

Teil I: Die Dialektik der Angewiesenheit. Eduard Heimanns sozialpolitisches Paradigma in seinem Gesamtwerk

Eduard Heimann (1889-1967) war einer der bedeutendsten Sozialökonomen im Deutschland der Zwischenkriegszeit der 1920er Jahre. Seine Reputation erlangte er früh als Sekretär der beiden Sozialisierungskommissionen 1919 bis 1922, die nach dem Ersten Weltkrieg Sozialisierungspläne für die deutsche Schwerindustrie und den Kohlebergbau entwickeln sollten (vgl. Heimann 1919). Im Jahre 1925 wurde er auf den neu gründeten Lehrstuhl für Wirtschaftswissenschaft/Sozialökonomie an der Hamburger Universität berufen. Dort wirkte er bis zu seiner Entlassung durch die Nationalsozialisten im Jahre 1933. Während der Emigrationszeit in den USA lehrte er, bis er 1958 emeritiert wurde, Wirtschaftswissenschaft und Soziologie an der New School for Social Research in New York. Dort widmete er sich verstärkt der Totalitarismusforschung, blieb aber den Grundthesen seiner sozialpolitischen Theorie treu. Heute gehört Heimann zu den seit der Nachkriegszeit bis heute vergessenen Sozialwissenschaftlern (vgl. Besier 2007; Rieter 2011). Weder in den allgemeinen sozialökonomischen Diskursen noch in der Diskussion um den ›dritten Weg‹ wurde und wird an seine Überlegungen angeknüpft. Hier teilt er das Schicksal vieler emigrierter linker Sozialwissenschaftler, die nach dem Zweiten Weltkrieg weder in der Bundesrepublik noch in der DDR – aus unterschiedlichen Gründen – Resonanz fanden. Nicht nur der heutige sozialökologische Transformationsdiskurs – so wird später in diesem Buch gezeigt – kann sein his-

torisch-dialektisches Modell der Angewiesenheit gebrauchen; auch der gegenwärtige ›neosozialistische‹ Diskurs insgesamt sollte ihn als reflexives historisches Erbe annehmen.

Für unsere Thematik der ›Dialektik der Angewiesenheit‹ sind vor allem seine Schriften bis 1933 ausschlaggebend. Darauf soll sich auch dieses Buch konzentrieren. Von seinen Schriften der Exil- und Nachkriegszeit habe ich vor allem die berücksichtigt, die einen Bezug zu den Weimarer Arbeiten aufweisen. Hier insistiert er darauf, dass mit dem von ihm in der Weimarer Zeit entwickelten methodologisch wie sozialpolitisch einzigartigen Konstrukt der Dialektik der Angewiesenheit und dem daraus folgenden Prinzip der sozialistischen Sozialreform weiter gearbeitet werden kann. Das will auch ich in der Weise zeigen, indem ich über Heimanns Werk hinaus die gegenwärtigen Diskurse zu Sozialpolitik, Sozialökologie und zum ›Neosozialismus‹ jeweils auf Heimanns Modell rückbeziehe.

Das Kernstück der Heimannschen Sozialökonomik ist die Dialektik der gegenseitigen Angewiesenheit im Verhältnis von Kapitalismus und Sozialem. Dass das Ökonomische und das Soziale trotz einer unüberbrückbaren Widersprüchlichkeit historisch so zusammenspielen mussten, liegt nach Heimanns dialektischem Verständnis von Sozialpolitik vor allem darin begründet, dass der Kapitalismus auf den Einbau des Sozialen angewiesen war, wollte er historisch überleben, sein immanentes Ziel der Wachstums- und Profitsteigerung weiter verfolgen und sich zu diesem Zwecke modernisieren. Und umgekehrt konnte sich das Soziale über die Produktiv- und Wachstumskräfte des Kapitalismus bis in die gesellschaftlichen Gegenwart – ohne Vertröstung auf eine radikale Utopie – entfalten und zum gesellschaftlichen Strukturprinzip werden. Hier zeigt sich am deutlichsten Heimanns Neudeutung des marxistischen Gedankenguts. Auch dass er den Klassenkampf konflikttheoretisch versteht, gehört in dieser Neudeutung. Vor allem aber ragt in diesem Zusammenhang heraus, dass er die soziale Idee, von der die geschichtsmächtige soziale Bewegung als Gegenmacht zum Kapitalismus gespeist wird, auch aus dem inneren Selbstbehauptungs- und Freiheitsdrang des Menschen ableitet und nicht allein als von den materiellen Verhältnissen bestimmt ansieht. Um auch diese Neudeutung

verstehen zu können, bedarf es des Aufzeigens des geistigen Hintergrundes, vor dem Heimann argumentiert: den des religiösen Sozialismus.

Heimanns religiöser Sozialismus

Der religiöse Sozialismus war eine Bewegung, die nach einer christlichen Begründung des Sozialismus suchte. Sie verbindet mit dem Sozialismus ein ›neues Sein‹ und wendet sich gegen den ›Mammonismus‹ des kapitalistischen Wirtschaftssystems. Die religiösen Sozialisten hielten sich an die ethischen Grundlinien des Neuen Testaments und waren der Überzeugung, dass der Sozialismus ohne religiöse Fundierung keinen sittlichen Aufbruchcharakter erzeugen kann und eher in der bürgerlichen Konsumgesellschaft aufgeht. Die parteipolitische Wirkung der religiösen Sozialisten war vergleichsweise gering; es war eine kleine politisch-kulturelle Bewegung, die den etablierten Kirchen fern stand, weil diese sich nicht die soziale Frage zu eigen gemacht hatten, kapitalismusfreudlich und in weiten Teilen rechtskonservativ eingestellt waren (vgl. Kandel 1982: 59ff.).

Der religiöse Sozialismus der 1920er Jahre stellte den sozialen und antikapitalistischen Gehalt des Christentums heraus, genauso wie er den religiösen Gehalt des Sozialismus betonte. In dieser »Schnittfläche« bewegte sich auch Eduard Heimann. Der religiöse Sozialismus stand den etablierten Kirchen distanziert gegenüber, viele seiner Anhänger sahen die Kirchen in den Kapitalismus verstrickt und suchten ihre Ziele urchristlich zu begründen. Die gottgegebene *Freiheit* aller Menschen in der *Gemeinschaft* dieser Freien und der Glaube daran war ihr Credo und sie waren Sozialisten, indem sie die herrschenden gesellschaftlichen Verhältnisse an diesem Ethos maßen. Die Menschen sollten erkennen, »daß die Solidarität auch positiv verankert werden muß in dem tiefsten heiligen Gemeinschaftsbewusstsein, dass letztlich alle Menschen umfasst. Den Sozialismus bis zu dieser Gesinnung zu führen, ist Aufgabe des religiösen Sozialismus. Seine Haltung ist prophetisch; er verkündet sie als das aus dem Inneren heraus ›gesollte Heilige‹.

Er kann nicht selber schöpferisch sein, sondern nur aufrühen, kritisch und reinigend wirken, kann sich bedingungslos an keine Religion, geschweige denn an eine Konfession binden«. Er ist »gegen eine Wirtschaftsordnung, die den arbeitenden Menschen zur Sache macht. [...] Er bejaht den Klassenkampf als zeitlich bedingte Notwendigkeit. Aber nicht ein rationalistischer Staatssozialismus soll das letzte Ziel sein, sondern eine auf die Idee des Lebens gegründete Gemeinschaft.« (Soeknick 1926: 105) Indem sie dem Kapitalismus zuschrieben, dass er diese universalen Menschen- und Freiheitsrechte zerstört, wurden sie zu Marxisten, bzw. eigneten sie sich die marxistische Gesellschaftsanalyse in ihrem Denken an. Sie sahen den Menschen aber nicht von den Verhältnissen determiniert, sondern in sich und von Gott gegeben mit einem Freiheits- und Gemeinschaftssinn ausgestattet, der zum Klassenkampf drängen musste. Dennoch suchte man im Marxismus eine Seelenverwandtschaft:

»Mag bei Marx das Schicksal immerhin den Namen Wirtschaft führen: es steckt in seiner Dialektik eine echte Schicksalslehre mit allem religiösen Pathos und Schauder einer solchen. Und wenigstens durch diese Dialektik steht Marx dem Glauben ungleich näher als seine frommen Widersacher.« (Heimann 1927/1975: 28)

Im religiösen Sozialismus war man der Überzeugung, dass »das Arbeiterschicksal der modernen Industriearbeiterschaft ein religiöses Problem ist. Wenn sich die negative Sinndeutung, die betonte Gleichgültigkeit gegen das menschliche Leben ganzer Schichten als beherrschender Tatbestand aufdrängt, so ist es unmöglich, daß die positive Sinndeutung erfahren und erfaßt werden kann, daß ›Offenbarung‹ wirksam wird. Damit wird aber das Wirken für eine Umgestaltung der wirtschaftlichen Verhältnisse in einem Sinne, der der religiösen Wertung des Menschenlebens entspricht, zu einer unausweichlichen religiösen Angelegenheit.« (Mennicke 1926: 34)

Eduard Heimann war in Freundschaft, ja in einem Freundschaftsbann, mit dem Theologen und religiösen Sozialisten Paul Tillich verbunden. »Im geistigen Austausch mit Tillich ändert sich Heimanns Beziehung zu Marx. Überhaupt wird er sich nie wieder von Tillich lösen kön-

nen.« (Rathmann 1983: 128) Tillich beschwört den *Kairos*, als schicksalhaftes Zeiterlebnis und als epochal einmalige »Gnade« der Geschichtserkenntnis und darin die theologische Rechtfertigung für den antikapitalistischen Kampf. Der Zeitpunkt eines solchen *Kairos* schien für Heimann und Tillich mit der Krise der Zeit nach dem ersten Weltkrieg und dem neuen Sozialismus gekommen. »Wir sind der Überzeugung, daß gegenwärtig ein *Kairos*, [ein der Menschwerdung Christi ähnlicher, epochaler; LB] Geschichtsmoment sichtbar ist. [...] Das Bewusstsein des *Kairos* ist abhängig von einem inneren Erfaßtsein durch das Schicksal der Zeit. Es kann da sein in dumpfer Sehnsucht der Massen, es kann sich klären und formen in einzelnen Kreisen bewußter Geistigkeit; es kann Kraft gewinnen im Prophetischen; aber es kann nicht demonstriert und aufgezwungen werden; es ist Tat und Freiheit, wie es zugleich Gnade und Schicksal ist. Die stärkste *kairosbewußte* Bewegung scheint uns zur Zeit der Sozialismus zu sein. »Religiöser Sozialismus« ist der Deutungs- und Gestaltungsversuch des Sozialismus vom Unbedingten, vom *Kairos* her.« (Tillich 1922: 347)

In einem Brief an Eduard Heimann zu dessen 70. Geburtstag präzisierte Tillich noch einmal rückblickend seinen *Kairos*-Begriff: »*Kairos* und *Kairosbewußtsein* können nicht voneinander getrennt werden, das eine bedingt das andere: weil die Zeit für etwas reif ist, bricht das Bewußtsein ihrer Reife in den sensitivsten Geistern durch. Und weil das Bewußtsein durchgebrochen ist, wird das, was potentiell da war, aktuell und geschichtswirksam. Nur wo diese beiden Faktoren zusammentreffen, kann man von einem *Kairos* reden. Solche Momente aber sind selten, sie bereiten sich lange vor, sie wirken lange nach, aber ihr Durchbruch ist ein kurzer, erschütternder und Wandlung bringender Augenblick. Lange Strecken der Geschichte verlaufen ohne solche Momente, genau wie im Leben des Einzelnen. Wenn aber ein *Kairos* erlebt wird, wird er in einer Dimension erlebt, die dem horizontalen Geschiebe der gewöhnlichen Geschichte gegenüber als vertikal symbolisiert werden muß.« (Tillich 1959: 11)

Der Dritte im engeren Bunde war der Frankfurter Sozialpädagogik-Professor Carl Mennicke. Auch er argumentierte von der verstellten Freiheit des Menschen im Kapitalismus her. Sein *Kairos*-Erlebnis ist

die plötzliche und ambivalente Freisetzung des Menschen im moderne Kapitalismus. Mit der Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert – so Mennicke – hätten die sozialen Veränderungen ein Ausmaß erreicht, daß man von einer *sozialpädagogischen Verlegenheit* der industriekapitalistischen Moderne sprechen könne. »Fortschritt im Bewußtsein der Freiheit« sei zwar weiter die Leitidee in der Diskussion über Bildung und Erziehung. Aber: »Soll indes diese Idee der Freiheit ihre führende Kraft wirklich erweisen, so kommt alles auf die Erkenntnis an, daß in ihr eine unendliche dialektische Spannung liegt. Eine dialektische Spannung, die mit großer Treffsicherheit gekennzeichnet ist durch das Zarathustrawort: ›Frei wovon? [...] frei wozu!‹ Wird dieses Wort aus der Tiefe heraus verstanden, aus der es gesprochen wurde, so ist darin zum Ausdruck gebracht, daß jede menschliche Situation von der Frage belastet ist, ob die Kräfte, die zur Verfügung stehen, dem Bewegungsraum entsprechen, der jeweils zugemessen ist. Wäre der Fortschritt im Bewußtsein der Freiheit ein gradliniger, so hätte diese Frage keine Bedeutung. Tatsächlich aber ist aller Kampf, der darum geführt wird, die Idee der Freiheit zu verwirklichen, ein dialektischer Prozess, [...] dessen Charakteristikum es gerade ist, daß das ›Frei wovon‹ und das ›Frei wozu‹ in unendliche Spannung zueinander treten können.« (Mennicke 1926: 311 f.)

Freiheit und Gemeinschaft

Das liberale Freiheitsmotiv in seiner historischen Ursprünglichkeit durchzieht das ganze Werk Heimanns. Dass es durch den Kapitalismus zerstört und in der kapitalistischen ›Freiheit des Privateigentums‹ korrumptiert wurde, machte ihn zum Marxisten.

»Die ökonomisch-soziale Lehre des Liberalismus ist ein Glied in der Kette der großen Befreiungstaten, die am Ursprung der modernen Welt stehen und in denen ein neues und überströmendes Lebens- und Kraftgefühl sich Raum für die Verwirklichung seines Wesens schafft. Freiheit ist ein anderes in der nun plötzlich aufbrechenden Dynamik

als in den geordneten und umhegten Lebensbezirken der mittelalterlichen Welt, die ihren geistigen Schwerpunkt und daher ihre Größe und Leistung gerade nicht im Weltlichen fand.« (Heimann 1929: 4)

Die Idee der Freiheit des frühen Liberalismus war eine andere als wir sie seit der späteren kapitalistischen Moderne kennen.

»Von allen Anfang an war das Freiheitspathos des Liberalismus zugleich Gemeinschaftspathos. Stets kann ja Gemeinschaft sich nur auf der – wie immer gearteten – Freiheit der Glieder aufbauen, und die Verhärtung der mittelalterlichen Bindungen zerstörte nicht nur die individuelle Freiheit, sondern eben dadurch auch die lebendige Gemeinschaft.« (ebd.)

Individuelle Freiheit ist für Heimann also eine Grundbedingung für Gemeinschaft, die wiederum diese Freiheit ermöglicht. Der frühe Liberalismus habe dem Arbeiter die rechtliche Freiheit des Eigentums an seiner Arbeit gegeben und damit das entscheidende Instrument im Kampf gegen den späteren Kapitalismus, der ihm über das Institut des Privateigentums diese Freiheit wieder nehmen wollte.

»Die große sozialpolitische Leistung des Liberalismus, die Übereignung des Arbeitsvermögens an den Arbeiter, steht nun freilich in einer kapitalistischen Umwelt, welche den ursprünglichen liberalen Vorstellungen keineswegs entspricht. Dadurch wurde jene Leistung um ein gutes Stück der erwarteten Wirkung gebracht. Eben darum muß man gerade in diesem Punkte den ursprünglichen Vorstellungen gerecht werden, wenn man den Gang der Geschichte verstehen will.« (ebd.: 19)

Erst als die ökonomisch-technologische Entwicklung des Kapitalismus diesem Macht über die Menschen verlieh, war diese Freiheit und in ihr die gesellschaftliche Kraft der Arbeit zurückgedrängt. Um die rechtliche Freiheit sozial wirksam werden zu lassen, bedarf es deshalb der sozialen Freiheit.

»Der Keim der sozialen Freiheit liegt in der rechtlichen Freiheit, durch die der Liberalismus den Arbeiter auf seine eigene Kraft verwiesen

und ihn zur Besinnung auf die Bedingungen seiner Kraftentfaltung zwang. Und darum beschritt die Arbeiterbewegung von der bloß rechtlichen Freiheit her und zunächst nur mit ihr ausgerüstet, den Weg der Sozialpolitik, der schrittweise Freiheitsverwirklichung, wo jeder Schritt einen Erfolg der Kraft darstellt und einen weiteren Zustand an Kraft verbürgt.« (ebd.: 27)

Unter sozialer Freiheit versteht Heimann also die Chance der Gestaltung des Arbeitslebens durch die Arbeitenden bei Übernahme der Verantwortung für diese Gestaltung. Dieses freiheitliche Zusammenspiel von Gestaltung und Verantwortung soll darüber hinaus in die Gesellschaft hineinwirken können.

Heimanns Dialektik

»Die Geschichte ist die Entfaltung neuer wesenhafter Qualitäten aus den bestehenden; sie läßt auf jeder Stufe eine neue, von ihr noch nicht umfaßte Qualität hervorbrechen und im Gegensatz zu jener treten. Die Auseinandersetzung zwischen beiden drängt auf eine umfassendere Einheit hin, in der die Elemente jener beiden enthalten, aber verwandelt und daher im positiven wie im negativen Sinn des Wortes aufgehoben sind. Die Dialektik lehrt also die Entstehung des Neuen im Alten und aus dem Alten; sie sucht den Ansatz neuen Wesens und neuer Gestaltung und beobachtet sein Wachstum in seinem Kampf mit dem Alten.« (Heimann 1930/1975: 48)

Heimanns zentrales Beispiel:

»Die kollektive Produktion in privater Verfügungsgewalt, die soziale Unfreiheit des rechtlich freien Arbeiters sind die mit dem Kapitalismus selbst gegebenen Widersprüche und treiben daher, über den Kapitalismus hinaus, zur Kollektivierung der Verfügungsgewalt und dadurch zur Herstellung der sozialen Freiheit. Die Kausalität dieses Prozesses ist produktiv, nicht mechanisch; sie ist nicht bloß Verschiebung bloßer Quantitäten. [...] Die kausale Notwendigkeit läßt neue Wesen-

heit entstehen. Nach statistischer Logik wäre die ›Negation der Negation‹ einfach die Wiederherstellung der alten Position; wenn aber das Proletariat, die Negation des Kapitalismus zu der Negation seiner eigenen proletarischen Existenz in der sozialen Revolution vorstößt, so hebt es damit nicht nur sich selbst als die Kehrseite des Kapitalismus, sondern vor allem den Kapitalismus auf; dialektisch ist die Negation der Negation die sozialistische Ordnung, etwas Drittes, Neues, Unvergleichbares über Kapitalismus und Proletariat hinaus.« (ebd.: 50)

Die dialektische Entwicklung ist eine notwendige Entwicklung, die konfliktreiche sozialökonomische Spannung in der proletarischen Welt kündigt die werdende sozialistische Gestalt an. Aber anders als Marx ist Heimann der Auffassung, dass dieser dialektische Prozess keinem Endzustand entgegentreibt, in dem keine ausgebeutete Klasse mehr da sei und Freiheit und Gleichheit vollständig erreicht wären. Denn

»es können neue Interessengegensätze auf der künftigen Gesellschaftsstufe als beherrschend gedacht werden, wenn der beherrschende Gegensatz der kapitalistischen Epoche mit dem Kapitalismus versinkt.« (ebd.: 52)

Heimanns Dialektik ist Methode und historisches Bewegungsprinzip zugleich. Dialektik ist für ihn »die Lehre von der schöpferischen Kraft der Geschichte.« (Heimann 1929: 225) Besonders aber und über die Marx'sche Dialektik hinausgreifend wie diese historisch korrigierend ist seine *Dialektik der Angewiesenheit*, auf die ich zentral eingehen werde. Indem der Kapitalismus um seiner Modernisierung und Profitsteigerung willen auf das Soziale angewiesen ist, wohnt dieser Dialektik eine integrative Kraft inne, die sich grundsätzlich von der zerstörerischen Kraft der marxistischen Dialektik unterscheidet. Der Kapitalismus bricht nicht zusammen, sondern wird notwendig sozial durchdrungen.

»Der produktive Charakter des Lebens und der Geschichte schließt Prophezeiungen aus; andererseits kann das Lebendige nicht anders als in seiner Bewegung beobachtet, verstanden und beschrieben werden, und die Bewegung ihrerseits ist auf ein noch nicht erreichtes

Ziel gerichtet und nur durch diese Richtung beschreibbar. Nicht also, daß das Ziel in Zukunft erreicht werden wird, behauptet die Theorie, sondern, daß die gegenwärtige Bewegung in der Richtung auf jenes Ziel vorangeht, ohne daß es denknotwendig wäre, daß sie sich immer in der gleichen Richtung und in gleicher Stärke bis zu jenem Ziel fortbewegt.« (Heimann 1930c: 588)

»Heimanns Weg von seinen frühen sozialpolitischen Schriften über die Theorie des Sozialismus zum System der sozialen Reform ist nicht ohne innere Konsequenz. [...] Er entspricht in dieser Form vor allem seinem Selbstverständnis als Dialektiker. Für dieses ist die Veränderung sozialer Verhältnisse niemals Selbstzweck, sondern nur dann gerechtfertigt, wenn historischer Fortschritt, d.h. das Bewahren von These und Antithese in verwandelter Form auf höherer Ebene in der Synthese wirklich erreicht werden kann.« (Heyder 1982: 86)

Als Heimann Ende der 1920er Jahre sein Hauptwerk »Soziale Theorie des Kapitalismus« abschließt, blickt er zurück auf die sozialökonomische Entwicklung im damaligen Deutschland:

»Die Geschichte hat gerade in Deutschland einen anderen Weg der Sozialisierung beschritten als die in der marxschen Sozialisierungstheorie, einen Weg, der natürlich nur mit den Mitteln der Dialektik beschrieben werden kann.« (Heimann 1929: 225)

Die Ambivalenz des Kapitalismus

Heimanns Kapitalismusbegriff meint den »Kapitalismus als großbetriebliche Herrschaftsorganisation« auf der Grundlage des Privateigentums an den Produktionsmitteln, das die Kapitalherrschaft trägt.

»Die wirtschaftliche Kraft der Kapitalunternehmung, die fortschreitende Verbilligung und Ausweitung ihrer Produktion verschaffte ihr den Erfolg. [...] Sie legitimierte sich durch ihre Leistungen für die allgemeine Güterversorgung. [...] Aber sie unterwarf den Arbeiter einem

fremden Willen, sie vernichtete die soziale Freiheit.« (Heimann 1929: 24)

Heimanns allgemeine Kritik am Kapitalismus bewegt sich erst einmal im marxistischen Rahmen. »Heimanns Kapitalismuskritik ist – hier zunächst noch ganz in der Marx'schen Tradition verbleibend – eine Kritik der Produktionsbedingungen: der Dominanz ökonomischer Zielsetzung, der zunehmenden Größenordnung der Betriebseinheiten und Unternehmungen, des die Arbeitsbeziehungen bestimmenden Herrschaftscharakters, der Sachgüterbesessenheit und der sozialen Folgen kapitalistischer Produktion. Der entwickelte Kapitalismus, das bedarf für Heimann keines weiteren Belegs, reißt den Arbeiter aus seinen überlieferten sozialen Zusammenhängen, raubt ihm jeden Lebenssinn und entwürdigt ihn zu einem ›beliebig benutzbaren Gegenstand‹. Produktion wird zu einer ›bloß technischen Veranstaltung‹, der Arbeiter zu einem bloßen Mittel für den ›Sachzweck der Güterherstellung‹.« (Badura 1980: VII) Heimann selbst akzentuiert vor allem die sozialwissenschaftliche Leistung von Marx:

»Die Marxsche Theorie, die ganz und gar auf die Dynamik der Beziehung zwischen Kapital und Arbeit ausgerichtet ist und daher alles Einzelgeschehen in der sozialistischen Perspektive sieht, ist politisch-soziologische Theorie und als solche z.B. von dem Verfasser in seiner ›Sozialen Theorie des Kapitalismus‹ ohne Abstriche übernommen und angewendet worden.« (Heimann 1930a/1975: 74)

Für Heimann war der Kapitalismus eine gemeinschaftsfeindliche Gesellschaftsordnung, die, wenn sie nicht gezähmt würde, zum Ende der Gesellschaft führen müsse, und dies hätte gerade Marx erkannt. Heimann sah die Gefahr, die vor allem vom Monopolkapitalismus ausgeht, nicht primär in seinem Profitstreben, sondern in seinem Machtstreben. Das kommt uns heute bekannt vor, wenn wir an die transnationalen Konzerne und die Monopolbildung in der Digitalindustrie denken. Heimann kritisiert in diesem Zusammenhang auch die rationalistische Selbsttäuschung des Kapitalismus.

