondern muss ihn immer wieder gesellschaftlich rückbinden. Dann erst wird die Verstrickung der Schule in die jeweils ökonomisch-gesellschaftliche Ordnung deutlich und werden ihre gesellschaftlichen Möglichkeiten bestimmbar. Der österreichische Sozialphilosoph Konrad Liessmann setzt hier den Punkt, wenn er bilanziert, nicht die im Kompetenzdiskurs vielfach bemühte ›Wissensgesellschaft‹ löse die Industriegesellschaft ab, sondern das Wissen werde industrialisiert (Liessmann 2006: 39f.). Dem sollte einmal – in den 1990er Jahren – das demokratische Modell der *Gerechten Schule* (vgl. Oser 1990) entgegengehalten werden. Inzwischen hat sich in den Schulen Einiges in Richtung innerer Konfliktkultur getan. Dennoch bleibt weiter ungeklärt, welchen Konfliktstatus die Schüler*innen in dem hierarchisch-administrativen System Schule haben, solange Schüler*innen nicht als Bürger*innen mit entsprechenden Rechten anerkannt sind.

Das war schon zu Heimanns Zeit ein Thema der Schulreform:

»Ein Recht der Jugend spielte in der Erziehung noch kaum jemals eine Rolle. Die Jugend war das Objekt im Unterricht und also rechtlos [...]. Diese Basis der alten Schule wird heute auch vielfach festgehalten, das Schulleben verrät jedoch eine merkwürdige Lockerung in diesem Verhältnis. In der Jugend dämmert das Bewußtsein von einem Recht, das sie hat, und dadurch ist heute weitgehend die Haltung in der Schule bestimmt. [...] Einer Erörterung der Rechte der Schuljugend geht man in den Schulen nach Möglichkeit noch aus dem Weg. [...] Ein geordnetes von Schülern und Lehrern anerkanntes Rechtsverhältnis würde nicht nur die Schularbeit reibungsloser gestalten, sondern wäre al-

ler Wahrscheinlichkeit nach auch erziehlicher und produktiver, weil es die innere Freiheit mehrten würde.« (Suhrkamp 1930: 340 f.)

Die konservative Antwort darauf lautet bis in die Gegenwart: »Schulen sind Lerngemeinschaften und weniger eine Polis. Schulen haben ihr eigenes Leben, aber sie sind nicht des Lebens selbst; sie haben nicht wie dieses den gleichen Ernstcharakter. Und sind nicht den gleichen Macht- und Spannungsverhältnissen ausgesetzt, wie sie in den politisch gesellschaftlichen Handlungsbereichen bestehen. Deshalb können Schulen auch keine Polis sein, aber sie sollten anstreben, demokratisch ausgerichtete Lerngemeinschaften in Richtung des Ideals der Polis zu sein.« (Aurin 1999: 175f.) Dazwischen gab es die Modelle einer »gerechten Schule« mit gemeinschaftlichen Kommunikations- und Konfliktformen, in denen die Schüler und Schülerinnen, Lehrer und Lehrerinnen ihre unterschiedlichen Interessen bezüglich des innerschulischen Alltags kontrovers und öffentlich machen konnten und nicht mehr der hierarchischen Anordnung unterworfen waren (vgl. Oser 1990). Die praktische Bilanz des Diskurses zur »gerechten Schule« fällt heute bescheiden aus. Vom Anspruch, die Schule über eine zweite – demokratische – Kultur zu öffnen, konnte wenig realisiert werden. So blieb es dabei, dass die Konzepte der demokratischen Schule Wichtiges, aber nur Begrenztes zur neuen Diskussion zur Reform der Schule beigetragen haben. Lediglich im Rahmen der Diskussionen um die Gewalt in den Schulen wurden Bezüge zum demokratischen Schuldiskurs – nun meist in einer schulisch instrumentalisierten Form – bei der Entwicklung von Konzepten und Verfahren zur Gewaltprävention und Krisenintervention hergestellt.