»Der Kapitalismus hält sich an die rationalistische Auffassung, daß Wirtschaft nichts ist als ein vernünftiges Mittel zum Zwecke des Verbrauchs; eine Unternehmung, eine Kombination von Maschinen, Buchführung und Betriebsdisziplin für die Produktion im Dienste des Verbrauchs; [...] Er weiß nichts von seinem eigenen Machtcharakter, von dem Machtcharakter seines Träger in den rationalen Formen, von der Erfüllung ihres Lebenstraumes durch die tätige Herrschaft über Menschen und Dinge. Wer von den irrationalen Mächten des Lebens weiß, versucht sie in die Gestaltung des Lebens einzubeziehen, ihnen ihren Raum und ihre Grenzen anzeweisen, natürlich immer nur vorläufig, immer bereit, ihren Wandel zu beobachten und ihm elastisch zu folgen, damit sie nicht zerstörend ausbrechen. Der liberale Rationalismus dagegen definiert das Irrationale als das dem Vernunftgesetz der Schöpfung entgegengesetzte und sittlich Verworfene und sprach auch hier eine Teilwahrheit und somit einen Irrtum aus [...] Die Mächte des Lebens rächen sich an der Hybris des Rationalismus, der das Leben mit bloßer Vernunft zu meistern sich vermaß; sie verfälschen sein Werk in das Gegenteil seiner ursprünglichen Absicht. Aus der Freiheit des arbeitenden Menschen machen sie die Freiheit der Herrschaft über den arbeitenden Menschen, aus dem freien Reigen der zur Harmonie bestimmten Kräfte die Maßlosigkeit der Übermacht, der niemand in den Weg tritt, weil niemand sie als solche erkennt.« (Heimann 1929: 58f.)

Heimann, wie auch schon Marx, hatte im Inneren seiner Kapitalismuskritik ein ambivalentes Verhältnis zum Kapitalismus, der ja gleichsam Voraussetzung und ›Boden‹ der Arbeiterbewegung und des Sozialismus war.

»Die Dialektik wirkt noch in einer anderen Weise: es ist die Produktivität des Kapitalismus, welche die Sozialreform finanziert. Sozialreform kostet Profit, hilft aber wieder Profite zu produzieren.« (Heimann 1963: 161)

Werner Sombart, der führende Kapitalismustheoretiker der vorletzten Jahrhundertwende, drückte diese Ambivalenz wie folgt aus: »Was ver-

langt man denn von einem Wirtschaftssystem: Daß es eine vermehrte Bevölkerung ebenso gut ernähre wie die vorher kleinere Menge? Oder daß es nur der anfangs vorhandenen Bevölkerung ein gleiches Auskommen ermögliche? Zumal für das 19. Jahrhundert ist diese Frage, wie ersichtlich, von besonderer Bedeutung, für ein Jahrhundert, in dem sich die Bevölkerung in Deutschland verdoppelt hat. Ich meine nun: Wenn ein Wirtschaftssystem es fertig bringt, die doppelte Anzahl Einwohner eines Landes nicht nur ebenso reichlich, sondern reichlicher mit »Glücksgütern« auszustatten, wenn es ihm – in Ziffern gesprochen – gelingt, 30 Millionen Menschen mehr zu erhalten, ohne das Existenzniveau der großen Massen wesentlich zu senken, so ist dieses eine Leistung, die beispiellos in der Geschichte dasteht.« (Sombart 1904: 508)

»Es ist seltsam, daß man immer gerade aus der ungünstigen Entwicklung der Einkommensverteilung dem Kapitalismus den Strick hat drehen wollen. Ich kann mir denken, daß man ohne viel Mühe ein Sündenregister des Kapitalismus zusammenstellt, groß genug, um gegen dieses Wirtschaftssystem in manchem Herzen Abscheu und Haß zu erzeugen. Der Kapitalismus hat uns die Masse beschert, er hat unser Leben der inneren Ruhe beraubt, er hat uns der Natur entfremdet, er hat uns den Glauben unserer Väter genommen, indem er die Welt in ein Rechenexempel auflöste und eine Überwertung der Dinge dieser Welt in uns wachrief, er hat die große Masse der Bevölkerung in ein sklavenartiges Verhältnis der Abhängigkeit von einer geringen Anzahl von Unternehmern gebracht. Und dafür hat er eines gerade in bewundernswürdiger Weise geleistet: Er hat eine riesig angewachsene Menschenmenge auf das Beste mit Unterhaltsmitteln zu versehen vermocht, er hat gerade das Futterproblem meisterhaft gelöst, besser als irgendeine Wirtschaftsverfassung vor ihm. Stellt man sich auf den Standpunkt der reinen Quantität – und fast alle Beurteiler stehen auf ihm, – so ist der Kapitalismus tatsächlich mit einem Glorienscheine umgeben, aus dem sich mit flammender Schrift die Worte abheben: Dreißig Millionen Menschen mehr!« (ebd.: 509) Aber, aus sozialpolitischer Sicht: »Von dem Zuwachs an Reichtum, den wir ja auf ein Mehrfaches des Bevölkerungszuwachses glaubten ansetzen zu dürfen, ist ein Teil verwandt, um Millionäre oder Millionärsanwärter in größeren Mengen zu züch-

ten. Sicher ist zwischen den Ärmsten und den Reichsten heute ein größerer Abstand als damals, nicht etwa weil die Ärmsten ärmer geworden wären, sie sind vielmehr weniger arm, sondern weil die Reichsten um soviel rascher an Reichtum gewachsen sind.« (ebd.: 503)

Ähnlich Heimann, auch in der Berufung auf Marx. Die technologische Produktivität des großbetrieblichen Kapitalismus soll nicht zerstören werden. Nur in einem hochentwickelten Kapitalismus können sich die sozialistischen Kräfte entwickeln und zu ihrer Freisetzung drängen. Schon Marx sah in der Zuspitzung der kapitalistischen Entwicklung die Dramatik des kommenden Umschlags, die Zeit ›reif werden für die zukünftige neue Gesellschaft. Heimann glaubt aber nicht an das historisch unabwendbare plötzliche ›Umkippen‹ des kapitalistischen Systems. Er setzt auf seine Begrenzung durch das Sozialpolitische.

»So wird man immer wieder auf den Weg der Sozialpolitik geführt und sie erweist sich als der demokratische Weg von unten her, da sie den einzelnen Arbeiter so weit als möglich in die Freiheit und Verantwortung mit hinein nimmt, während die plötzliche Vollsozialisierung notwendig über seinen Kopf hinweggeht.« Das ist für ihn »eine Sozialisierung von oben her; es ist herrschaftliche Sozialisierung und es ist fraglich, wie weit das Wort Sozialisierung dann noch anwendbar bleibt.« (Heimann 1929: 228)

Die Eigentumsfrage

Heimann unterscheidet zwischen Individualeigentum, Privateigentum und Kollektiveigentum.

»Von Eigentum ist hier immer im Sinne der tatsächlichen Verfügung über Arbeitsmittel gesprochen, da diese es ist, die die Herrschaft über die Arbeit selbst in sich schließt.« (Heimann 1929: 37)

Deshalb geht es beim sozialistischen Kampf gegen das großbetriebliche Privateigentum an den Produktionsmitteln nicht nur um den Kapitalgewinn, sondern um die Herrschaftsrechte des Eigentums überhaupt.

»Das Eigentum – für moderne Verhältnisse wohl besser Großeigentum – verliert seinen Privilegcharakter auch keineswegs durch das Aktienwesen, dem doch eine Demokratisierung des Eigentums nachgerühmt wird. Welches immer das theoretische Wesen der einzelnen Einkommenskategorien sein mag, das zersplitterte Kleineigentum ist in den Aktiengesellschaften stets in der Minderheit, in der Minorität und daher von der Herrschaft über die Arbeit gerade ausgeschlossen. In der Demokratie kann die Minderheit jederzeit Mehrheit werden; in der Aktiengesellschaft bleibt sie Minderheit, wenn nicht die bisherigen Inhaber der Mehrheit selbst einwilligen, Minderheit zu werden.« (Heimann 1929: 37)

Indem das Privateigentum die soziale Freiheit vernichtet, bedarf es einer sozialen Eigentumsordnung.

»Und so ergibt sich ein doppeltes Bild der Eigentumsordnung in der sozialistischen Welt. Während in der Stadt die kollektive Arbeit kollektiv geordnet werden muß und der Produktionsgewinn zu weiterer Verfügung an diejenige Stelle abgeführt wird, die das Kollektiveigentum verwaltet, bleibt die individuelle Arbeit auf dem Lande individuell geordnet und kann auch einen etwaigen Produktionsgewinn individuell beziehen. Unter den dargestellten Bedingungen ist das ganz ungefährlich, weil niemand seinen Produktionsgewinn zur Errichtung eines unrentablen ländlichen Großbetriebs verwenden kann, und es ist nur gerecht, weil auch der städtische Arbeiter durch seine Beteiligung am städtischen Kollektiveigentum einen Einkommenszuwachs über seinen bloßen Arbeitsverdienst hinaus genießt.« (Heimann 1932: 47)

»Die kapitalistisch-industrielle Entwicklung hat den Arbeitenden von seiner handwerklich-kleinbetrieblichen Arbeitsgrundlage losgerissen, hat ihn durch die überlegene Konkurrenz des Betriebs enteignet

und den eigentumslosen Arbeiter in den betrieblichen Verfügungsbe- reich des Kapitals eingeordnet; das Einzeleigentum am Großbetrieb verleiht die Verfügungsgewalt über die ohne Eigentum darin Arbeitenden – dies ist die Definition des Privateigentums. Im Bauerntum, in der Landwirtschaft ist die ganze Entwicklung von dem Einzeleigentum eines für sich selbst Arbeitenden zu der kapitalistischen Spaltung von Privateigentum und Eigentumseinheit ausgeblieben [...] Damit fehlt aber in der Landwirtschaft von vornherein der Ansatz der Entwicklung, die über den kapitalistischen Großbetrieb zum Gemeineigentum hinführt; es fehlt die betriebliche Kollektivarbeit, die in der Form des Kollektiveigentums eine ihr gemäße Verfassung fordern würde; es fehlt die Trennung von Arbeit und Eigentum und die Ausbeutung der Arbeit durch das Eigentum. Arbeit und Eigentum sind im Bauernbetrieb von vornherein vereinigt auf individueller Grundlage, weil das produktiv ist. Das Bauerntum findet sich in der grundsätzlich richtigen Verfassung, die der Sozialismus für die anders gelagerten städtischen Produktionsverhältnisse erst schaffen muß.« (ebd.: 46f.)

Nicht nur in Bezug auf die Bauern, sondern auch angesichts der Entwicklung eines neuen Mittelstandes (s.u.) wendet sich Heimann gegen die orthodoxe marxistische Lehre, nach der der Mittelstand dem Verschwinden entgegen gehe, wo er doch gerade im ersten Drittel des 20. Jahrhunderts deutlich wuchs und sich ausdifferenzierte. »Das Phänomen, das anzeigt, wo die marxistische Orthodoxie den Sinn der Wirklichkeit verfehlt, ist der Mittelstand«, der seine Existenz und prekäre Lage »weder in der marxistischen noch in der liberalistischen Lehre überzeugend interpretiert fand. Bei diesem Mittelstand, der entgegen der marxistischen Doktrin nicht verschwunden, sondern sogar zum Teil in neuen Formen nachgewachsen war, ist Individualeigentum kein Ausbeutungseigentum, sondern Voraussetzung wirtschaftlicher Freiheit.« (Ortlieb 1975: 10)

Reichtum und Macht

Der dem Kapitalismus immanente Konflikt zwischen *Grenzenlosigkeit* und *Begrenzung* lässt sich – wie schon von Sombart angesprochen – auch für Heimann über die Entwicklung des *Reichtums* in unserer Gesellschaft thematisieren. Die sich längst abzeichnenden Polarisierungstendenzen zwischen Armut und Reichtum deuteten schon damals auf eine neue Qualität der Reichtumsentwicklung hin, die inzwischen noch gesteigert ist mit den Möglichkeiten der Kapitalzirkulation und Kapitalakkumulation im globalisierten Kapitalismus, die nicht nur die Grenzen nationaler Geld- und Steuerpolitik gesprengt haben, sondern auch die politische Verfassung der westlichen Staaten angreifen. Heimann dazu:

»Eine unverantwortliche Macht und die sozialen Ungleichheiten, die durch zu großen Reichtum entstehen, sind mit dem demokratischen Geist nicht vereinbar.« (Heimann 1954: 43)

Die Eigendynamik des Geldes tritt hervor: »Geld ist weit mehr als ein bloßes Medium zur Kommunikation güterwirtschaftlicher Dispositionen. Es ist nicht nur Tauschmittel, sondern Vermögen und Kapital. Als solches verleiht es Macht und Einfluss, ist Objekt der Begierde, es ist nicht nur Mittel, sondern Zweck des Handelns. Eine kapitalistische Wirtschaft folgt nicht nur der Logik eines geldvermittelten Gütertauschs, sondern der Gütertausch ist seinerseits lediglich ein funktionales Zwischenspiel in einem selbstreferenziellen Prozess der Geldvermehrung.« (Deutschmann 2002: 57) »Unendlich viel Geld ist heute – in der Mentalität der neokapitalistischen Ökonomie – zum Medium von Konkurrenz und Durchsetzung und zum Maßstab des Erfolgs geworden. Indem diese freigesetzte Gier nach Geld nicht mehr sozial rückgebunden ist, suggeriert Reichtum Nicht-Angewiesenheit auf das Soziale, de-nunziert das Sozialpolitische als Ideologie.

Schon Georg Simmel hatte in seiner »Philosophie des Geldes« (1904) die These aufgestellt, dass das Geld – neben der Macht und so auch mit ihr verbunden – das Medium ist, das vor allem dann keiner Sättigungsgrenze unterworfen ist, wenn es abstrakt wird, wenn es schließlich so-

zial entbettet ist. Heimann differenziert diesen Erklärungszusammenhang aus:

»Das Machtmotiv aber ist nicht erschöpfbar [...]. Natürlich kann sich der Machttrieb abstumpfen, aber nichts in ihm deutet logisch auf seine allmähliche Erschöpfung. Und dies ist von grundlegender Wichtigkeit für das Verständnis des Kapitalismus. Anders läßt sich der unersättliche Profitunger, der doch schließlich das System in Gang hält, nicht erklären. Der triviale Lehrsatz über ökonomischen Wert sagt, daß, indem unsere Güterausstattung zunimmt, jeder Zusatz weniger zusätzliche Befriedigung bringt: die Befriedigung aus dem wachsenden Ganzen wächst nicht proportional der Menge, und früher oder später ist völlige Sättigung erreicht, wo der Zuwachs an Befriedigung Null ist und negativ zu werden droht. Aber soll man sich auf Verbesserung und Expansion einlassen, wenn die zusätzliche Mühe solcher organisatorischer Arbeit keinen Lohn an zusätzlicher Befriedigung bringt? D.h., wenn Profit zum Verzehr bestimmt wäre, so könnte die Profitgier niemals unerschöpflich sein, und der Kapitalismus würde umso eher zum Stillstand kommen, je erfolgreicher er ist. Ganz anders im Falle der Machtgier. Profit geht entweder in Luxusgüter oder in Investitionen, die Macht über Menschen und Dinge sind: Lohnkapital und Sachausrüstung zur Produktion von mehr Macht. Denn es gibt niemals zu viel oder genug Macht, während es eine natürliche physische Grenze für den ausschweifenden Verbrauch gibt. Man könnte die ökonomische Wertlehre beinahe umdrehen und sagen, daß bei geringer Macht nur wenig weitere Macht gewünscht wird, während ein Mann umso mehr Macht begehrten wird, je mehr er schon hat.[...] Die Gleichsetzung des Profitinteresses mit dem Willen zur Macht ist dem offiziellen kapitalistischen Rationalismus, wie er von Smith und dem Zeitalter der Aufklärung herkommt, unbekannt und unverständlich. Macht wird als irrational verdammt. [...] Der Machttrieb bleibt so hinter dem offiziellen Rationalismus verborgen.« (Heimann 1963: 96f.)

Indem diese freigesetzte Gier nach Geld heute nicht mehr sozial rückgebunden ist, sondern einer digitalen Akkumulationslogik folgt, muss

eine sozial eingebettete Kritik an der Grenzenlosigkeit dieses Reichtums und seiner Verdichtung zu unüberschaubaren Machtkonstellationen stumpf bleiben. Sie scheint nicht mehr sozial transformierbar, wird eher als »Sozialneid« psychologisiert und pathologisiert und ist damit dem sozialen Konflikt entzogen.

Auch wenn Superreiche Stiftungen finanzieren und Wohltätigkeitsfonds organisieren, so agieren sie nicht sozialpolitisch, sondern im privaten Belieben, auch wenn sie es sozialethisch legitimieren. Ihr Status der Nichtangewiesenheit nimmt sie aus der sozialpolitischen Dialektik heraus, sie stehen nicht unter dem Druck, an den kapitalistischen Strukturen etwas zu ändern, ihre Wohltätigkeit generiert keine sozialen Rechte für die mit Wohltätigkeit Bedachten. Die Akkumulationslogik ihres Reichtums ist gegenüber Nachhaltigkeit indifferent, mit allem kann spekuliert werden, ob das nun Nahrungsmittel, Güter des Gemeinen Eigenen, Rohstoffe oder soziale Infrastrukturgüter sind. Macht und Grenzenlosigkeit des Kapitalismus werden im Monopol noch weiter überzogen.

»Der herrschaftliche Sinn des Kapitalismus wird durch das Monopol verstärkt; privatwirtschaftlich ist das Monopol das legitime Mittel des Strebens nach Gewinn und Macht.« (Heimann 1929: 141f.)

Später wird Heimann seinen Machtbegriff erweitern indem er zeigt, wie Macht zur Struktur wird und sich verselbstständigt.

»Während die Unternehmung alten Stiles einen Herren hatte, der als Person für jeden sichtbar war, dessen Entscheidungen aber streng im Geheimen gefasst oder doch jedenfalls jeder ernsthaften Diskussion durch die Mitarbeiter entzogen waren, steht die Unternehmung neuen Stiles unter der kollektiven Herrschaft einer Reihe von obersten spezialisierten Amtsträgern, deren Zahl durch Kooptation aus dem zweiten oder dritten Rang ihre Untergebenen stabil gehalten oder vermehrt wird. [...] Sogar für die Leute an der Spitze ist der Kapitalismus nicht mehr Freiheit. [...] Diese kollektive Macht ist jedenfalls Macht und hat Gewalt über Menschen und Dinge. Daß sie sich von der privaten Macht des Eigentums unterscheidet, hat niemand anderes als

Marx entdeckt. Ihm erschien diese Änderung als eine große Erleichterung für den Übergang zum Sozialismus oder vielmehr als die erste ernsthafte Möglichkeit für einen solchen Übergang.« (Heimann 1963: 202)

Im heutigen, digitalen Kapitalismus ist eine qualitativ neue sozialökonomische Konstellation entstanden. Das spekulative Finanzkapital hat in der Dynamik der Globalisierung seine Eigenkraft und Eigenmacht erhalten und entfaltet. Es hat seinen eigenen globalen Markt, entwickelt eine entsprechende ökonomische Macht im nun weltweiten Investitionsspiel und lenkt die Ströme der multinationalen Kapital- und Unternehmenskonzentrationen. Dabei entfaltet es seine spezifische Akkumulationslogik, die sich gegenüber den konkreten Wirtschaftsprozessen längst verselbstständigt hat. ›Plötzlich‹ tritt Reichtum als weltweit operierender ökonomischer und politischer Machtfaktor hervor, löst sich aus seinen sozialstaatlichen und normativ-kulturellen Fesseln und beansprucht in der Sachlogik des neuen Kapitalismus – zirkulierendes und grenzenlos verfügbares Kapital als die die Arbeit übertrumpfende Produktivkraft – seine uneingeschränkte Geltung. Dabei entwickelt sich eine sozialpolitische und psychologische Brisanz, die das sozialstaatliche Gleichgewicht, in das Reichtum bisher eingebunden war, dramatisch zu gefährden droht. Die Sombartsche Formel, nach der der Reichtum – auch wenn er mit der industriel kapitalistischen Modernisierung überproportional wächst – sich letztlich darin legitimiere, dass er im Kontext der Vermehrung der Produktivität und der damit einhergehenden Hebung des Wohlstands aller doch eine sozialintegrale Funktion habe, ist brüchig geworden. Indem die Kapitalakkumulation die technologischen Rationalisierungsprozesse beschleunigt und Produktivität auf Kosten der Arbeit erhöht, wachsen die Kapitalgewinne, ohne dass eine entsprechende gleichgewichtige Vermehrung und Hebung der Arbeit damit einhergeht.

Heimanns Machtanalyse muss also hin zur Hypothese der *doppelten Entgrenzung* des Zusammenspiels von Profit und Macht erweitert werden. Seine Grundhypothese vom Profit als Mittel zur Erlangung von Macht bleibt. Er blickte aber auf eine Zeit, in der die kapitalistische

Macht sozialpolitischen Bindungen und der Gegenmacht sozialer Bewegungen unterlag. Mit der sozialen Entbettung und der Entgrenzung des digitalen Kapitalismus hat sich Macht von den sozialen Relationen gelöst, ist global ›fluide‹ geworden (vgl. Bauman 2003). Das macht das Machtstreben heute noch weniger fassbar als zu früheren Zeiten. In seinem letzten großen Buch »Soziale Theorie der Wirtschaftssysteme« unterstreicht er nochmals seine frühere Macht-Profit-Theorie:

»Das Machtmotiv aber ist nicht erschöpfbar, wie die bloßen Gewohnheiten als Überbleibsel früheren Glaubens es wohl sind. Natürlich kann sich der Machtbereich abstumpfen, aber nichts in ihm deutet logisch auf seine allmähliche Erschöpfung.« (Heimann 1963: 96)

Der Mensch als Ware

»Ist die geschäftliche Lage für den Arbeiter auch nicht unabänderlich schlecht, so ist doch der Tiefstand seines Einkommens nur in engen Grenzen behebbar, weil die ›Ware‹, die er anzubieten hat, die häufigste überhaupt und der Preis daher der geringste ist. Wer sonst nichts besitzt, ist doch Eigentümer seiner Person und d.h. wirtschaftlich gesprochen: seiner Arbeit und findet sich auf ihren Verkauf als einzige Quelle seines Unterhalts angewiesen. Daher der dauernde Druck der Marktlage auf den Preis dieser häufigsten Ware; daher die Kraft, mit der die nüchterne Interessenabwägung den Arbeiter in die Klassenfront einreihet, da sie sich ihm als das gegebene Mittel zur Verbesserung der Marktlage bietet.« (Heimann 1927: 21)

Der Arbeiter wird also als ›Marktware‹ behandelt.

»In der guten Konjunktur wird der Arbeiter angeworben, in der schlechten wird er entlassen, genau wie in der guten Konjunktur Rohstoffe zur Speisung der Maschine gekauft werden und in der schlechten ihr Ankauf eingeschränkt oder unterbrochen wird. Arbeit und Rohstoffe kosten Geld, diese Kosten werden dann aufgewendet, wenn sie sich rentieren, wenn also der Erlös aus der Verwendung

der Arbeit den Kostenaufwand für ihre Beschaffung übersteigt; fällt der Erlös, so wird der Ankauf eingestellt. [...] Als ein Kostenelement also, nicht als ein Glied der Gemeinschaft, findet sich der Arbeiter behandelt; die Ungeborgenheit seines Daseins in dem wilden Spiel der Konjunkturen macht ihn zu einem unsteten, friedlosen, argwöhnischen Menschen.« (ebd.: 32)

In der weitergehenden These, nach der, wenn die Arbeit als Ware behandelt wird, auch der Mensch zur Ware gemacht wird, bezieht sich Heimann auf Hugo Sinzheimer, den Begründer des modernen Arbeitsrechts. Dieser hatte den entsprechenden Basissatz formuliert: »Die Arbeit ist der Mensch selbst im Zustande des Wirkens.« (Sinzheimer 1927: 8) Diese Erkenntnis muss, so Heimann, dem Kapitalismus fremd sein:

»Wie der Produzent als Produzent lebt, was er in seiner Arbeit erlebt, ist eine dem wirtschaftlichen Rationalismus unzugängliche Frage; es ist die soziale Frage, die Frage des Lebens. Sie ist in dem reinen Kapitalismus genauso unbekannt wie seinem theoretischen Abbild, der Nationalökonomie.« (Heimann 1929: 27f.)

Darin steckt der Marx'sche Entfremdungsbegriff aus der Grundthese des Widerspruchs von Arbeit und Kapital, der von Heimann in dem Sinne zugespitzt wurde, dass die Arbeit und damit der Mensch, der nur über sie seine Humanität und Sozialität entwickeln kann, nach kapitalistischer Logik *Ware* ist und bleiben wird. Heute erleben wir geradezu eine Verkehrung: Der moderne Mensch soll sich demnach in der Ware erfüllen. Aber nicht nur der Konsum bringe Erfüllung, sondern auch eine von sozialen Hindernissen wie Geschlecht, Rasse und Klasse befreite, in diesem Sinne sozial entbettete abstrakte Arbeit biete eine gestaltbare Welt, in der der qualifizierte Mensch aufgehen könne. So wird der Marx'sche Entfremdungsbegriff von der neoliberalen Fraktion in das Inventar der ›alten‹ Industriegesellschaft verwiesen. Doch Entfremdung ist weiterhin da: in der fehlenden Mitbestimmung, im Arbeitsplatzrisiko, in prekären Arbeitsverhältnissen. Während die neoliberalen Ideologien Entfremdung vor allem für die qualifizierten Erwerbs-

arbeitsbereiche leugnet, sind ihr die prekär Beschäftigten in den gesellschaftlichen Zwischenwelten voll ausgesetzt.

Der Klassenkampf als konfliktodynamische Konstellation

»Die Verbindung mit dem Klassenkampf verstrickt den Sozialismus in eine scheinbare Problematik und bewirkt, daß viele Sympathien, die ihm als Sozialismus, als gemeinschaftlich geordnetem Leben entgegengebracht werden würden, ihm als einem Klassenkampf vorenthalten bleiben. Denn Sozialismus bedeutet Verbundenheit, Klassenkampf aber bedeutet Trennung und Verfeindung. Und doch sind die beiden entgegengesetzten Ideen in dieser paradoxen Weise verknüpft. [...] Der Klassenkampf ist seinem Wesen nach nicht eigentlich auf ein geistig festgestelltes Ziel gerichtet und zu seiner Verwirklichung bestimmt; er ist eine reaktiv-emotionale Bewegung, die unter dem Druck gewisser typischer Erlebnisse unmittelbar aus den Trieben und Leidenschaften der Menschen hervorbricht. Karl Marx, den viele Gegner für den Klassenkampf verantwortlich machen wollen, hat ihn in Wahrheit vorgefunden und gewiss auch umgedeutet und durch die Gewalt dieser Deutung umgeformt; er hat ihm eine Theorie gegeben und durch diese Theorie auf die Gestaltung der Praxis zurückgewirkt – aber erdacht hat er ihn so wenig, wie man Leidenschaften und Ausbrüche der Not erdenken und schaffen kann. Dies ist übrigens seine eigene Auffassung gewesen.« (Heimann 1926: 7f.)

Den Klassenkampf begreift Heimann nicht nur als Reaktion auf die exklusive Macht des Privateigentums und den damit verbundenen Ausschluss der Arbeiter von den Produktionsmitteln, sondern vor allem auch als »seelische Reaktion«. Die Arbeiter spürten, dass sie nur Ware, »Kostenelement der Wirtschaft« waren (ebd.: 29). Dazu komme, dass die moderne Technikentwicklung die »schaffenden Menschen aus dem Auge verloren hat. Nur auf den Verbraucher, den mit Gütern auszustatten, ist es hier abgesehen, ganz ohne Rücksicht auf die Entstehungsart

dieser Güter« (ebd.). So kommt es insgesamt zum Ausschluss der Proletarier aus der Gemeinschaft, was für Heimann ein entscheidendes Element kapitalistischer Macht ist.

Der Klassenkampf führt für Heimann, im Gegensatz zu der marxistischen Sichtweise, nicht zum revolutionären Bruch, sondern – das ist seine »dialektische Paradoxie« – zu neuen Formen der Emanzipation der Arbeiterschaft und der Begrenzung des Kapitalismus. Denn vor allem ist es die Grenzenlosigkeit der kapitalistischen Macht und Willkür, die nach seiner Meinung begrenzt werden muss:

»Der Machtwille ist grenzenlos und wirkt ins Grenzenlose. Das Grenzenlose aber darf mit dem Unendlichen nicht verwechselt werden. Es ist das Gegenteil davon. Das Grenzenlose auf dieser Welt sprengt die immer begrenzten Formen, durch welche die Teilerscheinungen unseres Lebens in einen großen und übergreifenden Sinnzusammenhang eingefügt werden und in denen sie ihren Anteil an dem unbedingten und letzten Sinn erfahren, an Gott. Das Grenzenlose zerreißt den Zusammenhang und Sinn des Lebens und entfaltet in diesem Ton jene unheimliche und ekstatische Wucht, die wir als dämonisch bezeichnen, in der dieselben schöpferischen Kräfte lebendig sind wie in dem geheiligten, sinngesetzten Leben, aber nun im Schaffen zugleich explosiv ausbrechen und zerstörerisch gewendet sind. [...] Wenn das Bewusstsein der eigenen Geltung nicht im inneren Gewicht gesucht wird, sondern in dem Umfang des äußeren Kommandobereichs, so werden zwar gewiss die Wirtschaftsmethoden fortgesetzt verbessert und den Unternehmungen immer gewaltiger Kapitalmassen zu wirksamerer Güterherstellung zugeführt. Zugleich aber ist die denkbar schärfste Hemmung in den Betrieb eingeschaltet. Denn Machtausübung geschieht nicht nur durch ein Subjekt, sondern an einem Objekt. Wo Herrscher sind, müssen Beherrschte sein. Und wo ein Mensch seine Herrschaft zu genießen wünscht, da müssen andere Menschen dazu erniedrigt sein, im zu solcher Erfüllung seines Daseins zu verhelfen. Nicht die Hierarchie im Betriebe ist an sich ein Unglück. Sie ist für jede arbeitsteilige, kooperative Wirtschaftsweise eine bloße Notwendigkeit: wo viele Menschen Hand in Hand arbei-

ten, muß der Gang der gemeinsamen Arbeit einheitlich geordnet und durchgeführt werden. [...] Wohl aber besteht die Gefahr, daß sie unabhängig von den sachlichen Notwendigkeiten und weit über deren Grenzen hinaus dazu mißbraucht wird, einem Menschen das Gefühl menschlicher Erhöhung zu verleihen und die Mitarbeiter des Betriebes zum Schemel seiner Füße zu erniedrigen.« (ebd. : 37f.)

Der Klassenkampf bedeutet damit für Heimann nicht einen Bruch mit der Gesellschaft, sondern einen Weg zur Integration der Arbeiterschaft bei Abbau oder zumindest Begrenzung der kapitalistischen Herrschaft. Er versteht ihn als besondere, dem Kapitalismus zugehörige Form des gesellschaftlichen Konflikts. Denn der Klassenkampf ist nicht eine Endstufe, sondern eine Zwischenstufe hin zum Sozialismus. Dieser erfüllt sich für Heimann im Sozialpolitischen, das den Kapitalismus begrenzen und damit die willkürliche Ausbeutung der Arbeiter auflösen kann. In dieser Dialektik – Begrenzung versus Emanzipation hin zum Sozialismus – erhält der Klassenkampf seine integrative Qualität. Schon Georg Simmel hat diese dialektische Spannung des Konflikts dahingehend beschrieben, dass er »eine Synthese von Elementen ist, ein Gegeneinander, das mit dem Füreinander unter *einen* höheren Begriff gehört.« (Simmel 1908: 247) *Integration durch Konflikt* bedeutet aber nun nicht, dass – gleichsam als Resultat – gesellschaftliche Harmonie eingekehrt sein muss. Vielmehr ist unter Integration ein Zustand zu verstehen, der in der Regel dadurch gekennzeichnet ist, dass grundlegende Gemeinsamkeiten deutlich, Interessengegensätze aber nicht aus der Welt geschafft werden. Der Kapitalismus versucht weiter – bis heute – den Menschen auszubeuten, die Arbeitnehmer*innen müssen weiter und immer wieder um ihre Emanzipation kämpfen. Die Gegensätze sind also – eben im Sinne dieser Dialektik – weiter vorhanden, aber so in einen übergreifenden Zusammenhang eingebunden, dass nicht ihre Gegensätzlichkeit, sondern das Prinzip des *Aufeinanderangewiesenseins* gesellschaftlich wirksam wird. Das ist der Kern der Argumentation Heimanns, wenn er betont, dass der Kapitalismus zwar sozial gezähmt werden kann, sich in seinen Grundprinzipien aber nicht verändert hat und die soziale Idee immer wieder neu entfacht werden muss.

In dieser Argumentation ist deutlich geworden, dass der Konflikt ein Medium moderner Vergesellschaftung darstellt. In seiner dialektischen Struktur und der daraus resultierenden Bewegungsdynamik verflüssigt er nicht nur Interessengegensätze, sondern auch die damit verbundenen Herrschafts- und Machtstrukturen. Die Abwesenheit des gesellschaftlichen Konflikts hingegen setzt Herrschafts- und Machtstrukturen in ihren eindimensionalen Abhängigkeitsrelationen frei. Damit beweist sich die politisch-soziale Konflikttheorie auch als Herrschafts- und Machtkritik. Gleichzeitig gilt die Anerkennung des gesellschaftlichen Konflikts als Voraussetzung für die Entwicklung von politischen Emanzipations- und Partizipationsprozessen.

Die soziale Idee

Das *Grundprinzip des Sozialen* – so verstehe ich Heimann heute – besteht darin, den Menschen in seiner Würde und Gemeinschaftlichkeit in ökonomisch-gesellschaftlichen Spannungsverhältnissen zur Geltung zu bringen. »Zur Geltung bringen« bedeutet, dass der Mensch in seinen Freiheitsrechten, seinen individuellen Befähigungen und sozialen Handlungsmöglichkeiten sowie deren institutionelle Absicherungen in den Mittelpunkt gestellt wird. »In Spannung« bedeutet, dass sich das Soziale immer in Konflikten herausbildet und sich historisch auch so herausgebildet hat. Eine Theorie des Sozialen muss deshalb konflikttheoretisch angelegt sein. Grundlegend ist dabei der Konflikt zwischen Mensch und Ökonomie, also zwischen menschlicher Autonomie und Integrität und der wirtschaftlichen Definition des Menschen als Kosten- und Marktfaktor. Heimann sah in der Erfahrung von der »dem Kapitalismus eigentümlichen Erniedrigung des Arbeiters« eine Quelle der Entwicklung der sozialen Idee (Heimann 1929: 111).

»Die Durchsetzung der Idee geschieht durch die gestaltende Kraft der Menschen, in denen sie lebt und deren historische ›Natur‹ dazu drängt, das Leben auf die ihnen gemäße, in der Idee ausgedrückte Weise zu gestalten. Das Interesse und die Idee sind in diesem Sinne

geradezu dasselbe: der Lebens-, Freiheits- und Gestaltungsdrang in den Menschen.« (Heimann 1929: 100) »Die Idee macht die Kraft und den Sinn der lebendigen Gestalt aus, ist aber eben darum auch an die lebendige Gestalt gebunden; sie ist real, dynamisch, lebendig, aber eben darum von beschränkter historischer Geltung. So lebt das aufsteigende Leben der Arbeiterbewegung aus der ihr eingeborenen Idee der Arbeitswürde; so wird die Idee der Arbeitswürde durch die Arbeiterbewegung real und drängt zur Wirklichkeit [...] Wenn die Durchsetzung der Idee dem Interesse der Sozialgestalt entspricht, so deswegen, weil die Idee ihr eingeboren ist. Die Idee ist nicht idealer, d.h. rein gedanklicher Natur, sie hat eine Existenz von höchst massiver Realität: sie ist das innere Leben, die kämpfende und gestaltende Kraft der Menschen, in die sie hinein gesenkt ist, und sie ringt sich mit ihnen und durch sie empor.« (Heimann 1929: 98f.)

Die soziale Idee speist sich in diesem Zusammenhang zum einen aus der gemeinschaftlichen Erfahrung der Ausbeutung der Arbeiter durch die kapitalistische Wirtschaft, zum anderen aus der zunehmenden Erkenntnis der Angewiesenheit des Kapitalismus auf das Arbeitsvermögen der Menschen. Auch dies ist eine gemeinschaftliche Erkenntnis.

»Die soziale Idee geht in ihren grundlegenden Sätzen von der dem Kapitalismus eigentümlichen Erniedrigung des Arbeiters aus; sie ruft seine rechtliche Freiheit auf [...], damit er die volle und wirkliche Freiheit erkämpfe; die Freiheit zur Ordnung des Arbeitslebens nach den eigenen Wertvorstellungen und unter der eigenen Verantwortung des arbeitenden Menschen. Die soziale Idee lehrt den Arbeiter, daß niemand die Freiheit für ihn erkämpft, wenn er es nicht selbst tut.« (ebd.: 131)

Die zweite Quelle der sozialen Idee, mit der ersten verbunden und diese strukturierend, ist die zunehmende Bildung des Arbeiters im Prozess der Modernisierung der Wirtschaft. Damit kommt das Humane über die soziale Idee notwendig in die kapitalistische Gesellschaft hinein und führt zur Erweiterung nicht nur der materiellen, sondern auch der sozialen und kulturellen Lebensmöglichkeiten der Arbeiterschaft.

Die soziale Bewegung

»Aufhebung der sozialen Unfreiheit ist die Tendenz der sozialen Bewegung, die die rechtliche Freiheit benutzt, um aus ihr die sozialen Folgerungen zu ziehen. In Hegelscher Art gesprochen: aus der einheitlichen Konzeption des Wirtschafts- und Soziallebens im liberalen Programm entwickelt sich der kapitalistische Widerspruch zwischen der Wirtschafts- und der Sozialsphäre und nimmt reale Gestalt an in der Aufgipfung zum Monopolismus hüben und zur sozialen Bewegung drüber; der Ausgang des Widerstreits ist nicht zweifelhaft, wenn Freiheit das Ziel der Geschichte ist, oder sie müßte die Freiheit der Unterwerfung meinen. Besser aber: die irrationale Dynamik der wirtschaftlichen Rationalität hat unversehens die herrschaftliche Organisation erzeugt und will sie extensiv und intensiv ausbauen; die Dynamik des Freiheitswillens kämpft darum, die Freiheit zu organisieren.« (Heimann 1929: 85f.)

»Man kann die soziale Katastrophe, die der Kapitalismus bedeutet, durchaus als ein Heraustreten der Freiheit aus der gleichgewichtigen Spannung zur Gemeinschaft, also recht eigentlich als eine Überspannung der Freiheit auf Kosten der Gemeinschaft bezeichnen und so die Zerstörung der Freiheit aus der Zerstörung der Gemeinschaft ableiten. Dann würde sich als unmittelbares Ziel der sozialen Bewegung Herstellung der Gemeinschaft ergeben, wofern nur der entgegengesetzte und grundsätzlich nicht minder verhängnisvolle Fehler vermieden wird, die diskreditierte persönliche Freiheit zu mißachten und auf ihre Kosten die Gemeinschaft zu überspannen, wie dies auf verschiedenartige Weise in Russland und in Italien geschieht und entsprechend auch bei uns angestrebt wird. Die soziale Freiheitsordnung ist nach ihrem Begriff und der Art seiner Gewinnung aus dem Gegensatz zur ›natürlichen Freiheit‹ das Gleichgewicht zwischen Freiheit und Gemeinschaft; in dem Teilwort ›Ordnung‹ und in dem Beiwort ›sozial‹ liegt das gemeinschaftliche Element, die Einordnung der individuellen in die gemeinschaftliche Freiheit.« (ebd.: 112f.)

Barrington Moore, der die historische Entstehung vergangener sozialer Bewegungen unter dem Aspekt ihrer jeweiligen gesellschaftlichen Freisetzung analysierte, charakterisiert die Arbeiterbewegung wie folgt: »Die spontanen Vorstellungen (waren, d. A.) hauptsächlich rückwärts gewandt. Es waren Versuche zur Wiederbelebung einer sozialen Bindung, die verletzt worden war. [...] Die Arbeiter wußten weit eher, was sie *nicht* wollten, als was sie *wollten*.« (Moore 1987: 627f.) Der transformativen Kraft der Intellektuellen sei es schließlich zu verdanken, dass sich das Unbehagen und Leiden an der bestehenden Ordnung in ein Bild und schließlich in einen begründeten Willen zur gesellschaftlichen Veränderung über eine Arbeiterbewegung durchsetzen konnte.

Heimann beschreibt dies erst einmal ähnlich:

»Die feudalen Bindungen, die der großen Masse des Volkes auferlegt gewesen waren, hatten zwar längst dem Wurm der Zersetzung und Entartung Einlass gewährt, und es bedarf nicht des Bauernkrieges, um zu erkennen, daß der Druck stärker auf den Menschen lastete als Schutz ihnen zugute kam. Aber immer war doch bei allem Druck und aller Ausbeutung noch ein Rest des Schutzes vorhanden; und als der Sturm der Revolution das kümmerliche Obdach einstürzen ließ und die Masse der besitzlosen Menschen auf den ›freien Markt‹ warf, auf dem sie ›selbstverantwortlich‹ für ihr Fortkommen sorgen sollen, ohne daß jedoch die Methoden dazu erlernt hatten, – da verklärte sich die Vergangenheit in ihrer Erinnerung: die Sehnsucht nach der kümmerlichen Geborgenheit in einer noch so entarteten Gemeinschaft ist historisch die eigentliche Triebkraft der frühsten Klassenkämpfe, sie muß es sein. Nicht zufällig sind ja auch die frühesten Vorstöße der Sozialpolitik, die frühesten Bestrebungen, den schutzlos auf den Arbeitsmarkt geworfenen Proletariern Hilfe zu leisten, gleichfalls reaktionär gerichtet [...]. In allen frühen sozialpolitischen Gesetzen wird die Fiktion aufrechterhalten, daß man sich noch in den alten, längst entschwundenen Ordnungen bewege, daß es sich um ›Meister‹ und ›Gesellen‹ statt um Unternehmer und Lohnarbeiter handle.« (Heimann 1927: 12)

Dann differenziert er weiter:

»Die »soziale Idee ist in den verschiedenen Gruppen der Arbeiterschaft einfach auf verschiedene geistig-soziale Tatbestände aufgetroffen und hat in ihnen verschieden starke Empfindlichkeiten vorgefunden; sie hatte in verschieden starkem Grade die Möglichkeit, die Menschen zu ergreifen und zu formen, je nachdem ob sie in einem ausgelieferten und verödeten Geistesraum wie in ein Vakuum gierig eingesogen wurde, oder ob sie sich mit Resten anderer Geistesinhalte auseinandersetzen und verbinden mußte. Für die überragend größte Gruppe der Arbeiterschaft gilt das erste, und das ist ein Beweis dafür, daß der Kapitalismus auch an den Arbeitern ganze Arbeit geleistet, sie aus allen überlieferten Zusammenhängen gerissen, ihnen jeden Lebenssinn geraubt, sie wie einen beliebig benutzbaren Gegenstand behandelt hat. Dem Radikalismus der kapitalistischen Erfahrungen entspricht der Radikalismus der sozialen Idee, nicht nur in dem politischen Sinne eines entschiedenen und rücksichtslosen Willens zu ihrer Verwirklichung, sondern zugleich im Sinne eines durch keine anderen Geistesinhalte eingeschränkten Bekenntnisses zu ihr – das erste folgt aus dem zweiten. Wo der Kapitalismus ganze Arbeit geleistet hat, reicht die Erinnerung des Arbeiters und der Arbeiterfamilie über den Kapitalismus hinaus nicht zurück. oder äußerstenfalls erzählt sie von Dingen, zu denen es durch Phantasie und Erbanlage, aber nicht aus der lebendigen Erfahrung einen Zugang gibt. Der erste Schöpfungstag ist für den kapitalistischen Arbeiter die Entstehung des Kapitalismus, und seine historische Erinnerung berichtet ihm von unaufhörlicher Not von einer großen und leuchtenden Verheißung am Anfang von der rechtlichen Freiheit als dem Beginn der tatsächlichen Freiheit.« (Heimann 1929: 105f.)

Soziale Idee und soziale Bewegung

»Die soziale Bewegung ist der soziologische Körper der sozialen Idee, die soziale Idee ist die Seele der sozialen Bewegung, in sie hineingeboren und durch sie lebendig und wirkend. Die Menschen der sozialen Bewegung müssen an dem Orte, an den die Geschichte sie gestellt hat,

die Verwirklichung der sozialen Idee wollen. Freiheit, Würde und Gemeinschaft der arbeitenden Menschen mit allen Bedingungen dafür und allen Folgerungen daraus; eben weil sie dies wollen müssen, darum bilden sie die soziale Bewegung als das Machtinstrument der in ihnen lebenden Idee und verwirklichen die Idee schrittweise im Kampf mit dem Kapitalismus. Der Kapitalismus muß diese ihm wesensfremde Verwirklichung zulassen, er muß sich also Sozialpolitik aufzwingen lassen, weil er auf die Menschen der sozialen Bewegung angewiesen ist.« (Heimann 1929: 211f.)

Heimann ging davon aus, dass der Wille zur Freiheit und die Sehnsucht nach der Würde der Arbeit im Menschen selbst vorhanden sind, bevor sie als Programm formuliert werden. Die soziale Idee wiederum ist epochal, also historisch an die jeweilige soziale Gestalt der sozialen Bewegung gebunden. Der geistige Gehalt der Idee geht also hier in die »besondere Sozialgestalt der Arbeiterbewegung« ein und formt sich dort zur Idee der Arbeitswürde.

»Die Idee der Arbeitswürde ist zu allertiefst in die Arbeiterbewegung hinein gesenkt und macht recht eigentlich ihr Leben, ihre elementare Kraft, ihren dunklen Lebensdrang aus. Aber solange es beim dunklen Drang bleibt, kommt es auch nur zu verworrenen, unklaren Triebhandlungen, die die gegebene Ordnung des Zusammenlebens stören und deswegen von den Hütern der Ordnung verfolgt werden, ohne doch untereinander einen zweckbewußten Zusammenhang erkennen zu lassen. Die Lage ändert sich von Grund auf, wenn der dunkle Drang in die Klarheit der geistigen Sphäre aufsteigt und nun in einem rationalen Programm zum Bewusstsein seiner selbst und der ihm vor-schwebenden institutionellen Verwirklichung gelangt.« (ebd.: 103)

Heimann sieht die Arbeiterbewegung nicht allein durch den Marxismus geformt. Zur Arbeiterbewegung gehörten auch Kreise, die eine nicht-marxistische Ausrichtung hatten. Die Arbeiterbewegung war in diesem weltanschaulichen Sinne für ihn zwar gespalten, jedoch in ihrer Substanz einheitlich, weil es allen Richtungen um die Freiheit des Arbeiters ging, in der das weltanschaulich Trennende überformt war.

Die Dialektik der Angewiesenheit

Die Dialektik der Angewiesenheit als Grundlage der modernen Sozialpolitik ist das Kernthema der Heimannschen Sozialökonomie. Es ist eine gegenseitige Angewiesenheit. Der Kapitalismus ist auf die Integration des Sozialen, das er prinzipiell abwehrt, angewiesen, wenn er sich weiterentwickeln, modernisieren will. Die Menschen wiederum sind auf die technologische Produktivität der kapitalistischen Ökonomie angewiesen, wenn sich neben den erkämpften sozialen Rechten auch ihre materiellen, sozialen und kulturellen Lebensbedingungen verbessern sollen.

Der Druck zur sozialen Öffnung des Kapitalismus – der dabei sein antisoziales Wesen grundsätzlich nicht verändert hat – geht in Heimanns Modell von der modernen Sozialpolitik aus. Diese hat im Sozialstaat westeuropäischer Prägung ihre institutionelle Form gefunden, ihre historische Substanz liegt aber im Spannungsfeld des *Sozialpolitischen* als Vergesellschaftungsprinzip:

»Sozialpolitik ist [...] der Einbau des Gegenprinzips in den Bau der Kapitalherrschaft [...]; es ist die Verwirklichung der sozialen Idee im Kapitalismus gegen den Kapitalismus. In der Doppelstellung der Sozialpolitik als Fremdkörper und zugleich als Bestandteil im kapitalistischen System liegt ihre eigentümliche Bedeutung; darin ihre Dynamik, darin ihre dialektische Paradoxie und theoretische Problematik, welche schon als solche für ein undialektisches Denken unerkennbar ist.« (Heimann 1929: 118)

Im Heimannschen Modell ist mit »Sozialpolitik« nicht die Institution Sozialpolitik gemeint, sondern das *Sozialpolitische* als ein epochales »Principium Medium« (vgl. Mannheim 1935: 138f.), das die industrie-kapitalistische Moderne gesellschaftlich strukturiert. Heimann bezieht den Begriff der *Sozialpolitik*

»ausdrücklich auf die [...] sozialpolitische Methode, die Sozialpolitik voranzutreiben: es muß nur eingesehen werden, daß das, was als politische Methode der Sozialpolitik [...] beschrieben wurde, nicht auf die

Sozialpolitik beschränkt ist, sondern ganz allgemein von jedem Stück des Kampfes um die soziale Freiheit gilt.« (Heimann 1948: 61)

Damit meint er das *Sozialpolitische* in seiner historischen Dynamik. In der Vergesellschaftung der sozialen Idee im entwickelten Kapitalismus wurden erst die Voraussetzungen für eine technisch-ökonomisch moderne und nach Demokratisierung drängende Industriegesellschaft geschaffen. Die Sozialpolitik ist zugleich Resultante und Antrieb dieses dialektischen Zusammenspiels. Der Kapitalismus selbst hat die Sprengkraft dieser sozialen Interventionen nicht erkannt, sondern nur selbstreferenziell als »produktionspolitische Notwendigkeit« in seinem ökonomischen Denksystem gedeutet.