Die Schule und ihre Reformen waren damals strategische Orte im Experimentier- und Modellraum eines sich weiter modernisierenden Sozialstaates. Heute zeigt sich, dass auch die Bildungsinstitutionen und damit die Schulen in den Sog der Erosion des Sozialstaates geraten sind und längst in einem ökonomischen Wettbewerb stehen, in dem sie durch Zielvereinbarungen und Lernmodule gesteuert werden. Fast alle Studien verweisen darauf, dass ein gehobener Bildungsabschluss zwar die prinzipielle Anwartschaft in eine gehobene Einkommenssphäre,

aber nicht die Garantie für ihre Erreichbarkeit darstellt. So wächst der ökonomische Verwertungsdruck auf die Schule. Gerade auch im Bereich der Politischen Bildung, die ja zu politischer Mündigkeit und Projekten bürgerschaftlichen Engagements motivieren soll, ist dieser Verwertungsdruck spürbar. Es wird sogar von einem »Verdrängungswettbewerb« gesprochen, dem die Politische Bildung gegenüber den technisch, ökonomisch und beruflich verwertbaren Wissensbereichen ausgesetzt sei (vgl. Gödbudak/Hedtke 2017). Der Grundkonflikt zwischen Verwertungs- und Bildungsorientierung scheint wieder durch.

Die Schüler*innen selbst haben inzwischen von sich aus gelernt, dieses Dilemma zu bewältigen. In der gegenwärtigen Schule lernen sie vor allem, mit der Schule umzugehen, biografisch durchzukommen, eben Schule zu bewältigen. Das offiziell weiter hoch gehaltene Bildungsethos bleibt dabei meist auf der Strecke. Angesichts der Tendenz, dass die Jugendzeit nicht nur Entwicklungszeit, sondern schon auch soziale Bewältigungszeit ist, in die der Ernstcharakter des späteren Lebens längst hineinspielt, muss die Schule den Jugendlichen auch entsprechend sozial sensibel begegnen können. Als erstes muss sie die Jugendlichen als Akteure akzeptieren, die erst durch ihr Handeln Beteiligung oder Nichtbeteiligung herstellen, und die Jugendlichen als junge Bürger*innen anerkennen: Es geht nicht mehr um ein Moratorium, in dem Jugendliche separiert von arbeitgesellschaftlichen und gesellschaftspolitischen Verpflichtungen, Gesellschaft erfahren. Von daher ist es nicht abwegig, vom »Arbeitsplatz Schule« zu sprechen und in diesem Kontext Überlegungen zur »Humanisierung der Schule« (Schirp 1993) anzustellen. Hier wird bewusst versucht, die Schulreformdiskussion an die Diskussion um die »Humanisierung der Arbeitswelt« anzubinden. Damit will man das Prinzip der institutionalisierten Gegenseitigkeit und Vertraglichkeit einbringen, in das auch Beteiligungsrechte eingebunden sind. Ein zugleich humaner wie entwicklungsfördernder Arbeitsplatz Schule kann für die Verfechter dieses Konzepts aber wiederum nur dort entstehen, wo sich die Produktivität per Definition nicht nur auf unterrichtliche Leistungen, sondern auch auf soziale Kompetenzen bezieht, wo Selbstwert nicht nur über