»Die produktionspolitische Notwendigkeit, die die positive Beziehung zwischen Kapitalismus und Sozialpolitik in allgemeiner Form ausmacht, kann sichtbar oder weniger sichtbar sein; sie kann sich institutionell oder nur psychologisch äußern. Je nachdem wird auch das Verhalten des Kapitalismus gegenüber der sozialpolitischen Neuerung grundverschieden sein. Seinem materialistischen, nur auf den Produktionszweck eingestellten Denken wird es einleuchten, daß eine wirkliche und sichtbare Lücke der Institutionen geschlossen werden muß, auch wenn der Gegner dadurch gestärkt wird; seinem Wesen nach aber ist ihm Einsicht in eine rein vitale Notwendigkeit und ihren psychologischen Ausdruck verschlossen, und er wird demgegenüber immer auf dem Standpunkt beharren, daß das System ohne diese Neuerung, die er für willkürlich und überflüssig hält, besser und einheitlicher funktionieren würde.« (Heimann 1929: 136)

Die Linienführung hin zu dieser Dialektik erkennen wir in der Arbeiterbewegung und Arbeiterbildung, wo die Gleichzeitigkeit von antikapitalistischem Kampf und Entwicklung von Arbeits- und Betriebsidentität zur sozialen Durchdringung und Veränderung der kapitalistischen Unternehmen führt. Und wie der Staat in dieser Dialektik in eine bis heute andauernde Regulationsrolle gedrängt wurde, wie sie von den Sozialreformern und Kathedersozialisten gefordert und konzeptionell als Regulativen des kapitalistischen Marktes gesetzt wurden. Zentral an

Heimanns Modell ist, dass er die Modernisierung des Kapitalismus hin zum sozial gebundenen Kapitalismus als strukturelle Gleichzeitigkeit von ökonomischer Notwendigkeit und sozialem Gestaltungswillen der Menschen erkannt hat. Heimann fasst diese Zusammenhänge in ihrer strukturellen Logik wie folgt zusammen:

»Die soziale Idee entspringt aus dem wirtschaftlich-sozialen Boden des Kapitalismus [der Kapitalismus bringt den Arbeiter hervor; LB], sie nimmt in der sozialen Bewegung Gestalt an und setzt sich mit wirtschaftlich-sozialen Mitteln im Kapitalismus und gegen den Kapitalismus durch. Weil sie auf dem Boden des Kapitalismus entspringt und wächst, weil sie also durch ihre bloße Existenz im Kapitalismus steht, [der Kapitalismus ist auf ein sich stetig verbesserndes Humankapital angewiesen; LB] darum kann sie ihre wachsenden Forderungen in wachsendem Maße durchsetzen. [...] Was man auf diese Weise bewahrt, das ist nicht der Kapitalismus; es ist fortschreitend weniger Kapitalismus, je öfter der Vorgang sich wiederholt. Denn aus dem willkürlichen Herrschaftsbereich des freien Kapitals – und das ist doch der Kapitalismus – holt die Sozialpolitik die Menschen heraus und setzt sie in ihren eigenen Freiheits- und Machtbereich ein; da das aber nicht außerhalb der bisher vom Kapitalismus geordneten Wirtschafts- und Sozialwelt geschieht, so bestätigt sich die Sozialpolitik als ein Einbruch in den Kapitalismus. [...] Da der ganze Vorgang aber in der wirtschaftlich-sozialen Lebensphäre verläuft, so kann die Angewiesenheit des Kapitalismus auf die Träger der sozialen Idee als eine produktionspolitische bezeichnet werden; dadurch wird sie innerhalb des kapitalistischen Systems und mit den gemäßen Kategorien ausgedrückt. Sozialpolitik sichert die kapitalistische Produktionsgrundlage vor den von der sozialen Bewegung drohenden Gefahren, indem sie der sozialen Forderung nachgibt; sie baut den Kapitalismus stückweise ab und rettet dadurch seinen jeweils verbleibenden Rest; sie erreicht immer dann und nur dann einen Erfolg, wenn die Erfüllung einer sozialen Teilforderung zur produktionspolitischen Notwendigkeit wird. Dies ist ihr konservativ-revolutionäres Doppelwesen.« (Heimann 1929: 121f.)

Zentral an Heimanns Modell ist, dass er die Modernisierung des Kapitalismus hin zum sozial gezähmten Kapitalismus als strukturelle Gleichzeitigkeit von ökonomischer Notwendigkeit und sozialem Widerstands- und Gestaltungswillen des Menschen erkannt hat. Die Modernisierung des Kapitalismus – so die Heimannsche These – ist also nur als soziale Erweiterung möglich: Es sind die Menschen und nicht nur ihre abrufbaren funktionalen Fähigkeiten, die sich ausbilden und erweitern müssen, um in die neuen technologischen Produktionsanforderungen hineinzuwachsen. Das heißt aber auch, dass sich in diesem Prozess soziale und politische Interessen entwickeln, die über das von der Ökonomie Abverlangte hinausgehen. So kommt das Humane über die soziale Idee notwendig in den Kapitalismus hinein und entfaltet – auch abseits der reinen ökonomischen Funktion – seine soziale und politische Eigenkraft im Resultat der gesellschaftlichen Durchsetzung und Institutionalisierung des Sozialen. Man kann diesen historischen Prozess in den Begriff der *Dialektik der Erweiterung* fassen, den Heimann wie folgt beschreibt:

»Der Kapitalismus bewilligt immer dann – und nur dann – ein Stück Sozialpolitik, wenn dies zu seiner Erhaltung nötig ist; indem er es aber bewilligt, räumt er eine Position, bewilligt er seinen eigenen Abbau, ist er in das Stadium der dialektischen Wandlung eingetreten. Im ersten Teilstadium handelt es sich darum, das physische Arbeitsvermögen zu erhalten, um den Kapitalismus zu erhalten; bei den späteren Schritten steht fortdauernd nicht mehr die nackte körperliche Leistungsfähigkeit, sondern die Leistungswilligkeit in Frage. Je anspruchsvoller der Arbeiter ist, umso teurer muß seine Leistungswilligkeit erkauft werden und je teurer sie erkauft ist, umso anspruchsvoller wird er, weil seine Lebenskraft in dem neu gewonnenen Spielraum neu anschwillt, bis sie ihn ausfüllt und über ihn hinaus drängt. Darum sah Lasalle in der ›verdammten Bedürfnislosigkeit‹ der Arbeiter den Feind, der die Einleitung des dialektischen Prozesses versperrte.« (Heimann 1928: 77f.)

Heimann sieht drei Grundformen der sozialpolitischen Intervention, des Zurückdrängens »des rein wirtschaftlichen durch den sozialen Ge-

sichtspunkt« (ebd.: 152), welche die kapitalistische Wirtschaft beeinflussen und verändern. Zum einen die innerbetrieblichen sozialen Einbrüche in das kapitalistische Betriebssystem, von denen der Arbeitsschutz im Mittelpunkt steht. Zum Zweiten die lohnpolitische Intervention, die den Profit zugunsten der Arbeiter verringert. Und drittens schließlich die Veränderung von Produktion und Verbrauch überhaupt, die wir heute als Begrenzung des industrikapitalistischen Wachstums und als Beschränkung im Konsumverhalten diskutieren.

Am zentralen Beispiel des Arbeitsschutzes, der ersten Grundform, kann man die ökonomische Notwendigkeit des Einbaus der sozialen Idee in den Kapitalismus um der Modernisierung des Kapitalismus willen darstellen (vgl. Heimann 1929:157ff.). Mit der raschen und breiten Einführung technischer Neuerungen in der industriellen Revolution des 19. Jahrhunderts konnte die Produktivität nur wachsen, wenn auch die damit verbundenen qualitativ neuen Arbeitsanforderungen von den Arbeitern erfüllt wurden. Diese mussten also nicht nur qualifiziert werden, um die neuen Maschinen überhaupt bedienen zu können (es gab in dieser Zeit sehr viele Betriebsunfälle, weil die Arbeiter nicht mit den neuen Maschinen und Arbeitsvorrichtungen zureckkamen), sondern es waren die neuen Produktionsstrukturen und -abläufe, welche neue Arbeitsformen, aber auch veränderte Lebensgewohnheiten außerhalb des Betriebes erforderten: Ausbildung und Qualifikation, höhere Regenerationsanforderungen und damit kürzere Arbeitszeiten und verlässliche soziale Sicherung. Dies gab den Proletariern wieder Raum und Ressourcen, über die einfache Reproduktion der Arbeitskraft hinaus zu einer erweiterten Reproduktion zu kommen und als nun qualifizierte und sich mit ihrer Arbeit identifizierende ›Arbeiter im sozial verbesserten Kapitalismus auch ihre Lebensgrundlage zu sehen: Betriebsidentitäten entstanden und die Arbeiterbewegung – trotzdem sie ja den Kapitalismus weiter bekämpfen musste – konnte sich in der Alltags- und Lebenspraxis in ihm einrichten und mit ihm entwickeln, da er sich ja nun sozial verändert hatte.

Der Arbeitsschutz ist also eine produktionspolitische Notwendigkeit. Produktionspolitische Notwendigkeit bedeutet, dass die kapitalistischen Unternehmen den Arbeitsschutz auch von sich aus einfüh-

ren müssten, auch wenn sie nicht von der sozialen Bewegung dazu gezwungen werden. Die kapitalistische Seite kann aber diesen sozialen Eingriff – sei es durch den unter dem Druck einer sozialen Bewegung oder durch den Staat – nicht verstehen, sieht nicht den sozialen Pol. In diesem sozialen Charakter einer scheinbar innerbetrieblichen Notwendigkeit liegt die Dialektik des Arbeitsschutzes.

»Es ist erst einmal eine ›sozialpolitische Sicherung‹ des Wirtschaftsablaufs [...] Die erbitterte Gegenwehr gegen die Einleitung des Arbeitsschutzes wäre schlechterdings unverständlich, wenn nicht von Anfang an die in ihm gelegener soziale Dynamik gefühlt worden wäre. Seine innerkapitalistische, produktionspolitische Notwendigkeit war rational beweisbar und bewiesen, und gegen etwas wirtschaftlich Unentbehrliches wird sich niemand wehren, wenn er nicht Grund hat, es für sozial gefährlich zu halten. In diesem wie in so vielen anderen Fällen haben die Gegner der Sozialpolitik ihr dynamisches Wesen erkannt und sie deswegen bekämpft.« (Heimann 1929: 136)

Weitere Beispiele sind die Verkürzung der Arbeitszeit und die Einführung des Achtstundentages. Die Arbeitszeitverkürzung ist, anders als der Arbeiterschutz, erst einmal keine produktionspolitische Notwendigkeit. Sie ist eine Forderung der Arbeiterbewegung, die den Freiheits- und Bildungsspielraum der Arbeiter erhöhen will. Der Achtstundentag hat aber dazu geführt, dass die Betriebe ihre technologischen Anstrengungen erhöhten und damit die Produktivität über das ursprüngliche Maß hinaus steigern konnten. So entwickelte sich auch hier wieder ein dialektischer Prozess.

Ein weiteres zentrales Beispiel sozialpolitischer Dialektik ist für Heimann die Einführung der Betriebsräte, wie sie von der Arbeiterbewegung und ihren Gewerkschaften erkämpft wurde. Betriebsräte werden heute noch von manchen, vor allem neu emporgekommenen Unternehmen, als betriebsfeindlich und produktivitätsschädlich angesehen. Die meisten Großunternehmen haben aber längst erkannt, dass Betriebsräte nicht nur den Betriebsfrieden garantieren, sondern ein betriebspolitisches Ordnungselement darstellen, das die Produktivität eher fördert als behindert.

»Wenn die Betriebsräte eine entscheidende Wendung in die soziale Bewegung selber bringen, so darf doch nicht übersehen werden, daß dies durch eine Einrichtung geschieht, die sich gegen den Kapitalismus wendet, also durch eine sozialpolitische Einrichtung. Betriebsräte, wie groß oder gering ihre gegenwärtige Kompetenz und Leistungsfähigkeit sein mag, bedeuten schon ihrem Begriff nach das Ende des Betriebsabsolutismus, der Kapitalherrschaft, des auf die Arbeit angewandten Marktprinzips; sie behalten dem Arbeiter auch nach dem Verkauf der Verfügung über seine Arbeit Rechte aus seiner Arbeit vor und fügen ihn somit als ein Rechtssubjekt, nicht als einen bloßen Gegenstand der Bewirtschaftung, in den Betrieb ein. Und zwar geschieht dies in charakteristischer Abkehr von dem alten individualistischen Rechtsstandpunkt, da nun die Gemeinschaft der Arbeiter im Betrieb rechtlich anerkannt und gefordert wird. [...] Die Dynamik der Einrichtung zeigt sich nicht nur innerhalb der sozialen Bewegung selbst, die dank den Räten dem einseitigen Zentralismus entgeht und dadurch an Lebensnähe und Lebenskraft gewinnt; sie liegt in den Schulungsmöglichkeiten für breite Kreise der im Betrieb tätigen Arbeiter und in den Anforderungen, die nun an sie gestellt werden.« (Heimann 1929: 191f.)

Hier haben wir – wie beim Achtstundentag – wieder ein Beispiel dafür, wie sich der dialektische Prozess nicht wie beim Arbeiterschutz produktionspolitisch entwickelt, sondern durch soziale Forderungen von außen in die Unternehmen hinein kommt und die sozialpolitische Dialektik auslöst. Deutlich wird gerade hier, dass dies auch eine Dialektik der Erweiterung ist, da die Arbeiter Zeit für Muße und außerbetriebliche Bildung gewinnen.

Zentral sind für Heimann in diesem Zusammenhang die Gewerkschaften, weil sie direkt in die Grundstruktur kapitalistischer Herrschaft einbrechen.

»Die Existenz der Gewerkschaft bedeutet, daß das Prinzip des anonymen Marktes an dem entscheidenden Punkt, wo der Mensch in eine Ware unter Waren verwandelt wird, durchbrochen worden ist. [...] So lange er in der Arbeit bleibt, hat er keinerlei Recht, weil er stumm ist.

Seine Arbeit gehört nicht ihm, sondern dem Käufer, der dafür bezahlt und so das absolute Recht erworben hat, die Arbeit zu benutzen, wie es ihm beliebt. Die Legalisierung der Gewerkschaft bedeutet also, daß der arbeitende Mensch eine Stimme erhält, daß er aus einem leblosen Produkt in einen Produzenten, ja, in einen Arbeiter im eigentlichen Sinne des Wortes zurückverwandelt wird.« (Heimann 1963: 192)

Gewerkschaftsprinzip und Arbeitsrecht spielen nun in der Tarifpolitik zusammen. Obwohl seine Arbeit verkauft ist, behält der Arbeiter Rechte an ihr. Hier wirkt die sozialpolitische Dialektik augenscheinlich: der Arbeiter wird zum lebendigen Gegenüber, tritt so aus dem Marktkäfig heraus.

Die Gewerkschaften sind von daher keine bloßen lohnpolitischen Organisationen.

»Die Sozialpolitik erhöht die Löhne, aber sie ringt auch um mannigfaltige Freiheiten und Verantwortungen unabhängig von der Einkommensfrage und nicht selten auf ihre Kosten. Nach ihrem Ursprung und Wesen ist die Sozialpolitik klar und einheitlich auf die soziale Freiheitsordnung gerichtet und kann nur so verstanden und beschrieben werden.« (ebd: 233)

Und Heimann weist auf einen Zusammenhang hin, der bis heute ein Schlüsselproblem der Gewerkschaftsfrage ist:

»Die soziale Frage ist in ihrem inneren Sinn 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. Die Frage nach der bloßen Einkommenshöhe, die Frage des sogenannten wirtschaftlichen Interesses also ist in ihrer Beschränkung und Isolierung eine bürgerliche Frage, und mit Recht versucht die bürgerliche Seite eine bürgerliche Antwort, indem sie etwa die Arbeiter als Kleinaktionäre in den Kapitalismus aufnimmt; die durch das Arbeiterdasein aufgeworfene Frage nach der Gestaltung des Arbeitslebens wäre dann vermieden.« (ebd.: 232)

Für Heimann sind die Gewerkschaften weit mehr als Organisationen, die den Markt korrigieren und sich in Lohnkämpfen und Tarifkonflikten erschöpfen. Der gewerkschaftliche Faktor ist für ihn integraler Bestandteil einer Theorie der Sozialpolitik. Indem der Kapitalismus den Menschen als Ware betrachtet und ihn wie andere Waren am Markt behandeln will, sind es die Gewerkschaften, die die Arbeit und damit die arbeitenden Menschen von der Ware abheben und so ihr Menschsein bekräftigen.

Dabei setzt sich Heimann von der Gewerkschaftstheorie des orthodoxen Marxismus ab. Sie ist für ihn

»in sich brüchig, da sie die – absolut oder relativ gedeutete – Verelendung als Bedingung des Willens zur sozialen Revolution brauchte, die gewerkschaftlichen Bemühungen daher für aussichtslos halten mußte und in den Gewerkschaften nur Schulen des Sozialismus sehen konnte, in dem prägnanten Sinne, daß die Arbeiter durch die Enttäuschung in den Gewerkschaften zum Umsturz hineingedrängt würden. Eine positive gewerkschaftliche Politik konnte mit dieser Spezialtheorie nicht getrieben werden.« (Heimann 1929: 183)

Vielmehr schließt er sich der Argumentation des damals führenden Gewerkschaftstheoretikers Goetz Briefs an, mit der er den gewerkschaftlichen Faktor in seine sozialpolitische Theorie integrieren kann. Für Briefs ist es »eben noch nicht der Warencharakter der Arbeit als solcher, der sie qualitativ von anderen Waren unterscheidet, sondern die Wertung des menschlichen Trägers der Ware Arbeit. Erst da, wo die menschliche Inkorporation der Arbeit betont und gewertet wird, da wird die theoretische Differenz zwischen Arbeit als Ware und anderen marktdringlichen Waren qualitativ. [...] Erst an dem Tatbestand des Personseins (der ethischen Selbstzweckhaftigkeit) wird der Sachverhalt für die Gewerkschaftsbewegung relevant, daß die Arbeit im Zeitalter des Kapitalismus marktmäßig verfasst ist. [...] Die Gewerkschaft bildenden Arbeiter müssen einen bestimmten Grad der Selbstwertung besitzen, die Vorstellung, daß eine rein wirtschaftliche Wertung ihrer Arbeitskraft eine unzureichende, das Mensch- und Personsein nicht in Rechnung ziehende Wertung sei. Gewerkschaft bildet sich seitens ih-

rer Träger als Protest und Abwehr gegen die strenge Marktgesetzlichkeit, unter der die Arbeit steht. Sie kann also nur den Sinn haben, das Warengebot für die Arbeiter zu beschränken oder gar aufzuheben [...] So wird Gewerkschaft zum Schutzgehäuse gegen die Kommerzialisierung der menschlichen Arbeitskraft, soweit diese Kommerzialisierung die Existenz, die Würde und die Kulturform des Arbeiterlebens gefährdet.« (Briefs 1928: 1115ff.) Für Heimann liegt »die ganze Theorie der Sozialpolitik in diesen Sätzen.« (Heimann 1929: 186)

Die Betriebsräte sind für Heimann nicht Ausführungsorgane der zentralen Gewerkschaften, sondern stehen in einer Spannung zu ihnen.

»Die Betriebsräte sind nach ihrem syndikalistischen Ursprung antizentralistisch gemeint; sie wollen die Spontanität und Unmittelbarkeit des erlebten Lebens zum Träger des sozialen Freiheitskampfes machen und darum die Belegschaft einheitlich und isoliert erfassen, statt die Initiative und Verantwortung den Gewerkschaftsbeamten zu überlassen, die notwendig ein Stück hinter der proletarischen Kampfesfront ihr Hauptquartier haben und daher von dem eigentlichen Kampfesgeist und Freiheitsdrang nur mittelbar erreicht werden.« (ebd.: 191)

Heimann plädiert dennoch für eine Verbindung der Betriebsräte mit den Gewerkschaften:

»Indem aber durch die Verbindung der Betriebsräte mit den Gewerkschaften ihr Antizentralismus zu einer Dezentralisierung der nunmehr zentralistischen Gewerkschaftsorganisation umgebogen wurde, ist der bedeutungsvolle Übergang vom Allgemeinen zum Besonderen und Konkreten, der Fortschritt zu größerer Lebensnähe, sowie der unmittelbaren Anteilnahme des einzelnen Arbeiters an dem Kollektivgeschehen, also zur Entbürokratisierung und Verlebendigung grundsätzlich eingeleitet.« (ebd.)

Über die Betriebsräte werden die Arbeiter zu Rechtssubjekten im Betrieb. Indem sie die kapitalistische Betriebswirtschaft begrenzen können, sind sie ein direkter antikapitalistischer Faktor. Vor allem hat für Heimann das Betriebsratswesen Maßgebliches für die Entwicklung der

Arbeiterbildung geleistet, sodass die Arbeitervertreter in den Aufsichtsräten mit der Zeit Kompetenzen der Mitbestimmung und Betriebskontrolle entwickeln konnten.

Dass Heimann die *Arbeitswissenschaft* in die Dialektik des Sozialpolitischen aufnimmt, mag auf den ersten Blick verblüffen, ist sie jedoch nicht wie der Arbeitsschutz ein Zurückdrängen der betrieblichen Herrschaft zugunsten des Arbeiters, sondern nutzt beiden Seiten. Wo bleibt hier die Dialektik? Heimann nimmt dafür die historische Tatsache zum Anlaß, dass die Arbeitswissenschaft trotz der Vorteile, die sie auch für die Kapitalisten hat, von diesen boykottiert wurde und sich deshalb nur so verspätet entwickeln konnte; denn sie schaute hinter die Fassade des in der weiterentwickelten Produktionstechnologie eingebauten Arbeiters, dessen Arbeitsleistung nun maschinell gesteigert ist.

»Die kapitalistische Fiktion, daß der Arbeiter ein Automat mit einem funktionierenden Paar Hände ist, wird schon durch die Fragestellung der Arbeitswissenschaft zerstört, und diese Fragestellung, mag sie noch so innerbetrieblich gemeint sein, treibt über die bloß technischen Bedingungen der Arbeitsleistung hinaus und stößt zu der umfassenden Einheit des Arbeiterlebens als der wirklichen Quelle und Bedingung des Arbeitsvermögens vor. [...] Grund genug, sich vor der Arbeitswissenschaft zu scheuen [...]. Ja, die Verzögerung um ein Jahrhundert macht nun von allem Anfang an aus der Arbeitswissenschaft, die nach ihrem Begriff innerbetrieblich erwünscht gewesen wäre, ein Stück Sozialpolitik im antikapitalistischen Sinne. Der Kapitalismus steht ihren Ergebnissen grundsätzlich mit Abneigung gegenüber, weil er ihre Dynamik fürchtet, obgleich die Ergebnisse zunächst für ihn hätten nützlich sein müssen, und so überläßt er eben den Antrieb zur Arbeitswissenschaft der sozialen Bewegung selbst. Besonders bezeichnend dafür ist die Entstehung der modernen Arbeitswissenschaft aus dem Umkippen des Taylor-Systems, das die arbeitswissenschaftliche Frage in extrem kapitalistisch-mechanistischem Sinne zu beantworten versuchte und damit auf deutschem Boden nicht nur selbst an dem Gegensatz zu der Realität des Arbeiterdaseins scheiterte, sondern eben deswegen auch den Anlaß für

eine realistische Untersuchung des Arbeiterdaseins lieferte. Einmal gestellt, kann die Frage nach den Leistungsbedingungen der Arbeit so wenig zur Ruhe kommen wie die soziale Frage überhaupt, von der jene einen integrierenden und noch längst nicht gebührend gewürdigten Bestandteil bildet. Und das trägt weit über die gegenwärtige Ordnung und die gegenwärtigen Kämpfe hinaus, weil die dem Arbeiterdasein gemäße soziale Betriebsordnung den Sinn hat, die technischen Erfordernisse des Betriebes und das Freiheitsverlangen des Arbeiters auszugleichen; dies ist aber, wenn nicht ganz, so doch sehr weitgehend eine arbeitswissenschaftliche Aufgabe.« (Heimann 1929: 166f.)

Eine besondere Stellung in der Sozialpolitik hat für Heimann das Arbeitsrecht, denn es setzt den Arbeiter mit Rechten und Verantwortung im Betrieb ein. Während der Arbeitsschutz und die Arbeitswissenschaft innerkapitalistisch, also betrieblich bedingt sind, entspringt das Arbeitsrecht aus dem Insgesamt der sozialen Forderungen der Arbeiter an die Wirtschaft. Denn solche sozialen Forderungen können nur von Arbeitern als Subjekten ausgehen. Die

»Entwürdigung des arbeitenden Menschen zum bloßen Mittel für den Betriebszweck wird [...] durch den praktischen Aufbau eines Arbeitsrechts Stück um Stück rückgängig gemacht. Denn schon der Name besagt, daß der Austausch und Platzwechsel zwischen Sachgütern und lebendiger Arbeit, aus dem doch alle Entwürdigung im Einzelnen sich herleitet, nun abgebaut wird: es verschwindet die anonyme und naturalistische Gesetzmäßigkeit des Marktes und des Marktpreises, die Aufnahme und Ausstoßung unter bloßen Betriebsgesichtspunkten, die Entehrung durch die Ausstoßung.« (Heimann 1929: 181)

Für Heimann ist zentral, dass nun der Arbeiter das Recht an seiner Arbeit behält, auch wenn er sie verkauft hat. Damit hört die Arbeit auf, Ware zu sein. So ist auch eine Betriebszugehörigkeit vom Arbeiter her und nicht mehr allein vom Unternehmer her definiert. Die Arbeiter treten in die

»Verantwortung für die Gestaltung des Arbeitslebens« ein »und zwar in der charakteristischen Form des Kollektivrechts, wie es durch die Art der Zusammenarbeit im modernen Betriebe gefordert wird und andererseits für die Überwindung der naturalistisch-individuellen Freiheitsgewalt erforderlich ist, eben im Sinne einer sozialen Freiheitsordnung.« (ebd.: 182)

Eine weitere Grundform der sozialpolitischen Intervention ist wohl die weitreichendste. Sie betrifft sowohl die grundlegende Veränderung der kapitalistischen Wirtschaftsweise als auch der Dominanz des Konsums. In der heutigen Sprache würden wir Heimanns Perspektive als Kritik der herrschenden Wachstums-, Konsum- und Technikideologie begreifen. Er fordert eine ganzheitliche soziale Umgestaltung im Verhältnis von Wirtschaft und Gesellschaft. Im kapitalistischen Verständnis bedeutet dies erst mal eine »sozialpolitische Beeinträchtigung des Wirtschaftsverlaufs.« (ebd.:146) Dazu gehört die Einschränkung und Umleitung des Güterverbrauchs zugunsten sozialer Güter, was einer verbrauchszentrierten Wirtschaft wie der kapitalistischen ins Mark gehen kann. Genauso plädiert er für einen anderen Produktivitäts- und damit Wachstumsbegriff. Auch die Intensivierung der Arbeit war für ihn damals schon eine neue Form der Ausbeutung des Arbeiters.

»Alle Hochschätzung der Versorgungsfrage und alle Bewunderung für die gewaltige vitale und geistige Dynamik der neuzeitlichen Wirtschaftsleistungen kann nicht darüber hinwegtäuschen, daß der Intensität der Arbeit ein Höchstmaß gesetzt ist, daß die Grenze vielleicht nicht fern und sogar ein Rückschlag nicht undenkbar ist. Arbeitsdämonie und kapitalistische Konkurrenz sind geradezu gleichbedeutend, weil die Beschleunigung des Arbeitstemos dem Konkurrenzkampf und dem Verbrauchsziel dient. Die Versklavung des Menschen – nicht nur des Arbeiters – an die Arbeit ist mit einer sozialen Freiheitsordnung ebenso unvereinbar, wie sie dem Kapitalismus eigentlich ist, und je weiter man auf der Bahn der Arbeitsintensivierung bereits vorgeschritten ist, umso näher muß auch die Grenze liegen. Diese Erwägungen vom arbeitenden Menschen her treffen sich mit entsprechenden Erwägungen vom

verbrauchenden Menschen her: wenn jene eine Stabilisierung oder gar eine Einschränkung der Gütermenge fordern werden, so werden diese es auch erlauben.« (ebd.: 150)

Das bedeutet für ihn eine neue Balance von Arbeit und Leben, weg von der »nackten Erwerbswirtschaft«. Der Wirtschaftsablauf wird also um »sozialer und menschlicher Gesichtspunkte willen« korrigiert.

Hier ist schon die Suche nach einer humanen Wachstumsformel angelegt. Der Konflikt zwischen Kapital und sozialer Idee bricht im Diskurs um die Humanisierung des Wachstums wieder auf. Damit wird das ökonomische Prinzip Wachstum in ein Spannungsverhältnis zur sozialen Entwicklung gebracht. Das Soziale wird zum Wachstumsfaktor, zur »Produktivkraft« und das ist ein strategisches Argument in der Verteidigung des Sozialen.

Heimann begreift seine soziale Theorie des Kapitalismus dementsprechend als Theorie des gesellschaftlichen Wandels durch die Sozialpolitik. Er stellt sich die gesellschaftliche Entwicklung hin zu einer sozialen Gesellschaft in Stufen vor, in dem sukzessive der Arbeiterschutz, das Arbeitsrecht sowie Betriebsverfassungen in zentralen Industriebereichen bei Einführung der Arbeiterselbstverwaltung etabliert werden. Für ihn ist der Sozialismus kein Dogma sondern die

»Gabe, die uns heutigen Menschen der kapitalistischen Welt durch die Geschichte, d.h. durch unsere Erfahrungen und Erlebnisse in der heutigen Wirklichkeit zur Pflicht gemacht wird.« (Heimann 1931: 595) Es ist die »aus der Wirklichkeit selbst erwachsene Überwindung der konkreten kapitalistischen Not.« (Heimann 1932: 13)

Sozialpolitik ist für Heimann eine Brücke zur Sozialisierung und der Versuch, deutlich zu machen, dass diese Brücke notwendig ist und er wendet sich damit gegen die Geringschätzung, die viele Sozialisten seinerzeit der Sozialpolitik entgegenbrachten.

Die Modernisierung und Weiterentwicklung der kapitalistischen Ökonomie erfordert also auch die Modernisierung der Lebensverhältnisse der Arbeitenden. In diesem Prozess erwachsen die Interessen der Subjekte an der individuellen und sozialen Gestaltung ihrer

Lebensperspektive, die über den rein ökonomischen Aspekt der Reproduktion der Arbeitskraft hinausgehen. Die Menschen erkennen also mit der ökonomisch induzierten Verbesserung ihrer Lebensverhältnisse weiterführende eigene Interessen. Deshalb können sie eine eigensinnige Praxis – z.B. Genossenschaften, eigene Bildungswerke, Werkgemeinschaften – entwickeln, die prinzipiell in manifester oder latenter Spannung zu der ökonomisch gewünschten Produktions- und Sozialform steht. In diesem dialektischen Prozess werden soziale Ideen, die bisher freischwebend und eher utopisch sind, an die realen gesellschaftlichen Verhältnisse gebunden und werden so zu Antrieben des gesellschaftlichen Wandels. Der Dialektik der gegenseitigen Angewiesenheit entspricht eine Dialektik der Erweiterung.

Die Abgrenzung von der Wohlfahrtspflege

Heimann grenzt die Sozialpolitik in der damaligen Tradition der Trennung von Arbeiterpolitik und Armenpolitik prinzipiell gegen die Wohlfahrts- und Armenpflege ab,

»die so gern mit der Sozialpolitik zusammen geworfen wird. Das unterscheidende Merkmal der Sozialpolitik liegt auch hier in ihrer Dynamik. Wie es immer irgendwelche wechselnde Notstände zu lindern gibt, so gibt es immer auch das Problem der Armut, das Problem derjenigen, die aus der geltenden Wirtschafts- und Sozialordnung herausfallen, von ihr nicht erfasst und getragen werden – in der sozialen Arbeitswelt nicht minder als in der kapitalistischen. Wie in die jeweiligen Notlücken die verschiedenen Wohlfahrtsmaßnahmen, so muß in die grundsätzliche Lücke die Armenpflege eintreten, so nah diese beiden zueinander stehen, so fern stehen sie der Sozialpolitik. Das schließt nicht ein, daß etwa die Armenpflege von der Verwirklichung der sozialen Idee entscheidend berührt und umgestaltet wird, wie das bereits heute sichtbar ist.« (Heimann 1929: 125)

Zur sozialpolitischen Dynamik, also zur antikapitalistischen Bewegungsgesetzlichkeit des Sozialpolitischen können für ihn nur die

Arbeiter beitragen. In den wohlfahrtspflegerischen Aufgaben dagegen sieht er keine antikapitalistische Dynamik. Anlass für diese Abgrenzung sind für ihn Versuche, die nach dem Ersten Weltkrieg angewachsenen sozialen Aufgaben als sozialpolitische Hilfsmaßnahmen zu bezeichnen und theoretisch wie praktisch in die Sozialpolitik einzugliedern.

»Es drängten sich eine Reihe solcher Aufgaben auf, und sie wurden zum erwünschten Anlass für den Versuch, der gerade nach dem Kriege so stark wirksamen sozialpolitischen Dynamik zu entfliehen, ohne doch gleichzeitig dem Odium einer unsozialen Gesinnung zu verfallen.« (ebd.: 122)

Fürsorgemaßnahmen können für ihn zwar produktionspolitisch positive Wirkungen haben, aber

»es fehlt dort die Dynamik, welche das Wesen der Sache hier ausmacht; die Dynamik, durch welche sich die Sozialpolitik aus sich selbst immer weiter vorantreibt, weil ihr die lebendige Kraft der wirkenden und verwandelnden Idee innewohnt. Es fehlt ihnen das eigentlich geschichtliche und damit das eigentlich geistige Wesen, welches die Sozialpolitik als den realen Niederschlag einer neuartigen Sozialidee auszeichnet.« (ebd.: 124)

Er sieht sich hier von Götz Briefs (1928) bestätigt, der die damalige Verarmung auch von Teilen der Mittelschicht, Proletarisierung genannt, als ein völlig anderes soziales Problem als das der Lohnarbeiterchaft bezeichnete.

»Die Arbeiter sind es doch, die die Arbeitswelt tragen; die Sozialpolitik ist ihnen der Weg, die Arbeitswelt aus der Arbeitssidee neu zu gestalten. Soziale Bewegung und Sozialpolitik sind die für den Bestand und die Umbildung des Lebens grundsätzlich immer wieder die ausschlaggebenden Vorgänge im Kapitalismus; das unterscheidet sie von allen noch so dringenden Wohlfahrtsmaßnahmen einerseits, von aller bloßen Produktionspolitik andererseits.« (Heimann 1929: 125)

Man könne auch nicht, weil in der Frühzeit der industriellen Moderne die Arbeiter in Armut lebten und deshalb die Armenpflege in An-

spruch nehmen mussten von einer »passiven Personalunion zwischen Armenpflege und Sozialpolitik« sprechen. Vielmehr gelte es, bei Beibehaltung dieser Abgrenzung, dafür zu sorgen, dass die soziale Idee auch der Armenpflege zugute komme und sie ihre Maßnahmen dadurch erweiterte und verbesserte. Allerdings, so räumt Heimann ein, müsse der Umstand,

»daß die Arbeiterschaft bei Marx als die unterste Klasse bezeichnet wird, unter der es nur noch das ›Lumpenproletariat‹ gebe, zu Zweifeln und Bedenken führen, weil schon dieser Klassenbegriff ökonomisch verengt und exklusiv ist, als Gesellschaft nur die wirtschaftende Gesellschaft gelten läßt – ähnlich wie der Kapitalismus es tut; hier liegt zweifellos ein Ansatz zu ›bürgerlicher‹ Selbstgerechtigkeit gegenüber dem Schicksal der von der sozialen Ordnung nicht Getragenen und eine Gefahr für die universale Freiheitsbewegung, auch abgesehen von den möglichen Differenzierungen innerhalb einer aufsteigenden Arbeiterschaft gerade durch ihren Aufstieg«.

Dennoch bleibe die Armenpflege »passiv gegenüber der aktiven Kraft des sozialen Bewegung.« (ebd.: 126) Hier ignoriert Heimann die Strömungen in der damals sich reichsweit ausbreitenden Professionalisierung der Sozialen Arbeit, die sich – zumindest in den entsprechenden Kreisen der dritten Generation der Frauenbewegung – durchaus als antikapitalistisch verstand. Diese Frauen verstanden sich als eigene soziale Bewegung, in der sie durch ihre ›geistige Mütterlichkeit‹ den Menschen gegen die kapitalistische Welt männlicher Rationalität wieder ins gesellschaftlich-ökonomische Spiel bringen wollten. Hier folgte er auch nicht seinem Freund Carl Mennicke (1926), der von der ›sozialpädagogischen Verlegenheit der industriekapitalistischen Moderne‹ sprach und damit meinte, dass die moderne Wirtschafts- und Sozialentwicklung den Menschen zwar aus traditionalen sozialen Bindungen und Zwängen freisetze, ihm aber keine neue soziale Orientierung, keine neue soziale Idee geben könne. Zu dieser neuen sozialen Entwicklungs-perspektive gehöre auch die in der Sozialarbeit völlig erneuerte Wohlfahrtspflege, die Wesentliches zur Integration der Gesellschaft von den sozialen Rändern her beitragen könne.

Zu Beginn des 20. Jahrhunderts entwickelten sich die Anfänge jener beruflichen Sozialen Arbeit, die ihre pädagogisch-praktische, wissenschaftliche und gesellschaftspolitische Legitimation in der damals erstarkenden Frauenbewegung begründete (»Soziale Berufsarbeit der Frau«). Dabei wird die Frauenbewegung häufig in Bezug auf die Soziale Arbeit verkürzt interpretiert, entweder kulturalistisch im Zeichen der Kulturaufgabe der Frau als Mutter oder beschränkt auf ihre Leistung in der Professionalisierung der sozialen Berufsarbeit in der Familienfürsorge. Übersehen wird so, dass es gerade Frauen waren, die die Soziale Arbeit im Kontext der Nationalökonomie, in den Betrieben und in den Foren der sich um die Wende zum 20. Jahrhundert entwickelnden Sozialreform und Sozialpolitik etablierten und für eine sozialpolitisch und gesellschaftstheoretisch rückgebundene Soziale Arbeit stritten, die sich z.B. deutlich von einer oft religiös motivierten und allein auf die Armenfürsorge begrenzten Wohlfahrtspflege unterschied.

Selbsthilfe, Staat und Markt

Heimann beschreibt primär das dialektische Struktur- und Bewegungsprinzip des Sozialpolitischen. Er hat keine eigene Staatstheorie. Er war genossenschaftlich orientiert, dachte von den sozialen Bewegungen her, aus der Selbsthilfe heraus und billigte dem Staat neben Maßnahmen der Arbeitsmarktregulation und Sozialen Sicherung vor allem Selbsthilfe fördernde und gewährleistende sozialpolitische Funktionen zu. Dennoch bezeichnet er einmal den Staat als »Lebensform des Volkes.« (Heimann 1926: 58) Ich denke, dass er sich hier an Rudolf Kjelléns damals verbreiteter Schrift ähnlichen Titels anlehnt (»Der Staat als Lebensform«), wo vom nordeuropäischen Bürgerstaat als gelebter Gemeinschaft, als kollektiver Identität die Rede ist.

Erst als der Weimarer Staat in der Inflationszeit vom Großkapital steuerpolitisch ausgetrickst wurde, verteidigte Heimann den Steuerstaat. Die historische Tatsache aber, dass der Sozialstaat die Institutionalisierung des Sozialpolitischen bedeutete, griff er explizit nicht auf. Dafür war er doch wieder zu genossenschaftlich eingestellt.

Dabei war es gerade in Deutschland nicht verwunderlich, dass sich die sozialpolitische Dialektik auf den Staat zubewegte. Denn die wachsende Dominanz des Staates fiel mit der in der sozialpolitischen Dialektik freigesetzten Notwendigkeit gesellschaftlicher Regulation zusammen. Die in diesem sozialkapitalistischen Zusammenspiel wirkenden Gruppen – hier die Kapitalfraktionen, dort die Arbeiterbewegung – versuchten im Verlauf der Geschichte des deutschen Kaiserreichs auch zunehmend Einfluss auf den Staat zu gewinnen und umgekehrt. Deshalb müssen wir die Heimannsche Dyade von Arbeit und Kapital zum Dreieck von Arbeit, Kapital und Staat erweitern. In diesem Dreieck waren es – eben unter dem Einfluss dieser zunehmenden staatlichen Regulation – nicht mehr die Einzelunternehmen und betrieblichen Arbeitergruppen, welche sich gegenüberstanden, sondern Parteien, Gewerkschaften, Industrieverbände, welche den Grundkonflikt mediatisierten und sich zunehmend als institutionelle und politische Konfliktgegner gegenüberstanden. Als dann mit der Weimarer Republik der Staat demokratisch und damit allgemein legitimationsabhängig wurde, richtete sich das sozialpolitische Kräftespiel noch mehr an ihm aus. Die Massenarbeitslosigkeit der ausgehenden 1920er Jahre wurde z.B. dem Staat und nicht so sehr dem Kapital angelastet – und dieses Phänomen können wir auch heute beobachten. Insofern ist das Prinzip Sozialpolitik bei uns in besonderer Weise staatlich mediatisiert.

Dass Heimann dem Staat so distanziert gegenüberstand und das sozialpolitische Prinzip vor allem im genossenschaftlichen Handeln verwirklicht wissen wollte, hängt mit seinem Menschenbild und mit dem sozialpolitischen Gestaltungswillen, der seiner Theorie implizit ist, zusammen. Der Staat – so sagt er an anderer Stelle – fragmentiert den ganzheitlichen Menschen, indem er ihm die Selbsthilfekräfte entzieht. Dies ist eine Kritik, die immer wieder aus ganz unterschiedlichen Interpretationsperspektiven bis heute in der Sozialstaatsdiskussion auftaucht. Das Sozialpolitische ist für ihn kein institutionelles Prinzip, sondern ein historisches Struktur- und Gestaltungsprinzip der wechselseitigen Einwirkung von Struktur und Handeln, aus dem die Menschen die Kraft für den Umbau der Gesellschaft schöpfen können. Daran kann heute durchaus wieder angeknüpft werden: »Auch in

Deutschland gehen nicht alle sozialpolitischen Lösungen aus dem Staat [...] hervor, sondern Strukturen von Zünften, Arbeitervereinen, ländlichen Gemeinschaften und Familienbanden bilden noch heute die grundlegenden Schichten gesellschaftlicher Organisation. In weniger intensiv vom Kapitalismus transformierten Gesellschaften sind diese Strukturen noch präsenter. Sie beinhalten allesamt sozialpolitische Lösungen, von denen man etwas lernen kann. In der Zeit der Globalisierung muss die Vielfalt lokaler und nationaler Modelle von Sozialpolitik [...] zu den jeweiligen sozialen Strukturen erklärend in Relation gesetzt werden.« (Rehbein 2012: 115)

Theoretisch hat Heimann m.E. bis heute den Grundstein für eine Theorie des Sozialen im Kontext kapitalistischer Vergesellschaftung gelegt, die wir noch einmal für die weitere Argumentation wie folgt strukturieren können: Der Grundwiderspruch zwischen Arbeit und Kapital, zwischen Mensch und kapitalistischer Ökonomie setzt gegenläufige Interessen und damit soziale Konflikte frei, die aber nicht zu einem Zusammenbruch des kapitalistischen Systems führen, sondern einen dialektischen Verlauf nehmen. Es kommt zu Sozialkompromissen, die sich aus der Hintergrundstruktur der gegenseitigen Angewiesenheit von Kapital und Arbeit im Prozess der Modernisierung erklären lassen. Diesen dialektischen Prozess fassen wir im Begriff des Sozialpolitischen, die Erkenntnis der gegenseitigen Angewiesenheit gilt dabei als sozialpolitische Hypothese. Zentral ist in diesem Zusammenhang die Kategorie des Konflikts. Erst im sozialen Konflikt werden die Möglichkeiten der Menschen, aber auch die Grenzen der Ökonomie sichtbar.

Sozialisierung ist für Heimann nicht Verstaatlichung, sondern Vergesellschaftung der Produktionsmittel. Deshalb muss der Markt als zentrales wirtschaftsgesellschaftliches Medium auch im Sozialismus erhalten bleiben.

»Markt und Kapitalismus sind durchaus nicht dasselbe [...] Alles kommt vielmehr darauf an, die historisch-soziale Konstellation des konkreten Marktablaufs von dem in sozialer Beziehung neutralen technischen Prinzip des Marktes zu unterscheiden.« (Heimann 1930b/1975: 43)

Sozialpolitik und Sozialismus

Heimann begreift die Sozialpolitik als

»Methode der Sozialisierung. Wenn die Sozialpolitik [...] den Kapitalismus über sich selbst hinaus treibt, – wohin treibt sie ihn? Wenn sie ihm die Sicherung seines Bestandes nur um den Preis seines Abbaus seiner Wandlung gewährt – was wird aus ihm? Wenn sie in sein System neue und fremdartige Elemente einbaut und sie darin anschwellen läßt, – zu welchem System gehören diese Elemente und was ist also das immanente Ziel der Sozialpolitik?« (Heimann 1929: 211)

Der Kapitalismus muss ja »diese ihm wesenswidrige Verwirklichung« zulassen, weil er auf die arbeitenden Menschen angewiesen ist.

»Ein Gegensatz zwischen Sozialismus und Sozialpolitik kann nach alledem nicht bestehen, so wenig wie andererseits eine kapitalistische Grenze für die Sozialpolitik; Sozialismus und Sozialpolitik kommen beide aus dem Kapitalismus und sind auf die soziale Freiheitsordnung gerichtet und zwar so, daß die sozialpolitische Verwirklichung der sozialen Freiheitsordnung ausschließlich der Kraft der sozialen Bewegung und dabei wieder in erster Linie der Kraft der sozialistischen Bewegung verdankt wird. Wenn man die Errichtung der sozialen Freiheitsordnung als Sozialisierung bezeichnet, so ist Sozialpolitik bisher der bevorzugte Weg der Sozialisierung.« (ebd.: 212)

Von daher ist es für Heimann gleichgültig, ob auf dem Weg zur Sozialisierung vorsozialistische bürgerliche Elemente integriert werden müssen oder ob dieser Weg direkt beschritten werden kann. Letzteres ist für ihn eher der Fall, denn der Kapitalismus habe ja mit der »Zerstörung aller Traditionswurzeln« der sozialistischen Perspektive Tür und Tor geöffnet. Mit der Durchführung der Sozialpolitik sei zwar noch nicht der Sozialismus erreicht, »aber es ist ein Weg, der zwar für sich allein zur restlosen Verwirklichung der Idee nicht ausreicht, der aber andererseits für jenes Ziel notwendig und unentbehrlich ist« Dieser Weg beginnt mit der Errichtung einer sozialen Betriebsordnung, denn die soziale Frei-

heitsordnung geht vom arbeitenden Menschen aus und dieser wirkt ja in den Betrieben.

»Im Kapitalismus aber steht der Betrieb mit allem seinem sachlichen und menschlichen Zubehör im Privateigentum, er befindet sich in herrschaftlicher Verfassung; darum ist die soziale Betriebsordnung mit dem Privateigentum unvereinbar und darum die auf die soziale Betriebsordnung gerichtete Sozialpolitik gegen den Kapitalismus gerichtet.« (ebd.: 213)

Der Ausbau der Sozialpolitik muss damit zwangsläufig mit dem Abbau des Privateigentums zusammengehen; dies ist die Sozialisierung im engeren Sinne. Damit hören auch die Arbeit und der arbeitende Mensch auf, Ware zu sein. Heimann zitiert hier wieder den Arbeitsrechtler Sinzheimer:

»Einst war der Mensch, der nicht ein Freier war, Sache. Durch die Rechtsgleichheit wurde er Person. Die neue Ordnung macht ihn zum Menschen. [...] So tritt in den freien Raum, der durch den Abbau des Eigentums entsteht, das Menschentum ein als ein neues selbstständiges Rechtsprinzip, das sich mit seinem eigenen Wesen dem alten Rechtsprinzip des Eigentums entgegenstellt.« (ebd.: 213f.)

Die soziale Eigentumsordnung ist damit »die geradlinige Fortsetzung, Ergänzung und Vollendung der sozialen Betriebsordnung.« (ebd.: 214) Es braucht weiterhin eine Eigentumsordnung, aber nun eine soziale, denn die ist notwendig, um Freiheit zu sichern. Diese Freiheit ist aber nicht mehr die schrankenlose des Kapitalisten, sondern die in sozialer Gegenseitigkeit und Verantwortung begrenzte soziale Freiheitsordnung.

»Nicht im Kapitalismus, wohl aber vom Kapitalismus aus, dank seiner liberalen Grundlage, hat die Arbeiterbewegung nun die Sozialpolitik voran getragen und dadurch auch die Sozialisierung des Eigentums grundsätzlich angebahnt; die alte These der sozialistischen Lehre ist durch die Tatsachen überholt. Aber wie es wegen der Verelendungstheorie an einer positiven Theorie der Gewerkschaften fehlt, genau

so und aus demselben Grunde auch an einer allgemeinen positiven Theorie der Sozialpolitik; und so ist das theoretisch geschulte Bewußtsein starr auf die juristische Eigentumsänderung gerichtet und verfehlt die dialektisch-realistische Aufgabe, welche aus der Wirklichkeit der Sozialpolitik erwächst: diese Wirklichkeit und ihre Bewegungsrichtung zu verstehen und zu würdigen.« (ebd.: 215f.)