Leistungskonkurrenz, sondern sozial multipel vermittelt werden kann und wo Raum für fachlich-kognitive sowie emotionale Auseinandersetzungen und soziale Konflikte gleichermaßen gegeben ist. Natürlich ist die Schule in ihrer institutionellen und biografischen Stellung kein Arbeitsplatz wie der Erwerbsarbeitsplatz. Sie steht strukturell – auch wenn sie sich noch so sehr räumlich und sozial eröffnet – immer in der Spannung zur Jugendkultur und auch die schulischen Konflikte lassen diese Spannung immer wieder aufbrechen. Ein neues institutionelles Verständnis vom Arbeitsplatz Schule und von den Schüler*innen als Bürger*innen erkennt aber die soziokulturelle Selbstständigkeit von Jugendlichen trotz ihres ökonomischen und auch schulischen Abhängigkeitsstatus an und schafft somit die Voraussetzung dafür, dass Schüler*innen sich als Bürger*innen verstehen können, sodass sie nicht mehr zwanghaft die schulische und außerschulische Sphäre auseinanderhalten müssen. Das aber erfordert einen erweiterten Bildungsbegriff, in dem Bildung »mehr als Schule« ist und der die traditionellen curricularen Verfahren der Schule weit übergreift. »Wenn also Bildung nicht nur kognitives Wissen, sondern auch soziales Lernen – Kommunikations-, Kooperations- und Teamfähigkeit, Empathie und soziales Verantwortungsbewusstsein [...] sowie Partizipations- und Mitbestimmungsfähigkeit als mündige Bürgerinnen und Bürger umfasst«, dann kann Schule zum »Ort des Erlernens von Gemeinsinn« werden (Hartnuß u.a. 2013: 126ff.). Schulische Lerninhalte können in solchen Projekten mit außerschulischen Problembereichen verbunden werden.

Die Synthese im Spannungsverhältnis zwischen verwertungsorientierter und mündigkeitsorientierter Bildung sehe ich im Modell der *Sozialintegrativen Schule* (vgl. Böhnisch 2019). Die Angewiesenheit der Schule auf das Soziale findet hier ihren institutionellen Niederschlag. Respekt ist die Grundlage einer Struktur der Gegenseitigkeit, die Schüler*innen wie Lehrer*innen gleichermaßen bindet, Befähigungsgerechtigkeit der Schlüssel zur meist verdeckten Vielfalt der Begabungen. Die Sozialintegrative Schule stellt auch eine Synthese zwischen lehrerzentrierten und schülerzentrierten Prinzipien dar, setzt auf kooperative Lernprozesse trotz unterschiedlicher Ausgangsbedin-

gungen und Befähigungen der Schüler*innen, setzt auf Gegenseitigkeit in Anerkennung und Respekt und auf die Suche nach einer kritischen Balance von ökonomischer Verwertung und Mündigkeit.

Die sozialintegrative Schule ist damit das Experimentierfeld einer Bildungspolitik als Sozialpolitik vor dem Hintergrund der Dialektik der Angewiesenheit. Der Konflikt zwischen verwertungs- und persönlichkeitsbezogener Bildung im Schatten des gesellschaftlichen Grundkonflikts zwischen Ökonomie und Sozialem durchzieht die Schule weiter und dabei droht das ökonomische Wissen das soziale Wissen zu verdrängen. Wir können deswegen, wenn wir über die Zukunft der Schule reden, nicht einfach linear weiterdenken, sondern müssen fragen, wie die Gesellschaft der Zukunft angesichts der oben beschriebenen Entwicklungsprobleme der kapitalistischen Gesellschaft aussehen wird, auf die sich die Schule hin weiter modernisieren soll. Das wird auch die Art und Weise bestimmen, in der wir die Dialektik der Angewiesenheit in der Sphäre von Schule und Gesellschaft thematisieren sollten. Die neoliberale Wirtschaftsentwicklung hat diese Dialektik der Angewiesenheit auch im Bildungsbereich zunehmend außer Kraft gesetzt, indem das soziale Wissen zurückgedrängt, scheinbar immer weniger gebraucht wird. Wenn wir uns aber im Gegenentwurf eine Gesellschaft vorstellen, die das Soziale und damit den Menschen (wieder) in den Mittelpunkt stellt, die Wachstum auch sozial definiert und dementsprechend Nachhaltigkeit anstrebt, dann wird soziales Wissen wieder zentral werden und die Dialektik der Angewiesenheit wieder produktiv ins bildungspolitische Spiel kommen können.