Für Heimann ist Sozialisierung mehr als nur ein wirtschaftlicher Prozess.

»Der Verzicht auf die volle Verwirklichung der sozialen Idee, oder positiv gewendet: 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, nicht nur in der Gegenwartsordnung, die doch auf der wirtschaftlichen Interessenverfolgung beruht, sondern auch im Rahmen des Kampfes um die soziale Freiheit, die ihrerseits ein Mindestmaß wirtschaftlicher Bewegungsfreiheit fordert. Aber die soziale Frage ist in ihrem inneren Sinn 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. Die Frage nach der bloßen Einkommenshöhe, die Frage des sogenannten ›wirtschaftlichen Interesses‹ also ist in ihrer Beschränkung und Isolierung eine bürgerliche Frage, und mit Recht versucht die bürgerliche Seite eine bürgerliche Antwort, indem sie etwa die Arbeiter als Kleinaktionäre in den Kapitalismus aufnimmt; die durch das Arbeiterdasein aufgeworfene Frage nach der Gestaltung des Arbeitslebens wäre dann vermieden. Das gleiche gilt aber in der Arbeiterbewegung selbst. Die Verengung des Gesichtsfeldes auf die wirtschaftliche Interessenfrage und die damit gegebene Verkürzung der sozialen Spannweite führt organisatorisch zur Zentralisierung und Bürokratisierung ohne ein entsprechendes dezentra-

listisches Gegengewicht; denn ein umfassender Lohnkampf wird am besten nach den Weisungen einer zentralen Stelle geführt und aus einer zentral verwalteten Kasse finanziert, und jedes Hineinreden ist von Übel. [...] Die soziale Bewegung nimmt ihren Ausgang aber von der Erkenntnis, daß es in der Wirtschaft für den darin tätigen Menschen um mehr geht als bloß Wirtschaftliches, daß es um die freiheitliche und würdige Gestaltung des Arbeitslebens geht.« (Heimann 1929: 231f.)

Die reformsozialistische Strömung

Mit dieser Sozialisierungstheorie wird Heimann der reformsozialistischen Strömung der Weimarer Zeit zugerechnet. Im Gegensatz zum kommunistisch-revolutionären Programm strebten die Reformsozialisten einen stufenweisen Übergang vom Kapitalismus zum Sozialismus an, in dem die ökonomischen Kräfte des Kapitalismus wie eben der Markt weiter wirken, nun aber im Sinne der sozialistischen Gemeinwirtschaft umgewandelt werden sollen. Weitere zur kommunistischen Ideologie kontrastierende Kernpunkte waren zum einen die Demokratisierung der sozialistischen Gesellschaft, zum anderen die Einführung einer sozialistischen Marktwirtschaft und schließlich die Erweiterung der Arbeiterklasse als Träger des Sozialisierungsprozesses um Angehörige der Mittelschicht und um die Bauern. Für Heimann sollte der Sozialismus demokratisch legitimiert sein. Die Einbindung des liberalen Demokratiekonzepts sollte vor allem garantieren, dass der Sozialismus der kulturellen und sozialen Pluralität einer sich wandelnden modernen Gesellschaft des 20. Jahrhunderts gerecht werden konnte. Der Sozialismus sollte vom Mehrheitswillen der Bevölkerung getragen und nicht von einer abgeschlossenen Elite vereinnahmt werden.

»Heimann ist einer der bedeutendsten Vertreter des Markt-Sozialismus, der den Einbau marktwirtschaftlicher Elemente in die Planwirtschaft empfiehlt. Ausgangspunkt der Überlegungen ist die Einsicht in die Unmöglichkeit der marxistischen Arbeitswertlehre. Diese schließt nämlich eine sinnvolle Preiskalkulation aus. Auch dem

Kapital, betont Heimann, muss ein Wertanteil am Arbeitsertrag zugerechnet werden. Dadurch wird für ihn die politisch-soziologische Absicht der Arbeitswertlehre jedoch nicht hinfällig. Denn er definierte Kapitalismus nicht durch die wirtschaftliche Kategorie wie Kapital und Zins, sondern durch die private Verfügung über das Kapital. Ihm schwebt eine sozialistische Marktwirtschaft vor mit humanen Arbeitsverhältnissen und einer ökonomischen Selbstständigkeit des Mittelstandes sowie der Arbeiterselbstverwaltung.« (Heyder 1982: 82)

Vom Auftreten von Heimann und seinen Gleichgesinnten im damaligen Hofgeismarer Kreis der Jungsozialisten wird berichtet: »Es gab noch eine dritte Gruppe in Hofgeismar. Und auf die kann man sich wohl berufen, wenn man sagt, daß Hofgeismar eine Vorform des modernen Reformismus war. Diese Referentengruppe bestand aus Gustav Radbruch, Eduard Heimann und Hugo Sinzheimer. Heimann stellte die Idylle der Planwirtschaft, die Utopie der Sozialisierung in Frage und zur Disposition. Er machte in Hofgeismar darauf aufmerksam, daß die Sozialisten überhaupt noch keine Alternative zum Markt hätten, daß der Markt immerhin ein traditionelles und flexibles Recheninstrument sei, auf das man gar nicht verzichten könne. Wenn doch, dann müsste man jedenfalls Alternativen vorschlagen. Ihm schwebte da eine gemischte Wirtschaft von Markt und Planung mit starken genossenschaftlichen Strukturen vor.« (Walter 1995: 49)

Ein weiterer Höhepunkt war die reformsozialistische Tagung in Heppenheim in der Pfingstwoche 1928 (vgl. Rathmann/Beyer 1928). Hier wurde auch der gesellschaftlich umfassende Anspruch des Sozialismus – über den Wirtschaftsbereich hinaus – deutlich. »Der Sozialismus ist aber nicht nur Wirtschaftsgestaltung, er ist auch Menschenbildung. Wir wollen nicht nur sozialistische Wirtschaft, wir wollen auch den sozialistischen Menschen. Wir denken in erster Linie an die Wirtschaft, aber wir denken mit derselben Festigkeit daran, daß schließlich die Wirtschaft nur Mittel ist und kein Selbstzweck, dass das Letzte, was uns bleibt, der Mensch ist. Er muß den Sozialismus wollen als eine höhere Form unseres gesellschaftlichen Daseins und er muß die sozialistische Wirtschaftsgestaltung als ein Mittel ansehen zu einer neuen Persönlichkeitsbildung.« (Rathmann/Beyer 1928: 11) Eduard

Heimann griff in seinem Referat zur ›Begründung des Sozialismus‹ diese ganzheitliche Perspektive auf und führte den Begriff der ›Lebensform‹ ein, der aufzeigen sollte, dass Kapitalismus und Sozialismus mehr sind als nur Wirtschaftssysteme. »Der Kapitalismus ist eine Lebensform, in der die geschichtliche Gestalt des Bürgertums ihr Wesen entfaltet hat.« Im Kapitalismus konnte sich die Freiheit der persönlichen Lebensführung entwickeln, konnten ökonomisch und kulturell produktive Impulse gesetzt werden. Dennoch: »je gewaltiger die Kraft des Kapitalismus, umso furchtbarer auch die zerstörerische Wucht, mit der er auf den Ausgeschlossenen, den zu spät Gekommenen, dem neu andrängenden Leben lastet.« (Heimann 1928: 70) Trotzdem sollte der Sozialismus nicht nur die technologische Kraft des Kapitalismus übernehmen, sondern auch die liberalen Errungenschaften, die sich in seiner Zeit entwickeln konnten.

In diesem Zusammenhang kam die Frage auf, wie das denn sei, wenn die (anwesenden) sozialistischen Intellektuellen, die doch meist aus dem Bürgertum kommen, immer wieder vor der Verbürgerlichung der Proletarier warnen. Ein Tagungsteilnehmer in der Diskussion: »Der echte Intellektuelle gehört zwar häufig im marxistisch-ökonomischen aber nicht im sozialen Sinn zum Proletariat. Er ist seinem sozialen Habitus nach Bürger; und Bürger zu werden, reizt daher nicht. Im Gegen teil, er wurde Sozialist, weil irgendetwas in ihm [...] der bürgerlichen Daseinsform widerstritt. Ganz anders der Proletarier. Man muß schon ein wenig wirklichkeitsfremd sein, zu erkennen, daß der Proletarier häufig [...] der bürgerlichen Ordnung in einer gewissen Haßliebe gegenübersteht. Er haßt nicht die bürgerliche Wertewelt an sich, er haßt sie insofern, als sie ihn ausschließt, ihn als Kulturhybris verbraucht und wenn sich ihm [...] die Chance zum Aufstieg bietet, so vollzieht er diesen Aufstieg im allgemeinen in die nächsthöhere Schicht: d.h. ins Kleinbürgertum; und er nimmt allmählich die Denk- und Lebensgewohnheiten an, die für diese nicht gerade kulturschöpferische Schicht charakteristisch sind.« (Meusel in Rathmann/Beyer 1928: 96) Heimann sieht eher den besonderen Auftrag der sozialistischen Intellektuellen.

»Und wir anderen, wir intellektuellen Sozialisten bürgerlicher Herkunft? Wir sind nicht als Sozialisten erschaffen, sind nicht durch unser soziales Wesen von selbst Sozialisten; wir sind es [...] durch freien sittlichen Entschluß geworden. [...] Wenn wir durch geistige Arbeit zum Sozialismus kommen, gesättigt mit all dem, was dem Proletariat vorenthalten ist, so bringen wir natürlich besondere Möglichkeiten sozialistischer Arbeit mit, die dem Proletariat nicht gegeben sind.« (Heimann 1928: 87f.)

Fragen und ihre Rechtfertigung, die für sozialistische Intellektuelle heute noch aktuell sind.

Im politisch-praktischen Gesamtspektrum der Sozialpolitik der Weimarer Republik, wie es Ludwig Preller in seinem klassischen Überblick beschrieben hat, nimmt Heimann – im Gegensatz zu seiner bemerkenswerten Stellung im wissenschaftlichen Diskurs – nur eine Außenseiterposition ein. Seine Sozialpolitik fußte »in und auf der Klassengesellschaft«, während sich die sozialpolitischen Richtungen durchsetzten, die aus der »Enge des bisherigen Klassenstandpunkts« hinausführen wollten. »In diesem Gegensatz waren Ansätze der später entwickelten sozialpolitischen Theorien bereits enthalten.« (Preller 1949: 213)

Allerdings ging Heimanns Werk selbst in der Debatte unter, die es auslöste. »Das Buch Heimanns klärte zwar in einer hervorragenden gedanklichen Durchdringung das Verhältnis der sozialpolitischen Inhalte zu einem gesellschaftspolitischen Ziel, forderte aber bei aller starker Anerkennung seiner bedeutenden Leistung doch bei weitem mehr die klärende Aussprache, als daß seine Theorie in Wissenschaft und Praxis übernommen worden wäre.« (Preller: 1949 218) In der breiten Rezeption wurde z.B. auf der einen Seite vor allem kritisiert, dass Heimann die Rolle des Staates zu wenig berücksichtigte, auf der anderen Seite, dass er die Transformation der Industriegesellschaft hin zur Konsumgesellschaft nicht hinreichend aufnehmen könne. So geriet er gleichsam zwischen die Stühle der orthodox-sozialistischen und bürgerlichen Wissenschaft (vgl. ebd.). Ausschlaggebend für diesen seinen fragilen wissenschaftlichen Standort war natürlich der Umstand, dass der Pro-

zess der Sozialisierung nach dem Weltkrieg schon abgebrochen wurde, bevor er richtig begann.

So teilte er in gewissem Sinne das Schicksal der Sozialisierung, der er als Sekretär der Sozialisierungskommissionen zu Anfang der Republik so hoffnungsvoll entgegen gesehen hatte (vgl. Heimann 1919). »Mit dem Scheitern der milderer oder radikaleren Forderungen auf Sozialisierung wurde die Republik auf die formale politische Demokratie verwiesen, wurde der Arbeitnehmerschaft eine Mitwirkung an der Wirtschaftsführung vorenthalten, [...] wurde damit Kräften der Unternehmerschaft eine Position gewahrt, die gerade im Zeichen formaler politischer Demokratie über wirtschaftliche Macht Einfluss auf die politische Gestaltung ermöglichte. Daß die Entscheidung gegen eine irgend gearbeitete Sozialisierung fiel, [...] war letztlich eine Folge der Tatsache, dass der Arbeitnehmerschaft die Macht geistig und politisch unvorbereitet in den Schoß gefallen war. Das Beispiel der bolschewistischen Revolution am Ende des Krieges tat das ihre dazu.« (Preller 1949: 496)

Selbstverwaltung, Genossenschaften und Gemeinschaftswerke

Heimann sieht die Selbstverwaltung im Mittelpunkt der Sozialisierung. In der Selbstverwaltung steckt für ihn

»die Würde des Menschen selbst, der darin, daß er seine Kräfte röhrt, sein eigenes Leben lebt. Den Spielraum dafür sollen wir ihm ja in der Wirtschaft verschaffen. Die Forderung nach Selbstverwaltung ist nicht nur an die Sozialpolitik zu richten; sie sollte weiter hinaus greifen auf das eigentliche Gebiet der sozialen Not, auf die Wirtschaft selbst. Die Bekanntschaft mit dem Sozialismus wird dann nicht theoretisch oder ein geistig vorgestelltes Ideal, sondern bricht aus der Wirklichkeit hervor.« (Heimann 1927: 129ff.)

Heimann verstand Selbstverwaltung nicht rätedemokratisch, sondern gleichsam sozialorganisch aus der eigenen betrieblichen Erfahrung heraus in das Gemeinwesen und den Staat hinein. Dabei hat er den

funktionalen Zusammenhang zwischen Staat und Selbsthilfe immer wieder herausgestellt. Den »Gegensatz zwischen Selbsthilfe und Staatshilfe als den beiden Grundrichtungen der Sozialpolitik« versucht er im Sinne seiner Dialektik der Angewiesenheit zu überbrücken. So argumentiert er,

»daß der Gegensatz als ein solcher innerhalb des herrschaftlichen Systems an Kraft verliert in dem Maße, als die jenseits des Gegensatzes stehende soziale Bewegung an Kraft gewinnt. Sie fußt zwar ganz und gar auf der liberalen, freilich dynamisch aufgefassten Selbsthilfe; sie braucht aber die Staatshilfe grundsätzlich nicht von der Selbsthilfe auszuschließen, weil sie dynamisch, nicht institutionell denkt.« (Heimann 1929: 132)

Er sieht »die soziale Staatshilfe aus der Selbsthilfe der sozialen Bewegung« entstehen (ebd.). Wenn heute von den bürgergesellschaftlichen Bewegungen als Medien der auffordernden Vermittlung zwischen Selbsthilfe und Sozialstaat gesprochen wird, so finden wir bei Heimann schon die entsprechenden Anklänge.

Heimann war in der Frage des Verhältnisses von Gemeinwirtschaft, Selbstverwaltung, Markt und Staat offenbar mehr von dem Konzept einer »dualistischen Wirtschaft« von Hans Ritschl (1931) als dem der marktwirtschaftsnahen Verortung der Gemeinwirtschaft von Margit Cassel (1925) beeinflusst. Letztere sprach von den »Lücken der Marktwirtschaft«, die durch gemeinwirtschaftliche Unternehmungen ausgeglichen werden müssen. Ritschl hingegen sah in der Gemeinwirtschaft einen »Faktor für die Gestaltung wie für die Umformung der Wirtschaftsordnung« (Ritschl 1931: 3), aber auch der politischen Ordnung. Denn er sah die gemeinwirtschaftlichen Zusammenschlüsse als Kerne einer demokratischen Gesellschaft. Heimann wiederum erhoffte sich – im Sinne der Dialektik der Erweiterung – ausgehend von der politischen Kraft der Betriebsräte und Gewerkschaften eine weitreichende politische Mobilisierung. Über die Betriebsgemeinschaften hinaus – so auch Ritschl – sollte sich in sozialen Gemeinschaften wie z.B. Siedlungsgenossenschaften oder genossenschaftlichen Gemeinschaftswerken die demokratische Willensbildung ausformen und in

die Gesellschaft hinein entwickeln können. Die gemeinwirtschaftliche Orientierung kann so für Ritschl zu einer Neubelebung der Demokratie führen und die »formale Demokratie, die in mechanischer Weise aus den einzelnen Willen einen allgemeinen Willen zu bilden versucht und damit den Bürger wie einen Gesellschafter einordnet, zu einem stufenweisen Aufbau des Gemeinwillens aus Gemeinschaftskreisen übergehen und damit zu einem System echter Repräsentation streben. [...] Ein Aufbau des Gemeinschaftswesens aus den unmittelbaren städtischen und ländlichen Lebensgemeinschaften würde den Bürger nicht als Einzelwesen, sondern als Glied einer Gemeinschaft erfassen.« (Ritschl 1931: 150) Ähnliche Vorstellungen demokratischer Willensbildung von unten finden wir auch heute in manchen gemeinwesenökonomischen Projekten.

Die Selbsthilfe- und Genossenschaftsbewegung im Rahmen der Arbeiterbewegung (vgl. Fleißner 1911) war für Heimann ein wichtiger Teil, »ein Flügel« der sozialen Bewegung. Auch die Konsumgenossenschaften hatte er hier im Blick. »Es liegt ungemein nahe, daß der Arbeiter sein Verbraucherschicksal parallel zu seinem Erzeugerschicksal deutet.« (Heimann 1929: 72f.) Die Arbeiterkonsumvereine, so hießen die Konsumgenossenschaften vor dem Ersten Weltkrieg, wurden schon früh von der Sozialdemokratie als soziale und verbraucherpolitische Bewegung anerkannt. Heimann empfiehlt den gemeinwirtschaftlichen Gruppen

»eine gestufte Selbstverwaltung der größeren und kleineren Gruppen mit möglichst weitgehender Verantwortung für ihren eigenen Arbeitsbereich und in mannigfachen verschiedenen Verfassungen, als örtliche Gemeinde oder Produktivgenossenschaft oder Konsumgenossenschaft oder unmittelbarer Staatsbetrieb oder Einzelbetrieb usw. [...] Im Interesse der Gesamtordnung kann auf die Klammer des einheitlichen Gemeineigentums in irgendeiner Form – entweder als eigentliches Eigentum unter der Legierung von Verfügungsrechten an die Belegschaften und dergleichen oder als wirksames Obereigentum über dem Eigentum der Belegschaften oder Gemeinden oder Genossenschaften – nicht verzichtet werden; man darf nicht die Willkür und

Zusammenhanglosigkeit des Privateigentums durch die Willkür und Zusammenhanglosigkeit von Gruppeneigentum ersetzen.« (Heimann 1932: 17)

Gemeinwirtschaft ist für Heimann nicht nur ein ökonomisches System, sondern ein sozialer Lebenszusammenhang:

»Die Gemeinwirtschaft wäre gerichtet, wenn sie in der Sphäre der Gesamtplanung und der Betriebsverwaltung hängen bliebe und nicht bis in die Sphäre des arbeitenden Einzelmenschen durchstieße; seinen Lebensraum muß sie verwandeln und erfüllen. Bei Freund und Feind ist zwar die Vorstellung üblich, dass Sozialisierung wie eine luftdicht abschließende Käseglocke über die Wirtschaft gestülpt würde, daß sie in Zusammenfassung, Organisationskontrolle und Statistik besteht. Aber das ist das Gegenteil des mit der Sozialisierung ursprünglich Gemeinten und das Gegenteil dessen, was notwendig gemeint sein muß, wenn man den Sozialismus als eine Elementarbewegung begreift, in der die elementaren menschlichen Ansprüche geklärt und bestätigt und daher gerade nicht ausgelöscht sein müssen.« (Heimann 1932/1975: 88f.)

Viele Menschen sehen sich heute wieder mit »elementaren Ansprüchen«, existenziellen Lebensthemen konfrontiert, die nicht länger in der sozialstaatlichen Zone der Befriedung sozialer Probleme gehalten werden können. In dieser Erfahrung des Betroffen-Seins wird das Gemeinsame, das Aufeinander-angewiesen-Sein erkannt. Das »Gemeine Eigene« wird damit zur Schlüsselkategorie für die Formierung sozialer Interessen und die Gestaltung einer Kultur der gegenseitigen Angewiesenheit als Basis der Suche nach einer Balance zwischen dem Ökonomischen und dem Sozialen. Während sich im Heimannschen Modell die soziale Idee vor allem um die Arbeit drehte, ist sie in der heutigen Dimension der *Commons*, des Gemeinen Eigenen also, so allseitig erweitert – ökologisch, sozial und kulturell –, dass sie in ihren Initiativ- und Organisationsformen regionale sozialpolitische Räume strukturieren kann.

Kritik der Marx'schen Entwicklungstheorie

Karl Marx hatte die hohe Produktivität und die Wachstums- und Entwicklungsfähigkeit der industrikapitalistischen Produktionsform erkannt, gab ihr aber keine Integrations- und Überlebenschance, solange sie an die Gesellschaftsverfassung des Kapitalismus mit seiner Eigentumsordnung, dem damit verbundenen Antagonismus von Arbeit und Kapital und der systemimmanenten Mehrwert- und Profitlogik der einzelnen Kapitalien gebunden war. Nach seiner Prognose würde der Kapitalismus trotz steigender Produktivität die sozialen Gegensätze und damit Entfremdung und Verelendung verschärfen, gleichzeitig würden sich die einzelnen Kapitalien in mörderischer Profitkonkurrenz im Sog der Monopolbildung vernichten. Marx hatte den Kapitalismus an der Industriegesellschaft Englands seiner Zeit (Mitte des 19. Jahrhunderts) bei noch relativ niedriger Arbeitsteiligkeit studiert. Emile Durkheim (1893) ging dann von der komplexen und beschleunigten Arbeitsteilung im Ausgang des 19. Jahrhunderts und der Dialektik von kapitalistischer Modernisierung und massenhafter Integration der Arbeiter und Angestellten aus, wie sie später auch Eduard Heimann beschrieben hat. Was für die Sozialpolitiker des ausgehenden 19. Jahrhunderts von Marx blieb, war die Erkenntnis, dass der Kapitalismus auf Grund seiner selbstzerstörerischen Kräfte und der damit verbundenen kapitalistischen Dauerkrise reguliert werden musste und dass es auf der sozialen Seite darum zu gehen hätte, vor allem dem Problem der Entfremdung durch sozial-, bildungspolitische und sozialpädagogische Maßnahmen gegenzusteuern. Dabei sahen sie auch die hohen Desintegrationspotenziale der modernen Arbeitsteilung, glaubten aber nicht an das von Durkheim proklamierte innere Gleichgewichtsstreben der arbeitsteiligen Kräfte, sondern sahen im Integrations- und Desintegrationsproblem der industriellen Arbeitsteilung eine ähnliche soziale Bedrohung wie in der Entfremdungsproblematik.

Auch Werner Sombart (1904) analysierte das System der Arbeitsteilung, verband es aber mit einer Kapitalismusanalyse. Seine Bewegungsformel der industrikapitalistischen Entwicklung ging nicht – wie z.B. bei Durkheim – von wechselnden Gleichgewichts-

Ungleichgewichtszuständen der Integration und Desintegration aus, sondern verwies auf die fortlaufende Produktion von Widersprüchen, die der Kapitalismus aus sich heraus – mit steigender Rationalisierung – erzeugte, indem er seine Prinzipien auf die sozialen und kulturellen Lebensbereiche der Menschen übertrug. »Der Kapitalismus erzeugt also selbst wieder mit Hilfe höchster Rationalisierung der Technik das für ihn schlechthin Irrationale« (Sombart 1903: 493; ähnlich ja auch Heimann). Es kommt zur sozialen und kulturellen »Dauerkrise« des Kapitalismus mit steigender Tendenz der Entfremdung des Menschen und der Herrschaft der rationalisierten Arbeit über die lebendige Arbeit.

Heimann, der sich des Öfteren auf Sombart bezieht, kritisiert vor allem Marx' Hypothese der ›Proletarisierung‹ vor dem Hintergrund der unbegrenzten Akkumulation des Kapitals und der damit verbundenen Konzentration von Produktion und Reichtum, durch die die Vernichtung kleiner Betriebe ausgelöst wird.

»Seine [des Kapitalismus] Produktivität wächst, aber seine Stabilität wird unterminiert, in dem Maße, wie die Profitrate sinkt«. Dies ist der Übergang zur »Selbstzerstörung des Kapitalismus.« (Heimann 1949: 76)

Dennoch suchen die kapitalistischen Unternehmen immer weiter nach Profit bis zum letzten Augenblick des Zusammenbruchs. Die Arbeiterklasse kann nun das Produktionssystem in Gemeineigentum übernehmen, für das es nun reif ist.

»für eine kollektive, planmäßige Leitung und die neue soziale Macht des Proletariats [...]. Ganz gleich, ob Marx' Beweise stichhaltig sind oder nicht, er hat als erster die Lehre von Konzentration und Zusammenbruch der Produktion und die Theorie vom Aufstieg des Proletariats formuliert und tat es mit solcher Kraft, daß seitdem beide mit seinem Namen verknüpft sind.« (ebd.: 174)

Dennoch kann Heimann dem Argument von Marx nicht folgen, dass durch die Einführung der Maschinen in der kapitalistischen Massen-

produktion bei wachsender Produktivität immer mehr Arbeiter verdrängt werden. Im Gegenteil:

»Zahl und Aufgabenkreis der Arbeiter erhöhen sich nicht bei wachsender Produktivität. Es sind vielmehr die neuen Mittelklassen, die den sich erweiternden Aufgabenkreis übernehmen; mehr Ingenieure, um den wachsenden Bestand an Maschinen zu beaufsichtigen, mehr Buchhalter, um die Kontokosten zu veranschlagen, mehr Mittelsmänner, um die Verteilung des größeren Ausstoßes der in steigendem Maße konzentrierten Produktion durchzuführen. Die spätkapitalistische Gesellschaft bestätigt zwar Marx Voraussage hinsichtlich ihrer Konzentration und Unsicherheit, widerlegt aber seine Behauptung von der wachsenden Uniformität wirtschaftlicher Funktionen und der sich daraus ergebenden proletarischen Vereinheitlichung des Volkes.« (ebd.: 178f.)

Damit ist auch die Marx'sche Theorie der zunehmenden Vereelendung des Proletariats nicht begründbar. »Zunehmende Vereelendung würde dem Proletariat nur drohen, wenn eine absolute Schrumpfung in der Kapazität des wachsenden Kapitals zur Einstellung von Arbeitskräften eintrete oder wenn im Falle einer Bevölkerungsvermehrung diese Kapazität langsamer wüchse als die Zahl der Arbeiter.« Ein solches stetiges Ansteigen der Arbeitslosigkeit trat aber in der Geschichte des modernen Kapitalismus nicht ein, die Lehre vom Pol der Anhäufung des Reichtums und dem Gegenpol der Anhäufung von Elend war also in dieser Absolutheit nicht haltbar, sie musste also relativiert werden.

»Die ›relative‹ Interpretation der Lehre, die auch von Marx angeregt und von vielen Marxisten fortentwickelt wurde, besagt, daß auch der Lebensstandard des Proletariats ansteigt, aber langsamer als der der Kapitalien. [...] Die absolute Interpretation dagegen, nach der mehr und mehr Arbeiter ihre Beschäftigung verlieren, steht nicht im Einklang mit dem positiven politischen Programm des Marxismus: der Begründung des Sozialismus. Denn nicht durch Erwerbslosigkeit sondern nur durch disziplinierte gemeinsame Arbeit können die Arbeiter zu gemeinschaftlichem Denken und Planen erzogen werden.

Schließlich hat die Erfahrung bewiesen, daß der Lebensstandard der Arbeiter im allmählichen Steigen begriffen ist, obgleich diese Entwicklung durch Arbeitslosigkeit unterbrochen wird. Trotz der großen Literatur über diesen Gegenstand bleibt das Problem der relativen Verelendung ungelöst.« (ebd.: 179f.)

Heute ist es wieder der Diskurs zur ›relativen Armut‹, in dem dieses Problem kontrovers verhandelt wird. Dabei vertritt Heinz Bude vor dem Hintergrund neuerer britischer Daten zur dortigen Armutsentwicklung die These, dass es sich heute auch in Europa noch vielfach um absolute Armut handelt. So ergab »eine Langzeitbeobachtung von Armut in Großbritannien, das zwischen 1983 und 2012 trotz wirtschaftlichen Wachstums die unmittelbare materielle Not zugenommen hat. Bei einer Vervierfachung des Bruttoinlandsprodukts hat sich der Anteil der Haushalte, die Angst vor einem kalten Winter haben, weil ihnen das Geld für eine ausreichende Heizung fehlt, von drei auf 9 % verdreifacht. [...] Solche Befunde kann man schlecht als Steigerung relativer Armut durch relativen Reichtum abtun. Wer in einem Kernland Europas, dass Großbritannien auch nach dem Brexit immer noch ist, am Ende des Monats das Geld für eine warme Mahlzeit einsparen muss oder sich, wenn es draußen kalt ist, keine warme Wohnung leisten kann, ist nicht nur relativ, sondern auch absolut arm.« (Bude 2019:153) Und Stephan Lessenich bilanziert in gleicher Richtung: »Kapitalistische Dynamik [...] entsteht aus dem Zusammenwirken von Prozessen der Reichtums- wie der Armutspproduktion: das eine geht mit dem anderen einher. Steigender Wohlstand und zunehmendes Elend sind zwar gegenläufige Entwicklungen – aber beide gehören eben zur Realität des kapitalistischen Weltsystems.« (Lessenich 2017: 49)

Sozialismus und Mittelstand

Die ökonomisch-technologische Modernisierung durch die fordistische Wirtschaftsweise hatte einen neuen Typus von Arbeitnehmern hervorgebracht, die als Ingenieure, technische und administrative Angestell-

te in den Großbetrieben und Verwaltungen eine gesellschaftliche Mittelgruppe bildeten, die nichts mit der Arbeiterbewegung zu tun haben wollte und ein eigenes Standesbewusstsein entwickelte. Sie wurden als neue Mittelschicht bezeichnet, die sich deutlich von der alten Mittelschicht der Handwerker und Bauern abhob, aber auch wie diese ihre Mittellage als fragil empfanden. Heimann sah sie zwischen zwei gesellschaftlichen Polen: auf der einen Seite der Konzentration des Kapitals, auf der anderen Seite die Konzentration der proletarischen Abhängigkeit. Sie fürchten, in dieser

»ihrer sozialen Besonderheit zwischen der Kapitalmacht und der Arbeitermacht zerrieben zu werden, [sie], die von der Kapitalmacht ausgeschlossen sind und sich gegen die Proletarisierung wehren, obgleich sie an den Hauptproblemen des Arbeiterlebens längst Anteil haben.« (Heimann 1931a: 145)

Sie wenden sich später dem Nationalsozialismus zu, den Heimann dementsprechend seinem »Kern nach als eine Auflehnung des mittleren und kleineren Bürgertums gegen die hochkapitalistische Entwicklung« einordnet (ebd.).

»Ein Teil der Angestellten – von dessen Größe niemand etwas sagen kann – wird sich weiterhin der sozialen Bewegung eingliedern; ein anderer könnte die soziale Idee mit mittelstandspolitischen, d.h. mit partikular-ständischen Ansprüchen durchsetzen und mehr oder weniger als Vorspann dafür benutzen. Nicht also die weltanschauliche Ge-spaltenheit der eigentlichen Arbeiterschaft, sondern die soziale Differenzierung innerhalb der Arbeitnehmerschaft bildet das ungewisse Problem für die Zukunft der sozialen Bewegung und ihres einheitlichen Bekenntnisses zur sozialen Idee.« (Heimann 1929: 110)

Damit war die bislang einfache Polarisierung zwischen Kapitalherrschaft und Arbeiterbewegung signifikant durchbrochen, der traditionelle Zusammenhang zwischen sozialer Idee und sozialer Bewegung der Arbeiterschaft relativiert. Erst seit der Mitte des 20. Jahrhunderts wird das mittlere Bürgertum eine Rolle bei der Konstitution der neuen sozialen Bewegungen spielen. Die Angst vor dem Abstieg in die Zone

der Unterschicht, genauso wie die Angst vor der Übermacht der kapitalistischen Konzerne ist aber bis heute erhalten geblieben.

Mit der Einbeziehung des Mittelstandes in den Sozialismusdiskurs leitete Heimann eine entscheidende Revision seiner antikapitalistischen Perspektive ein, indem er deren Kern, die Eigentumsfrage, historisch neu formulierte. Der traditionelle Antagonismus zwischen Privateigentum und Eigentumslosigkeit sollte angesichts des breiten Aufkommens einer nichtproletarischen Angestelltenschicht in den 1920er Jahren zwar nicht aufgehoben aber zumindest differenziert werden.

»Der Wirklichkeitssinn zwingt uns, davon auszugehen, dass die verschiedenen Schichten, die im Laufe der Zeit Opfer der Kapitalherrschaft geworden sind und sich als solche fühlen, dieses gemeinsame Schicksal auf verschiedene Weise erfahren und daher verschieden darauf reagieren. Eigentumslosigkeit ist das Kennzeichen für nur einen Teil der gegenwärtigen antikapitalistischen Wirklichkeit. [...] Kann das gleiche kapitalistische Schicksal auch anders als in der Form der Eigentumslosigkeit erlebt werden? Wenn das allgemeine Leiden am Kapitalismus sich nicht allgemein in Eigentumseinheit äußert, so muß jenseits der Eigentumslosigkeit der Punkt gefunden werden, in dem das allgemeine Leiden liegt und von dem aus daher die gesamte antikapitalistische Wirklichkeit sich als Einheit darstellt.« (Heimann 1932/1975: 77)

Das Leiden am Kapitalismus ist für die Angestellten ein anderes als das der Arbeiter.

»Auch die Angestellten sind formell unselbstständige Arbeiter, meist mehr oder weniger eigentumslos, und erleben dieses Schicksal doch anders und mit anderen eigenen Schlussfolgerungen als die proletarischen Arbeiter. [...] Sie waren trotz formeller Unselbstständigkeit doch mit persönlichen und auswechselbaren Funktionen an ihren Arbeitsplatz im Betrieb gestellt, sie waren unentbehrlich, ökonomisch gesichert und sozial angesehen: bürgerliche Existenz in einem immerhin ähnlichen Sinne wie der Handwerker und der Bauer. Erst die neu-

este Phase der Rationalisierung seit der Jahrhundertwende hat ihre Zahl ebenso stark vermehrt wie ihre ökonomische Position proletarisiert: Verarmung, Verödung der Arbeit und Arbeitslosigkeit ist nun ihr Schicksal ebenso wie das der Arbeiter.« (ebd.: 81)

Sie werden damit aber nicht Teil des Arbeiterproletariats, sondern bleiben als eigene und besondere soziale Gruppe bestehen. An ihnen stellt sich vor allem die Eigentumsfrage anders. Es geht hier nicht um das kapitalistische Privateigentum. Bauern und Handwerker brauchen ein gewisses Eigentum, das ihnen die Freiheit des Produzierens garantiert. Auch das begrenzte Eigentum der Sparer darf nicht mit dem kapitalistischen Privateigentum verwechselt werden, im Gegenteil: Sie sind ja im Sparen abhängig von den kapitalistischen Banken, die das ersparte Geld nach ihren Prinzipien verwalten.

»Eigentum und Privateigentum sind also zweierlei, ja sie sind Gegensätze. Eigentum schafft die Sicherheit selbstständiger Arbeit und enthebt zwar in keiner Weise von der Arbeitsmühle, macht diese aber menschlich erträglich. Die Arbeit ist die eigene Sache des Arbeitenden, wenn die Arbeitsstätte, die Arbeitsmittel und das Arbeitserzeugnis sein Eigentum sind; und der Einsatz seiner Person für seine Sache wird nicht nur notwendig, sondern menschlich möglich. Marx beschreibt diesen Tatbestand als die Verwachsung des einzelnen unabhängigen Arbeitsindividuums mit seinen Arbeitsbedingungen. Diesen Zusammenhang zerreißt das Privateigentum, in dem es die Verfügung über die Arbeitsbereiche einschließlich der darin tätigen Menschen den Privateigentümern des Kapitals zuweist. Damit haben die Arbeitenden in ihrer Arbeit eine fremde unlegitimierte und anonyme Gewalt über sich, die Arbeit geschieht unter fremden Zwang, nicht mehr als die eigene Sache.« (ebd.: 79f.)

Hier findet Heimann auch den »gemeinsamen Punkt«, an dem das Leid der Arbeiter wie der Angestellten am Kapitalismus jenseits des Problems der Eigentumslosigkeit zusammen gesehen werden können.

»Die durch den Kapitalismus geschaffene Lage ist mit dem Worte Eigentumslosigkeit nicht getroffen, oder vielmehr nur zur Hälfte, und

von der Eigentumslosigkeit aus kann daher der allgemeingültige Ausweg nicht gewiesen werden, so wenig wie von dem formellen Fortbestand des Eigentums bei den Mittelschichten her. Erst wenn man auf den echten Sinn des Eigentums zurückgeht, zeigt sich das umfassende Prinzip der Lage, der gemeinsame Ausgangspunkt der einander feindlichen antikapitalistischen Bewegungen: der Verlust des Sinnes in der Arbeit unter der Kapitalherrschaft. Dieses gemeinsame Schicksal wird von den beiden antikapitalistischen Teilwirklichkeiten auf verschiedene Weise in verschiedener Form erfahren. Die einen sind aus ihrer Arbeit entwurzelt, indem sie das Eigentum verlieren, daß der Wurzelgrund war; sie streben über die Eigentumslosigkeit hinaus zu neuer Verantwortung durch eine dritte institutionelle Form, das Gemeineigentum. Die anderen erleiden in ihrem beibehaltenen Eigentum den Verlust seines Sinnes; es leistet ihnen nicht mehr die alte menschliche Verwurzelung in der Arbeit. Gemeinsam ist beiden, wie der Ausgangspunkt, so das Ziel: Freiheit und Verwurzelung in der Arbeit als der eigenen Sache.« (ebd.: 86)

Heimann trifft hier auch den Kern einer Entwicklung, die wir heute als *Prekarisierung* bezeichnen. Angst vor sozialem Abstieg und Verlust der Sinnhaftigkeit der Arbeit bei ständiger Bedrohung des Arbeitsplatzes durch betriebliche Rationalisierungen spielten auch damals im ähnlichen Prozess der ›Proletarisierung‹ des Mittelstandes zusammen.

Auch seine diesbezügliche Totalitarismus-Kritik ist weitgehend unbekannt. Dabei hat er schon früh erkannt, dass die Vernachlässigung des Mittelstandes durch die sozialistische Bewegung bedeutende Wählerschichten den Nazis zugeführt hat. So wie er die Notwendigkeit der Integration des Mittelstandes in die sozialistische Bewegung begründete, strebte er die Erweiterung der Arbeiterbewegung zu einer sozialen Volksbewegung an. Dafür, dass dies von der sozialistischen Seite ignoriert wurde, bekam diese für Heimann 1933 die Quittung: Die Sozialisten

»versperrten sich der Tatsache, daß es sowohl notwendig als auch möglich sei, mit den Bauern ein demokratisches Bündnis für einen gemeinsamen Kampf gegen Krise und Arbeitslosigkeit zu schlie-

ßen. Stattdessen entschlossen sie sich, nichts zu unternehmen. Sie verließen sich darauf zu warten, daß die Mittelschichten durch die geschichtliche Entwicklung von selbst verschwinden würden und auf diese Weise der Weg für eine umfassende sozialistische Planwirtschaft geebnet würde. Über den dabei zu verfolgenden Weg bestanden zwischen den Sozialisten und Kommunisten unterschiedliche Ansichten, doch herrschte Einigkeit darüber, daß Bauern und andere Gruppen der unteren Mittelschicht in der künftigen Geschichte keinen legitimen Platz hätten und sich der Arbeiterklasse anschließen müssen.« (Heimann 1941: 97f.)

Heimanns Überlegungen zur Integration von Teilen der bürgerlichen Mittelschicht in die sozialistische Zielgruppe erhalten ihre Bedeutung vor dem Hintergrund der zeitgenössischen Diskussion um den neuen Mittelstand der Angestellten. Schon Anfang des 20. Jahrhunderts hatte der Soziologe Emil Lederer (1912) von den Angestellten als »Stehkragenproletariat« gesprochen, das durch die Rationalisierung in den Büros ihrer Arbeit mindestens ebenso entfremdet sei wie die proletarische Arbeiterschaft. Breite publizistische Resonanz erhielt dann die Angestelltenfrage durch die Sozialreportagen von Siegfried Kracauer zur Lebens- und Berufswelt der Angestellten, die 1929/1930 im Feuilleton der Frankfurter Zeitung erschienen. Er zeigte in exemplarischen Bildern auf wie die Technologisierung und der Strukturwandel der Industriegesellschaft hin zur Dienstleistungsgesellschaft eine neue soziale Schicht freigesetzt haben, die sich zwischen der Arbeiterschaft und der bürgerlichen Mittel- und Oberschicht gleichsam »heimatlos« bewegte und trotz ihrer wohl deklassierten Lebenslage an einem bürgerlichen Standesgefühl festhielt. Dieses »falsche Bewußtsein« verhinderte das Erkennen ihrer prekären Lage. Sie waren nachdrücklich darauf bedacht, Distanz zur Arbeiterklasse zu bewahren und einen eigenen Standesdünkel zu entwickeln. Sie flüchteten in den neu aufgekommenen Massenkonsum und die Massenkultur, um ihren Status demonstrieren zu können. Kracauer nennt die Angestelltenkultur eine Kultur der Aufrechterhaltung des bürgerlichen Scheins.

Die Frauenfrage

Heimanns Modell des Sozialpolitischen im Spannungsverhältnis von Kapital, Arbeit und sozialer Idee bezieht sich auf die damals prinzipiell männlich konnotierte Erwerbsarbeit. Die Reproduktionsarbeit – Hausarbeit, Beziehungs- und Familienarbeit –, die damals ganz den Frauen zugeschrieben war und auch heute noch in der Tendenz weiblich konnotiert ist, wird übergangen. Sie ist als selbstverständlich vorausgesetzt, bleibt unsichtbar, obwohl sie zwingende Voraussetzung für die Reproduktion der Arbeitskraft ist. Sowohl das Kapital als auch die (Erwerbs-)Arbeit sind auf die Reproduktionssphäre angewiesen. Mit dieser doppelten Angewiesenheit erweitert sich die sozialpolitische Hypothese.

Heimann sah nur den Produktionsbereich und die Arbeiterfrage, in denen er allein jene antikapitalistische Dialektik angesiedelt sehen mochte, welche die Modernisierung des Kapitalismus hin zum sozial geähmten Kapitalismus voranzutreiben imstande ist. Den reproduktiven Bereich und die daraus hervorgehenden sozialen Bewegungen (eben die Frauenbewegungen) konnte er theoretisch nicht integrieren. Zudem lief der Diskurs um die Angewiesenheit der Gesellschaft auf die weibliche Reproduktionsarbeit vor allem im Bereich der Fürsorge- und Sozialarbeit, die ja Heimann weitgehend aus seiner erwerbsarbeitszentrierten ›Sozialen Theorie des Kapitalismus‹ ausklammerte.

Erst die Frauenbewegung hat die Problematik der geschlechtshierarchischen Arbeitsteilung öffentlich gemacht und die ›Soziale Frage‹ hin zur ›Frauenfrage‹ gedreht. Ausgangspunkt waren die *Desintegrationsprobleme* nicht nur der proletarischen Familien in der industrikapitalistischen Gesellschaft, die nicht mehr privat zu bewältigen waren. Diese seien, so der Grundtenor der damaligen frauenpolitischen Argumente, auf das Frauen benachteiligende wie gesellschaftlich ausgrenzende System der Arbeitsteilung in der patriarchalischen Gesellschaft zurückzuführen. Daraus erwuchs nicht nur die Forderung der Gleichberechtigung der Geschlechter, sondern darüber hinaus der Anspruch, die ›weiblichen Kompetenzen‹ der Sorge und Hilfe in die kapitalistische

Konkurrenzgesellschaft hineinzutragen, um sie darüber menschlicher gestalten zu können.

Schon die sozialistische Frauenrechtlerin Lily Braun (1901) wehrte sich vor dem Ersten Weltkrieg dagegen, die Reproduktions- und Familienfrage in der kapitalistischen Gesellschaft auf die »Frauenfrage« einzuengen. Nun habe freilich die bürgerliche Frauenbewegung eine Menge im Gebiet der Wohltätigkeit geleistet, aber noch zu wenig eingesehen, dass die Beschränkung auf das Gebiet der Wohltätigkeit im Grunde einen Verzicht der Frauen auf die Lösung der Sozialen Frage bedeute. Unmissverständlich machte sie deutlich, dass die Frauenfrage »ein Teil des modernen Arbeitsproblems« sei, verschärft dadurch, dass weiterhin die Frauen sich nie nur der Berufsaarbeit widmen könnten, da die Familie Ansprüche an die Frau stelle, die sie zusätzlich zu erfüllen habe.

Die Auflösung der Familie war für Braun wie die Frauen- und Männerfrage eine sozioökonomische Frage. Die alleinige Sorge der Frau für die Familie entpuppte sich folglich als eine durch wirtschaftliche Abhängigkeit erkaufte Sorge. Sobald die Abhängigkeit der Frau sich lockere, werde auch der letzte Halt der alten patriarchalisch geordneten Familie gelöst. Umgekehrt erkannte Braun die Chance, nunmehr gemeinsam (mit dem Manne) an einer neuen Gemeinschaft als Teil der sozialistischen Gesellschaft zu bauen. Die Suche nach einer neuen Gesellschaftsform bedeutete für sie vor allem die Neudefinition der Geschlechterbilder.

Mittels der Wohltätigkeitsbestrebungen, die ihren Ausgang mehrheitlich von Frauen nähmen, könne die Frauenbewegung einen bedeutenden Anteil an der Sozialreform haben. Sie hätte sich so von der Vorherrschaft des Mannes auf dem Gebiet der sozialen und kulturellen Theoriebildung emanzipiert und sich »den jüngsten Wissenschaften, den Sozialwissenschaften« zugewandt: Wie sie einst die »Oekonomie des Hauses« begriffen habe, versuche sie nun die »Oekonomie der Welt« zu fassen (vgl. Braun 1901: 140). Das Zeitalter des Feminismus bedeutete sozialen Fortschritt und eine Lösung des Geschlechterkampfes auf der Grundlage der Überwindung der Klassengegensätze und keinesfalls, wie einige Gegner meinten, eine kulturelle Rückbildung. Die Ge-

bundenheit der Frau an die Familie und ihre damit erzwungene Abhängigkeit sollte über neue Gemeinschaften aufgelöst werden, welche die geschlechtshierarchische Spaltung der Lebens- und Arbeitswelten überwinden mussten. Die Frauen sollten auf der Grundlage einer feministisch inspirierten antikapitalistischen Sozialwissenschaft neue Sozialstrukturen jenseits des Patriarchats entwerfen.

Auch die Protagonistinnen der sozialen Fraktion der dritten Frauenbewegung, Alice Salomon und Helene Weber, sahen in den 1920er Jahren die Sorgearbeit der Frau eben nicht nur auf die Beziehungsarbeit des Nahraums beschränkt, sondern als gesellschaftliche Arbeit, die es zum Ziel haben muss, öffentlich zu zeigen, dass »der Mensch höher gewertet wird als die Wirtschaft.« (Weber 1931: 308) Diese antikapitalistische Interpretation von Sorge hat die Frauenbewegung und Frauenforschung der 1990er Jahre erneut aufgegriffen. Dem kapitalistischen System wird unterstellt, dass es die Reproduktionsarbeit, die es für seine Erhaltung alltäglich braucht, negiert, abspaltet. Auch wenn sich die kapitalistische Ökonomie auf die (äußere) Produktionslogik zurückführt, wird sie doch immer wieder durch die (innere) Reproduktionstätigkeit, die in der Regel den Frauen zugewiesen ist, mit *hergestellt*. Der Aspekt der *Herstellung* wird dabei betont, denn dieser beinhaltet seinem Sinn nach mehr als nur die Vorstellung, der Industriekapitalismus »funktioniere« nur, weil diese Reproduktionstätigkeit selbstverständlich und alltäglich ausgeführt werde. Zum Reproduktionsbereich wird die biologische Reproduktion, die alltägliche Reproduktion der Arbeitskraft und die Versorgungs- und Fürsorgetätigkeit gerechnet. Dieser reproduktive Bereich vornehmlich weiblich konnotierter Haus-, Erziehungs- und Beziehungsarbeit bleibt also verdeckt, weil er in der industriegeellschaftlichen Logik entlang der Trennlinie öffentlich-privat *vorausgesetzt* ist. Die weibliche Reproduktionsarbeit wird nicht nur minder bewertet gegenüber der Produktionsarbeit, selbst in der Erwerbssphäre wird die Arbeit von Frauen aufgrund dieses Sekundärstatus niedriger eingestuft.

Legt man die Heimannschen Kategorien an die damaligen Frauenbewegungen an, so lässt sich folgendes bilanzieren: Die proletarische Frauenbewegung des ausgehenden 19. und beginnenden 20. Jahr-

hunderts war weitgehend in die männlich dominierte Arbeiterbewegung integriert und hatte vor allem die Verbesserung der Arbeitsbedingungen der Frauen im Programm. Ihre antikapitalistische Perspektive war die des Gesamtprogramms der Arbeiterbewegung. Die bürgerlichen Frauenbewegungen wiederum waren in ihren sozialen Ideen vor allem frauенemanzipativ und nur zum Teil antikapitalistisch eingestellt. Die Dialektik der Angewiesenheit war in dieser Zeit noch wenig ausgeprägt, da der männlich dominierte Kapitalismus in den Frauen noch kein qualifiziertes Arbeitskräfteervoir sah, obwohl die neuen Sekretärinnen- und Kontoristinnenberufe eine industrielle und administrative Nachfrage nach weiblichen Fachkräften auslösten. Die Dialektik der Angewiesenheit greift erst viel später, als die expandierende kapitalistische Wirtschaft in den 1970er Jahren in Westdeutschland ein breites qualifiziertes Humankapital benötigte, dass über Bildungsmobilisierung – Ausschöpfung der Bildungsreserven vor allem auch bei den Frauen – geschaffen werden musste. Geblieben ist hingegen bis heute die Abspaltung der Reproduktionsfrage als zweiter Säule der sozialpolitischen Dialektik der Angewiesenheit.

Heimann lebte in der Zeit der dritten Frauenbewegung, die er zwar achtete, deren soziale Forderungen er aber nicht in seine sozialökonomische Theorie integrieren konnte. Die Widmung für seine Frau Elisabeth, eine Medizinerin, die er seiner Schrift »Die sittliche Idee des Klassenkampfes« (1926) voran setzte, verrät einiges über das Verständnis der Rolle der Frau in der gehobenen Bürgerschicht, dem Bildungsbürgertum zu dieser Zeit. Sie war wohl eine in der gegenseitigen Beziehung gleichgestellte, souveräne und geistig selbstständige Partnerin und doch sein emotionaler Reproduktionsort. Ich stelle sie mir als jenen Frauentyp vor, wie er damals im Handbuch »Die Kultur der Frau« (1931) beschrieben wurde: »Es hat sich [...] praktisch eine Annäherung der Geschlechter vollzogen. [...] Während die Frau früher vorwiegend aus Gefühl bestand, ist dieses Gefühl nunmehr einer gestaltenden Formung durch eigenerlebte Leistung unterworfen worden. Der Mann dagegen hat seine überbetonte logisch-intellektuale Einstellung mit mehr seelischen Komponenten durchziehen gelernt, sodaß in beiden Geschlechtern sich zwei veränderte Typen Menschen allmählich

von dem neuen Bild des Lebens in der Gegenwart abheben. [Dabei] darf nicht verkannt werden, daß die vielfachen Leistungen der Frauen von heute einerseits im Manne bedeutende Unsicherheitsgefühle erzeugen können, welche in ihm ein Gefühl der Bedrohung seiner männlich gefestigten Person hervorzurufen vermögen, und daß andererseits ihm diese Selbstständigkeit der Frau alle jene Unbequemlichkeiten schafft, welche immer mit der Tatsache erwachteren Lebens verknüpft sind. [...] Das eigen- und neuartige unserer Zeit bleibt jedenfalls, daß der moderne Mann, wenn er erst einmal den Gegensatz der Typen erlebt und begriffen hat, die Frau alten Stiles nicht mehr will.« (Schmidt-Beil 1931: 626ff.) Heimann selbst hatte in seiner studentisch-bündischen Zeit eine kleine Schrift zur »Sexualmoral der Jugend« verfasst, in der er damals schon in ähnlicher Richtung von der neuen »Kameradschaftlichkeit der Geschlechter« und der »steigenden Wertschätzung der Frauen bei den jungen Männern sprach.« (Heimann 1913: 12) Der Bildungsaufstieg der jungen Frauen, vor allem der inzwischen ermöglichte Zugang zu den Universitäten, war für ihn ausschlaggebend für diese emanzipatorische Entwicklung.

Heimanns Freund Carl Mennicke hat sich später in ähnlicher Richtung ausführlich zur modernen Frauenfrage zu Wort gemeldet. Und man darf wohl annehmen, dass Heimann die Erkenntnisse und Einschätzungen seines Freundes im Wesentlichen geteilt hat. In dem Buch »Schicksal und Aufgabe der Frau in der Gegenwart« (1932) zeichnet Mennicke das damals neue Bild der sexuell emanzipierten und beruflich selbstständigen Frau: »Das Wesentliche und gesellschaftlich Durchschlagende dieser Wandlung liegt [...] in folgenden zwei Momenten: Einmal in der für die Frau ganz allgemein eröffneten Möglichkeit zur *wirtschaftlichen Selbstständigkeit* zu gelangen. Diese Möglichkeit war der Frau in der früheren Gesellschaftsordnung ebenso allgemein verwehrt, wie sie ihr heute eröffnet ist. [...] Die Möglichkeit dazu [ist] in der Struktur der Gesellschaft eröffnet. Es wäre gewiss verfehlt, wenn man in einer vergröberten Anwendung der materialistischen Geschichtsauffassung aus diesem Aufweis schlußfolgern wollte, daß die Frau nun auch ganz allgemein tatsächlich zur geistig-persönlichen Selbstständigkeit gelange. Es hat geistig-persönlich selbstständige

Frauen auch schon in früheren Jahrhunderten, ja in gewissem Sinne in allen Epochen der Geschichte gegeben. Es ist der moderne gesellschaftliche Umbruch, in dessen Folge sich das Wesen der Frau heute nicht mehr nur hier und da im Individuellen [wandelt], sondern durch die ganze Breite der Gesellschaft hin, wenn natürlich auch immer nur langsam und allmählich.« (Mennicke 1932: 16)

Das habe grundsätzliche Auswirkungen auf die Ehe, die »ihren früheren Dauercharakter grundsätzlich eingebüßt hat. [...] Und es ist wieder eine Tatsache von beherrschender gesellschaftlicher Bedeutung, daß damit das alte, in der männlichen Herrschaftsstellung begründete, Ideal von der Ehefrau und Mutter, das in der dienenden Treue und Hingabe an Mann und Kinder die höchste Frauentugend erblickte, gebrochen ist. Und wiederum ist damit gegeben, daß Haus und Kinder heute nicht mehr der wesentliche Lebensinhalt des Frauenlebens sind, sondern daß sowohl die unverheiratete wie die verheiratete Frau ihre eigenen Berufs- und Kulturinhalte hat und pflegt, und daß sie es infolgedessen ausdrücklich ablehnt und ablehnen muß, im Beruf der Mutterschaft aufzugehen.« (ebd.: 39f.)

Mennicke bewegt sich hier im Spektrum der damals weltweit verbreiteten exit-option Bewegung, die in der (vor allem ökonomischen) Selbstständigkeit der Frau die jederzeit offene Möglichkeit zum Ausstieg aus der Partnerschaft sah. Wie er, ging man auch in dieser Bewegung davon aus, dass eine eheliche Partnerschaft umso stabiler werde, je größer die Selbstständigkeit und je geringer die Abhängigkeit der Frau sei. Die Reproduktionsseite, die ich für Heimanns Paradigma der Angewiesenheit angemahnt habe, war in dieser emanzipatorischen Perspektive der Frauen des Bildungsbürgertums in den Hintergrund getreten, ja eher negativ konnotiert und verkürzt. Während in der weiblich dominierten neuen Profession der Sozialen Arbeit die gesellschaftliche Funktion von Mütterlichkeit und Sorge betont und eine gesellschaftlich erweitert wirksame Mütterlichkeit als Gegenwelt zur Inhumanität des Kapitalismus gefordert wurde (vgl. Salomon 1931), war Mütterlichkeit in der emanzipatorischen Frauenwelt des Bildungsbürgertums eher negativ besetzt. Das und seine ökonomische Geringschätzung der Wohlfahrtspflege könnten wohl Gründe dafür sein, dass Heimann die

Reproduktionsfrage nicht als zentral für die sozialpolitische Dialektik der Angewiesenheit einschätzte.

Die Dialektik von Freiheit und Ordnung - Gerechtigkeit

»Das endlose Drama des menschlichen Strebens, Freiheit und Ordnung in Einklang zu bringen [verlangt] in jeder Phase der Geschichte neue schöpferische Lösungen unter den jeweils neuen Bedingungen, die eine neue Phase ausmachen. Immer muß es Ordnung für die Menschen geben, damit sie in Gesellschaft leben können, aber es wird stets nur eine vorläufige Ordnung sein, geboren aus einer beschränkten sozialen und historischen Auffassung. Immer muß folglich Freiheit herrschen, um die Ordnung einzuschränken und das Anwachsen ihres Druckes zu verhüten, um die Menschen gegen die Unzulänglichkeiten der Ordnung zu schützen und ihr zur Besserung zu verhelfen. Und wiederum muss stets die Freiheit durch Ordnung eingeschränkt werden, um zu verhindern, daß sie anarchisch, verantwortungslos und zersetzend wird. [...] Das rechte Verhältnis zwischen beiden, in dem die Ordnung nicht die Freiheit erdrückt und die Freiheit nicht die Ordnung unterhöhlt, selbst wenn sie diese nur mit Einschränkung gelten lässt, nannten wir [...] Gerechtigkeit.« (Heimann 1950: 169f.)

Indem Heimanns Gerechtigkeitstheorie dialektisch angelegt ist, ist sie historischem Wandel unterworfen, muß jeweils epochal gefüllt werden. Hinter dem Prinzip der Freiheit steckt bei ihm ja die liberale Freiheitsidee, die noch nicht vom Kapitalismus und seiner sozial ausschließenden Macht des Privateigentums destruiert ist. Die Ordnung ist bei ihm die Ordnung der Gemeinschaft vernunftbegabter Menschen, die diesen Ausgleich von Freiheit und Ordnung verstehen und anstreben. Da das Verhältnis zwischen Freiheit und Ordnung seine Balance in der sozialen Gerechtigkeit findet, ist für ihn eine gerechte Gesellschaft eine demokratische Gesellschaft. Dementsprechend entwickelt Heimann neben dem Gerechtigkeitsdiskurs aber in Spannung zu diesem seine Demokratieperspektive der Balance von Freiheit und Gleichheit. Der libe-

realistische Kapitalismus auf der einen und der Kommunismus auf der anderen Seite hätten darin versagt, »daß sie die Gleichheit zerstörten, indem sie die Freiheit entwickelten und daß sie die Freiheit verloren, als sie die Gleichheit erzwangen.« Sie hätten die beiden »auseinandergerissen und nun an entgegengesetzten Polen ihrer schicksalsschweren Dialektik angesiedelt.« (ebd.) Diese »Alternativen liberaler Freiheit ohne Gleichheit und totaler Gleichheit ohne Freiheit dienen Heimann als Hintergrund, vor dem seine eigene, im christlichen Denken wurzelnde Konzeption einer zugleich freiheitlichen und sozialen Gesellschaft sich abhebt.« (Dahrendorf 1959: 56)

Ralf Dahrendorf, damals Soziologieprofessor in Hamburg, versuchte in seinem Beitrag zu der Festschrift zu Heimanns 70. Geburtstag, diese Dialektik zu interpretieren. Er sucht nach einem »allgemeinen Prinzip [...], in dem das Verhältnis von Freiheit und Gleichheit sich ausdrücken läßt. Dieses Prinzip besagt, daß die Gleichheit immer dann eine Bedingung der Möglichkeit der Freiheit ist, wenn sie sich auf den Rang der menschlichen Existenz bezieht, daß sie aber überall dort eine Bedrohung der Chance der Freiheit darstellt, wo sie die Weisen menschlicher Existenz betrifft.« (Dahrendorf 1959: 78) Das verweist auf die *Menschenwürde*, in der Freiheit und Gleichheit aufgehoben sind.

Menschenwürde und Verantwortung

Die *Menschenwürde* ist bei Heimann Grundlage der sozialen Idee. Anfang der 1960er Jahre, als er seine sozialpolitische Theorie noch einmal bilanziert und im Verhältnis zur zeitgenössischen Entwicklung modernisiert, macht er ihren zentralen Stellenwert in seiner sozialpolitischen Dialektik noch einmal deutlich:

»Dies ist die Dialektik: der Kapitalismus mußte immer wieder Maßregeln gutheißen und einleiten, die er verabscheute, Maßregeln die seinen grundlegenden Überzeugungen widersprachen. [...] Die Reformen retteten ihn tatsächlich, aber sie retteten ihn, indem sie ihn reformierten. Er lebt wirklich weiter. Aber lebt er denn weiter?

Die Frage erscheint lächerlich, wenn sie an irgend einen besonderen Streitpunkt anknüpft, etwa an die Verkürzung der Arbeit von Kindern unter Tage von acht auf vier Stunden täglich. Aber dies ist nicht Sozialreform; es ist nur ein sehr kleines Teilchen davon. Sozialreform ist die Summe aller solcher und ähnlicher Maßregeln, hundertmal in allen Industriezweigen wiederholt, wo der Druck einen gefährlichen Grad erreicht, überall in demselben allgemeinen Zusammenhang zwei oder drei Generationen hindurch, Schritt für Schritt, Zugeständnis nach Zugeständnis, Reform über Reform wie viele solcher pragmatischen Reformen sind erforderlich bis der Kapitalismus aufhört, Kapitalismus zu sein? Dies ist natürlich keine quantitative Frage, sondern eine Frage der Struktur. [...] Vorläufig muß es genügen zu sagen, daß der Kapitalismus erhalten wurde, indem er reduziert wurde, daß er reduziert werden mußte, um erhalten zu werden. [...] Aber indem die Reform den Kapitalismus reduziert, wirft sie ihn und seine eigentliche Zitadelle zurück: Hebung der technischen Produktivität; hier bleibt der Kapitalismus im Amt. Der Sozialismus ist also das Korrektiv für den Kapitalismus, indem er ihn zwingt, der Menschenwürde das Gebiet außerhalb der Zitadelle der technischen Produktivität abzutreten: Produktivität auf Kosten der Menschenwürde ist nun ausgeschlossen. Dies ist die andere Seite der Dialektik.« (Heimann 1963: 150f.)

Hier liegt für Heimann der entscheidende Punkt im Verhältnis von Kapitalismus und Sozialreform. Die technologische Kraft des Kapitalismus sollte erhalten und weiterentwickelt werden, aber nun in einem anderen gesellschaftlichen Rahmen:

»Für Marx und für die von ihm geschulte sozialistische Bewegung ist der Zerstörer des Menschlichen im Menschen und der Hoffnung des Menschen nicht die Maschine, sondern das Privateigentum an der Maschine, und daher wird der Sieg über die Knappheit nicht von der Maschine gewonnen werden, sondern von dem Gemeineigentum an der Maschine.« (Heimann 1963: 148)

Menschenwürde ist bei Heimann immer mit der Würde der Arbeit verbunden, deshalb hat die Formel Produktivität bei Wahrung der Menschenwürde immer zwei Bedeutungen. Zum einen, dass der Mensch nie Ware sein darf und das gilt – angesichts des globalen Datenhandels und der Datenverwertung der digitalen Konzerne – bis heute. Zum Zweiten geht es um eine Arbeit, in der der Mensch sich als Mensch erfüllt, die er also mitbestimmen und ihren Sinn mitverantworten kann.

»Worauf es ankommt, das ist die lebendige und verständnisvolle Teilhabe an dem Geschehen. Sie aber ist nur denkbar, wenn jedem Arbeitenden und jeder Gruppe von Arbeitenden die verantwortliche Gestaltung des engeren Arbeitskreises übertragen ist und der Blick durch die Aufgaben und Erfordernisse des engeren Kreises auf die übergreifenden Probleme des Gemeinwesens überhaupt hingelenkt wird.« (ebd.: 231)

Der Aufstieg von der innerbetrieblichen hin zur gesellschaftlichen Verantwortung durch die Arbeitenden durchzieht das Heimannsche Werk. Soziale Freiheit und Verantwortung bedingen einander.

»Freiheit ist Verantwortung und muß gekonnt werden; sonst wird nicht die Freiheit verwirklicht, nur die Herrschaft gewechselt.« (Heimann 1929: 225)

Grenzenloses Wachstum – Kapitalistische Expansion als »Selbstzweck«

Im US-amerikanischen Exil erlebte Heimann besonders eindrücklich, dass es nicht die soziale Freiheit war, die gesellschaftlich zum Durchbruch gelangte, sondern die Freiheit des Konsums. Die Transformation vom Arbeiter zum Konsumenten war im fordistischen Kapitalismus – vor dem Hintergrund der ökonomischen Gleichung ›Massenproduktion ist gleich Massenkonsum‹ – durchschlagend. Nicht die soziale Bewegung, sondern die ›Reklame‹ war nun die Antriebskraft (vgl. Heimann 1963: 316ff.). Erich Fromm war wohl damals einer der Ersten,

der die gesellschaftspolitische Tragweite des Konsumismus erkannte, indem er beklagte, dass der Konsum eine Suggestion der Freiheit erzeuge, über die der Mensch vergesse, was Freiheit wirklich ist. Entfremdung als Strukturmerkmal moderner Konsumgesellschaften. »Die Entfremdung, wie wir sie in der modernen Gesellschaft finden, ist beinahe total. Sie durchdringt die Beziehung des Menschen zu seiner Arbeit, zu den Dingen, die er verbraucht, zu seinen Mitmenschen und sich selbst. [...] Verbrauch wird zum Selbstzweck, wovon insbesondere die moderne Freizeitindustrie und Eventkultur profitiert. Er ›verschlingt‹ Sportereignisse, Filme, Zeitungen, Bücher, Vorträge, Landschaften, alles in der gleichen entfremdeten und abstrahierten Art, wie er die Waren konsumiert, die er eingekauft hat [...]. Der passive und entfremdete Mensch unterwirft sich den Angeboten der Vergnügungsindustrie und ist nicht mehr in der Lage, sich produktiv und kreativ zu verhalten. Die Folge dieser ausschließlichen Fixierung auf seine ökonomische Rolle und gesellschaftliche Funktion ist Beziehungslosigkeit und Gleichgültigkeit.« (Fromm 1960: 113ff.) Entfremdung wird also nun als im subjektiven Empfinden des Menschen nicht mehr aktivierbarer gesellschaftlicher Zustand beschrieben, der sich im Menschen abbildet, den er aber so nicht empfindet. In ähnlichem Sinne entwarf später Herbert Marcuse das Bild vom *eindimensionalen Menschen*, der seine Bedürfnisse und gesellschaftlichen Interessen nicht mehr aus der Spannung von Entfremdung und Gestaltung heraus aktiviert, sondern sich den Interessen von Produktion und Konsumtion anpasst und deren Prinzipien als eigene Bedürfnisse übernimmt: »Die meisten herrschenden Bedürfnisse, sich im Einklang mit der Reklame zu entspannen, zu vergnügen, zu benehmen und zu konsumieren, zu hassen und zu lieben, gehören in die Kategorie falscher Bedürfnisse.« (Marcuse 1981: 25)

Auch Heimann unterscheidet ähnlich zwischen »echten« und »unechten Bedürfnissen«. Unechte Bedürfnisse müssen erzeugt werden, damit der kapitalistische Expansionsdrang weiter getrieben werden kann. Hier hat für ihn die ›Reklame‹ die Aufgabe,

»die Nachfrage für die zusätzlichen Produkte der Expansion zu ›produzieren‹, oder neue Bedürfnisse zu ›produzieren‹, die vermöge der

neuen, ihren Zweck suchenden Kaufkraft in neue wirksame Nachfrage umgewandelt werden können. Wenn die Zwangsexpansion der Produktion und die von ihr geschaffene Kaufkraft gegeben sind, so sind Bedürfnisse erforderlich, die mit der Kaufkraft ausgestattet und dadurch zu wirksamer Nachfrage gemacht werden können. Wenn es solche Bedürfnisse nicht gibt, müssen sie produziert werden, damit die Produkte der Zwangsexpansion eine Nachfrage finden. Wenn es keine Expansion der Nachfrage gibt, weil es keine Bedürfnisse gibt, bricht die Produktion zusammen.« (Heimann 1963: 318)

Wenn man bedenkt, dass der heutige Kapitalismus eine noch größere Weltbevölkerung ernähren könnte, und gleichzeitig Armut und soziales Elend in weiten Teilen der Welt herrscht, dann muss man mit Heimann konstatieren, dass der kapitalistische Expansionsdrang nicht der Wohlfahrt der Welt dient, sondern im Mechanismus von Profit und Macht zum »Selbstzweck« (Heimann) geworden ist.

Heimann hat seine eigene Version der Transformation vom Arbeiter zum Konsumenten: »Der Dehumanisierung seiner Arbeit verdankt der moderne Arbeiter die Üppigkeit seines Verbrauchsniveaus, seine Befreiung von Hunger und Krankheit, seine Mitgliedschaft in der modernen Gesellschaft, sein Bürgerrecht in der Demokratie – eine wahrhaft imposante Linie einzigartiger Leistungen. Der Mensch opferte seine Freiheit als Produzent und erwarb dafür seine Freiheit als Konsument; es schien ein sehr guter Tausch zu sein. Aber nun wird auch der Mensch als Verbraucher ein Zubehör des rein technischen Apparats sich erweiternder kommerzieller Produktion, der seinerseits keinen Zweck außerhalb seiner selbst, seiner eigenen Expansion mehr kennt.« (ebd.: 327f.) Angesichts dieser Entwicklung forderte Heimann eine »Wendung von der kommerziellen zur kulturellen [und sozialen] Produktion«. In gewissem Sinne nimmt er hier die Entkoppelungsdiskussion, wie sie heute in der kritischen Wachstumsdebatte geführt wird, vorweg.

»Dies kann in der dialektischen Entwicklung nicht einfach eine Rückkehr zu dem Punkt bedeuten, wo die kulturelle Wirtschaft vor ein paar Jahrhunderten abgebrochen worden ist und dem aufsteigenden Wirtschaftssystem das Feld räumte. [...] Die Rückwendung zur kulturellen

Wirtschaft bedeutet vielmehr nur, daß eine kulturell und sozial verantwortliche Gesellschaft sich des Mangels tief bewusst ist.« (ebd.: 328)

Auch mit diesen Heimannschen Überlegungen – durchaus im Sinne der Überlegungen zur reflexiven Modernisierung – sind wir mitten in der Aktualität seiner Arbeiten.

Sozialismus contra Ökonomismus

In der 1950er Jahren war der Sozialismus diffamiert, vor allem, wenn er als ›Verstaatlichung‹ im Blick auf die totalitären Staaten des Ostblocks verstanden wurde. Gerade zu dieser Zeit bemühte sich Heimann um eine Klärung des Begriffs Sozialismus, um ihn aus dem antikommunistischen Dunst herauszuholen. Sozialisierung ist für ihn immer noch und weiterhin Vergesellschaftung und nicht Verstaatlichung. Sozialisierung ist auch nicht Ökonomisierung im Sinne von Ökonomismus, als Macht der Ökonomie,

»der Gesellschaft ›durch den Markt‹ die Herrschaft des Leistungsefekts und Profits aufzuerlegen und so die Gesellschaft zur raschen Anpassung an die Erfordernisse einer raschen technischen Entwicklung und Kommerzialisierung zu zwingen.« (Heimann 1955: 237)

Sozialismus bedeutet

»die Kontrolle des Ökonomischen durch die Gesellschaft, und ist daher sowohl ihrer Kontrolle durch den Staat, dem Politizismus, als auch der Kontrolle durch die autonomen Kräfte des Wirtschaftslebens selbst, dem Ökonomismus, entgegengesetzt.« (ebd.: 229)

Sein Schüler Hans-Dietrich Ortlib pointiert dies wie folgt: »Im Kapitalismus wie im Kommunismus marxscher 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) Regierung und Wirtschaft sind für Heimann Funktionen der Gesellschaft und dienen ihrer Sicherheit, Integration und materiellen Reproduktion.

»Das Wort Sozialismus leitet sich von dem lateinischen Wort für Gesellschaft ab. Es bedeutet die Kontrolle der Gesellschaft über das Ökonomische, und das ist etwas von der Staatskontrolle ganz Verschiedenes. Der Gebrauch des Wortes Gesellschaft lebt in der sozialistischen Ausdrucksweise bis heute fort. Sozialisierung wird mit Vergesellschaftung der Produktionsmittel verdeutlicht. Aber der Sinn des Wortes ist wegen der immer engeren Gleichsetzung von Gesellschaft und Staat verloren gegangen.« (Heimann 1955: 228)

In Heimanns Gesellschaftsbegriff schwingt seine gemeinwirtschaftliche Orientierung mit. Er teilt mit dem Frühsozialisten Proudhon die »Einsicht in die Natur der Gesellschaft als einer organisierten und organisierenden Kraft, die im Prinzip von der Regierung und der Wirtschaft verschieden und ihnen übergeordnet ist.« (ebd.: 229) Hier ruft er noch einmal in Erinnerung, dass die antikapitalistischen Bewegungen sich zwar an der Ökonomie entzünden, aber letztlich doch gesellschaftliche Bewegungen sind. Damit kommt zwangsläufig die demokratische Legitimationsfrage ins Spiel, wie sie auch heute im bürgergesellschaftlichen Diskurs verhandelt wird. Gerade wenn heute von der Ökonomisierung des Sozialen die Rede ist, sollte nicht nur der Druck der Marktgängigkeit, sondern der Aspekt der Entgesellschaftung und Delegitimierung der Sozialpolitik in den Blick geraten.

